

Historia, memoria, identidad y *performance* en una fiesta: la Semana Santa de Ayacucho*

Nelson E. Pereyra Chávez
Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga

Resumen

El presente artículo, a través de una descripción etnográfica y una exploración histórica de la Semana Santa, intenta hallar el significado que encierra la fiesta más importante de la ciudad de Ayacucho. Combinando el método antropológico con el histórico, postula la idea de que la Semana Santa es un espacio que ritualiza la historia regional y a la vez reproduce la estructura social local. La fiesta adquirió esta doble característica a lo largo del siglo XX, cuando su celebración fue normada por la Iglesia Católica interesada en consolidar su hegemonía en la región.

* Este artículo forma parte de una extensa investigación sobre la Semana Santa ayacuchana, que vengo realizando desde el 2008 con el auspicio del Instituto de Investigaciones de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Mis entrañables amigos de Lima, María Eugenia Ulfe y John Sifuentes, son quienes me sugirieron que investigase el tema. Mis ex alumnos –ahora colegas–, Jenny Palomino, Julio César Heredia y Mauro Pumahuacre, me apoyaron en el trabajo de campo y en la búsqueda de las fuentes históricas. A todos ellos les estoy muy agradecido.

Palabras Clave: Fiesta religiosa, religiosidad popular, antropología simbólica, historia regional.

Abstract

This article attempts to uncover the meaning that captures the most importation religious festival of the city of Ayacucho, Holy Week (Semana Santa) through an ethnographic description and a historical investigation. With a combination of both an anthropological and historical method, authors argue that Holy Week is a space that ritualizes the regional history, and at the same time, it reproduces the local social structure. The festival acquired this dual characterization during the 20th century, when its celebration was ruled by the Catholic Church that was interested in consolidating its hegemony in the region.

Keywords: Religious celebration, popular religiosity, symbolic anthropology, regional history.

1. Introducción

La Semana Santa ayacuchana, que en marzo o abril de cada año congrega a miles de fieles que participan en ceremonias y procesiones relacionadas con los últimos días de Cristo en la tierra, es considerada por los ayacuchanos como una fiesta religiosa «tradicional» y de «orígenes coloniales», y a la vez es defendida puesto que en los últimos años ha sido transformada en un espectáculo por miles de turistas deseosos de encontrar diversión. Por ejemplo, al hacer una evaluación de la Semana Santa del 2008, el Patronato Cultural de Ayacucho – una suerte de gremio ciudadano encargado de cuidar la propiedad material, histórica y cultural de todos los ayacuchanos– «encontró» en ella una serie de «vicios» y exigió que se le brinde «todo el respeto del caso, no como un fin de semana de

diversión»¹. De igual modo, un diario local demandó declarar a la Plaza Mayor de Ayacucho como «zona rígida» durante el desarrollo de la fiesta para prohibir el consumo de bebidas alcohólicas². Y todos los ayacuchanos coinciden en señalar, con algo de nostalgia en la mirada, que esta fiesta ha cambiado bastante en los últimos años.

Por su lado, los (pocos) textos de Antropología e Historia dedicados a ella coinciden con esta apreciación. Luis y Renata Millones señalan, por ejemplo, que la Semana Santa constituye «la oportunidad de alternar con gente de otros pueblos, concertar negocios, establecer lazos de matrimonio y compadrazgo, etc.» (Millones y Millones, 2003: 60). Además, ambos autores ofrecen una interpretación simbólica de la fiesta, aclarando que las imágenes que en estos días se sacan en procesión «expresan los estados de ánimo atribuidos a los personajes históricos» y sugieren de manera confusa cierta dicotomía en las percepciones religiosas que la élite y los campesinos tienen sobre estas imágenes (2003: 67). González Carré y Carrasco (2004) consideran que la Semana Santa es un *hecho social* que reúne a la gente, establece cierto tipo de conducta ritual y tradicional, recrea el poder, reafirma la fe y mantiene viva la memoria histórica y la identidad local en un tiempo corto pero extraordinario. Desde un punto de vista más estructuralista, Pinto (2005) señala que configura un conjunto de oposiciones entre lo sagrado y lo profano, lo superior y lo inferior, el campo y la ciudad, lo masculino y femenino, el dios cristiano muerto y el *Wamani* vivo³; es decir, una estructura dualista que –según el autor– proviene de la época colonial.

¹ Se trata de una carta pública enviada en abril del 2008 por el Patronato Cultural de Ayacucho al obispo Luis Abilio Sebastiani Aguirre, presidente del Comité Permanente de la Semana Santa de Ayacucho.

² Véase *La Calle*, edición del miércoles 26 de marzo del 2008, p. 2.

³ Al interpretar la semántica de la procesión del Viernes Santo en comparación con las otras procesiones y en relación con los distintos grupos

La idea de los orígenes coloniales de la fiesta es común entre los ayacuchanos y creo que constituye una estrategia discursiva para esencializarla y convertirla en exitoso atractivo turístico. En un interesante artículo aparecido precisamente en una revista turística, Gamarra sugiere que la Semana Santa es una «enorme representación teatral acerca del drama de la pasión y muerte de Cristo, que fue impuesta por las autoridades españolas probablemente hacia finales del siglo XVI», en la que la población indígena era obligada a participar para lograr «una mejor identificación [...] con la religión del colonizador» (Gamarra, 1995: 36-37). González Carré *et al.* (1995: 99) sugieren otra hipótesis: la Semana Santa, de procedencia virreinal, habría adquirido importancia y configurado su estructura actual hacia mediados del siglo XIX, cuando se eslabonó con las ferias ganaderas de la región. Esta hipótesis tiene mucho sentido, puesto que cualquier simple observador notará que en la Semana Santa existe una relación del rito con la feria y viceversa. Sin embargo, todos los textos citados, a partir de un enfoque estructural-funcionalista, intentan revelar una estructura inmutable de la fiesta que marca –cual libreto de representación teatral– los comportamientos y conductas de los actores sociales que participan en ella y donde las relaciones sociales tensas no encuentran cabida⁴.

En el presente trabajo intento demostrar lo contrario; es decir, que la estructura actual de la Semana Santa no proviene de los tiempos coloniales, sino de un período de *mediana duración* (Braudel, 1982), ubicado entre los siglos XIX y XX, y que las

sociales que participan en la fiesta, Pinto señala –sin mayor evidencia empírica y con bastante ligereza– que la élite solemniza a un Cristo muerto, mientras que los sectores populares celebran a un Cristo vivo y los campesinos al *Wamani* que no tiene pasión ni muerte (Pinto, 2005: 84).

⁴ Ello se deduce de la lectura del texto de Pinto y del rótulo de *hecho social* que González y Carrasco le confieren a la fiesta. Gamarra es más cauto; señala que la Pascua es re-significada en cada cultura.

transformaciones que la fiesta tuvo en este período tienen que ver con los intereses del sector social que monopoliza los «instrumentos de la salvación» y con el marco social que en ella se realiza. Para ello, es importante considerarla como una *performance*; es decir, una puesta en escena mediante la cual los actores sociales y la sociedad se representan y constituyen a sí mismos y a los demás. A través de la *fiesta-performance* la realidad es experimentada y configurada por los individuos, quienes colocan un inicio y un final al devenir. Esta nueva experiencia es comunicada a través de alguna forma expresiva y, a la vez, vivida y significada por ellos, es decir, experimentada con la intervención de la memoria, puesto que cada momento observado se convierte en un momento recordado. De este modo, las fiestas expresivas no constituyen reflejo alguno de la realidad preexistente; al contrario, «tomadas como proceso creativo y comunicativo de significados, crean eventos donde los significados se constituyen mientras son experimentados. Es esta dimensión ejecutiva y preformativa [...], es decir, el significado puesto en práctica, lo que les otorga eficacia como formas constitutivas de la realidad» (Cánepa 2001b: 13).

Esta representación *performativa* de la realidad ocurre dentro de un marco contextual definido por el momento mismo de la fiesta y el contenido de lo narrado, que es el producto de la negociación entre los agentes de la representación y los observadores, convirtiendo de este modo a la fiesta en una representación de carácter reflexivo y político que ocurre de manera particular en un momento determinado (Ibíd.). Así, cada versión de la fiesta es diferente de la precedente y de la posterior. Sin embargo, el uso del enfoque de *mediana duración* en el estudio de la *fiesta-performance* postula la existencia de un devenir cambiante, puesto que los momentos y contextos que marcan la representación se van modificando, como también van cambiando las experiencias representadas y las significaciones vividas por los actores y espectadores

sociales. Al respecto, Diez sugiere que los cambios en las fiestas responden a transformaciones más profundas en ellas mismas – nuevas formas de participación, nuevos actores sociales– y en las sociedades que las producen –reacomodos políticos de las ciudades donde ellas ocurren–. Propone además cinco factores que actúan de manera diferente en la transformación de las fiestas. Entre estos factores figura el de mayor o menor vinculación con la política, dependiendo del tamaño y cobertura de la fiesta. Según el autor mencionado, una fiesta importante en una localidad de proyección regional estará «a disposición de intereses y grupos para la exhibición o reafirmación de prestigios relativos al interior o exterior de la localidad» (Diez, 2000: 7)⁵.

Este es el caso del carnaval de Oruro, un desfile inventado y apropiado por la élite boliviana para representar una identidad redentora, nacional y excluyente, donde «el centro dramático y procesional del carnaval está dominado por tropos que mezclan la piedad y el patriotismo, suficientemente persuasivos como para redimir al pecador indio más empecinado y convertir el problema indio de una época anterior en una preciosa herencia nacional» (Abercrombie, 1992: 305). ¿Acaso la Semana Santa ayacuchana puede ser considerada como una performance que contiene un «sistema semiótico» con el que la élite local representa nociones de identidad y exclusión social y que termina con una nueva experimentación y simbolización de la representación y de sus actores sociales? Tal vez una revisión más o menos detallada de la historia de la Semana Santa de los siglos XIX y XX me ayude a encontrar pistas para despejar la duda⁶.

⁵ Los otros factores son la articulación de la fiesta con el mercado, la influencia de los emigrantes en ella, la defensa de la «tradición» y los proyectos pastorales (Diez, 2000: 6-8).

⁶ El trabajo de campo para la presente investigación se ha realizado durante los últimos tres años y ha consistido en la revisión de documentos

2. La Semana Santa en el siglo XIX

Aunque la Semana Santa fue posiblemente celebrada en la ciudad de Ayacucho desde la época colonial, su importancia y parte de su estructura actual provienen de mediados del siglo XIX, de la coyuntura derivada del auge de la explotación del guano. Durante este período se «amarró» con el circuito de ferias ganaderas rurales que empiezan días antes de las celebraciones en la cuenca del río Pampas y culminan el Sábado de Gloria en el cerro Acuchimay. Precisamente, en la segunda mitad de la mencionada centuria los días de Pascua se celebraban «con mucha cantidad de ganado vacuno y caballar que se extendía [...] en el cerro de Acuchimay» (*El Republicano*, 1877). Además, en dicha época se instituyeron algunas de las procesiones emblemáticas que aún se siguen manteniendo en nuestros días, como la procesión del Domingo de Ramos, que con el nombre de procesión del Señor del Triunfo fue creada por el «inmortal sacerdote don Isidro Miranda», y la procesión de la Virgen de la Soledad del templo de Santo Domingo el Viernes Santo, «establecida por devoción del finado don Marcos Pantoja y de don Pablo Moya y costeadada con limosnas colectadas por ellos» (*El Liberal*, 1856). Entonces, la Semana Santa ayacuchana mantuvo la siguiente estructura en la referida época:

- 1) El Viernes de Dolores con «la procesión del crucificado en la parroquia de la Magdalena [cuyas] andas estuvieron regularmente adornadas» (Ibíd.);

históricos y periódicos preservados en el Archivo Arzobispal de Ayacucho (AAA). Además, se ha hecho observación participante en las celebraciones de los años 2008 y 2009, donde además de presenciar cada ceremonia y procesión de la fiesta y registrar sus detalles, he conversando con los participantes de la fiesta: integrantes de las hermandades, mayordomos, devotos y autoridades encargadas de su realización.

- 2) El Domingo de Ramos con la procesión del Señor del Triunfo desde el templo de Santa Teresa hacia la Catedral;
- 3) El Miércoles de Encuentro con la procesión de Jesús Nazareno del templo de Santa Clara;
- 4) El Jueves Santo, con la romería a los monumentos eucarísticos;
- 5) El Viernes Santo con la procesión de la Virgen de la Soledad, del templo de Santo Domingo;
- 6) El domingo de Pascua con la procesión de Resurrección que salía de la Catedral en la madrugada.

Los días Lunes y Martes Santos salían pequeñas procesiones pero de forma irregular, puesto que un año se realizaban y al siguiente no⁷. Estas ceremonias presentaban algunos detalles que todavía mantienen en la actualidad, como las cenefas de cera que adornan las andas⁸ o el estallido de bombardas y cohetes en Pascua. Por ejemplo, en las celebraciones de 1856, «las andas del Nazareno y de la Señora de los Dolores han estado adornadas de ramos de cera hechos con lujo y primor por un joven español. Las flores han sido imitadas con toda perfección» (Ibíd.), mientras que en Pascua de Resurrección en 1864 «la anda estaba bellamente adornada al estilo del país, un número considerable de castillos había alrededor de la plaza de armas, que estaba iluminada por las candeladas [el chamizo: NPCH] y tantos fueron los castillos que la procesión terminó ya

⁷ Según un periódico local, «después de la bella ceremonia de las palmas, el lunes y martes santos parecen fríos: nada los distingue de los demás días [...]» (*La Alforja*, 1850: n°64).

⁸ Arguedas (1958) consideraba que estas cenefas de cera son de procedencia colonial y junto con la forma dialectal del quechua, la arquitectura huamanguina o la danza de las tijeras constituyen un indicador cultural de la existencia del área «pokra-chanka» conformada por los territorios de Huancavelica, Ayacucho y Andahuaylas.

algo más tarde de lo acostumbrado» (*La Bandera de Ayacucho*, 1864: n° 31).

A la par, la Semana Santa se convirtió en una «infracción solemne del orden cotidiano» (Santisteban, 2007: 369) por la interacción desacostumbrada de los diferentes grupos sociales de la ciudad y que amenazaba con quebrar durante el tiempo festivo las rígidas fronteras sociales existentes. Seguramente la fiesta graficaba los cambios que la sociedad local experimentaba en dicha época, caracterizados por la aparición de un grupo de terratenientes vinculados a la producción de trigo que progresivamente ingresaban a la vida política enarbolando un discurso liberal en confrontación con la élite burocrática y militar, y por la consolidación de los gremios de carniceros, vivanderos y artesanos de los barrios de la ciudad de Ayacucho, como señala Ponciano del Pino (1993). Un periódico local comenta la renuencia que mostraba la élite (¿acaso los burócratas y militares de la ciudad?) para impedir la participación de los sectores populares en la procesión de Jesús Nazareno en los siguientes términos:

Es muy indecente, ridículo e impropio el que se ponga fuerza a la chusma y gente rotosa a que alumbre la imagen del Salvador que sale de Santa Clara, porque [...] importa la indevoción de la sociedad que se aprecia decente, que de algún modo da a entender que renuncia a tal redentor, pues tiene vergüenza o empacho de tomar una vela y acompañar al Señor. Los que son de estas ideas pregunten a los de mayor edad y sabrán que en aquellos tiempos nadie de los que se llaman decentes se escusaban [sic] de alumbrar a Jesús Nazareno y con qué espíritu, mas en estos tiempos hasta los maricones y marimachos ya tienen vergüenza de acompañar alumbrando en la procesión de miércoles santo (*La Bandera de Ayacucho*, 1864: n° 30).

La procesión congregaba a individuos provenientes de diferentes grupos sociales y con diferentes opciones de género, alterando temporalmente el orden jerárquico local y hasta simplificando una fiesta considerada como sagrada y hierofánica. Por ello, los periódicos demandaban no sólo la anulación de lo desacostumbrado, sino la regulación de lo cotidiano en el tiempo festivo⁹. Pues hacia a fines del siglo XIX, la Semana Santa era una plataforma (temporal) de reestructuración social y un mecanismo de integración social con una eficacia acentuada para todos aquellos que estaban en situación marginal (Briones, 2008). La Iglesia local se preocupó por ello y empezó a normar la realización de las procesiones que alarmaba a las autoridades eclesiásticas:

Aproximándose los santos días de la Semana Magna [...] y sacándose en ellas varias procesiones, como la de la Vía Sacra el Viernes Santo del templo de Santo Domingo, a horas avanzadas de la noche, cuando antes de ahora salía a las 4 de la tarde, según informe de personas varias y respetables, dando así lugar a que se cometan irreverencia y desórdenes contra la paz del matrimonio y otros graves escándalos al extremo de haber intervenido alguna vez la fuerza de Policía para contenerlos [...] y debiendo por nuestra parte evitar la pérdida de las almas redimidas con la sangre de Nuestro Señor Jesucristo, [...] prohibimos formalmente que las procesiones salgan por las noches, las que en lo sucesivo deberán tener lugar en las mañanas o por las tarde, cuando

⁹ Obsérvese la siguiente cita aparecida en un periódico local: «Ante la solemnidad de los días que asoman, las faenas de la política militante deben reglarse silenciosamente. La discusión pública junto con la actitud periodística de los partidos, la censura de los actos gubernamentales, i todo, todo debe inclinarse, todo debe enmudecer en gracia, en piadoso homenaje de los días de consagración exclusiva [sic] al gran aniversario que el catolicismo conmemora durante ocho días, que la iglesia llama propiamente la Semana Santa» (*El Ayacuchoano*, 1974: n° 4).

más hasta las 7 p.m. (Archivo Arzobispal de Ayacucho [en adelante AAA], 1896: ff. 197-198).

Pero la socialización continuó a medida que la sociedad local aceptaba a nuevos actores sociales como los campesinos o los sectores populares que habían tenido participación protagónica durante la guerra con Chile o en los conflictos sociales de los últimos años del siglo XIX¹⁰. En esta etapa y durante los primeros decenios de la nueva centuria la Iglesia local intentó regular nuevamente las procesiones¹¹; mas en esta ocasión esta regulación consistió además en «reestructurar» la fiesta, cuando precisamente la institución eclesial pasaba por una etapa de consolidación.

3. La Semana Santa y la jerarquía eclesiástica de la primera mitad del siglo XX

En las primeras décadas del siglo XX, en el Perú apareció una iglesia militante que cerraba filas frente a liberales, anarquistas, socialistas, masones y protestante, y a la vez defendía los valores tradicionales, la moral y las buenas costumbres. Para ello, desarrolló algunas estrategias de poder como formar alianzas con las autoridades políticas y militares, proclamar al catolicismo

¹⁰ En 1880, en plena guerra con Chile, el gremio de las vivenderas de Ayacucho protagonizó un motín para protestar por la circulación del billete fiscal. En 1896 los campesinos de Huanta se sublevaron contra el impuesto a la sal decretado por el gobierno de Nicolás de Piérola. Al iniciarse el siglo XX, en 1906, las vivenderas de Ayacucho nuevamente protestaron contra el funcionamiento del nuevo mercado de abastos de la ciudad (Cf. Husson, 1992; González, 1996).

¹¹ En 1902, por ejemplo, el Obispado ordenaba nuevamente que las procesiones culminasen antes de las 10 de la noche, porque las ceremonias «deben celebrarse con todo respeto y veneración, especialmente las que tienen lugar en los santos días de la cuaresma, para conmemorar la pasión y muerte del Salvador» (AAA, 1903: f. 186).

como el elemento integrador de la nación y financiar una prensa católica para difundir un discurso poco tolerante con las otras formas de pensar (García, 1991). En Ayacucho, esta cruzada estuvo a cargo del obispo Fidel Olivas Escudero, quien además de intentar mantener la estructura social jerárquica de la localidad (Quicaño, 2006), consideró como necesaria la regulación de ciertos rituales y fiestas como la Semana Santa, que eran espacios de dominio público y de relativización de las diferencias sociales, como vimos antes. Esta regulación se realizó a través de disposiciones eclesiológicas que normaban variados aspectos y detalles de la fiesta¹², de tal forma que para 1912 se culminó con su reestructuración mediante el siguiente decreto que afectaba especialmente a las procesiones nocturnas:

En lo futuro sólo tendrá lugar en la mencionada semana la procesión que sale de la parroquia de la Magdalena el Viernes de Dolores, de Santo Domingo el Viernes Santo y de Santa Clara, previéndose que estas procesiones deben ir acompañadas de preste y diáconos y salir a la hora acostumbrada para que concluyendo a horas 9 p.m. en la inteligencia que aún estas tres procesiones suprimiremos en caso de no cumplirse esas condiciones (AAA, 1912: fols. 39-40)¹³.

¹² Por ejemplo, en 1900 el Obispo determinó la celebración de las «Misas de Feria» de lunes a sábado durante el tiempo cuaresmal. (AAA, 1900: fol. 127), mientras que en 1906, «dijo que el canónigo teologal, sea quien fuere, debe de concurrir precisamente a las grandes funciones de Jueves i Viernes Santo, i así se acordó» (AAA, 1906: s. fol.)

¹³ Estas disposiciones fueron institucionalizadas mediante dos reuniones sinodales que el obispo Olivas organizó en Ayacucho en 1907 y 1912 y aparecen en las Constituciones Sinodales dictadas en dichos años. Por ejemplo, la Constitución Sinodal de 1906, en su Capítulo IV, Artículo 20° dice lo siguiente: «En cuanto a las procesiones que se suelen sacar durante las noches de la Semana Santa, procuren los párrocos que se conserve el mayor orden y recogimiento debidos a tan solemnes actos,

Con estas disposiciones no sólo se perpetuaron algunas procesiones y eliminaron otras (como las del Lunes y Martes Santos), sino que además se reguló la participación de los actores sociales en cada etapa del ritual por edad, género y clase social, como veremos más adelante. Así, la Semana Santa quedó configurada del siguiente modo:

- 1) El Viernes de Dolores como primer día de fiesta, con las procesiones del Señor de la Agonía y la Virgen Dolorosa en el barrio de la Magdalena;
- 2) El Domingo de Ramos con la procesión del Señor de Ramos o Señor del Triunfo;
- 3) El Miércoles de Encuentro con la procesión de Jesús Nazareno;
- 4) El Jueves Santo con la romería a los monumentos eucarísticos;
- 5) El Viernes Santo con las procesiones del Señor del Descendimiento o del Santo Sepulcro y de la Virgen de la Soledad o Dolorosa;
- 6) El Domingo de Pascua con la procesión del Señor de la Resurrección.

El obispo Olivas fue muy cuidadoso en insistir sobre la actitud disciplinaria que debía primar en cada una de las procesiones mencionadas, puesto que ellas «deben celebrarse con todo respeto y veneración» por «conmemorar la pasión y muerte del Salvador» (AAA, 1903: fol. 186). Y fue más severo al condicionar ciertos detalles de la fiesta, como la función de organización que los mayordomos cumplían en las procesiones. Por ejemplo, en 1914 el mayordomo José A. Vivanco (propietario de la hacienda Yanayacu) tuvo que solicitarle permiso para la

debiendo concluir todas ellas a lo sumo, a las nueve de la noche» (Obispado de Ayacucho, 1907: 64).

procesión de Jesús Nazareno, y obtuvo la autorización acompañada de una notificación: «[...] que los encargados de sacar la citada procesión eviten a todo trance las predichas irreverencias y profanaciones en obsequio a nuestro culto, procesando cumplir estrictamente con el Artículo 274 de nuestras Constituciones Sinodales cuyo último punto dice lo siguiente: Debiendo concluir [...] a las 9 de la noche» (AAA, 1914: fols. 355-356). Con el propósito de institucionalizar definitivamente este acto de fe, el Obispo además autorizó la formación de una Hermandad de devotos en 1918 para «tributar a este divino Señor, que se venera en la Iglesia de Santa Clara de esta ciudad, un culto especial» (*El Estandarte Católico*, 1918: 525). De este modo esta procesión dejó de ser una manifestación a la que «concurren pocas señoras i señoritas» para empezar a convertirse en una ceremonia «imponente y severa» (*El Estandarte Católico*, 1926: 702).

De manera similar, los devotos de la antigua procesión de la Virgen de la Soledad tuvieron que afrontar los costos de la incorporación regular de la imagen del Señor del Santo Sepulcro al emotivo desfile del Viernes Santo. En 1914, por ejemplo, el Capellán de Santo Domingo señalaba que no había mayordomos para esta procesión; sin embargo, ambos íconos recorrieron la primera cuadra del jirón 9 de Diciembre y el perímetro de la Plaza Mayor «con mucho orden i recogimiento [...] como pocas veces» (*El Estandarte Católico*, 1914: n° 389). En 1926 un grupo de «personas de honradez intachable, de reconocida seriedad y de la más viva fe en nuestra augusta religión» formó la Hermandad de Caballeros del Señor del Sepulcro, bajo la presidencia del devoto Isaac J. Cáceres (*El Estandarte Católico*, 1926: 701). La hermandad fue autorizada por el Obispo con el fin de que «colecte limosnas para subvenir a los gastos de la procesión de referencia» (AAA, 1930: fol. 214). En 1936, invocando la «tradicción» los «hermanos del Santo Sepulcro» solicitaron «que algún grupo entusiasta de señores, señoritas o caballeros tomen a su cargo dicha procesión

para que no decaiga tan simpática devoción que nuestros antepasados nos legaron» (*El Pueblo*, 1930: n° 1167).

Ninguna otra procesión como la del Santo Sepulcro empezó a simbolizar el efecto de las disposiciones disciplinarias del obispo Olivas, puesto que quedó configurada como una ceremonia de «caracteres extraordinarios» debido a la «selecta y ordenada concurrencia de fieles y comitiva oficial» (*Excelsior*, 1944: n° 1116). La comitiva oficial estaba integrada por las autoridades de la localidad que participaban casi de forma obligatoria en la procesión y la «selecta y ordenada concurrencia» estaba formada por integrantes de la élite local que se separaban por género para acompañar las imágenes del Santo Sepulcro y de la Virgen Dolorosa:

La urna de cristal que guarda la hermosa imagen del Cristo yacente de Santo Domingo fue sacada, como es de tradicional nuestra costumbre piadosa, en hombros de jóvenes de nuestra buena sociedad. El cortejo del Santo Sepulcro estuvo formado sólo por hombres, portando el Estandarte el Señor Prefecto del departamento, escoltado por caballeros distinguidos de nuestra mejor sociedad [...] Tras del sepulcro, también en su anda y acompañada por damas y damitas distinguidas de nuestros mejores círculos sociales, hizo el recorrido la imagen de la Dolorosa, advocación de María al pie de la cruz (*El Pueblo*, 1937: n° 1210).

Por aquellos años además los efectivos del ejército o de la policía fueron incorporados al cortejo fúnebre, con la aprobación de la jerarquía eclesiástica y de los fieles que participaban en ella: «Todos hemos quedado agradablemente impresionados al contemplar el día de Viernes Santo a nuestros soldados desfilando con la bandera a media asta i los brazos enlutados» decía el periódico *El Estandarte Católico* (1925: n° 678).

La distinción ocurrió también en la forma de las andas en las que se pasean las imágenes. Mientras que las andas de las otras

procesiones de Semana Santa son adornadas con «cascos», frutos, cirios y *maytas* de cera acomodados sobre un armazón de maguey que es recubierto con cintas y triángulos de papel blanco y plateado, las del Viernes Santo son bastante sobrias y sin ningún tipo de recubrimiento. En efecto, las andas de Jesús Nazareno, por ejemplo, presentan cuatro caras bellamente adornadas con cenefas de cera que rodean a la imagen y que rematan en un dosel que actúa como palio. Las del Viernes Santo no tienen caras de cera o dosel alguno; al contrario, el Cristo yacente es paseado en una «urna de cristal», tal como señala la cita anterior. Por otro lado, la imagen de la Dolorosa era acomodada sobre una plataforma cubierta con tela blanca y cintas plateadas, con cirios encendidos en cada uno de sus cuatro ángulos, y que culmina en una cruz con un paño blanco que se despliega desde su travesaño, sutilmente acomodada detrás de la imagen. Años después, la urna y la plataforma fueron cambiadas por las bellas andas talladas en madera que hoy salen en el cortejo y que siguen marcando la diferencia¹⁴.

La participación de la élite local en la procesión del Viernes Santo intentaba reproducir la jerarquía social existente y generaba un espacio para excluir a los otros sectores sociales, para quienes debían existir específicas procesiones en determinados días, dentro de la estructura de la fiesta. La siguiente comunicación remitida por el mismísimo Olivas grafica de manera didáctica esta separación social:

Sería mui plausible i de agradecer al señor Subprefecto, si se sirviera dictar órdenes terminantes i enérgicas para extirpar los desordenes que se cometen por los mataperritos en las procesiones de la Semana Santa, con mengua en la sociedad

¹⁴ Según el Sr. José Arias del Campo en la década de 1930 la imagen del Santo Sepulcro salía en una tarima. (Entrevista con José Arias, ex presidente de la Hermandad de Cargadores del Santo Sepulcro, fecha de la entrevista: 29 de noviembre del 2007).

culta en que vivimos; pues el *Miércoles Santo* saldrá del templo de Santa Clara la imagen del Señor de Jesús Nazareno, a la que concurre mucha gente pleveya [sic] i el *Viernes Santo* la imagen de Nuestra Señora de la Soledad a la que acompañan caballeros i señoritas de nuestra sociedad (*El Estandarte Católico*, 1916: n°449).

Además, la procesión de Jesús Nazareno fue reconocida como la «procesión del pueblo», en la que la prédica religiosa se realizaba en quechua porque participaban los campesinos de la hacienda de Yanayacu, que «se dan el tono de llamarse los esclavos del Señor» (*El Estandarte Católico*, 1934: n° 885). Casi de igual forma, la procesión de Pascua de Resurrección era organizada y costeadada por los arrieros de los barrios de Carmen Alto y San Juan Bautista y contaba con la eufórica participación de los negociantes y campesinos que habían estado en la feria de Acuchimay. Es cierto que los miembros de la élite participaban en esta manifestación popular; pero lo hacían de manera diferenciada. Según Bustamante desde los edificios que circundan la Plaza, «presencia la sociedad selecta la procesión siempre suntuosa y admirada» de Pascua de Resurrección (Bustamante, 1967: 135). Por ello, para un anónimo cronista, esta celebración de arrieros, mestizos y campesinos ocasionaba trastornos en orden cotidiano del núcleo de la ciudad, al punto que «las calles quedan completamente sucias, llenas de inmundicias, presentando el más desagradable aspecto con las emanaciones consiguientes» (*El Pueblo*, 1931: n° 20)¹⁵.

De este modo quedó configurada la Semana Santa ayacuchana hasta mediados de siglo, como una *performance* que reproducía las rígidas jerarquías que se habían establecido en la sociedad local en la primera mitad del siglo XX. Durante esta

¹⁵ La procesión del Domingo de Ramos quedó como una procesión protagonizada por niños y jóvenes de la ciudad.

época, en Ayacucho existían dos grupos sociales y étnicamente diferentes: los terratenientes, propietarios de las haciendas, que en ocasiones también ejercían los puestos públicos y los campesinos que vivían en las comunidades o trabajaban en las haciendas en condiciones de explotación. Entre estos grupos estaban además los mestizos, que también eran propietarios de predios rurales o se dedicaban a las actividades comerciales y manufactureras, y los grupos de inmigrantes extranjeros que habían empezado a instalarse en las ciudades de Ayacucho y Huanta dedicándose al comercio (Pereyra, 2000). Todos ellos participaban de la fiesta, pero de manera diferenciada, como vimos en las líneas precedentes.

4. Semana Santa y turismo en la segunda mitad del siglo XX

Ya a inicios de la década del 1960 otro ilustre prelado de Ayacucho, motivado por las «nuevas directivas de la Santa Sede» (es decir, los entretelones del Concilio Vaticano II), metió manos en la *performance* de Semana Santa. En efecto, con un espíritu más pedagógico e iluminado por la ola reformista que bañaba a la Iglesia Católica, el arzobispo de Ayacucho Otoniel Alcedo restituyó las procesiones de los días Lunes y Martes Santo, que habían sido suprimidas por la disciplina clerical de su antecesor. El periódico de la Iglesia Católica informaba lo siguiente sobre las nuevas reformas de la Semana Santa:

Las procesiones de la Semana Santa en Ayacucho tienen prestigio y fama tradicionales. A tono con esta forma se ha comenzado a dar mayor solemnidad a las existentes, como el del Miércoles de Encuentro, Viernes Dolores, Santo Sepulcro y Pascua de Resurrección, y hacer revivir a las que fueron suprimidas el año 1917, como las de lunes y martes santo; estas últimas salieron del templo de la Amargura y de San Francisco de Asís, organizadas por el R. Arístides Gutiérrez, capellán, y el R. P. Bernardino Idoyega, párroco de San Juan

Bautista, con un recorrido por las principales calles de la ciudad y la plaza Sucre (*El Estandarte Católico*, 1962: n° 1509).

Tras la restitución de las procesiones suprimidas, la fiesta entonces quedó configurada de la siguiente manera:

- 1) El Viernes de Dolores con las procesiones del Señor de la Agonía y de la Virgen Dolorosa en el barrio de La Magdalena;
- 2) El Domingo de Ramos con la entrada del chamizo y la procesión del Señor de Ramos;
- 3) El Lunes Santo con la procesión del Señor del Huerto que salía de la iglesia de La Merced;
- 4) El Martes Santo con la procesión del Señor de la Sentencia del templo de La Amargura;
- 5) El Miércoles de Encuentro con las procesiones de Jesús Nazareno, la Virgen Dolorosa, San Juan y la Verónica del templo de Santa Clara;
- 6) El Jueves Santo con la romería a los monumentos eucarísticos;
- 7) El Viernes Santo con la procesión del Santo Sepulcro y la Virgen Dolorosa de la iglesia de Santo Domingo;
- 8) El Domingo de Pascua de Resurrección con la procesión del Cristo Resucitado que sale de la Catedral.

Así, la *performance* adquirió el estatus de una celebración espectacular de diez días, en la que la observación curiosa se imponía en reemplazo de la participación compungida y disciplinada de antaño, tal como lo ilustra «El Estandarte Católico» en un balance de la celebración de 1961, donde se advierte «cierto vacío en las filas de los que acompañan la procesión, notándose en cambio los balcones de las casas que dan a la Plaza Sucre [la Plaza Mayor: NPCH] llenos de personas curiosas» (*El Estandarte Católico*, 1961: n° 1484). Es que para esta época en la ciudad ocurría un reacomodo de su estructura social y

mental, originado por la reapertura de la Universidad de San Cristóbal de Huamanga y por la influencia creciente del sector estatal, y caracterizado por la aparición de una clase media compuesta por profesionales y comerciantes, el crecimiento de un sector popular y la secularización de las costumbres e ideas religiosas (Degregori *et al.*, 1973; Luyo, 2008). Además, la fiesta se convirtió en espectáculo debido a la «afluencia de visitantes tanto nacionales como extranjeros» (*El Estandarte Católico*, 1965: n° 1506), que fue tomada en cuenta por la jerarquía eclesiástica acaso interesada por la presencia de turistas en la representación, ahora que Ayacucho empezaba a ser considerado como «destino turístico»¹⁶. Por tal motivo, el arzobispo Alcedo propició la formación de una Comisión de Semana Santa que velase por la adecuada organización de la fiesta y elaborase un programa general que incluya principalmente las ceremonias religiosas y las procesiones.

Pese al carácter espectacular que adquirió, la fiesta sin embargo continuó reproduciendo el esquema de jerarquía y exclusión social que provenía de los tiempos de Olivas. Así, el Viernes Santo mantuvo el protagonismo de la élite local que, dividida por género, participaba de la procesión, tal como lo notó la reportera de turismo Alfonsina Barrionuevo, quien presencié la Semana Santa ayacuchana en 1965:

Desde el virreinato la procesión del viernes santo ha sido una procesión de caballeros. Los magistrados de la Corte Superior de Justicia reemplazan a los condes y marqueses que hicieron suya la procesión del Santo Sepulcro. Había que tener blasones para llevar al Cristo yacente [sic] que va por delante. Atrás las damas acompañaban a la Virgen de los Puñales y los

¹⁶ En los últimos años la antropóloga María Eugenia Ulfe, profesora de la Universidad Católica de Lima, viene realizando estudios sobre el turismo en la Semana Santa ayacuchana, cuyas conclusiones aún no habían sido publicadas al momento de escribirse el presente artículo.

negritos, que alguna vez hubieron, alumbraban su camino con grandes cerones (Barrionuevo, 1988: 92).

Como se habrá notado, Barrionuevo intentaba esencializar la procesión adjudicándole equivocadamente un origen colonial; pero su descripción de la participación de la élite en esta ceremonia es bastante precisa y grafica adecuadamente la jerarquía social aún subsistente en ella¹⁷. La otra cara de la *performance* constituía la procesión del domingo de Pascua de Resurrección que –como antaño– congregaba a mestizos y campesinos en la Plaza Mayor de la ciudad para celebrar al resucitado: «todo el heterólito [sic] conglomerado de individuos, procedentes de diversos lugares del país, olvidando las preocupaciones cotidianas, fraternizan y comulgan en franca, bulliciosa y popular alegría» (*La Sierra*, 1940: n° 65).

5. *Performance* festiva y sociedad local contemporánea

La Semana Santa ayacuchana, al ser configurada por la Iglesia Católica hasta en dos oportunidades, quedó transformada entonces en la principal fiesta religiosa de Ayacucho, en la que participaban los distintos grupos sociales de la localidad de forma segmentada y excluyente, generando una distinción social durante el tiempo festivo. Sin embargo, a medida que se convertía en una representación festiva que reunía a devotos y turistas, terminó configurándose a la vez como una «instancia de reestructuración social y de socialización» (Briones, 2008) en la que los individuos y los grupos sociales adquieren presencia protagónica al expresar, restablecer y remodelar las relaciones sociales ordinarias, incluso de manera algo tensa o conflictiva, llegando además a afirmar una identidad en relación con su participación en la fiesta. Para

¹⁷ Barrionuevo reunió las crónicas periodísticas que sobre Ayacucho escribiera en el diario *El Comercio* de Lima y en la revista *Caretas* en su libro de 1988.

encontrar esta dimensión social de la Semana Santa contemporánea resumamos la siguiente descripción etnográfica de ella y observemos especialmente el comportamiento de los actores sociales durante el tiempo celebratorio¹⁸.

En los tiempos actuales, la Semana Santa es una *performance* algo compleja, puesto que integra dos formas de expresión y representación: una litúrgica-ritual y otra festiva-popular, que marchan alternándose hacia la celebración del gran final: la Pascua de la Resurrección de Cristo, acaso la fiesta más importante de la ciudad de Ayacucho. Precisamente, con la expresión festiva-popular se inicia y moldea la *performance* y esta corre a cargo de los mayordomos de Pascua de Resurrección.

Mientras que la fase litúrgica-ritual se inicia el Viernes de Dolores con la procesión del Señor de la Agonía y de la Virgen Dolorosa en el barrio de La Magdalena, la representación festiva-popular empieza mucho antes, el año anterior, en el momento de culminación de la Semana Santa precedente, cuando los mayordomos o *cargos* (una pareja de esposos) reciben simbólicamente y formalmente antes de que culmine la procesión a través del *Watacny*¹⁹. A partir de entonces, inician los preparativos para la fiesta del siguiente año, comprometiendo a sus colaboradores o

¹⁸ La siguiente etnografía es producto del trabajo de campo y de la observación participante que realizamos Julio César Heredia, Mauro Pumahuacre y yo en la Semana Santa de Ayacucho, entre el 16 y el 26 de marzo del 2008.

¹⁹ El *Watacny* significa en castellano «echar la flor» y ocurre cuando los mayordomos salientes y entrantes bailan frente al atrio de la Catedral una vez culminada la procesión. En este instante son rociados con flores y comprometidos públicamente para organizar la fiesta del año entrante. Según un ex mayordomo de la fiesta «esto tiene un significado grande en la que tú ya no puedes retroceder. Hay un compromiso del mayordomo aceptante hacia la población, hacia la fe, hacia la opinión pública, donde tu compromiso moral y donde no puedes retroceder» (entrevista con Rodrigo Quispe Pérez, mayordomo de la Pascua en 1989 y 2008, fecha de la entrevista: 27 de noviembre de 2007).

aynis, buscando a un cabecilla de mulas o *uma* que será el encargado de reclutar y dirigir las piaras en la entrada de chamizo del Domingo de Ramos, y contratando a un adornista de andas o *cerero* para el arreglo del anda. Teniendo todo listo, inician la representación primero en el tiempo de los carnavales, mes y medio antes de la fiesta cuando entregan los presentes o *killis* en la Catedral²⁰ y, posteriormente, el Sábado de Gloria o víspera de la entrada de chamizo.

Este día, los mayordomos se encuentran con los piarantes, los encargados de transportar el chamizo. En la noche participan todos del velatorio y al día siguiente, Domingo de Ramos, en la mañana realizan el *Taripakuy*²¹. Primero reciben al *uma* en el atrio de la iglesia de La Merced para luego desfilan primero hacia la Plaza Mayor y después hacia una explanada ubicada al sureste de la ciudad, detrás del cementerio, donde les espera las acémilas y el chamizo. Al llegar a este lugar se instalan debajo de unas carpas previamente preparadas, mientras que el *uma* se ubica frente a ellos, en la pequeña planicie, junto con los piarantes y las mulas. Después de almorzar y agasajar a los piarantes, regresan a la ciudad en horas de la tarde con el chamizo, en un vistoso desfile que es encabezado por los mayordomos, quienes marchan apeados al compás de la banda, seguidos por los ex mayordomos, los colaboradores que marchan a pie, el *uma* y sus familiares montados en caballos, y las acémilas que transportan el chamizo dirigidas por sus dueños y formando piaras bajo la jefatura de un capataz nombrado por el cabecilla de mula. Esta comitiva ingresa a la Plaza Mayor y deposita el chamizo al costado de la Catedral;

²⁰ Los *killis* consisten en sogas largas en las que se han atado frutas, bizcochos y caramelos, ofrecidos por los mayordomos en honor de los santos patrones de un templo, capilla y parroquia una semana antes de la celebración de los carnavales (González y Carrasco, 2004: 41).

²¹ *Taripakuy* significa «hacer el alcance» y alude al encuentro de los mayordomos con el cabecilla, los piarantes y el chamizo.

después se traslada a la casa del mayordomo donde se celebra una fiesta que culmina al día siguiente con el *uma qampi*²².

Tras la entrada del chamizo, la fiesta popular abre un paréntesis para dar paso al ritual litúrgico del Triduo Pascual. A partir del Domingo de Ramos y hasta el Viernes Santo las procesiones empiezan a escenificar públicamente la pasión y muerte de Cristo en un orden semejante al que hemos señalado en las páginas anteriores y están a cargo de las hermandades y mayordomos específicos²³. Por ejemplo, en el Viernes Santo, la Hermandad de Cargadores del Señor del Santo Sepulcro organiza la procesión que sale de la iglesia de Santo Domingo. Los varones, vestidos de riguroso luto, acompañan a Cristo yacente y las mujeres, con el mismo rigor, a la Virgen Dolorosa. El cortejo es encabezado por las autoridades políticas, militares y eclesiásticas de la ciudad que portan símbolos relacionados con la pasión de Cristo y es seguido por los integrantes de la hermandad que desfilan sosteniendo hachones al compás de marchas fúnebres marciales. A partir del Sábado de Gloria se reinicia la representación festiva-popular cuando los mayordomos de Pascua de Resurrección, con los ex mayordomos y sus

²² Literalmente, «cura cabeza» alude a la comida y bebida que se sirve al día siguiente del agasajo.

²³ El Lunes Santo sale la procesión del Señor del Huerto (ahora del templo de la Buena Muerte); el Martes Santo, la procesión del Señor de la Sentencia; el miércoles se realiza el encuentro de Jesús Nazareno con su madre, la Virgen Dolorosa; el Jueves Santo ocurre la romería a los monumentos eucarísticos y el Viernes Santo sale la procesión del Señor del Santo Sepulcro y la Virgen Dolorosa. En los últimos años nuevas procesiones han sido incorporadas al ritual litúrgico: el jueves anterior al Viernes de Dolores se realiza la procesión de Cristo Salvador del Mundo en la parroquia de San Juan Bautista; el Martes Santo salen las procesiones del Señor de Arequipa y del Señor de la Columna de la capilla del Señor de Arequipa y del templo de Soquiaco respectivamente; y el Viernes Santo se realiza la pequeña procesión del Santo Sepulcro en la capilla del Cementerio. Todas estas procesiones han sido autorizadas por el Obispado de Ayacucho.

colaboradores, trasladan con banda de músicos los cirios y cascots de cera del anda de la procesión de la casa del adornista a la Catedral. Aquí participan del *Trono Watay* o armado del anda procesional. Tras colocar la imagen de Cristo resucitado en la cúspide de la inmensa pirámide de maguey, tela plateada y cera que aún falta revestir, ofrecen un almuerzo en el atrio del templo. En la noche, celebran la víspera con la quema del chamizo que trajeron en acémilas el Domingo Ramos. La quema se produce al alrededor de la plaza. Además, hacen estallar castillos de fuegos artificiales y bombardas donadas por sus *aynis*, mientras la banda de músicos arma el *arascasca* o fiesta popular.

Este día además se realiza el *Pascua Toro*: los toros que van a ser regalados al asilo de ancianos o a la cárcel de la ciudad son paseados por las calles del centro de la ciudad antes de ser entregados; el paseo taurino crea un gran alboroto entre la muchedumbre que se ha congregado en la plaza y en ciertas calles. Paralelamente, un fastuoso paseo de chalanes por la ciudad rememora los viejos tiempos y recuerda a los hacendados ayacuchanos del pasado²⁴.

A las primeras horas del alba del Domingo de Pascua (día central de la fiesta), sale la procesión con la imagen del Señor resucitado. Su anda, cubierta por cenefas de cera, recorre la Plaza

²⁴ El *Pascua Toro* desapareció de la Semana Santa en la década de 1960, cuando el Concilio Vaticano II trasladó la celebración litúrgica de la Resurrección —que la Iglesia exterioriza con la ceremonia de la Vigilia Pascual— de la mañana del Sábado de Gloria a la noche del mismo día. Por ello, el tradicional paseo de toros —con el que el pueblo anunciaba la resurrección— quedó desubicado y poco a poco perdió en importancia, hasta desaparecer del todo. Se tuvo que esperar hasta la década de 1990 para que sea restituido con el nombre de *jala toro* a semejanza de la suelta de vacunos de la fiesta de San Fermín en Pamplona, como simple atractivo turístico dirigido especialmente para los jóvenes. Al momento de escribir este artículo, el Obispado de Ayacucho seguía demandando su traslado al Domingo de Pascua de Resurrección, por no guardar relación con el precepto de duelo general que la Iglesia exige para el Sábado de Gloria.

Mayor, y es transportada por cientos de espontáneos y trasnochados cargadores pertenecientes a todos los sectores sociales de la localidad, mientras suenan las campanas de los templos, el traquido de cohetes y la música de las bandas. Antes de que culmine la procesión, los nuevos mayordomos reciben simbólicamente las insignias del cargo y reafirman su compromiso mediante el *Waytakuy*. Al clarear el día y culminada la procesión, todos participan del agasajo popular que ofrecen los mayordomos salientes.

La festividad popular continúa el miércoles siguiente con el desarme del anda o *Trono Pascay* y con un *arascasca* con el que se despiden públicamente los mayordomos salientes. El siguiente domingo, llamado Octava de Pascua todavía mandan celebrar la Misa de Cuasimodo y ofrecen un convido de agradecimiento a sus *aynis*²⁵.

Si observamos con detalle las características de las dos representaciones de la Semana Santa contemporánea, notaremos que ambas generan una doble dinámica de socialización: por un lado, diferencian a sus actores protagónicos (cofrades y mayordomos) con el fin de reafirmar identidades grupales y, por otro lado, integran a espontáneos individuos pertenecientes a distintos grupos sociales como queriendo matizar aquella distinción social que opera en ambas representaciones. Por ejemplo, en la procesión del Santo Sepulcro, los varones y mujeres de la Hermandad, algunos de ellos pertenecientes a la elite de funcionarios públicos, profesionales o empresarios de la localidad, ocupan una posición central en el desfile fúnebre,

²⁵ El domingo siguiente a la Pascua se celebra en el barrio de Carmen Alto la fiesta del Señor de Cuasimodo que presenta una estructura semejante a la de la Semana Santa: en la víspera se produce la entrada de chamizo con mulas, bandas y cohetes y la quema del chamizo, cohetes, castillos y *ninators*. El día central se celebra una misa y la procesión del Santísimo alrededor de la Plaza de Carmen Alto y al día siguiente es el agasajo que el mayordomo ofrece a sus colaboradores (González y Carrasco, 2004: 66-67).

distinguiéndose de los demás por organizar la procesión, cargar las andas con las imágenes que participan del cortejo o por estar vestidos de riguroso luto. Por el rol protagónico que detentan en la representación del Viernes Santo son señalados constantemente por los otros grupos sociales como «elitistas» y la procesión en la que participan es considerada como ceremonia de la «pequeña burguesía» local (González y Carrasco, 2004: 63). Frente a estas acusaciones responden señalando que el ingreso a la cofradía es libre: «sólo se solicita que el postulante sea católico, tenga un documento de identidad, cumpla con los estatutos y asista debidamente vestido (con traje oscuro) a la procesión del Viernes Santo», dice el señor Wilfredo del Pozo²⁶. Otro integrante de la Hermandad agrega lo siguiente:

En realidad, mucho se ha tratado de decir que era una procesión que se vengaba. En absoluto; pues la devoción al Señor del Santo Sepulcro en Ayacucho ha sido siempre masiva [...] Generalmente no deseamos que entre cualquier persona a cargar cuando se le ocurra. Segundo, siempre impedimos que [se] cargue con ternos de color. Nos dicen que es una hermandad que segrega; no es eso, cualquier persona quiere cargar, y que cargue (Arias del Campo, José, entrevista personal).

Y razones nos les faltan a ambos. En efecto, la procesión del Viernes Santo ha dejado de ser el desfile estrictamente disciplinado que impusiera hace muchos años atrás el obispo Olivas, puesto que reúne a espontáneos concurrentes que acompañan en los lados laterales y posteriores de las andas formando conglomerados en los que no se nota diferencia alguna por género ni el formal traje oscuro que los hermanos están obligados a usar. Sin embargo, esta procesión no es todavía una

²⁶ Wilfredo del Pozo es uno de los integrantes de la Hermandad del Santo Sepulcro. Fecha de la entrevista: 15 de octubre de 2008.

manifestación popular y democrática, puesto que estos últimos ocupan un lugar preferente en el desfile, delante de las andas del Cristo yacente y de la Virgen Dolorosa.

Además, como se habrá notado en los testimonios, la hermandad y la procesión constituyen escenarios adecuados para el cumplimiento de responsabilidades con el debido reconocimiento grupal. En efecto, los hermanos y hermanas participan durante todo el año, cumpliendo un plan de trabajo que incluye actividades religiosas (misas y ejercicios espirituales) y sociales (celebraciones por el día de la madre, día del padre y navidad). Antes de la Semana Santa, por ejemplo, deben reunir fondos económicos para sufragar los gastos por confección de las ceras que obsequiarán a los fieles minutos antes de la procesión, o para pagar el motor y combustible que servirán para iluminar las dos andas y para ello tienen que realizar actividades económicas que demandan la participación de casi todos los hermanos o aportar cierta cantidad de dinero en el transcurso del año. Y en la tarde del mismo Viernes Santo deben acudir al templo para preparar las imágenes que saldrán en procesión: los varones se dedican a arreglar la urna de Cristo yacente mientras que las mujeres acicalan la imagen de la Virgen o preparan los artefactos florales. De este modo, y a lo largo del año, se integran en un grupo religioso y llevan en él una vida social de identidad que conlleva necesariamente la aceptación y el cumplimiento de una serie de normas y funciones sociales que trascienden los marcos religiosos.

Por otro lado, la fase festiva-popular empieza meses antes de la Semana Santa, pero adquiere su momento cumbre en los días de la fiesta, especialmente el Domingo de Ramos, el Domingo de Pascua de Resurrección y en la semana siguiente, hasta el Domingo de Cuasimodo u Octava de Pascua. Calza perfectamente con la estructura arquetípica de la fiesta andina, compuesta por tres momentos de celebración: la víspera, el día central y el día posterior de despedida o *kacharpari* (Cánepa,

2001a; García y Tacuri, 2006). Así, el *Taripakuy*, la entrada de chamizo el Domingo de Ramos, el *Trono Watay* y el *arascasca* popular del Sábado de Gloria constituyen las celebraciones de la víspera; la procesión del domingo de Pascua de Resurrección y el agasajo que los mayordomos ofrecen a sus colaboradores son las celebraciones del día central, y el *Trono Pascay* y el *arascasca* popular del miércoles siguiente constituyen la despedida de la fiesta. Pero, esta es diferente a las demás porque entre la entrada del chamizo y el día central se impone una larga pausa de recogimiento en la que se representa el rito litúrgico del Triduo Pascual con las procesiones que ya hemos mencionado.

A diferencia del Viernes Santo, en la Pascua de Resurrección, los sectores populares adquieren rol protagónico conjuntamente con los campesinos de pueblos aledaños de la provincia de Huamanga como Tambillo, Ocros, Matará, Acocro, Chiara, Oveja Cancha o Joypana, que participan en la feria ganadera que se realiza el día anterior (Sábado de Gloria) en el cerro Acuchimay²⁷. Sin embargo, esta representación festiva no es del todo democrática o popular como señalan algunos autores (González y Carrasco, 2005; Millones y Millones 2003); más bien en ella ocurre una estructuración social de acuerdo a las funciones que cada grupo de protagonistas adquiere en la celebración de las etapas de la fiesta. De este modo, podemos distinguir al interior

²⁷ Tal como se anotó en las páginas precedentes, la feria de Acuchimay es la confluencia de dos circuitos feriantes de ganado a pie que provienen del territorio de la cuenca del río Pampas, al sur y este de la ciudad de Ayacucho. El primer circuito empieza con la feria ganadera de Cangallo el Domingo de Ramos; el martes la feria se realiza en Paucapata; el miércoles, en Ninascucho; el Jueves, en Saqracancha; y el viernes, en Chupas. El otro circuito empieza con la feria de Bombón en Chincheros cinco días antes de Domingo de Ramos; este día la feria se realiza en el puente del río Pampas; el lunes, en Erapata; el martes, en Matará; el miércoles, en Chuntaca; el Jueves Santo, en Punkuwilla; y el Viernes Santo, en Wañupampa (Urrutia, 1982; Pinto, 2005).

de ella los siguientes grupos que cumplen funciones determinadas y que se ubican en posición jerárquica:

1) Los mayordomos, *cargos* o priostes, que ostentan el cargo de mayor jerarquía son los responsables de la organización y financiamiento de la fiesta (Cánepa, 2001a: 229); en efecto, el mayordomo de Pascua de Resurrección debe buscar a sus novenantes, mandar celebrar la misa de fiesta, contratar al adornista para el anda, organizar los agasajos para los colaboradores y el *arascasca* popular, contratar las bandas de músicos para la víspera y para el día central, etc.

2) El segundo mayordomo o *amo*²⁸ se encarga de seleccionar y confirmar a los mayordomos, de guiar el desarrollo y realización de la fiesta y preparar la imagen para la procesión. Desde 1958 la señora Guillermina Ramis Peña es la encargada de estas funciones y por la responsabilidad que asume puede ser considerada como una «segunda mayordoma» en la celebración de la Pascua.

3) Los *aynis* del mayordomo o sus colaboradores que enfrentan algunos gastos para la adecuada celebración de la fiesta. Muchos de ellos son familiares del mayordomo, ex mayordomos o futuros mayordomos que al «pasar el cargo» cuentan con el apoyo recíproco del prioste actual²⁹. Los *aynis* son convocados por el mayordomo en el agasajo del día central, luego de la procesión, cuando hace circular un cuaderno entre ellos donde deberán anotar sus ofrecimientos para la fiesta del siguiente año, o el lunes posterior a la Pascua, cuando el mayordomo entrante visita a sus

²⁸ En algunos pueblos se llama amo a los responsables de las iglesias pueblerinas «que asumen la conducción de las fiestas cuando no hay responsables elegidos o designados expresamente» (García y Tacuri, 2006: 16).

²⁹ Esta relación recíproca ocurre dentro de un marco ritual y genera una relación social donde se debe cumplir el ejercicio recíproco (dar-recibir-devolver) con el consiguiente beneficio para ambas partes (García y Tacuri, 2006: 14).

familiares en busca de apoyo. Tiempo después, en las celebraciones de Todos los Santos (1 de noviembre), los *aynis* son nuevamente agasajados por el mayordomo en sus casas con biscocho y vino; de este modo él les recuerda la colaboración ofrecida mediante este acto denominado *yuyachikuy*³⁰.

4) El Cabecilla de mula o *uma*, otro *ayni* del mayordomo, pero que ocupa una posición jerárquica por estar encargado de organizar a los piarantes y a las mulas que transportarán el chamizo a la ciudad el Domingo de Ramos. El mayordomo entrante convoca al *Uma* poco después de las celebraciones de Pascua de Resurrección, mediante una triple invitación que recibe los nombres de *kichkachi*, convido y punzada a los piarantes. El *kichkachi* consiste en un trago que se invita al candidato para *Uma*; «una vez que acepta se coordina para un día especial con el convido grande con todos los familiares, amigos y sus piarantes»³¹. El día del convido se ofrece almuerzo y bebidas y el candidato a *uma* acepta formalmente la responsabilidad. Luego viene la punzada: el mayordomo y el *uma* buscan y convocan a los piarantes «caminando de casa en casa» y ofreciéndoles cerveza, caña, gaseosa, coca y cigarro para conseguir las mulas necesarias para el transporte del chamizo³².

5) El adornista o cerero, que es el encargado de construir y desarmar la inmensa anda piramidal de la procesión. Él también es agasajado por el mayordomo con el *kichkachi* y convido para luego ser contratado para la preparación del trono y de sus adornos. Para tal función cuenta con la colaboración de sus familiares y llega a contratar a un número adicional de trabajadores que son agasajados por el cerero luego de la procesión con un plato de mondongo. Después del Trono Pascuay, en la casa del adornista «se baila y se come; la chicha y la

³⁰ *Yuyachikuy* significa recordar casa por casa.

³¹ La palabra *Kichkachi* significa literalmente «aguijoneo».

³² Datos recogidos de la entrevista celebrada con Rodrigo Quispe Pérez, ex mayordomo de Pascua de Resurrección.

cerveza [están] a cargo del mayordomo», nos dice el cerero Agustín Alarcón Chávez, quien en varias ocasiones ha confeccionado el anda de la procesión de Pascua de Resurrección³³.

6) Finalmente, aparecen los invitados del mayordomo y los espectadores que participan de la fiesta en los días de víspera, celebración central y despedida.

Como se habrá notado, la organización de la fiesta corre a cargo del mayordomo, quien debe estar en todas las fases del ciclo festivo, mientras que los demás protagonistas cumplen funciones específicas y limitadas a determinados días. De este modo el mayordomo reúne a la gente comprometida con la realización de las obligaciones rituales y a todos aquellos que asisten a la fiesta por placer. Al ser reconocido su esfuerzo por todos, es legitimado en su ubicación social, puesto que todos los sectores de la ciudad le otorgan prestigio y respeto «y la índole pública del servicio del cargo constituye una forma efectiva de clasificar» a los individuos (Canzian, 1976: 171). Al respecto, un ex mayordomo de la Pascua de Resurrección³⁴ nos comenta que el primero fue mayordomo de la fiesta de la Inmaculada Concepción en el barrio de San Juan Bautista en 1982; después prioste de la fiesta de la Virgen del Pilar y del Niño Nakaq en 1987 y, finalmente, de la fiesta de Pascua de Resurrección tanto en 1989 como en el 2008. Asumió los cargos de modo ascendente en el marco del sistema de cargos religiosos y así se convirtió en un personaje representativo de la sociedad local durante el tiempo de la fiesta. Al respecto, hace el siguiente testimonio:

Yo me acuerdo que cuando recibí la Pascua, a mí me hicieron la entrevista en ese momento; llegaron tres televisoras: una española, otra chilena y la otra, venezolana. Me preguntaron

³³ Entrevista con Agustín Alarcón Chávez, fecha: 20 de noviembre de 2007.

³⁴ Entrevista con Rodrigo Quispe Pérez.

por qué recibo [la mayordomía de] la Pascua; pero mi respuesta fue concreta: porque yo creo en la vida y acá es Pascua la relación con la vida, y que Huamanga no es muerte y que para mí era más bien un momento como médico (Quispe, Rodrigo, entrevista personal).

Este prestigio además le permite al individuo relacionarse en su grupo familiar de referencia o complementar ciertas experiencias que provienen de un tronco familiar. El ex mayordomo citado anteriormente agrega que él, además, se convirtió en prioste de la Pascua de Resurrección porque su padre «pasó muchas mayordomías, pero él no pasó la Pascua» (Ibíd.). Es que el prestigio ganado «no es un sistema de diferenciación que separa a los que han celebrado la fiesta de los que no lo han hecho, la jerarquía generada es siempre temporal» (Diez, 1994: 184).

A la vez, esta celebración festiva-popular consiste en un proceso de conmemoración de la historia local y de construcción de una identidad grupal mestiza, que ocurre especialmente en las sucesivas etapas de la entrada del chamizo el día Domingo de Ramos. Como vimos anteriormente, este día los mayordomos se encuentran con el *uma* en el atrio de la iglesia de La Merced y luego se dirigen hacia el sureste de la ciudad, donde se hallan los montones de chamizos y las piaras de mulas. Aquellos con sus invitados se ubican jerárquicamente debajo de unas carpas y depositan los símbolos distintivos del cargo (un pequeño icono de la Santísima Trinidad con marco de plata y un estandarte rojo con una cruz celeste en cuyo centro se encuentra el *agnus dei* o símbolo heráldico de la ciudad) en un pequeño altar habilitado al medio de las carpas. Los mayordomos y *aynis* se acomodan alrededor de este altar y el *uma*, al frente de este sitio, cerca del terreno donde se encuentran los piarantes y sus mulas. Los mayordomos y sus colaboradores bailan y comen en sus ubicaciones, mientras que el *uma* dirige la preparación de las acémilas y del chamizo o arregla las cabalgaduras de los mayordomos. En la tarde, todos se

disponen para regresar a la ciudad mediante el desfile de la entrada del chamizo. Como vimos anteriormente, a la cabeza se ubican los mayordomos y el *uma* con sus cabalgaduras e invitados; cierran el desfile las «colladaras, que es lo más vistoso. Todos los animales bien aperados ingresan y a eso se llama collarada», nos comenta otro ex mayordomo de la Pascua³⁵. De este modo conmemoran las actividades de los antiguos arrieros huamanguinos. Así, el desfile de la comitiva hacia el cementerio ritualiza la partida de los arrieros de la ciudad hacia el campo. El altar y los toldos preparados en la explanada representan a la Iglesia y a la ciudad, mientras que el espacio donde se encuentran los piarantes, las mulas y el chamizo simbolizan las ferias rurales a la que concurren los pobladores aledaños para intercambiar productos y divertirse. El ingreso del chamizo a la ciudad ritualiza el retorno del arriero y la relación entre el mayordomo, el *uma* y los piarantes representan a los grupos formados por los patrones de piaras, por un lado, frente a los peones que están en el otro lado. Como se habrá notado, esta ritualización no se desprende del tinte jerárquico con que está impregnada la celebración de la Semana Santa, puesto que «los patrones de piaras mandan a los peones en la ida y en la vuelta de la chamizada; los patrones constituyen una unidad, un grupo y los peones otro; los primeros marchan adelante y los segundos, atrás» (Pinto, 2005: 91).

Hay que recordar además que fueron los arrieros los que se hicieron cargo de la mayordomía de esta fiesta hasta la segunda mitad del siglo XX. Algunas fuentes sugieren que a lo largo de la centuria señalada se realizaba el ingreso de chamizo como parte de las celebraciones de la Semana Santa³⁶. Por ejemplo, en 1936 el

³⁵ Entrevista con Julio Bendezú, trabajador de la Cooperativa de Ahorro y Crédito «Santa María Magdalena», fecha: 16 de marzo de 2008. La cooperativa asumió la mayordomía de Pascua en el 2007.

³⁶ Manuel Bustamante (1967) señala que la entrada de chamizo, que es encabezada por los mayordomos que montan a caballo y que son seguidos por las piaras que, formando cuadrillas, transportan la retama seca,

viajero Aurelio Miro Quesada observó la entrada del chamizo dejando anotada la siguiente pintoresca descripción de la *performance*:

Por la parte Sur de la ciudad vienen los alegres tropeles de las mulas, portando sus cargas de «chamiza» que es la retama seca. Delante de ellas unos indios a pie, lanzando cohetes; y encabezando la comparsa, el «mayordomo», montado en una mula blanca con vistosos jaeces. En seguida pasan, trotando y resonando sobre el piso de piedras, los escuadrones de las mulas. Llega en varias series, acompañadas por algunos indígenas, y artísticamente enjaezadas, con frontales y bridas de lana tejida de colores [...] Dan una vuelta a la Plaza Principal y, entre las voces y los comentarios, las cargas se depositan en una especie de amplio patio que hay junto a la catedral; donde permanecen sin ser tocadas y amontonadas en grandes rimeros, hasta la madrugada del Domingo de Pascua en que la chamiza va a quemarse (Miro Quesada, 1947: 152).

Podemos suponer que los arrieros, al hacerse cargo de la mayordomía de Pascua de Resurrección, trasladaron muchas de sus pautas y formas de conducta a la celebración y las simbolizaron en un nuevo contexto festivo; es decir, «inventaron una tradición» que hoy es retomada por los nuevos responsables de la fiesta en un proceso de construcción de una identidad grupal. Los recientes mayordomos reproducen esta conmemoración al cumplir con cada parte de la representación

forma parte de la estructura de todas las fiestas patronales de la ciudad de Ayacucho. El antropólogo Fermín Rivera Pineda (comunicación personal) discrepa con esta opinión y sostiene que este acto es propio de la Semana Santa y fue trasladado indiscriminadamente a la víspera de las otras celebraciones festivas. Pudo haber ocurrido esto, cuando los mayordomos de las fiestas patronales decidieron copiar e implantar en sus celebraciones particulares algunos detalles de la fiesta religiosa más importante de la ciudad.

festiva y para ello incluso portan símbolos que los identifican como huamanguinos con prestigio y responsabilidad. En efecto, el día de la entrada de chamizo el mayordomo usa sombrero de paja, pañuelo de seda amarrado al cuello a manera de una corbata plastrón, poncho de vicuña y pantalón de montar. Su esposa lleva un sombrero blanco con cinta negra, rebozo sobre los hombros, blusa blanca y un centro largo. Además, ambos lucen una banda roja en el pecho con letras doradas que aluden al cargo y con orgullo responden a cuantos preguntan por la función que estas circunstancias cumplen que «[con el *Uma*] somos amigos arrieros que conservan con mayor fuerza la pollerada»³⁷.

6. A modo de conclusión

Sin lugar a dudas, la Semana Santa que los ayacuchanos celebramos hoy no es la misma fiesta que nuestros ancestros celebraron hace cuarenta, ochenta o cien años atrás. Tampoco es la tradicional fiesta con una estructura sincrética o dual proveniente de los tiempos coloniales y del contacto entre la religiosidad andina y el catolicismo occidental. Muy al contrario, se trata de una gran representación (parateatral) estructurada especialmente en la primera mitad del siglo XX por una jerarquía eclesiástica interesada en representar pública y repetitivamente (como una «costumbre») una evocación revivificadora que se proyectaba hacia la eternidad durante un tiempo solemne y especial, relacionada con los discursos fundadores del catolicismo: la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, descritas por los evangelios. Como bien escribió un anónimo sacerdote: «Los grupos que representan a Cristo y a su bendita Madre en los diversos pasos de la Pasión, el severo y majestuoso Crucifijo que se saca del fondo del altar a la Plaza Pública, producen en el alma distraída y olvidada una impresión

³⁷ Entrevista con Rodrigo Quispe Pérez

solemne que no la producirá el mejor orador» (*El Estandarte Católico*, 1902: n°48).

Además, la intención de la curia local fue establecer una representación casi política, al configurar un conjunto de jerarquías que tienen que ver con el poder y las estructuras sociales cotidianas. Sin embargo, en la práctica y con el cambio de los marcos sociales que la encuadraban, terminó convirtiéndose en una instancia festiva donde los individuos y los grupos sociales adquieren presencia protagónica al expresar, restablecer y remodelar las relaciones sociales ordinarias y diferenciadas, llegando además a conmemorar y afirmar una identidad en relación con su participación en la fiesta.

A menudo, las fiestas son definidas como los espacios donde los individuos nivelan las diferencias sociales limitando la acumulación de capital y prestigio al interior de su grupo social (esta es la opinión de Eric Wolf, citada por Cánepa, 2001a: 224), o las oportunidades de liminaridad social, en la que los individuos quiebran las normas de conducta y comportamiento de la vida cotidiana con fines de ritualización (García y Tacuri, 2006: 14). Empero, la Semana Santa parece no corresponder a estas definiciones, si tomamos en cuenta que ella es una *performance*, tal como sugerí en el presente artículo. A partir de esta propuesta, la máxima fiesta de Ayacucho aparece como un elemento de integraciones complejas y hasta conflictivas de no sólo actores sociales, sino también de la cotidianeidad urbana con la dinámica rural, de una fase litúrgica con otra festiva y recientemente, por la promoción turística y los medios de comunicación, de intereses y representaciones locales con percepciones, gustos y modas foráneas. Constituye, además, un espacio de acción donde las diferencias, las identidades y la memoria se van redefiniendo a medida que congrega a actores protagónicos interesados en conmemorar y representar el drama de la pasión de Cristo juntamente con los elementos constitutivos de la estructura dinámica y tensa de su sociedad.

Siguiendo a Víctor Turner (1980), puedo concluir señalando que los símbolos que forman parte del ritual de la Semana Santa se asocian con los intereses humanos y terminan movilizándolo a los individuos al referir aspectos relacionados con los valores, normas y creencias del grupo social. De este modo, expresan emocionalmente ciertos valores, pero a la vez generan conductas sociales asociadas a dichas normas y valores. Mas, esta relación entre los símbolos y los humanos con la mediación del ritual se desarrolla al interior de un marco contextual donde no están ausentes las relaciones conflictivas, las negociaciones y los intereses políticos. No olvidemos, finalmente, que la cultura es también una constelación de diferentes grupos de poder y de múltiples tensiones.

7. Bibliografía y hemerografía

7.1. Bibliografía

- Abercrombie, Thomas (1992): «La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica», *Revista Andina*, 20, pp. 279-325.
- Arguedas, José María (1958): «Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza en Huamanga», *Revista del Museo Nacional*, Lima, Vol. 28, pp. 140-194.
- Barrionuevo, Alfonsina (1988): *Ayacucho: la comarca del Puka Amaru*, Lima, CONCYTEC y SAGSA.
- Braudel, Fernand (1982⁶): «La larga duración», en *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza.
- Briones, Rafael (2008): *La Semana Santa andaluza*, http://www.ugr.es/~pwlac/G02_01Rafael_Briones_Gomez.html.
- Bustamante, Manuel (1967): *Apuntes para el folklóre peruano*, Ayacucho, Imprenta González.
- Cánepa Koch, Gisela (2001a): «La fiesta en el Perú», en Luis Millones y José Villa Rodríguez, eds., *Perú: el legado de la*

- historia*, Sevilla y Lima, Universidad de Sevilla, Fundación El Monte y PromPerú, pp. 223-234.
- (2001b): «Introducción: formas de cultura expresiva y la etnografía de lo local», en Cánepa Koch, Gisela, ed., *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 11-31.
- Cancian, Frank (1976): *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantan*, Ciudad de México, Instituto Nacional Indigenista.
- Degregori, Carlos Iván *et al.* (1973): «Cambios económicos y cambios ideológicos en Ayacucho», *Ideología*, 3, pp. 14-41.
- Diez Hurtado, Alejandro (1994): *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la historia de a comunidad de Sechura (siglos XVII al XX)*, Piura, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- (2000): *Fiestas patronales y redefinición de identidades en los andes centrales*, http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Alejandro_Diez.htm#_ftn2.
- Gamarra, Jeffrey (1995): «Semana Santa ayacuchana: el drama de la pasión», *Bienvenida*, 12, pp. 34-40.
- García Jordán, Pilar (1991): *Iglesia y Poder en el Perú Contemporáneo*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas.
- García Miranda, Juan José y Karlos Tacuri Aragón (2006): *Fiestas populares tradicionales del Perú*, Quito, Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural.
- González Carrasco, Natalia (1996): «Mestizas sucias y cochinas: el gremio de las vivanderas de Huamanga», *Afanes*, 1, pp. 55-64.
- González Carré, Enrique y Teresa Carrasco Caveró (2004): *Huamanga: Fiestas y Ceremonias*, Lima, Lluvia y Banco de Crédito.
- González Carré, Enrique *et al.*, (1995): *La ciudad de Huamanga: espacio, historia y cultura*, Ayacucho, Concejo Provincial de

- Huamanga, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga y Centro Peruano de Estudios Sociales.
- Husson, Patrick (1992): *De la guerra a la rebelión (Huanta, siglo XIX)*, Lima y Cuzco, Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de las Casas.
- Luyo, David (2008): *Llegaron los predicadores: el establecimiento de la Iglesia Presbiteriana en Ayacucho*, Ayacucho.
- Millones, Luis y Renata Millones (2003): *Calendario tradicional peruano*, Lima, Congreso de la República del Perú.
- Miro Quesada, Aurelio (1947²): *Costa, Sierra y Montaña*, Lima, Cultura Antártica.
- Obispado de Ayacucho (1907): *Constituciones Sinodales del Obispado de Ayacucho celebradas en Concilio Diocesano por el Ilmo. y Rmo. Monseñor Dr. D. Fidel Olivas Escudero en el mes de noviembre de 1906*, Ayacucho, Imprenta de la Administración Diocesana.
- Pereyra Chávez, Nelson (2000): «La Patria Nueva y el Indio. El impacto del Gobierno de Leguía en la sociedad rural ayacuchana, 1919-1930», Tesis, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Pino, Ponciano del (1993): «Ayacucho: economía y poder en el siglo XIX», *Ideología*, 13, pp. 5-23.
- Pinto Ramos, Edmundo (2005): «La Semana Santa en Ayacucho, década del 60», *Wamani*, 11, pp. 54-91.
- Quicaño Malleco, Clay (2006): «El Estandarte Católico: indio y región en los discursos clericales ayacuchanos. Desde la formación del órgano oficial de la Iglesia hasta el centenario de la batalla de Ayacucho (1900-1924)», Tesis, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Santisteban, Héctor (2007): «Aspectos etnológicos, simbólicos y fenomenológicos de la fiesta», en *La fiesta: Memoria del IV Encuentro Internacional sobre el Barroco*, La Paz, Unión Latina, GRISO y Universidad de Navarra, pp. 369-374.
- Turner, Víctor (1980): *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo Veintiuno.

Urrutia Ceruti, Jaime (1982): «Comerciantes, arrieros y viajeros huamanguinos, 1770-1870», Tesis, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

7.2. Hemerografía

- Archivo Arzobispal de Ayacucho, Libro de decretos y resoluciones, 6 de marzo de 1903, fol. 186.
- Archivo Arzobispal de Ayacucho, Libro copiadador de Decretos y Resoluciones, 24 de marzo de 1896, fols. 197-198.
- Archivo Arzobispal de Ayacucho, Libro copiadador de escritos y resoluciones, 18 de marzo de 1930, fol. 214.
- Archivo Arzobispal de Ayacucho, Libro de decretos y resoluciones, 6 de marzo de 1912, fols. 39-40.
- Archivo Arzobispal de Ayacucho, Libro de decretos y resoluciones, 6 de abril de 1914, fols. 355-356).
- Archivo Arzobispal de Ayacucho, Libro de sesiones ordinarias del Cabildo Eclesiástico, 18 de diciembre de 1900, fol. 127.
- Archivo Arzobispal de Ayacucho, Libro de sesiones ordinarias del Cabildo Eclesiástico, 20 de abril de 1906, s. fol.
- El Ayacuchano*, 4, 1 de abril de 1874.
- El Estandarte Católico*, 701, 1 de mayo de 1926.
- El Estandarte Católico*, 885, 30 de marzo de 1934.
- El Estandarte Católico*, 1506, 30 de abril de 1965)
- El Estandarte Católico*, 48, 26 de marzo de 1902.
- El Estandarte Católico*, 525, 12 de noviembre de 1918.
- El Estandarte Católico*, 678, 13 de abril de 1925.
- El Estandarte Católico*, 1484, 15 de abril de 1961.
- El Estandarte Católico*, 1509, 30 de mayo de 1962.
- El Estandarte Católico*, 389, 25 de abril de 1914.
- El Estandarte Católico*, 449, 17 de abril de 1916.
- El Liberal*, 14, 14 de marzo de 1856
- El Pueblo*, 1167, 18 de abril de 1930, p. 3.
- El Pueblo*, 1210, 3 de abril de 1937.

El Pueblo, 20, 6 de abril de 1931.

El Republicano, 5, 10 de abril de 1877

Excélsior, 1116, 15 de abril de 1944, p. 4.

La Alforja, 64, 27 de marzo de 1850.

La Bandera de Ayacucho, 30, 19 de marzo de 1864.

La Bandera de Ayacucho, 31, 2 de abril de 1864.

La Sierra, 65, 25 de abril de 1940, p. 22.