



Catalina Romero
editora

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL PERÚ

Capítulo 3

CEP - 389 - 2016

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL PERÚ

Miradas múltiples

@ Catalina Romero (editora)

ISBN: 978-612-4260-21-6

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-16803

Registro de proyecto editorial: 31501161501470

Código de barras: 9786124260216

Tiraje: 500 ejemplares

1a. edición: noviembre del 2016

Diseño de carátula: Roberto Torres

Diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición:: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)

Impreso en IMPRESIONES & PUBLICACIONES SERRAL S.A.C

Pasaje Adán Mejía 180, Jesús María

Teléfono: 4711749

Editor titular del proyecto editorial:

© Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)

Belisario Flores 681, Lince

Apdo. 11-0107, Lima11, Perú

cep@cep.com.pe www.cep.com.pe

© Instituto Bartolomé de Las Casas

Belisario Flores 687, Lince

Apdo.3090, Lima 100, Perú

bartolo@bcasas.org.pe www.bcasas.org.pe

© Fondo Editorial de la PUCP

Av. Universitaria 1801, San Miguel, Perú

feditor@pucp.edu.pe www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Noviembre 2016

ANTIGUOS Y NUEVOS TEMAS EN LOS ESTUDIOS SOBRE LAS FIESTAS PATRONALES EN LOS ANDES PERUANOS

Alejandro Diez Hurtado

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú

CONSTANTES Y TRANSFORMACIONES EN LOS ESTUDIOS SOBRE FIESTAS PATRONALES

En el Perú, como en otros países andinos como Bolivia y Ecuador, los estudios sobre fiestas patronales son tan tradicionales como las propias celebraciones. En su momento, los estudios clásicos de Marzal en Urcos, el Bajo Piura en la sierra sur y en la costa norte del Perú, o en El Agustino en Lima, la capital (1971, 1977 y 1988), junto con los de Rueda (1982) en el Ecuador y los de Albó (1976) en Bolivia, marcaron el análisis de la fiesta patronal en términos de una celebración católica al mismo tiempo religiosa, cultural y ritual, desde las perspectivas del catolicismo popular y la organización social.

Dichos estudios consolidaron en su momento una tradición etnográfica, marcada por el descubrimiento de sistemas religiosos andinos, considerados diferentes de los existentes en las ciudades más occidentalizadas y más vinculadas a las prácticas oficiales de la Iglesia católica. Las fiestas patronales eran consideradas imbuidas de tradición y costumbres heredadas

al menos desde los períodos coloniales, cuando no manifestaciones contemporáneas de antiguas prácticas pre hispánicas. Las fiestas eran para estos autores una de las manifestaciones del sincretismo religioso operado en América a lo largo de los siglos, expresión de la mezcla de culturas que con el tiempo generaba una nueva realidad indisoluble en la que no era sencillo separar o distinguir lo que venía de la colonización o de tradiciones indígenas más antiguas.

El conjunto de trabajos «clásicos» sobre fiestas patronales abordaba las celebraciones y las fiestas desde tres entradas o tópicos complementarios entre sí, que de alguna manera todavía definen los componentes de la fiesta patronal tal y como se expresa de manera recurrente en diversos ámbitos del espacio rural peruano (Verger, 1951; Martínez, 1959; Casaverde, 1970; Cloudsey, 1988, Allpanchis Phuturinga, 1974).

El primero corresponde a la instauración de una tradición etnográfica que describe las fiestas, enfatizando elementos de su origen pero también estructuras, momentos, procesos que nos refieren a una manifestación cultural y ritual que se inscribe en una secuencia calendárica anual que transforma sacralizando el tiempo y espacio cotidianos. Esta secuencia calendárica marcaba el tiempo y contribuía a la organización de los ritmos laborales. Internamente, contaba con una secuencia ritual estructurada y mantenida por costumbre en la que se enmarcaban una serie de actos, ceremonias y rituales que incluyen funciones religiosas como misas, procesiones, velación de las imágenes, pero también desfiles, paseos, banquetes, danzas y juegos. Este conjunto de manifestaciones constituye lo que varios autores llaman el «lenguaje de la fiesta» (Flores Ochoa, 2009), una serie de características que más allá de los diversos nombres que tomen en los espacios locales, corresponden a una manera de celebrar pautada y constante. Así, el desarrollo de la fiesta responde a una estructura que es a la vez general —compartida por todas las fiestas patronales y organizada en vísperas, día central y despedida—, pero a la vez singular y propia de cada fiesta que cuenta con su propio libreto para ordenar y organizar sus funciones en una o varias secuencias de actos, organizados en función a la

tradición local, la identidad, el poder y los múltiples equilibrios entre los grupos que organizan y participan de las celebraciones.

El segundo elemento era el carácter religioso y devocional de la fiesta, centrado en el «santo», la imagen sagrada (Millones, 1996) como motivo central, por lo que el conjunto de sus manifestaciones se interpretaba en el marco de las formas de expresión de la devoción, la creencia, el milagro e incluso la hierofanía. Además de la costumbre, la fiesta patronal era caracterizada así como uno de los pilares de la expresión de la religiosidad popular (Marzal, 1971). El santo era expresión y presencia de la divinidad personificada que permitía la comunicación entre lo sagrado y lo profano, y también tendía un puente entre el cristianismo y las prácticas tradicionales andinas. La imagen es la concreción de lo sagrado y el elemento marcado principal de la celebración patronal, elemento corpóreo que atrae las miradas, los propósitos y todas las actividades de la celebración. Coincidiendo en la centralidad de los santos, las interpretaciones respecto al carácter religioso de la fiesta no siempre convergen. Algunas enfatizaban su carácter católico culturalmente determinado (Marzal, 1971, 1977), en tanto que otras ponían el énfasis en el carácter superficial del catolicismo que expresaría más bien manifestaciones y estructuras profundas andinas (Molinié, 1999; Hocquenghem, 1989). La discusión no estaba en la centralidad de las imágenes en las celebraciones ni en la devoción a las mismas sino en la representación y en la imagen religiosa que ellas evocaban, deduciendo de ello el carácter de la fiesta, el sentido de la religión y la naturaleza de la creencia.

El tercer componente refería a la relación entre estructura social y celebración patronal. La fiesta era interpretada como expresión de las formas de clasificación y de la organización e institucionalidad de los pueblos. La organización de las fiestas, los sistemas de cargos³³, cofradías o mayordo-

33 Los sistemas de cargos son funciones sociales institucionalizadas por las cuales individuos y familias asumen temporalmente atribuciones y se comprometen a una serie de actos para el sostenimiento del culto religioso. Por lo general están organizados de acuerdo a responsabilidad y jerarquía y niveles de compromiso y gasto.

mías relacionaban las esferas de la religión y el ritual con las instituciones políticas, con las estructuras de poder y gobierno, pero también con las nociones de autoridad y los sistemas de prestigio y legitimidad social y comunitaria. La organización religiosa era un componente importante del análisis de la fiesta patronal, constituyendo de alguna manera su armazón «estructural», en términos de reproducir patrones de organización o de configurar mecanismos de integración social (Palomino, 1984; Diez, 1994). Algunos de los trabajos más recientes en esta misma perspectiva parecen tender a mostrar continuidad y cambio en la organización de la fiesta como efecto de las transformaciones sociales experimentadas por la sociedad, pero siempre conservando la relación entre estructura de la fiesta y estructura de los sistemas de cargos (Diez, 2005). En el proceso, habría cada vez más un cambio en las formas de organización de la fiesta hacia formas más corporativas antes que individuales o familiares y desde formas más asociativas y voluntarias frente a modalidades más prescriptivas (Morvelí, 2009). Las fiestas patronales, antes solventadas fundamentalmente por los mayordomos y sus familias, son cada vez más organizadas y financiadas por asociaciones religiosas modernizadas, pero sobre todo por municipios, asociaciones culturales e incluso en muchos casos auspiciadas por empresas. En términos del tiempo dedicado a la organización de las fiestas, en el largo plazo se estaría tendiendo a hacer «economía de la participación», pasando de instituciones y prácticas más demandantes de tiempo y esfuerzo familiar, hacia modalidades de organización —y auspicio económico— más corporativas y asociativas que requieren una menor inversión de tiempo: las celebraciones empiezan a ser organizadas más por asociaciones que por familias (Diez, 2000).

Los estudios posteriores, desarrollados a partir de la década de 1990, empiezan a analizar la fiesta patronal desde otras perspectivas: el interés se desplaza desde las interpretaciones sobre el conjunto de la fiesta patronal al de sus manifestaciones, actividades y aspectos específicos y característicos, centrándose en algunos fenómenos sociales desarrollados en las fiestas mismas, particularmente en los rituales, en la cultura expresiva, en las

identidades y en la performance. Estos trabajos siguen enfatizando el trabajo etnográfico pero desarrollan perspectivas de análisis que desplazan el análisis de la fiesta en términos de fenómeno religioso-sagrado, hacia interpretaciones más rituales-identitarias.

Así, las dos últimas décadas asistimos a la publicación de una serie de estudios sobre las fiestas patronales. En algunos casos, continúan los derroteros trazados por los clásicos, reproduciendo sus enfoques y proporcionando nueva etnografía para contextos contemporáneos. Otros casos, más bien, profundizan alguno de los aspectos de la fiesta patronal, dejando el conjunto de la misma como contexto. Varios de estos trabajos enfatizan también cambios en las fiestas patronales, fruto de una serie de procesos históricos experimentados por las sociedades —principalmente rurales—; finalmente, varios estudios desarrollan temas y cuestiones nuevas de las fiestas patronales, no presentes en los estudios clásicos, que abren nuevas interrogantes y derroteros.

Los trabajos de Ráez (1993, 2002, 2004, 2005) son una buena expresión del enfoque etnográfico contemporáneo. Partiendo de las secuencias y calendarios festivos de Cusco, Arequipa y de la sierra de Lima, analiza las fiestas desde su organización y los cargos religiosos, las obligaciones y funciones que la hacen posible, destacando en todos los casos sus elementos visuales y plásticos como músicas, danzas, comparsas y dramatizaciones. En el proceso, las fiestas patronales se insertan en complejos rituales más amplios que involucran un ciclo festivo más complejo y no solo católico devocional, pues además de las fiestas patronales y otras funciones católicas, como las peregrinaciones, se incluyen análisis de rituales como la fiesta del agua y los carnavales. Destaca en el análisis la relación entre festividad, celebración y la organización social de los pueblos celebrantes, que por ejemplo distingue nuestros modelos «identitarios» de la fiesta patronal andina en contraposición a otras fiestas patronales más gremiales (Melis, 2007). En la misma línea etnográfica se inscriben los trabajos de Alfaro (1992) sobre Cajamarca, Schmeltz (2008) sobre Lambayeque y Prieto (2011) sobre Huanchaco, así como los de Ulfe (2003) y Ferrier

(2008), centrados en la danza, la música y sus expresiones en Ayacucho y Huancavelica, respectivamente.

El libro *Celebrando la fe. Fiesta y devoción en el Cusco* (Flores Ochoa y otros, 2009) recoge también una serie de trabajos en la misma perspectiva, reuniendo estudios diversos sobre una serie de fiestas patronales y otras celebraciones y rituales en la región del Cusco. Desde un enfoque etnográfico, pero también interpretativo, el volumen pasa revista de diversas fiestas, además de cultos populares como el «niño compadrito», el ritual del Corpus Christi, las peregrinaciones y los carnavales. Los diversos trabajos tratan las celebraciones como expresiones de fe y devoción, pero también como contenedores de rituales en el marco de procesos de continuidad y transformación religiosa. El mismo año, de Authier (2009) publica una etnografía detallada de la fiesta de la Virgen del Carmen de Paucartambo, también en el Cusco, desde una perspectiva experiencial, narrando la fiesta y sus participantes. También sobre el Cusco, y el mismo año, es publicado un volumen que incorpora, además de registros etnográficos de diversas fiestas, trabajos interpretativos sobre el origen de las fiestas y la tradición y desarrollos etnográficos sobre la organización, las artesanías y el simbolismo asociado a las celebraciones religiosas (Flores Ochoa y otros, 2009).

Los trabajos reunidos por Romero (1993) y Cánepa (2001), centrados en análisis de fiestas patronales rurales, enfatizan los análisis etnográficos, plantean perspectivas más interpretativas sobre el sentido de los rituales, los símbolos y la música, desde la cultura expresiva y los análisis performativos de la fiesta, como en los estudios de Huerta-Mercado (2001) o Castillo (2001). Los estudios de Cánepa (1994, 1998) y Mendoza (2001, 2006) van en la misma dirección, analizando las comparsas de danzantes y las asociaciones de danzantes presentes en las fiestas del Cusco, abordan temas referidos a la identidad, la clasificación social y las posiciones relacionales de los agentes en las fiestas, en contextos de continuidad pero también de cambio y emigración. La reciente compilación de Romero (2008) sigue la misma tendencia, aunque ampliando su análisis

a diversas manifestaciones de la fiesta andina, pero sin mayor referencia a la fiesta patronal como *locus* del análisis, centrándose en carnavales, fiestas productivas, género, instrumentos y otros temas también presentes en las fiestas como la música (Ulfe, 2008; Robles, 2000; Yep, 2002) o el humor (Huerta-Mercado, 2001).

Una serie de otros estudios refieren a los procesos históricos de las fiestas patronales. Entre aquellos desarrollados desde las ciencias sociales relevamos los trabajos de Millones (2001), que explora los procesos de largo plazo presentes en la constitución de los rituales de las fiestas; los de Moli-nié (1999) y Dean (2002) sobre los símbolos en el Corpus Christi y los de Diez (2005, 2008c) sobre las transformaciones en los sistemas de cargos. Se trata de tres tipos de aproximaciones distintos: la primera enfatiza continuidades culturales que vinculan lo sagrado con el poder, remitiendo a rituales y prácticas que conectan la sociedad con su entorno geográfico y con sus tradiciones, más allá de los cambios que ciertamente también ocurren. La segunda enfatiza la continuidad en los símbolos, que siendo a la vez poderosos y sagrados, proporcionan elementos para la comprensión de las celebraciones como fenómenos a la vez políticos y religiosos. La tercera, en cambio, enfatiza más bien los cambios en las estructuras sociales de los pueblos y poblaciones que celebran las fiestas, analizando sus formas de organización religiosa y las vinculaciones entre estas y otras dimensiones de la sociedad, incluidos el simbolismo y la política.

CAMBIOS EN LA SOCIEDAD, TRANSFORMACIONES EN LAS FIESTAS PATRONALES

En el espacio rural peruano y andino, la globalización se expresa en una serie de procesos generales que se aceleran en las últimas décadas: cambios en la economía, particularmente en la tenencia de la tierra y las formas de articulación; en la sociedad, ya que la migración ha propiciado la cada vez mayor interrelación entre espacios rurales y espacios urbanos; en la participación política, con nuevos actores —jóvenes, mujeres,

ONG, iglesias— y movimientos sociales que reclaman atención y exigen un espacio; y en el ejercicio del gobierno y la ciudadanía, debido a que los municipios reemplazan a las comunidades en la tarea de articular los espacios y promover la participación popular. En fin, una serie de cambios en las bases productivas y en la cultura material, en la organización social y en las mentalidades configuran un nuevo escenario rural distinto y nuevo, en el que la gente tiene mayor nivel educativo, se desplaza más lejos y con más frecuencia y en el que los espacios se articulan local regional, nacional e internacionalmente (Béjar y otros, 1990; Monge, 1994; Revesz, 1996; Diez, 1999).

Los cambios económicos, marcados por una creciente aunque imperfecta integración a la economía de mercado, reconfiguran algunos flujos de bienes pero sobre todo de personas, lo que a su vez se traduce en un crecimiento sostenido de las ciudades intermedias pero también de algunas villas y pueblos. Ello se traduce en una reconfiguración de las fuerzas y equilibrios políticos, que por un lado se modernizan y por el otro ensayan diversos procesos de articulación, coordinación y concertación entre ellos, modificando los escenarios tradicionales y generando nuevos espacios, no siempre coincidentes con los espacios políticos del Estado.

En este contexto, cambian también comportamientos y opciones religiosas y seculares. La relativa disponibilidad de nuevas formas y medios de comunicación, expresión y difusión de información, imágenes y símbolos no es ajena a este proceso. Además del aumento de cobertura de las radioemisoras, presentes en el espacio rural desde hace cerca de 50 años, se expanden la televisión, el teléfono, el internet, así como el uso de equipos de reproducción de imágenes y sonido: cámaras y grabadoras son de uso corriente y cuando no circulan las personas lo hacen las publicaciones, las fotografías o los cassettes de música o de video. Y con todo ello, las manifestaciones religiosas y culturales también cambian.

Reconocemos que conocemos muy poco de la naturaleza de estos procesos que constatamos todos los días a partir de pequeños o grandes detalles. No existen estudios sistemáticos que den cuenta y expliquen

el cambio cultural en los espacios rurales andinos, aunque algunos nos aproximan a cambios en algunas manifestaciones ceremoniales y festivas (Diez, 2000)³⁴. Incluso así, los trabajos publicados en las dos últimas décadas nos permiten aproximarnos a algunos de los cambios más evidentes en las fiestas patronales. Entre ellos se cuentan el cambio del significado religioso de la fiesta y su lugar en los calendarios locales y regionales; la presencia y el impacto de la migración sobre las fiestas y; el reposicionamiento de las fiestas patronales en contextos locales de autoridad y poder pero también de mercado y turismo.

Antes de la Reforma Agraria (1969), los rituales y las fiestas patronales tradicionales eran eventos principales y privilegiados de expresión de la identidad. Ellas condensaban en unos pocos días y actos una serie de manifestaciones culturales propias de los pueblos y grupos; por medio de ellas las sociedades rurales manifestaban —y aún lo hacen— una serie de valores propios y tradicionales, se representaban a sí mismas, legitimaban las formas de la autoridad, generaban prestigios que se negociaban y renegociaban entre los actores involucrados. En estas manifestaciones, el centro de atención era el espacio local o regional: eran fiestas volcadas «hacia adentro». Las transformaciones de los últimos años afectan a las fiestas patronales en dos sentidos aparentemente contrapuestos: de un lado dejan de ser referente calendárico y por ello algunas pequeñas fiestas languidecen y desaparecen. De otro lado, algunas fiestas patronales crecen y concitan una participación cada vez mayor de públicos locales y externos. Dicho de otro modo, las fiestas locales disminuyen y las fiestas regionales aumentan y crecen (Mitchell, 1991; Romero, 1993; Millones, 1996). Muchas fiestas patronales, además de sus antiguas funciones religiosas, adquieren una serie de nuevos significados en tanto expresiones «culturales» o «folclóricas», y son parte de calendarios más amplios de celebraciones regionales o de promoción turística. Por supuesto, no sin

34 Trabajos como los de Gow (1973) y más tardíamente los de Anrup (1991), analizaron en décadas pasadas la relación entre los cambios en las fiestas y los sistemas de cargos a raíz de la implementación de la Reforma Agraria.

generar procesos de exacerbación de algunas de sus manifestaciones tradicionales, produciendo muchas veces disputas internas por la legitimidad (Cánepa, 1998).

Un antiguo agente con renovada fuerza e importancia en las fiestas patronales son los migrantes. A principios de los noventa, el video etnográfico «Fiesta transnacional» enfatizaba la presencia y la importancia de la migración para la celebración de la fiesta patronal de Cabanaconde en el Cañón del Colca, Arequipa, en la sierra al sur del Perú (Martínez & Gelles, 1993). Veinte años después se constata la consolidación de un patrón celebratorio cuya continuidad sólo es posible —cada vez más y más consistentemente— por la participación y auspicio de los hijos de la colectividad que han emigrado a tierras lejanas (Martínez & Gelles, 2012). Muchos trabajos muestran que los emigrantes llevan sus fiestas con ellos y que al hacerlo las transforman (Altamirano, 1989; Mendoza, 1985; Bigenho, 1993; Ávila, 2001; Diez, 2002; Narváez, 2005). También la presencia de emigrantes cambia la manera y algunas de las formas de celebrar las fiestas en el pueblo (Romero, 1993; Cánepa, 1998; Mendoza, 1992; Diez, 2004b). Los emigrantes transforman las fiestas porque se convierten en vehículos de costumbres que llevan, traen y sobre todo, transforman «culturas» diversas, pero en particular la propia. Los emigrantes y los migrantes de retorno son cada vez más importantes en y para el desarrollo de las devociones de las fiestas y en su auspicio, además de contribuir a comprender mecanismos de cambio y continuidad: al llevar las fiestas con ellos definen implícitamente una serie de contenidos que garantizan la legitimidad y la autenticidad de la fiesta; reproducen prácticas al mismo tiempo que absorben e incorporan nuevos elementos; redefinen derechos de pertenencia e identidad; brindan a las fiestas un público más amplio y variado, además de muchos otros efectos. De hecho, podríamos empezar a clasificar algunas fiestas de acuerdo a la presencia de población migrante, desde aquellas fiestas locales con poca presencia externa en una gradiente que nos llevaría en el extremo opuesto, a fiestas

en las cuales la población local es una minoría absoluta con relación a los participantes migrantes.

Un tercer cambio importante es la redefinición del rol de las autoridades políticas locales como participantes centrales y auspiciadores de las fiestas patronales. En muchos casos, alcaldes u otras autoridades políticas que siempre ocuparon un sitio pero que cumplían funciones secundarias en las celebraciones— dejan sus antiguos roles secundarios o su participación como invitados para asistir como participantes-oficiantes, organizando y financiando las celebraciones patronales, reemplazando o acompañando a los mayordomos y otros protagonistas rituales en las mismas. En la medida en que las fiestas se transforman en iconos de identidad o en atractivos turísticos, su celebración deja de ser únicamente una cuestión de devoción para convertirse en sujeto de políticas e inversión públicas. En las celebraciones centrales de Catacaos y Sechura en el Bajo Piura, en la costa norte del Perú, el alcalde es un agente tan importante como el depositario del Santísimo o el mayordomo de la Virgen de las Mercedes (Diez, 2004a, 2008b). Ello viene acompañado por la incorporación de una nueva serie de actividades en las fiestas patronales, desde bailes sociales hasta desfiles y concursos de bailes típicos, que suponen la incorporación de nuevos actores y sectores de la población que anteriormente cumplían también roles marginales o secundarios en las celebraciones: escolares, mujeres, asociaciones civiles y otros (Diez, 2000). Y todo ello nos remite a su vez a una creciente importancia no religiosa ni devocional de la fiesta patronal.

En su conjunto, las fiestas patronales experimentan una serie de cambios paulatinos pero constantes a lo largo de las tres últimas décadas. Una serie de nuevas actividades y funciones complementarias son incorporadas en las celebraciones —desfiles, campeonatos deportivos, concursos—, ocupando una parte importante del tiempo y los esfuerzos de organización. Y, sin embargo, todos estos cambios no generan una transformación radical de la celebración, todos ellos operan en el marco del repertorio de actividades posibles y dentro del patrón general de la celebración, y son

respetuosos de las costumbres y prácticas tradicionales. Por ello, a pesar de su constante transformación, se puede decir que las fiestas siguen siendo iguales a sí mismas. Las fiestas patronales incorporan nuevas actividades que no cuestionan ni el motivo central de la fiesta ni la centralidad de la imagen celebrada o su carácter sagrado.

LOS CAMBIOS EN LOS ESTUDIOS DE LAS FIESTAS PATRONALES: NUEVOS TEMAS, NUEVAS TENDENCIAS, NUEVAS INTERPRETACIONES

Finalmente, quisiéramos llamar la atención sobre un conjunto de caminos que se abren a futuro para el estudio de las fiestas patronales católicas. Todos ellos tienen algunos desarrollos pero creemos son aún senderos que requieren más exploración, conocimiento y análisis hacia nuevas interpretaciones y nuevas maneras de conocer esta antigua y a la vez nueva manifestación de la devoción religiosa, que es parte de la cultura, la identidad y la organización de los pueblos que la celebran al mismo tiempo que expresión de religiosidad y tradición histórica católica en la América de habla hispana. No señalaremos los temas de cultura visual y ritual, que como señaláramos líneas arriba, ya se vienen desarrollando en diversas direcciones y desde distintas perspectivas: etnográfica, performativa, simbólica y otras. Señalaremos más bien una serie de temas sobre las fiestas patronales que se comunican con los tópicos estudiados por los clásicos, que permiten relacionar las constantes que ya conocemos, con una serie de las nuevas características y manifestaciones en las fiestas patronales.

Incluso cuando hay seguramente un número muy grande de posibilidades y temas para el análisis de la fiesta patronal contemporánea, insistiremos únicamente en cuatro que a nuestro juicio abren preguntas interesantes y relativamente novedosas y que al mismo tiempo nos remiten a un cuestionamiento de los sentidos comunes, nuestros conocimientos y certezas sobre las fiestas patronales y a los fenómenos que observamos cada vez más recurrentemente en dichas celebraciones: las devociones

públicas de la fe en el marco del desarrollo de las devociones más intimistas; las nuevas y antiguas dimensiones políticas e identitarias de las fiestas patronales; el desarrollo de los medios de comunicación y sus efectos en las maneras de experimentar las fiestas; y la transformación de las fiestas en polos de atracción turística en tanto espectáculos y festivales.

En términos de devoción y prácticas religiosas, las fiestas patronales han representado siempre una paradoja: de un lado son manifestaciones profundas de religiosidad personal, pero de otro, se manifiestan públicamente bajo formas que no son ni interpretadas ni consideradas por el sentido común urbano —ni por la jerarquía eclesiástica— como tales. Borracheras, formas extremas de expiación, sacrificio o prueba o danzas exuberantes muestran una práctica religiosa poco acorde con una piedad de conversión personal y que se expresa desde la experiencia y conciencia del individuo. Un antiguo trabajo de Marzal (1988) mostraba que, en el marco de la migración y la generación de nuevos ámbitos urbano-populares, coexistían múltiples formas de religiosidad, las fiestas patronales compartían el espacio con prácticas católicas parroquiales urbanas, comunidades cristianas de base, y también con otras iglesias católicas y no católicas.

Al respecto cabe preguntarnos si existe un «retroceso» de las fiestas patronales frente al crecimiento de confesiones religiosas no católicas y no cristianas (Rohr, 1997) y en todo caso, preguntarnos si la expansión de formas más intimistas de religiosidad afectan de alguna manera las manifestaciones y prácticas de las mismas. Al respecto, hay evidencia sobre la incorporación de estas nuevas formas de religiosidad en algunas de las prácticas de las fiestas patronales, como en la de la Virgen de las Mercedes en Sechura, Piura, que hace un lugar para la expresión de la piedad personal del individuo, incorporando elementos de reflexión y prácticas de devoción urbanas contemporáneas que conviven con las prácticas tradicionales, más colectivas y públicas (Diez, 2008b). También hay trabajos que muestran la continuidad de prácticas tradicionales más allá de sus condicionantes religiosos y devocionales: en las comunidades q'eros del

Cusco se empieza a distinguir entre las prácticas estrictamente religiosas —católicas o evangélicas, como las misas y rezos— y las prácticas de celebración anteriormente asociadas a las fiestas, como las danzas y las vestimentas asociadas a las fiestas, que consideran «costumbre» y por ello se mantienen, aunque disociándolas de su contenido religioso (Salas, 2012).

Una segunda dimensión, de importancia creciente es el desarrollo de los medios de comunicación y divulgación masiva y los impactos que éstos podrían estar teniendo en las fiestas patronales. Desde hace varias décadas, las fiestas empiezan a incorporar los medios de divulgación y comunicación masiva como radio, televisión, video o internet para difundir y comunicar las celebraciones. Más aún, desde que las celebraciones involucran grandes contingentes de población migrante sumamente importante para el desenvolvimiento de las celebraciones. Desde hace buen tiempo también, fotografías y videos se utilizaban para recordar y registrar las fiestas. En los últimos años, por el desarrollo y la difusión de medios y tecnologías, estas prácticas no sólo son omnipresentes sino que podrían estar generando algunos cambios en las celebraciones mismas.

Actualmente los medios no sólo tienen la función de informar sobre la fiesta sino también sobre quiénes la celebran. La difusión por programas radiales hace propaganda de la celebración fuera del espacio local, existen programas y emisoras especializadas en y para ello en radio, televisión, web. La visualidad y plasticidad de la fiesta la hacen atractiva para el desarrollo de programas radiales y televisivos orientados a la difusión de prácticas y celebraciones tradicionales y las celebraciones patronales aparecen recurrente y constantemente en ellos. Por todo ello, los organizadores y patrocinadores de las fiestas buscan vincularse con medios de comunicación para darle un «atractivo más» a la celebración. A su vez, estos programas producen también estudios y reportajes sobre las fiestas que incrementan nuestro conocimiento sobre ellas (Tuesta, 2010)³⁵.

35 Como parte de este mismo proceso, se empiezan a producir y publicar «calendarios de celebraciones» a manera de inventarios de celebraciones (INC, 2001),

Cabe preguntarse si se trata de nuevas formas de expresión de las fiestas patronales, de una ampliación de los medios de difusión de las celebraciones o si esta presencia y utilización de medios no está cambiando las celebraciones mismas. Cuando se incorporan o destacan los elementos más visuales o espectaculares de la celebración, buscando ajustarlos a demandas de la audiencia antes que a la expresión de los agentes de la fiesta, estamos ante procesos que pueden cambiar el sentido de la fiesta. También podríamos preguntarnos si la posibilidad de «asistir» a la fiesta «en directo» por medios electrónicos no genera nuevas formas de participación —y de expresión de religiosidad— en las celebraciones. ¿Cambiarán los medios de comunicación el sentido y la expresión en las fiestas patronales?

Nuestra tercera preocupación refiere al vínculo entre fiestas patronales, política e identidad. Hubo épocas en las que las celebraciones católicas estaban intrínsecamente ligadas al ejercicio del poder local. Con el tiempo, esta vinculación se debilitó conforme las autoridades se hacen formalmente más laicas para responder a un Estado moderno y secularizado. Y sin embargo, parecería que nuevamente se inicia una suerte de aproximación simbólica entre religión y poder local por otras vías. Cada vez más, los alcaldes y otras autoridades locales intervienen en las fiestas patronales, auspiciándolas, difundiéndolas como atractivos turísticos y participando activamente en sus rituales y actos públicos. Las fiestas patronales podrían estar contribuyendo simbólicamente a reacomodos en posiciones sociales, poderes y jerarquías, no sólo de las autoridades sino también entre capitales de distritos y provincias, que se disputan la centralidad de sus celebraciones como espacios de atracción social y turística. ¿Existirá relación entre crecientes —o decrecientes— posiciones y prestigio relativos de y en las fiestas, los procesos de crecimiento poblacional y los cambios en el ejercicio del poder local y regional?

también consignadas en registros y listados de patrimonio inmaterial (Pizano, 2004) o colecciones de registros etnográficos y visuales (Jiménez Borja, 1997; Tord, 2011).

Complementariamente, la aproximación entre autoridades políticas y celebraciones patronales, unidas por el vínculo de la promoción del espacio local como destino turístico y con la fiesta como atractivo recurso tradicional, supone una serie de procesos complejos de redefinición de identidades tradicionales y no tradicionales, con contenidos religiosos pero eventualmente sólo locales o regionales. Estos cambios «políticos» en las fiestas podrían estar generando complejos procesos de generación de identidades acogidas en el espacio y tiempo de las celebraciones, transformándolas desde dentro. El crecimiento de las manifestaciones visuales en las fiestas —que va en consonancia con las líneas seguidas por varios de los estudios reseñados (Cánepa, 2001; Romero, 2008)— sería una muestra de ello. Algunos estudios sobre la fiesta la vinculan a procesos más complejos de generación de ciudadanías y pertenencias (Diez, 2008a) o de identidades regionales e históricas (Pacheco, 2007).

Nuestro cuarto tema de prospección refiere a los procesos de crecimiento expresivo de las fiestas patronales, cada vez con mayor apertura a la inclusión de nuevas y diversas formas de expresión, no necesariamente religiosas. Algunas fiestas patronales, que incorporan e involucran cada vez más participantes o componentes —desde danzas hasta procesiones, incluidas manifestaciones sociales como los bailes y concursos, o cívicas como los desfiles y conmemoraciones—, parecen estar convirtiéndose en «festivales», en celebraciones cada vez más secularizadas y vinculadas más estrechamente a proyectos políticos y, sobre todo, turísticos, en los cuales los componentes religiosos podrían llegar a ser cada vez más limitados. De hecho, en las últimas dos décadas venimos asistiendo a la generación de este tipo de celebraciones que enfatizan en lugar de un santo, un producto, una actividad o un lugar.

Esto conlleva una serie de cambios respecto de los agentes participantes y promotores de la fiesta, no sólo desplazando a los mayordomos tradicionales por los alcaldes, sino quizá también a los devotos por los danzantes, y a los sacerdotes por los locutores de radio, y en consonancia con ello ¿a la devoción por el espectáculo?

Los procesos de las tres últimas décadas muestran que las fiestas patronales se transforman por la acumulación de pequeños cambios, orientados en el «sentido» de la misma: centradas en la celebración del santo patrono, conservando la estructura de celebración y manteniendo su carácter de celebración religiosa católica. Sin embargo, la acumulación sostenida de innovaciones, de elementos lúdicos, cívicos, deportivos, espectaculares u otros empiezan a transformar el conjunto de la celebración. Estos cambios surgidos en parte de la exacerbación de actividades ya presentes en el proceso de transformación de las fiestas tradicionales —la promoción del espectáculo y de la vistosidad de la fiesta, el uso de medios modernos de comunicación y difusión, la incorporación de sectores diferentes de la población y la presencia de diversos tipos de públicos— inciden en la secularización de la fiesta.

Estas transformaciones aproximan a las fiestas patronales a una forma de celebración cívica, cada vez más difundida: el festival. Si en algunos casos los festivales pueden ser vistos como una ampliación de la fiesta, son ciertamente otro tipo de celebración. Incluso cuando comparten una serie de elementos con lo que podríamos llamar una «fiesta patronal ampliada», incluyendo actividades como comercio, deportes e incluso reinvención étnica, la celebración religiosa se distingue porque mantiene un elemento devocional, en tanto que los festivales se orientan casi siempre hacia la promoción turística. Ciertamente, las fiestas patronales ocupan entre estos festivales un lugar importante y quizá dominante, pero la modalidad de la organización «festival» es cada vez más frecuente que la modalidad «fiesta patronal»³⁶. El paso de la fiesta al festival supone un

36 Para el año 2000, de la lista de 153 eventos promocionados por un colectivo orientado a fomentar el turismo en el país (Rumbos), 63 de ellos (41,2%) eran festivales turísticos varios y 53 (34,6%) eran fiestas patronales. El calendario turístico de la región Lima puede darnos una idea menos orientada y por lo tanto más neutra: para el 2010 reportaba un total de 190 celebraciones públicas locales, de las cuales 116 eran fiestas religiosas y patronales (61%), 32 eran aniversarios locales (17%), 16 eran fiestas tradicionales (cortamontes, limpiecequias, etcétera, 8%) y 32 eran festivales (14%).

cambio significativo en los agentes organizadores, en la dirección y propósito de la celebración, en sus motivaciones y en la lógica y equilibrios entre tradición e innovación. El crecimiento del festival como forma expresiva de la identidad de las poblaciones puede estar cambiando profundamente las fiestas patronales, resta preguntarnos en qué sentido y cuáles de sus manifestaciones tradicionales, devocionales o no, se transforman. En todo caso, los festivales nos remiten al reto de pensar las fiestas patronales en un mundo cada vez más secularizado e interconectado, y a la pregunta sobre las manifestaciones devocionales tradicionales y modernas en el marco de celebraciones públicas históricas.

Finalmente, la fiesta patronal cambia y se transforma pero permanece conservando la mayor parte de sus elementos básicos y un lenguaje religioso heredado, transmitido y reinterpretado constantemente. La adopción de nuevas prácticas, nuevas funciones y nuevos agentes parece apuntar hacia el crecimiento y expansión de manifestaciones laicas antes que de nuevas expresiones devocionales y religiosas —también presentes—. La fiesta patronal parece ser cada vez más laica, sin dejar de ser religiosa.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier (1976). Santa Vera Cruz tatita. El ciclo ceremonial anual en el mundo de los Llapani (Bolivia). *Allpanchis*, 9, 151-176.
- Alfaro, Julián (1992). *Domingo de Ramos en Porcón. Una comunidad campesina de Cajamarca*. Lima: Asociación Editorial Cajamarca.
- Altamirano, Teófilo (1989). La fiesta de la 'Mamacha' Candelaria de la comunidad campesina de Ocobamba (Apurímac) en Lima. *Anthropológica* 7, 71-86.
- Anrup, Roland (1991). Religiosidad popular, identidad y etnicidad en las haciendas del Cuzco antes de la Reforma Agraria. *Anthropológica* 9, 97-118.
- Ávila, Javier (2001). *Globalización, identidad, ciudadanía, migración y rituales andinos des/localizados: el culto al Señor de Qoyllur Ritti en Cusco y Lima*. Buenos Aires: Clacso.

- Béjar, Héctor; F. Eguren; O. Plaza & M. I. Remy (1990). *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo rural*. Lima: Desco.
- Bellenger, Xavier (2006). *El espacio musical andino: modo ritualizado de producción musical en Taquile y Lago Titicaca*. Lima: IDE-PUCP-IFEA-CBC.
- Bigenho, Michelle (1993). El baile de los negritos y la danza de las tijeras: un manejo de contradicciones. En Raúl Romero (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*, pp. 219-252. Lima: IRA.
- Cánepa, Gisela (1993). Máscara y transformación: la construcción de la identidad en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo. En Raúl Romero (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*, pp. 339-392. Lima: IRA.
- Cánepa, Gisela (1994). Danza, identidad y modernidad en los Andes: las danzas en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo. *Anthropológica*, 11, 254-282.
- Cánepa, Gisela (1998). *Máscara, transformación e identidad en los Andes: la fiesta de la Virgen del Carmen Paucartambo-Cuzco*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cánepa, Gisela (ed.) (2001). *Identidades representadas: Performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Castillo (2001) Fiesta y embriaguez en comunidades andinas del sur del Perú. En Gisela Cánepa (ed.). *Identidades representadas* (pp. 437-456). Lima: PUCP.
- Casaverde Rojas, Juvenal (1970). El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis*, 2, 121-243.
- Cloudsley, Tim (1988). Las fiestas anuales de los indios quechuas. *Anthropológica*, 6, 327-333.
- Dean, Carolyn (2002). *Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo: el Corpus Christi en el Cuzco colonial*. Lima: UNMSM.
- De Authier, Martine (2009). *Fiesta andina: Mamacha Carmen en Paucartambo*. Cusco: San Marcos-CBC.

- Diez, Alejandro (1994). *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura, Siglos XVII al XX*. Piura: Cipca.
- Diez, Alejandro (1999). Diversidades, alternativas y ambigüedades. Instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural. En Víctor Agreda, Alejandro Diez y Manuel Glave (eds.), *Perú: el problema agrario en debate*, pp. 247-326. Sepia VII. Lima: Sepia.
- Diez, Alejandro (2000). Fiestas patronales y redefinición de identidades en los andes centrales. *Naya, Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología*. http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Alejandro_Diez.htm
- Diez, Alejandro (2002). Formas de expresión y políticas culturales. Representaciones de la cultura en y desde Tupe. En Norma Fuller (ed.), *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades* (pp. 247-272). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Diez, Alejandro (2004a). Cofradías y celebraciones: religiosidad y política en Catacaos. En Fujii Tomoeda & Luis Millones (eds.), *Entre Dios y el diablo. Magia y poder en la costa norte del Perú* (pp. 155-178). Lima: IFEA-PUCP.
- Diez, Alejandro (2004b). Etnicidad y espacios religiosos y políticos en la fiesta de Navidad de Saraguro (Loja, Ecuador). En Manuel Marzal, Catalina Romero & José Sánchez (eds.), *Para entender la religión en el Perú* (pp. 117-148). Lima: PUCP.
- Diez, Alejandro (2005). Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones. En Manuel Marzal. *Religiones andinas* (pp. 253-286). Madrid: Trotta.
- Diez, Alejandro (2008a). Las fiestas patronales como espacios públicos y locus de ciudadanía. En Catalina Romero (coord.), *Religión y espacio público* (pp. 149-161). Lima: Cisepa.
- Diez, Alejandro (2008b). Cambia lo superficial... ¿cambia también lo profundo? La fiesta de la Virgen de las Mercedes en Sechura, Piura. *Destiempos.com*, 3(15), julio-agosto. http://www.destiempos.com/n15/alejandrodiez_15.htm.

- Diez, Alejandro (2008c). Charges religieuses, confréries et organisation politique dans la longue durée. Agents et pouvoir aux villages de Catacaos et Sechura (Pérou). En Anath Ariel de Vidas (coord.), *Pour une histoire souterraine des Amériques. Jeux de mémoires - Enjeux d'identité* (pp. 197-221). Paris: L'Harmattan.
- Ferrier, Claude (2008). *Navidad en los Andes: arpa, comparsas y zapateo en San Francisco de Quercó, Huancavelica*. Lima: IRA-PUCP.
- Flores Ochoa, Jorge (ed.) (2009). *Celebrando la fe: fiesta y devoción en el Cuzco*. Cusco: UNSAAC-CBC.
- Flores Ochoa, Jorge, Elizabeth Kuon & Roberto Samanez (eds.) (2009). *Cuzco, el lenguaje de la fiesta*. Lima: Banco de Crédito.
- Gow, David (1973). El impacto de la Reforma Agraria sobre el sistema de cargos. *Allpanchis*, 5, 131-158.
- Guillet, David (1974). Transformación ritual y cambio sociopolítico. *Allpanchis*, 6, 143-160.
- Hocquenghem, Anne (1989). *Bajada de reyes en Narihualá*. Piura: Cipca.
- Huerta-Mercado, Alexander (2001). Incas y españoles bailando un alegre huayno. El humor en una representación teatral en los Andes. En Gisela Cánepa (ed.), *Identidades representadas* (pp. 309-330). Lima: PUCP.
- Instituto Nacional de Cultura - INC (2001). *Apuntes para un inventario general de fiestas tradicionales del Perú*. Lima: INC.
- Jiménez Borja, Arturo (1997). *Perú: fiestas y costumbres*. Lima: Unión de Cerveterías Backus y Johnston.
- Martínez, Héctor (1959). Vicos: las fiestas en la integración y desintegración cultural. *Revista del Museo Nacional*, 28, 189-247.
- Martínez, Wilton & Paul Gelles (1993). *Transnational fiesta*. Videograbación.
- Martínez, Wilton & Paul Gelles (2012). *Transnational fiesta, twenty years later*. Videograbación.
- Marzal, Manuel (1971). *El mundo religioso de Urcos*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Marzal, Manuel (1977). *Estudios sobre religión campesina*. Lima: PUCP.

- Marzal, Manuel (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: PUCP.
- Melis, Ana (2007). Símbolo de poder: la fiesta del Carmen en dos contextos distintos en España y Perú. *Anales del Museo de América*, 15, 191-206.
- Mendoza, Zoila (1985). La transformación de la fiesta patronal en Lima: el caso de los migrantes de San Jerónimo de Tunán. Tesis de licenciatura en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mendoza, Zoila (1992). Las comparsas como formas de creación de nuevas identidades: la popularidad de las danzas altiplánicas en Puno. En Enrique Urbano (comp.), *Tradicón y modernidad en los Andes* (pp. 243-256). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Mendoza, Zoila (2001). *Al son de la danza: identidad y comparsas en el Cuzco*. Lima: PUCP.
- Mendoza, Zoila (2006). *Crear y sentir lo nuestro: folclor, identidad regional y nacional en el Cuzco, siglo XX*. Lima: PUCP.
- Millones, Luis (1996). Los esclavos de la Virgen de la Puerta: historia y ficción del pasado. En Luis Millones & Hiroyasu Tomoeda (eds.), *La tradición andina en tiempos modernos* (pp. 191-203). Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- Millones, Luis (1998). *El culto a las imágenes sagradas: Religiosidad popular en el norte del Perú*. Lima: Universidad de Lima.
- Millones, Luis (1999). *Dioses familiares. Festivales populares en el Perú contemporáneo*. Lima: Congreso de la República.
- Millones, Luis (2001). La fe y el espectáculo: breve historia de la vida ceremonial andina. En José Villa (ed.), *Perú: el legado de la historia* (pp. 87-105). Sevilla: Universidad de Sevilla-Fundación El Monte; Lima: PromPerú.
- Mitchell, William (1991). *Peasants on the Edge: Crop, Cull and Crisis in the Andes*. Austin: Texas University Press.
- Moliní, Antoinette (ed.) (1999). *Celebrando el cuerpo de Dios*. Lima: PUCP.

- Monge, Carlos (1994). Transformaciones en la sociedad rural. En Óscar Dancourt, Enrique Mayer & Carlos Monge, *Perú: el problema agrario en debate* (pp. 33-68). Sepia V. Lima: Sepia.
- Morvelí, Mario (2009). El contenido de las fiestas religiosas. El caso de la Virgen de Cocharcas y las fiestas evangélicas. En Jorge Flores Ochoa (ed.), *Celebrando la fe: fiesta y devoción en el Cusco* (pp. 17-26). Cusco: UNSAAC-CBC.
- Narváez Luna, José Joaquín (2005). Festividades y asociaciones de provincianos en Lima Metropolitana: el caso del Centro Representativo Chavinillo Huánuco. Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pacheco Medrano, Karina (2007). *Incas, indios y fiestas: reivindicaciones y representaciones en la configuración de la identidad cusqueña*. Cusco: INC.
- Palomino, Salvador (1984). *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*. Lima: Pueblo Indio.
- Pizano, Olga (ed.) (2004). *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Prieto, Óscar Gabriel (2011). Las fiestas anuales y quinquenales de la Virgen Candelaria del Socorro de Huanchaco: expresión religiosa de los pescadores de la costa norte del Perú. *Arqueología y Sociedad*, 23, 193-221.
- Quintín, Pedro (1994). *Continuidad y recomposición del poder local en un distrito andino: Ocongate, Cusco*. En Óscar Dancourt, Enrique Mayer & Carlos Monge. *Perú, el problema agrario en debate* (pp. 175-200). Sepia V. Lima: Sepia.
- Ráez, Manuel (1993). Los ciclos ceremoniales y la percepción del tiempo festivo en el valle del Colca (Arequipa). En Raúl Romero (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes* (pp. 253-298). Lima: PUCP-IRA.
- Ráez, Manuel (2002). *En los dominios del cóndor: fiestas y música tradicional del valle del Colca*. Lima: PUCP-IRA.
- Ráez, Manuel (2004). *Melodías de los valles sagrados: fiestas y danzas tradicionales del Cuzco*. Lima: PUCP-IRA.

- Ráez, Manuel (2005). *Dioses de las quebradas: fiestas y rituales en la Sierra alta de Lima*. Lima: PUCP-IRA.
- Revez, Bruno (1996). Espacios rurales y sociedad nacional. En Efraín Gonzales de Olarte, Bruno Revez & Mario Tapia, *Perú, el problema agrario en debate* (pp. 283-324). Sepia VI. Lima: Sepia.
- Robles, Román (2000). *La banda de músicos. Las bellas artes en el sur de Ancash*. Lima: UNMSA.
- Rohr, Elizabeth (1997). *La destrucción de los símbolos culturales indígenas: sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Romero, Raúl (ed.) (1993). *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: PUCP-IRA.
- Romero, Raúl (ed.) (2008). *Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Perú*. Lima: PUCP.
- Rueda, Marco Vinicio (1982). *La fiesta religiosa campesina (Andes ecuatorianos)*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.
- Salas, Guillermo (2010). Conversiones religiosas y conflictos comunales. Las Iglesias evangélicas y la creciente importancia del turismo en comunidades campesinas del Cusco. En: *Perú, el problema agrario en debate. Sepia XIII* pp 644-680. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- Schmelz, Bernd (2008). *Fiestas religiosas y seculares en Lambayeque, Perú*. Hamburgo: Museum für Völkerkunde Hamburg.
- Tord, Luis Enrique (2011). *Perú: fiestas y danzas patronales*. Lima: Unimundo.
- Tuesta, Sonaly (2010). *Fiestas: calendario y costumbres*. Lima: Costumbres.
- Ulfe, María Eugenia (2003). *Danzando en Ayacucho: música y ritual del rincón de los muertos*. Lima: PUCP-IRA.
- Ulfe, María Eugenia (2008). Danzas, fiestas y género. En Raúl Romero (ed.), *Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Perú* (pp. 140-167). Lima: PUCP-IRA.
- Varios Autores (1974). La Fiesta en los Andes. *Allpanchis Phuturinga, Revista del Instituto de Pastoral Andina*, 7, 9-243.

Verger, Pierre (1951). *Fiestas y danzas en el Cuzco y en los Andes*. Buenos Aires: Sudamericana.

Yep, Virginia (2002). Fiesta, música y banda. La Semana Santa en Catacaos, Perú. *Latin American Music Review*, 23(2), 206-222.

* Una primera versión de este artículo se publicó en *Religioni e Società* (2014), XXIX, 78, pp. 52-64.