



IDENTIDADES REPRESENTADAS

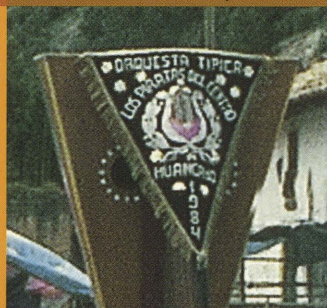
performance, experiencia y memoria en los andes



Capítulo 12

Cánepa Koch

Editora



PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2001

La presente edición se ubica en el marco de las publicaciones que promueve el Centro de Etnomusicología Andina del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú gracias al apoyo de la Fundación Ford.

Primera edición: diciembre de 2001

Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes

Carátula: Natalia Iguíñiz

Copyright © 2001 por Fondo Editorial de la

Pontificia Universidad Católica del Perú

Plaza Francia 1164, Cercado, Lima, Perú.

Telefax: 330-7410

Teléfono: 330-7411

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal 1501052001-4556

Derechos reservados

ISBN 9972-42-450-2

Impreso en Perú – Printed in Peru

Cambia lo superficial... ¿cambia también lo profundo? La fiesta de la Virgen de las Mercedes en Sechura, Piura

Alejandro Diez Hurtado

«Con el devenir histórico de la fe cristiana del pueblo sechurano, nuestra santísima Virgen de las Mercedes recibe año tras año nuestro profundo homenaje. Postrados a sus pies y elevando el corazón a nuestro creador, renovamos la fe y juramos fidelidad a nuestra Madre ofreciendo nuestra obra, palabras y pensamientos con infinita bondad para alcanzar su divina bendición».

Programa de invitación a la fiesta, setiembre de 1999

El pueblo sechurano, en la costa piurana, se precia al mismo tiempo de moderno y de tradicional. Moderno, porque se halla desde hace mucho tiempo integrado a circuitos mercantiles y comerciales vinculados con la actividad pesquera y la agricultura del algodón y del arroz, con presencia en mercados nacionales e internacionales. Tradicional, por su tenaz conservación de muchas costumbres en la comida y la bebida de las ceremonias referentes al ciclo vital y, sobre todo, de sus fiestas religiosas.

Solo en la ciudad de Sechura se celebran más de 50 fiestas al año. Y la cifra se multiplica, quizás por ocho y por lo menos por seis, si contamos los demás caseríos, pueblos y villas de que se compone el área cultural sechurana, comprendida en la provincia del mismo nombre.¹ Independientemente de que las fiestas sean consideradas tradicionales (y unas lo son más que otras) y de que sean presentadas como una manifestación heredada de antiguo y celebradas conforme a lo que dicta la costumbre, la gente es relativamente conciente de que se producen cambios, y la supuesta conservación de la tradición tiene su contraparte en cierta sensación de deterioro, de pérdida de vitalidad y de sentido que estarían experimentando las celebraciones durante los últimos años.

En principio, esta constatación no nos extraña. Los investigadores sabemos que las tradiciones se construyen, se redefinen, se adaptan y cambian constantemente. Y, sin embargo, el sentido y la causa de todo aquello son siempre un misterio, y eso es lo que queda por indagar, analizar, investigar y recoger de la realidad. En otras palabras, observamos y descubrimos los cambios, pero siempre queda la tarea de explicarlos (para no mencionar la de preverlos, mucho más difícil).

¹ En 1986 registré 290 celebraciones, sin incluir las de los poblados sechuranos del distrito de La Unión y tampoco las de algunas caletas.

En este artículo me propongo explorar los cambios observables en la fiesta religiosa patronal de la Virgen de las Mercedes de la ciudad de Sechura. Dichos cambios permitirán luego analizar si ellos corresponden a transformaciones más profundas en la fiesta misma y también en la sociedad sechurana. Como la relación entre los diversos niveles de análisis planteados no es automática, nos preguntaremos primero sobre los cambios en los mecanismos y manifestaciones de la fiesta. Para ello me detendré específicamente en tres niveles de observación: las expresiones públicas de la fiesta, la organización de la fiesta y la participación de sus agentes y, finalmente, el sentido que se le atribuye o se le puede atribuir a la fiesta.

Para el análisis, asumo que hay tres tipos de cambios posibles en las manifestaciones observables de la fiesta: (1) los *cambios periféricos*, que varían episódicamente, de un año al otro, son tolerados y se incluyen en el patrón local de celebración de las fiestas y que no son considerados una transformación significativa en la celebración; (2) los *cambios complementarios*, que modifican algún aspecto de la celebración, pero no alteran su patrón general y, por el contrario, son muchas veces un desarrollo suyo; y (3) los *cambios desestructurantes*, que modifican el patrón de celebración de la fiesta, su ubicación contextual o su sentido último. Es lógico suponer que, en un plazo suficientemente largo, todos ellos pueden llegar a producir cambios en el sentido de la fiesta, en la manera como la gente la vive o la interpreta. Lo que no sabemos es qué tipo de cambio modifica el sentido y tampoco de acuerdo con qué factores o en cuánto tiempo se produce aquel. Parte de los objetivos de este trabajo es esbozar algunas hipótesis sobre los mecanismos por los cuales operan las transformaciones en las fiestas patronales.

Algunos trabajos existentes parecen indicar que en las últimas décadas asistimos a un proceso de transformación (¿sustantiva?) de las fiestas patronales en caseríos, pueblos y ciudades de las zonas rurales andinas y costeñas. Al mismo tiempo que se reporta la crisis de antiguos sistemas y rituales, se registra también la revitalización y crecimiento de otros (Van Ronzelen 1988, Mitchel 1991, Romero 1993, Cánepa 1998). En un artículo anterior (Diez 1999), descompongo dicho proceso general en tres factores, íntimamente relacionados entre sí: (1) los nuevos equilibrios de poderes a nivel regional/local provocarían el crecimiento de algunas grandes celebraciones regionales en detrimento de muchas pequeñas celebraciones locales; (2) la demanda por la participación de nuevos actores en espacios locales obligaría a la inclusión en la fiesta de nuevos espacios y manifestaciones públicas (bailes sociales, concursos, etc.); y (3) los agentes encargados de las fiestas estarían buscando minimizar el costo personal de las celebraciones (vía una reducción en el tiempo de la participación o ampliando la base de las personas que financian las celebraciones). La fiesta de Mercedes que nos ocupa responde y se inscribe en este contexto general.

Este artículo se basa en una serie de trabajos de campo realizados en la comunidad de Sechura a lo largo de los últimos 14 años.² El primero, y el más largo, se desarrolló entre 1986 y 1988; el segundo entre 1993 y 1994; el último, y el más corto, fue la participación en la fiesta de la Virgen de las Mercedes en setiembre de 1999.

Tras esta breve introducción, en los acápite siguientes me ocuparé, primero, de describir el contexto, la localidad de Sechura y sus patrones festivos. Luego presentaré una descripción de la fiesta de la Virgen de las Mercedes y de sus principales cambios a lo largo del tiempo. Finalmente, procuraré algunas explicaciones e interpretaciones sobre el sentido de los cambios en las celebraciones sechuranas, en particular, y en otras fiestas patronales, en general.

1. Sechura y sus fiestas

La ciudad de Sechura es la capital de la provincia del mismo nombre. Está ubicada en el departamento de Piura, en la costa norte del Perú. Se sitúa a 60 kilómetros de Piura, capital del departamento, adonde se accede por una carretera asfaltada por la que transitan frecuentemente todo tipo de vehículos. En vehículo particular, el recorrido desde Piura demora entre 45 y 60 minutos, tiempo que se duplica si se toma un transporte público colectivo.

Según proyecciones elaboradas a partir del censo de 1993, el distrito cuenta con cerca de 20 000 habitantes, de los cuales más de 13 000 residen en la ciudad de Sechura. El espacio urbano cuenta con un núcleo central, antiguo, dominado por un imponente templo y dividido en barrios, y con seis asentamientos humanos creados en las últimas décadas, particularmente tras el fenómeno de El Niño de 1983.

Las principales actividades de la población son la pesca (y actividades relacionadas), el comercio y, en menor medida, la agricultura. En el ámbito del distrito hay varias caletas de pescadores, dedicadas a la pesca artesanal y a la pequeña pesca industrial (Matacaballo, Constante, Parachique, Puerto Rico). El producto se destina tanto al consumo humano directo como a su transformación en conservas o en harina; existen en el distrito numerosas fábricas de procesamiento de productos marinos, unas asentadas en las caletas, otras en la ciudad capital.

La actual provincia de Sechura comprende el espacio que antiguamente correspondió al ámbito del pueblo-reducción del mismo nombre, constituido por el

² Los primeros se realizaron gracias a la cobertura institucional del Cipca-Piura, primero en tanto practicante y luego como miembro de su departamento de investigación. El último se desarrolló en el marco del proyecto «Globalización y fiestas patronales», que vengo desarrollando gracias a una beca de la Fundación Rockefeller y el IEP.

visitador Bernardino de Loaiza en 1572, a partir de la reunión de al menos cuatro parcialidades indígenas: Sechura, Punta, Muñiquilá y Muñuela. Dicho territorio se mantuvo integrado hasta comienzos del siglo XX, cuando empezaron a crearse los distritos que luego conformarían la provincia: Bernal, Vice, Rinconada-Llícuar, Bellavista y Cristo Nos Valga. En conjunto, estamos hablando de un territorio de más de un millón de hectáreas y de una población de cerca de 45 000 habitantes.

Todos ellos (y también parte del distrito de La Unión y varias otras caletas pertenecientes a otros distritos) comparten una misma tradición y un mismo patrón cultural, que se expresa en el habla, en las interacciones y la vida cotidiana, en la alimentación, en las ceremonias del ciclo vital, en las tradiciones funerarias y, por supuesto, en la forma como celebran sus fiestas patronales.

Grosso modo, y de acuerdo con sus niveles de participación, en Sechura (y en el área cultural sechurana) hay cuatro tipos de fiestas y dos patrones de celebración. En primer lugar están las grandes fiestas del calendario litúrgico local: la Semana Santa y las Velaciones, en las que participa la población masivamente (en la primera, por medio de la articulación de diversas asociaciones y, en la segunda, familiarmente). Luego están las grandes fiestas patronales (en honor de la Virgen de las Mercedes, San Jacinto Forastero, la Virgen de la Luz, el Señor de la Ascensión y la dupla festiva Navidad-Niño Dios).³ El tercer grupo está formado por una serie de fiestas medianas y pequeñas, organizadas por grupos familiares. Todas las fiestas mencionadas son celebradas por hermandades, un patrón de organización bastante versátil, fundado en el auspicio familiar de algunos cargos importantes (mayordomo y devoto), responsables de la organización de la fiesta; la diferencia entre el segundo y tercer tipo es fundamentalmente de escala: número de participantes, duración y nivel de gastos. Finalmente, hay otras fiestas en las que las responsabilidades y los gastos son corporativos y su organización corre a cargo de asociaciones más modernas como las sociedades religiosas (conformadas por presidente, secretario, etc.) o por lo que he llamado «hermandades urbanas» (para las fiestas del Señor de los Milagros y San Martín de Porrás), que reproducen la estructura de organizaciones homónimas en Piura o Lima.

Este estado de cosas es producto de una conocida serie de transformaciones en la organización religiosa. Comienza con la creación de cofradías a partir de mediados del siglo XVII, sigue con su institucionalización para la celebración de las fiestas patronales, continúa con su crecimiento —en número e importancia— y luego con la constitución de un sistema ritual centrado en las fiestas litúrgicas, asentado sobre la estructura de las parcialidades del pueblo y encabezado por la cofradía del Santísimo Sacramento. Dicho sistema terminó de establecerse du-

³ Ninguna de las advocaciones citadas es el patrón del pueblo. San Martín de Tours es conmemorado con una fiesta relativamente pequeña.

rante el siglo XVIII y corrió paralelo a la construcción del templo y sus altares. Posteriormente se vería afectado por modificaciones menores a lo largo del siglo XIX y entraría en decadencia, sufriendo un proceso de desarticulación, desde mediados del siglo XX. Las sociedades y sus fiestas, formas de organización y religiosidad impulsadas por la administración parroquial desde principios de la última centuria nunca llegaron a integrarse totalmente al esquema tradicional de organización religiosa. La desaparición de la cofradía del Santísimo hace unos 30 años sancionaría la desarticulación del sistema (Diez 1994). Actualmente, las fiestas conforman un complejo calendario ceremonial, pero sin solución de continuidad «social» entre las familias y asociaciones que las celebran. En otras palabras, hablando con propiedad, las actuales fiestas de Sechura no forman «sistema». El universo ritual está parcelado y dividido entre grupos de familias que conforman las diversas asociaciones religiosas. La única fiesta que congrega a la mayoría del pueblo es la Semana Santa y aun esta no tiene ni la importancia ni el peso que tenía cuando el sistema ritual estaba regido por la cofradía del Santísimo.

Sin embargo, la mayor parte de las fiestas sechuranas responde a un mismo patrón de celebración, que es común tanto en la ciudad capital como en otros pueblos o caseríos del ámbito provincial. Me refiero al patrón de celebración de las *hermandades*.⁴

La fiesta típica sechurana consta como mínimo de tres días:⁵ vísperas, el día central y el segundo día, llamado *de la limosna*. Sobre esta estructura básica, las fiestas más grandes pueden incorporar un novenario (rezo del rosario o paraliturgia seguidos de un lonche —café y sándwiches—, ofrecidos por devotos, durante nueve días antes del día central), un octavario (liturgia y lonche, ocho días después) o incrementar el número «días centrales» o de la limosna. Unas pocas fiestas, muy pequeñas, reducen a veces la fiesta a dos días, uniendo el día central y el de la limosna en una sola fecha.

Al igual que muchas fiestas patronales en otras partes, las fiestas sechuranas combinan una serie de actividades públicas de carácter religioso —como la misa y la procesión—, con actividades semiprivadas tales como los banquetes, y con espectáculos públicos como música de banda, danzas y «castillos» de fuegos artificiales.

El día de las vísperas comienza por la tarde, en la casa del mayordomo.⁶ Los invitados cenan y luego salen con la banda a recorrer el pueblo hasta llegar a

⁴ Pongo el término en cursivas pues el nombre de la asociación que celebra varía de localidad a localidad. Independientemente del nombre que tome la institución encargada de la celebración (*mayordomía*, *hermandad*, *sociedad* u otro), el patrón de celebración (los momentos de la fiesta, las comidas, las danzas, las responsabilidades de los encargados) es básicamente el mismo.

⁵ Según los testimonios de los sechuranos, hasta hace muy poco, unos 25 años, existía un cuarto día de fiesta, llamado del *velorio*, que se realizaba en la antevíspera de la celebración.

⁶ Las fiestas de hermandades reparten los banquetes —por días— entre los dos funcionarios principales, el devoto y el mayordomo. El reparto más habitual es que el mayordomo celebre las vísperas y el día

donde se ubica el castillo de fuegos artificiales, con cuya exhibición, siempre acompañada por la música de la banda, acaba la jornada. Al día siguiente, tras el desayuno en casa del devoto, salen las partidas de danzantes a recorrer el pueblo. La misa de fiesta suele celebrarse por la mañana. Tras ella, los danzantes hacen una presentación pública frente a la iglesia antes de dirigirse con toda la comitiva de los funcionarios de la fiesta para el almuerzo. Terminando la tarde, los funcionarios y aquellos de sus acompañantes que no se encuentran demasiado ebrios se dirigen a la iglesia para la procesión, que recorre las casas del pueblo, pasando indefectiblemente por las casas del mayordomo y del devoto antes de regresar al templo.

El día de la limosna, aun cuando el mayordomo y el devoto siguen atendiendo a sus invitados en sus casas —desayuno y almuerzo—, comienza propiamente por la tarde. En la casa del mayordomo se congregan los invitados para degustar los potajes del día pero también para dejar su limosna a la hermandad, para lo cual se instala una mesa en la que se sienta el *escribano*, quien registra escrupulosamente el nombre de los donantes y el monto entregado. El día es también ocasión para la realización de juegos populares, entre los que destaca el *palo encebado*.

Toda la organización de la fiesta reposa, como mínimo, sobre cuatro funcionarios: el mayordomo, el devoto, el procurador y el escribano. Las fiestas más grandes pueden tener de dos a tres mayordomos y de dos a cuatro procuradores. Las responsabilidades de la fiesta son repartidas entre ellos, pero recaen sobre todo en los dos primeros: en grueso, el mayordomo se encarga de organizar la víspera y el día de la limosna, mientras el devoto se encarga del día central. El escribano se hace cargo de llevar los libros y las cuentas de la hermandad, en tanto que el procurador funge como asesor y supervisa el buen desenvolvimiento de la celebración.

Los potajes servidos son casi siempre los mismos: encebichado, sopa con «boda» (un espesado hecho de maíz hervido) y arroz aderezado acompañado de un estofado de carne. Además se distribuye un *pan de fiesta* y, para los funcionarios, un pan de forma especial que llaman *pan de función*. El día de la limosna, y en general en las comidas vespertinas, se sirve el *hornado* (un pollo o gallina al horno) y el *pastel* (una suerte de galleta dulce, grande y delgada). La comida se acompaña con cocteles y con chicha, *claro* y cerveza. Los días de los novenarios y de las octavas se sirven emparedados con pollo hornado y café, a veces también comida.

Las danzas son espectáculos complementarios siempre presentes en las fiestas mayores. Algunas de ellas están asociadas a determinadas celebraciones: en la

de limosna y el devoto el día central (en fiestas grandes cuando hay más de un mayordomo, como la de Mercedes, el reparto suele variar). En la práctica, las casas de ambos atienden invitados tres veces al día (desayuno, almuerzo y cena) durante el tiempo que dure la fiesta.

fiesta de Mercedes salen los *cautivos*, las *pallas* o *sarahuas* y el *barquito*; en Navidad, la *mariquita* y el *negro viejo*, además de las *pastoras*; en Reyes, la escenificación de los *reyes magos*. Otras, como los *diablicos*, los *cuzqueños*, la *tamalera*, los *osos* o las *botellas*,⁷ pueden presentarse en cualquier fiesta, siempre que haya alguien dispuesto a procurarlas. Todas las mencionadas aparecen de manera regular, todos los años. Menos frecuentes son danzas como las de *Bernardo del Carpio* o *los Doce Pares de Francia*, que solo son presentadas muy esporádicamente. Las danzas y su exhibición en las calles, en medio del público —con el que interactúan— o en casas abarrotadas de gente, con niños colándose entre las piernas de quienes intentan ver algo, contribuyen también a dar la sensación de desorden y de juego característica de las fiestas sechuranas (y de la costa norte en general).

Si el mayordomo y el devoto corren con el grueso de la inversión monetaria necesaria para la celebración de la fiesta, existen dos instituciones que contribuyen a disminuir su carga: el *pavate* y los *obligantes*. El *pavate* es una especie de préstamo en productos que amigos, parientes y, sobre todo, compadres otorgan a los encargados de celebrar la fiesta. Quienes entregan la ayuda esperan recibir el mismo apoyo cuando les corresponda celebrar la fiesta. Por su parte, el sistema de *obligantes* se sustenta en la formación de lo que podríamos llamar «conjuntos de donantes», que el mayordomo y el devoto buscan para que les ayuden a solventar algunos de los gastos de la fiesta (el castillo, la banda, los danzantes u otra actividad). El mayordomo se busca, por ejemplo, un obligante de danza; este, a su vez, convoca a una veintena de amigos, compadres o parientes para, en conjunto, solventar el gasto. Todos ellos participarán luego de la fiesta. Es por eso que los sechuranos dicen que las fiestas no las celebran los mayordomos sino los amigos.

Además de los miembros de la hermandad, la fiesta de 1999 fue celebrada también gracias a la participación de más de 600 obligantes.⁸ Como se puede apreciar en el cuadro siguiente, cada uno de los funcionarios principales contó con el apoyo de cerca de doscientas personas. Danzas, castillos y banda, los tres gastos más fuertes, son los que requieren de más apoyo; los «recuerdos» (escapularios, llaveros, estampas, platos recordatorios y otros), en cambio, por su bajo costo, permiten pequeñas contribuciones de infinidad de personas. Aunque la mayor parte de los obligantes son familias e individuos, hay muchos que

⁷ Cada danza tiene una serie de personajes. En algunas danzas, los personajes son llamados por nombres genéricos, en tanto que en otras el nombre genérico no describe el conjunto. Así, una cuadrilla de *diablicos* puede incluir además a una *tamalera*, un *ingeniero*, el *oso* y su *domador*, el *serrano* y la *serrana*, el *gigante* y otros. Cada uno de los personajes mencionados tiene su música y sus propios pasos de baile.

⁸ No poseo cifras sobre el número de obligantes de fiestas anteriores, pero tengo la impresión de que se ha incrementado; quizás sea una muestra de la situación de crisis que atravesaba la pesca en 1999, durante el período en el que se hizo el trabajo de campo. En cambio, la proporción de obligantes residentes en otras localidades parece haber disminuido.

contribuyen en calidad de patrones de una embarcación pesquera o en tanto su tripulación, en una especie de contribución colectiva en nombre de la embarcación. Por otro lado, si bien la mayor parte de los obligantes reside en Sechura, varios contribuyen desde lejos: en el caso estudiado, 32 eran del Callao, 14 de Cabo Blanco, uno de Lima, uno de Huacho y uno de Letirá. Es de destacar que los sechuranos no suelen instituir fiestas en los lugares donde cuentan con colonias de migrantes, prefiriendo participar en las fiestas de su lugar de origen.

2. Obligantes de la fiesta de la Virgen de las Mercedes, Sechura, 1999

	Devoto	Primer mayordomo	Segundo mayordomo	Total de obligantes
Banda	27	42	20	89
Danzas				102
Cuzqueños	50			
Cautivo	9	9		
Barquito			34	
Festival de marinera	15	12	-	27
Juegos populares	-	15	-	
Castillos/camaretas	35	35	6	76
Nubes/velas/ Alumbrado/adornos	22	35	37	94
Recuerdos	97	73	60	230
Totales	196	271	166	633

Fuente: Programa de invitación, 1999

Una última característica de las fiestas sechuranas que merece ser destacada es el rol protagónico otorgado a las mujeres. La división por género, presente en todos los momentos de la fiesta al separar atributos femeninos y masculinos (y establecer jerarquías de preeminencia), no supone ni una especialización de funciones, ni una separación de espacios. Las esposas de quienes «pasan los *cargos*» se visten también de fiesta y se sientan adelante en la iglesia (separadas de los varones, eso sí), acompañan la procesión (detrás de los hombres), presiden su propia mesa y tienen sus invitadas en los banquetes y recepciones. En síntesis, participan con igual derecho que los varones del jolgorio general. Por su parte, el servicio de cocina y la atención a las mesas son realizados por hombres y mujeres, parientes y amigos de la familia que «pasa el *cargo*».

3. La fiesta de la Virgen de las Mercedes y sus transformaciones

La fiesta de la Virgen de las Mercedes es una de las más grandes e importantes de Sechura. Su día central es el 24 de setiembre, dura al menos cinco fechas, sin contar el novenario, y es celebrada por un devoto, dos mayordomos, dos procuradores, dos escribanos y las esposas de todos ellos. Es una fiesta muy antigua, cuyas referencias se remontan a mediados del siglo XVIII, cuando se celebraba en el mes de enero; referencias orales señalan que la fecha fue cambiada a principios del siglo XX para hacerla coincidir con su fecha canónica.

En este punto, es importante señalar que en Piura existe otra gran fiesta de la misma advocación, celebrada en el puerto de Paita. Esta celebración se desarrolla alrededor de las mismas fechas y es una de las fiestas regionales más importantes. Al igual que la Semana Santa de Catacaos y la celebración del Señor Cautivo de Ayabaca, concita la presencia de millares de visitantes y es ocasión para la realización de una feria que atrae a comerciantes de Piura, Chiclayo e incluso del Ecuador. El Cautivo de Ayabaca y las Mercedes de Paita son, además, centros de peregrinación: a ellos se dirigen centenares de personas que por «promesa» recorren a pie el trayecto desde sus localidades, para presentar sus peticiones o agradecimientos a los santos.

En el ámbito regional, la fiesta de Paita es, obviamente, mucho más importante que la de Sechura. De hecho, muchos peregrinos al santuario de Paita son sechuranos. Sin embargo, para los sechuranos —que arguyen que su imagen es más bonita— se trata de su fiesta de Mercedes. Es un acontecimiento que concita la participación de quienes residen en la localidad, en las caletas cercanas, así como en zonas y pueblos más alejados de Piura, de Chiclayo, de Lima, de Tumbes y también de Paita. Pero esta fiesta atrae fundamentalmente a sechuranos. No es, por lo menos hasta ahora, un centro de peregrinación, una feria ni tampoco una atracción turística. Cabe agregar que la Virgen de las Mercedes de Sechura cuenta además con una «fiesta de medio año», más pequeña, organizada por un devoto.

La fiesta de Mercedes responde en gran medida al patrón tradicional y estándar de celebración, por lo que me excusaré de abundar en la etnografía de las fiestas observadas en las que baso mi análisis (correspondientes, como se señaló líneas arriba, a 1986, 1988, 1993 y 1999). Me ocuparé, en cambio, de señalar los elementos constantes y las variaciones en las fiestas observadas, en relación con las referencias sobre la forma anterior de celebrarlas.

Para ello abordaré primero los cambios más evidentes, luego aquellos que requieren alguna precisión adicional, para aventurarme más adelante en el fan-goso terreno de la interpretación, procurando entender el sentido de la fiesta y sus transformaciones.

3.1. Las danzas en Mercedes

Lo que a primera vista atrae más la atención en la fiesta es su profusión de danzas⁹ (cuya diversidad y número solo es comparable a las de Navidad y a las de algunas otras fiestas grandes en el ámbito sechurano, como la del Señor de la Agonía de Bernal). Como ya mencionamos líneas arriba, en Mercedes están presentes, casi siempre, tres danzas:¹⁰ los *cautivos*, el *barquito* y las *pallas* o *sarahuas*.

El *barquito* es una danza bastante antigua: se halla ya en las fotografías de Brüning a comienzos de siglo (Schaedel 1988), cuando aparentemente tenía características similares a las observables en la actualidad. Básicamente representa la parodia de un barco y su tripulación. La comparsa, llamada *partida*, incluye: un barco hecho de caña y papel cometa, con un timonel sentado en la parte más alta (un niño de cuatro a seis años), los oficiales (tres: capitán, contra maestre y oficial) y las *margaritas* (dos muchachas jóvenes, vestidas de raso, con un velo sobre el rostro y sombrero, supuestamente las parejas de los oficiales). Les acompaña la tripulación, un conjunto de ocho a catorce danzantes vestidos de marinero, con anteojos oscuros (algunos son caracterizados de manera diferente, distinguiendo su actividad: el *señalero*, que va con pito y banderas de señales y preside la comparsa, el *lustrabotas*, el *cocinero*, el *doctor* y otros). Completan la comparsa la *tamalera* (hombre vestido de mujer negra, que lleva una olla de comida y que «besa» a los hombres que se dejan sorprender) y el *turista* (individuo caracterizado como «gringo», pues usa pipa, lleva una cámara con la que finge fotografiar a todos y muestra a los muchachos un par de revistas *Playboy* que lleva bajo el brazo). En las cuatro fiestas registradas hubo pequeñas variaciones: el número de marineros cambió de año a año, también la ropa (en 1992, en vez de estar vestidos de marineros, aparecieron con un polo blanco que decía «Virgen de las Mercedes»), los agentes cambiaron en 1999 cuando aparecieron niños entre la marinería (en todas las otras ocasiones los únicos niños eran el *piloto* y el *lustrabotas*). El único cambio *permanente* fue el reemplazo del barquito por un buque que simulaba una embarcación de guerra de la armada (el BAP Independencia), que aparece desde 1993. El cambio fue interpretado por los sechuranos como un aumento en la jerarquía de la danza. Tanto en los desfiles públicos como en las danzas, la comparsa muestra consistentemente una contraposición entre los oficiales y la marinería: sobrios, elegantes, ceremoniosos y hasta caballerescos los primeros; desordenados, alegres y burlones los segundos (en la fiesta de 1986 bailaban con una alegre tonada:

⁹ En general, estas danzas no son exclusivas del espacio sechurano, pues se las encuentra —con algunas variantes— en todo el ámbito cultural de la costa norteña comunitaria en Lambayeque y Piura (cf. Casas 1993).

¹⁰ En la fiesta de 1988 se presentó, además, la danza de los *diablicos*, una de las *partidas* más frecuentes en las celebraciones sechuranas. Dicha *partida* consta de una serie variable de personajes (*diablicos*, *botellas*, *domador*, *gigante*, *mono*, *ingeniero* y otros) que en las presentaciones ejecutan danzas individuales y pasean en conjunto por las calles del pueblo los días que dura la fiesta.



Figura 1: Partida de marineros del *barquito* desfilando por la calle San Martín. Sechura, 24 de setiembre de 1986. Foto: Alejandro Diez.



Figura 2: Partida de marineros del BAP Independencia desfilando por el asentamiento humano Chunga Aldana (al centro, el turista). Sechura, 24 de setiembre de 1986. Foto: Alejandro Diez.



Figura 3: Partida de marineros del BAP Independencia desfilando por la plaza de Sechura, 24 de setiembre de 1986. Foto: Alejandro Diez.



Figura 4: Oficiales del BAP Independencia, margarita y *turista* (trás, *marinero médico*). Sechura, 24 de setiembre de 1986. Foto: Alejandro Diez.



Figura 5: Cautivos cantando a la Virgen de Mercedes. Plaza de Sechura, 24 de setiembre de 1986. Foto: Alejandro Diez.



Figura 6: El Inca y la Coya. Partida *Los cusqueños* en la puerta de la Iglesia de Sechura, 24 de setiembre de 1986. Foto: Alejandro Diez.

«somos, somos los mejores...»). A fin de cuentas, la Virgen de las Mercedes es patrona de todos los marinos.

Pero la Virgen de las Mercedes es también patrona de los reclusos. Y también hay una comparsa que los representa: los *cautivos* aparecen únicamente para la adoración de la Virgen después de la misa y durante la comitiva a la casa del mayordomo para el almuerzo del día central. Su número varía (entre dos y cuatro), van vestidos de lila, con las cabezas cubiertas por un bonete del mismo color, y lucen un velo que no permite reconocerlos. Llevan cadenas en las manos y aparecen en escena saliendo de una «cárcel» móvil, hecha de cañas y tela, en la que se pintan barrotes y escenas semicómicas siempre relacionadas con la coyuntura (en 1986 representaron la cara de un conocido narcotraficante, arrestado por ese entonces; en 1992, el dibujo representaba a Abimael Guzmán). La cárcel es custodiada por personajes supuestamente armados que cambian de año a año, de acuerdo también con la coyuntura (en 1986 eran policías; en 1992 fueron un soldado y un rondero). Los cautivos salen de la cárcel ante la invocación de un ángel, que también acompaña al grupo, y de rodillas se aproximan a la imagen de la Virgen cantando canciones de arrepentimiento. Así, la comparsa representa más a los arrepentidos del juicio final que a los reclusos.¹¹

Las *pallas* o *sarahuas*, siempre presentes en la fiesta, están vinculadas menos directamente a la imagen de la Virgen de las Mercedes. La comparsa se compone de dos grupos de danzantes (*moros* y *cristianas*), cada uno presidido por una *reina*. Todas van vestidas de raso (celeste unas, rosado las otras) y llevan espadas de cartón cubiertas de papel platino. Las *reinas* llevan unos años coronas, otros años sombreros con cintas. Acompaña a la comparsa una pareja de muchachos vestidos con ropa simple de bailar marinera, llevan sombreros de paja con espejos: son el *pescador* y la *pescadora*. La danza se representa en la plaza la tarde del 24 (y, a veces, también el 25) y consiste en una serie de pasos y versos ejecutados y recitados por cada uno de los miembros de cada grupo, alternativamente. Al final, la *reina mora* derrotada es perdonada por la *reina cristiana*. Tras la ejecución de la danza, el *pescador* y la *pescadora* bailan una marinera que termina con la muerte del *pescador*. Más allá de ser una variante de un *moros y cristianos* moderno y femenino, su sentido se me escapa, y los sechuranos entrevistados no parecen conocer el sentido de la danza más allá de remitirse a la costumbre. Algo semejante sucede con la comparsa de los *cuzqueños*, presentada en las fiestas de 1988 y 1999, consistente en dos grupos de danzantes (niños), hombres y mujeres, presididos por el *inca* y su *coya*, y cuya única función aparente es brindar un espectáculo durante la fiesta. Se podría especular que ambas danzas son alternativas a la representación de *Bernardo del Carpio*

¹¹ Es difícil precisar el origen de esta comparsa. Existen en Sechura documentos de fines del siglo XVIII que se refieren a actos públicos de expiación (principalmente por adulterio), en que los culpables paseaban por el pueblo vestidos de morado en ocasión de algunas festividades. Archivo Parroquial de Sechura (Dispensas matrimoniales, siglo XVIII).

que nunca he visto, pero que, según referencias, es también una celebración de moros y cristianos, solo que desarrollada por hombres adultos —a pie y a caballo—, según un guión y una escenografía específicos.

Las danzas parecen ser manifestaciones sobre las que operan cambios constantes pero poco sustantivos; son cambios en detalles, por lo general «reversibles», y que no afectan el significado de la fiesta. Los últimos años han aparecido dos nuevas manifestaciones públicas, que se suman a las partidas de las danzas para incrementar el repertorio de espectáculos ofrecidos por la fiesta. El concurso de desfile escolar, organizado por la coordinación de educación, en el que se disputa un gallardete denominado «Virgen de las Mercedes» y que convoca a escuelas y colegios de la ciudad, es celebrado el viernes anterior a la fecha central. El festival de marinera norteña «Virgen de las Mercedes», instituido en 1997, es realizado la antevíspera y es financiado por el devoto, el primer mayordomo y sus obligantes. Ambas actividades amplían, además, el círculo de participantes en la celebración, incluyendo nuevos agentes y actores.

3.2. Propaganda, registro y difusión de la fiesta

Si las danzas aparecen como un elemento muy versátil pero no transformable de la fiesta, las formas de *registro* de la fiesta, los recordatorios entregados y los folletos de programación parecen enmarcarse dentro de un proceso de densificación o ampliación de su cobertura.

En 1986, pocas personas tomábamos fotografías: un fotógrafo profesional, encargado por uno de los mayordomos, un pariente del otro y un antropólogo en trabajo de campo. El año anterior (1985) se había producido un acto inédito: la fiesta fue filmada. El vídeo fue presentado en la plaza del pueblo, el día de vísperas; la propia fiesta era un espectáculo merced a la novedad del medio de registro. En 1993, cuando había muchos más fotógrafos, entre propios y ajenos, y cuando los antropólogos del proyecto de preservación de la música tradicional andina filmaban la fiesta, el vídeo ya no era una novedad digna de atención; de hecho, había otro camarógrafo particular registrando la fiesta. En 1999 hubo varios fotógrafos —siempre incluido un antropólogo— y camarógrafos, parientes de los mayordomos, grabando en formato Hi8. Tomar fotografías y filmar pasaron de ser actos inéditos y espectaculares a convertirse en actos cotidianos. Aparte de aquellos con fines de investigación, las fotografías y los vídeos tienen por finalidad recordar y mostrar la fiesta, tanto a quienes la celebraron como a los parientes y amigos que no pudieron estar presentes.

Los «recuerdos» de los mayordomos existen en Sechura desde hace muchas décadas. No sé desde cuándo ni por qué se instituyeron,¹² pero sin lugar a dudas

¹² Quizás, como en Vichaycocha, aparecieron como una forma de permitir la participación de migrantes que no podían solventar el conjunto de la fiesta (Casaverde 1981).

su número y diversidad se ha incrementado. Hace 15 años se entregaban simplemente estampas con el nombre y fecha de la festividad y los celebrantes; en 1999, cada mayordomo entregó más de un tipo de recuerdos: estampas, llaveros, platos y una suerte de escapularios dobles, con la forma del escudo mercedario, unidos por una cinta con los colores del Perú, llevando en un lado la fotografía de la imagen de la Virgen de Mercedes de Sechura y en el otro una estampa genérica de la Virgen (y al reverso, los nombres de los mayordomos).

Por último, quisiera mencionar los cambios en la publicidad sobre la fiesta. En 1986 circulaba un pequeño programa de actividades, una hoja impresa tamaño A4 doblada en dos en la que se destacaban los actos de la fiesta y una relación de los encargados y contribuyentes. Además, se hacía propaganda por las «emisoras» (altavoces colocados en tres puntos del pueblo), que anunciaban los actos de la fiesta y los nombres de los mayordomos. En 1999, la fiesta es mencionada en las radios locales (hay dos estaciones de radio en Sechura) y también por medio de un folleto de invitación con el mismo contenido que antes, pero compuesto ahora de cuatro hojas tamaño A4 más carátula de cartulina (en mejor impresión). ¿Un cambio significativo? No lo creo. Creo más bien que la fiesta utiliza para su publicidad las posibilidades técnicas de su época.

3.3. Los agentes y la participación

Para analizar los cambios en los agentes presentes en las fiestas, es necesario describir brevemente su participación en el período que nos ocupa.

En 1986, la fiesta de Mercedes era de la hermandad. Los mayordomos y el devoto, con sus procuradores y escribanos, además de sus respectivas esposas, eran sus responsables y sus principales agentes. Por supuesto, intervenía mucho más gente, de acuerdo con varios niveles de participación: la familia extensa de los encargados (que apoyan como obligantes y serviciales), las amistades y los allegados (que colaboran con *pavates* y asisten como invitados), y el público en general, que participa únicamente de las funciones públicas de la celebración (Diez 1994: 51). Entre los que «pasaban los *cargos*» se diferenciaba entre los *pescadores* (aquellos dedicados a la pesca o a alguna otra actividad relacionada) y la gente del *pueblo* (dedicada a otras actividades). En cualquier caso, dada la envergadura del gasto requerido, no cualquiera puede celebrar a la Virgen de las Mercedes. Sus funcionarios son siempre gente de respeto y de buena posición económica. Era, pues, una fiesta *privada*, celebrada por las familias más pudientes del pueblo y sus redes de parientes y allegados, que ofrecía una serie de actos a los que la población asistía en tanto *público*.

En 1993, la organización de la fiesta era aún la misma. Sin embargo, dos elementos del *contexto* habían cambiado. De un lado, se había creado la provincia de Sechura, reconstruyendo la unidad política de la antigua reducción y convirtiendo la ciudad de capital distrital en capital provincial. Con ello aparecieron dos

nuevas autoridades con un poder significativo y de alcance mayor al del espacio local: un alcalde provincial y un subprefecto. Por otro lado, al nivel de la organización religiosa, los peregrinos que se dirigían a pie a la celebración de Mercedes de Paita empezaron a agremiarse,¹³ creando una organización de jóvenes. La asociación de peregrinos se encargaba en ese año únicamente de organizar de la mejor manera posible la peregrinación a Paita. Sin embargo, en su lugar de origen aparecía disociada de la fiesta de Mercedes.

En 1999, todos los actores confluyen en la fiesta.¹⁴ La hermandad sigue rigiéndola, pero da cabida a la participación de otros. En primer lugar participan ahora la municipalidad y la subprefectura, marcando su presencia durante la procesión principal de la imagen, la tarde y la noche del 24 de setiembre. El recorrido de la imagen, además de las casas de los miembros de la hermandad, incluye ahora también los locales de la municipalidad y la subprefectura, donde las autoridades preparan un pequeño altar y un homenaje, además de depositar una pequeña ofrenda floral en el anda. Más interesante resulta la participación de la asociación de peregrinos a Paita, que no solo han logrado incluir su misa previa a la peregrinación dentro del novenario de la fiesta, sino que además participan acompañando y cargando la imagen durante buena parte de la procesión del 25 de setiembre.

La fiesta de 1999 mostró, además, otro actor colectivo no esperado: la *Sociedad de Cargadores de la Virgen de las Mercedes*. Una asociación compuesta, sobre todo, por jóvenes, con la función principal de cargar y cuidar el decoro durante las misas y procesiones de la Virgen. Ellos acompañaron la misa de fiesta, cargaron la imagen y formaron cadenas protectoras durante la procesión.¹⁵

En el lapso de tiempo analizado, la fiesta de Mercedes ha sido y sigue siendo una fiesta de la hermandad, que encabeza la celebración y se encarga y responsabiliza de los actos principales. Sin embargo, se aprecia la creciente participación de otros agentes y, con ellos, de otros estratos de la población: jóvenes

¹³ El proceso es común a toda la región de Piura. Comenzó con la agremiación de los peregrinos a la fiesta del Cautivo en Ayabaca. Ellos empezaron a promover el peregrinaje en grupos (y no individualmente, como hasta entonces), y desarrollaron además una serie de actividades colaterales: desde una misa colectiva antes de salir (y también al regreso) hasta la visita casa por casa en búsqueda de limosnas para financiar los viajes. Los grupos avanzaron hasta la creación de una asociación regional, que provocó escaramuzas por jurisdicción eclesiástica entre las dos diócesis relacionadas (Piura y Chulucanas).

¹⁴ En esta fiesta, como en las de los años anteriores, participó también una escolta militar provista por la guarnición de Matacaballo. Después de todo, la Virgen de Mercedes es también la patrona de las armas del Perú.

¹⁵ La creación de hermandades de cargadores es un fenómeno relativamente reciente en el bajo Piura. La primera referencia es la *Hermandad de Caballeros del Santo Sepulcro*, creada en Catacaos para funciones similares durante la fiesta de Semana Santa (Franco 1981). En Sechura, la primera apareció como una transformación de la *Hermandad de Señor de los Milagros*, y luego apareció una segunda para San Martín de Porras, a mediados de la década del 80.

y niños intervienen ahora como peregrinos, cargadores o desfilantes, incorporándose a una celebración en la que solo tomaban parte adultos de buena condición socioeconómica. Ello podría ser interpretado como una democratización de la participación en la fiesta, que, sumada a la incorporación de nuevas actividades indica una diversificación de sus momentos, mostrando una fiesta que se expande y se hace compleja.

4. Cambios y continuidades en el sentido y en los mensajes de la fiesta de Mercedes

Para ensayar algunas interpretaciones sobre el sentido de la fiesta de la Virgen de las Mercedes, es menester situarla en su contexto, el de las fiestas religiosas en Sechura. Hemos dicho que se trata de una de las fiestas más importantes. De hecho, su posición habría ido cambiando a lo largo de los años. En 1960, cuando la cofradía del Santísimo regía la vida ritual del pueblo, la de Mercedes era la segunda fiesta más importante luego de la Semana Santa (las Velaciones, el otro evento central, no son precisamente una fiesta). En 1986, cuando ya no existía un sistema ritual integrado y cuando las fiestas se sucedían en sus fechas gracias a la costumbre y a las devociones personales y familiares, la fiesta de Mercedes era considerada entre las más importantes del pueblo (para muchos seguía siendo la segunda fiesta y para otros, la primera, pues la Semana Santa puede ser vista como una sucesión de fiestas encadenadas). A pesar del incremento de sus actividades, en 1999 algunos comentarios señalaban que la fiesta parecía haber decaído en algunos aspectos como las bandas o los danzantes, siendo aventajada por las celebraciones de San Jacinto Forastero y de la Virgen de la Luz.¹⁶ Cabe preguntarse si estamos frente a un proceso o ante un hecho coyuntural. Mi impresión es que se trata de lo segundo: la celebración se habría visto afectada por la incierta situación económica de la actividad pesquera, que atraviesa una crisis que ya dura dos años. Si ello es cierto, el decaimiento de la fiesta sería solo temporal y la fiesta de Mercedes seguirá siendo por muchos años una de las principales celebraciones del pueblo y de la provincia de Sechura.

Conciente de las limitaciones de la percepción subjetiva, me atrevo a formular que en los últimos años se ha producido un cambio *observable* en el sentido de la fiesta, que se habría desplazado desde un polo de devoción popular, marcado por la celebración debido a una «promesa» y de acuerdo con los cánones de la fiesta tradicional, hacia un polo más *mariano* en sus motivos y con determinados componentes más parroquiales, propios de las expresiones religiosas urbanas

¹⁶ San Jacinto Forastero y la Virgen de la Luz son celebradas gracias a la participación sostenida y considerable de familias emigradas de Sechura, por lo que los ciclos económicos locales les afectan menos que a otros.

contemporáneas. En 1986, el párroco prohibió la intervención de las bandas dentro de la iglesia, particularmente en las misas. En las paradas en las casas de los funcionarios, donde aún tocaba la banda, las oraciones —cuando las había— no versaban sobre temas marianos, sino que se limitaban a la Virgen de las Mercedes, como entidad diferente de las otras vírgenes (la Virgen de la Luz, la Virgen de Fátima o la Virgen del Rosario, por ejemplo). Los programas se limitaban a la enumeración de las actividades y a señalar los nombres de los mayordomos, del devoto y de sus respectivos obligantes. Ya en esos años se empezaba a tratar de crear un coro en la iglesia, además de introducir oraciones o elementos de reflexión en las liturgias y misas de los novenarios (obviamente, no solo en la fiesta de Mercedes). Quince años de esfuerzos parroquiales por purificar la costumbre terminaron por rendir frutos: en 1999, la banda no ingresa a la iglesia y la música de las misas corre a cargo del coro parroquial, no hay parada en la procesión que no esté acompañada por una oración a la Virgen y lo mismo sucede con las reuniones en los novenarios. Además, muchas de las oraciones son genéricas, a la Virgen y no a una advocación en particular. Los programas de la celebración incluyen oraciones y referencias a la imagen.

Este nuevo elemento presente en el discurso, y quizás también en las motivaciones íntimas de quienes participan de la fiesta (particularmente en el caso de la Hermandad de Cargadores, donde el propósito mariano es explícito), no elimina la lógica de la devoción tradicional y de la «promesa» como fuerzas que impulsan a los sechuranos a «pasar los *cargos*» y a solicitar milagros a la Virgen de las Mercedes. La fiesta aparece entonces «integrada», lo tradicional y lo mariano (moderno) se mezclan para dar lugar a una celebración en la que ambos componentes no pueden ser fácilmente separados.

La fiesta conserva todo el tiempo su sentido de devoción popular, de patronazgo de los pescadores, del ejército y de los penitentes. Su simbolismo básico parece no haber cambiado en las últimas décadas; si tuvo algún otro sentido anteriormente, ya no era apreciable en 1986. Tampoco ha variado su dimensión lúdica ni su carácter de espectáculo. Al contrario, este se amplía respondiendo a la mayor cantidad de medios y recursos técnicos disponibles y a la demanda de participación por parte de otros sectores. Siendo fiel a sus «orientaciones básicas», la fiesta de la Virgen de las Mercedes de Sechura aparece, tal y como la consideran los propios sechuranos, como muy tradicional.

Ahora bien, la demanda de participación por parte de los grupos de peregrinos, de las autoridades o de la asociación de cargadores parece responder a una lógica diferente de la que percibí en años anteriores. Hace una década sostenía que el patrocinio de las fiestas patronales no respondía a un mecanismo de nivelación económica y tampoco a una lógica de acumulación de prestigio, sino a una necesidad de mantener el estatus. Los sechuranos aceptaban los cargos para mantener su posición social y no para escalar hacia estadios más altos de prestigio: había que sostener un estatus personal correspondiente a la familia y al

grupo social en el que esta se ubicaba; llamé a eso mantener un «mínimo de prestigio» (Diez 1994). Ahora esa explicación me resulta insuficiente.

La fiesta ya no puede ser leída como un evento en función de un patrocinio económico al que únicamente tiene acceso una limitada porción de la población (los mayordomos y sus redes de familias). Ahora, individuos y grupos no relacionados directamente con los funcionarios participan como algo más que público pasivo, reclaman formar parte de la celebración, aunque sea fuera de los escenarios y espacios *privados* de la fiesta (los banquetes), que siguen siendo privilegio de los mayordomos y sus invitados. Esta búsqueda de espacios de participación podría interpretarse como una búsqueda de ciudadanía local. La Virgen de las Mercedes es reclamada como patrimonio de los sechuranos y no exclusivamente de quienes la celebran, una fiesta a la que todos tienen derecho. La fiesta se convierte, así, en un sujeto de derechos restringidos, propios de los sechuranos de cualquier condición, ya no solo de pescadores pudientes y sus obligantes, sino también de pobres jóvenes peregrinos y otros. Si la gente ya se identificaba con la Virgen de las Mercedes, ahora también se la apropian. Quizás con el tiempo los otros celebrantes de la Virgen cuestionen también la supremacía de la hermandad, pero es muy temprano aún para asegurarlo.

Como en el caso de la religiosidad, esta lógica de ciudadanía no anularía las prácticas y motivaciones anteriormente existentes. Creo que la lógica del mínimo de prestigio, complementaria a la otra, subsistirá mientras las redes de familias actualmente congregadas alrededor de la celebración se mantengan, mientras la Virgen de las Mercedes sea aún la «gran patrona» de todos los pescadores (prósperos) de Sechura.

5. Pensando sobre las fiestas y sus transformaciones

A manera de reflexiones finales quisiera destacar algunas ideas e hipótesis a propósito de los cambios en las fiestas patronales. Las ideas sobre las transformaciones en la fiesta de la Virgen de las Mercedes pueden ser consideradas conclusiones e interpretaciones elaboradas a partir del caso de Sechura. Las hipótesis sobre los factores de variación/transformación de las fiestas patronales son ideas más generales, inspiradas en el caso sechurano, pero que podrían tener un alcance mucho mayor que el sujeto del análisis.

5.1. Una fiesta igual a sí misma

Para intentar resumir en unos pocos párrafos los cambios observados en Sechura, los abordaré en términos de sus consecuencias en la transformación y continuidad de la fiesta, de acuerdo con la clasificación planteada en la introducción entre cambios coyunturales, complementarios y desestructurantes.

En la fiesta de la Virgen de las Mercedes de Sechura se observan por lo menos tres cambios coyunturales o que no alteran o modifican significativamente el desarrollo de la fiesta: los detalles en las partidas o comparsas de danza, el nivel de gasto y las formas de registro y propaganda de la celebración. A lo largo de los años son observables una serie de pequeños cambios en las danzas, desde modificaciones en colores y tipos de trajes, hasta el número y composición de los danzantes (a veces son más, a veces menos; a veces adultos, a veces niños), pasando por la presencia o ausencia de algunas danzas (*cuzqueños* o *doce pares*); cambiar el *barquito* por el *buque* no modifica el sentido de la danza. Todos estos cambios no son irreversibles: no solo no modifican las expresiones o el sentido de la fiesta, sino que suelen incluso retraerse sin que por ello se altere el conjunto. De hecho, el significado genérico de la danza no parece haber cambiado: las danzas de Sechura parecen mostrar una sorprendente (y sospechosa) continuidad desde hace al menos un siglo. En cualquier caso, no hemos observado ningún cambio realmente significativo en los últimos 15 años.

En lo que se refiere al gasto, no es necesario cuantificar para observar que en algunos años la fiesta es más vistosa y «grande» que en otros. Estas variaciones, que dependen de la coyuntura y de los ciclos económicos que afectan los ingresos de los sechuranos, son también temporales. Las fiestas pueden ser buenas o malas dependiendo de la situación económica de sus patrocinadores y también de su disposición al dispendio festivo. Los cambios únicamente serían significativos si modificaran consistente y sostenidamente el estatus económico de quienes financian las celebraciones (y aun en ese caso no se puede asegurar que se produciría un cambio en la celebración).

La renovación constante de las formas de registro y de difusión de la fiesta puede ser vista como una consecuencia natural del desarrollo tecnológico más que de un cambio significativo en la fiesta en sí. Sin ser estrictamente un cambio reversible, podría serlo si las circunstancias económicas lo exigieran. Un cambio sostenido en el uso de los medios podría ciertamente transformar algunos aspectos de la fiesta, pero no se ha producido.

En cambio, es posible apreciar algunas transformaciones más consistentes, siempre incrementando nuevos elementos o nuevos espacios de participación (incluso nuevos sentidos) más que remplazando lo existente. Así, en los últimos años, se aprecia la introducción de nuevas actividades y la ampliación de la base de la participación organizada en la fiesta, así como un *complemento* en el sentido de la participación.

El festival de marinera y el concurso de desfile escolar introducidos en los últimos años incrementan el número de espectáculos ofrecidos por la fiesta, contribuyen a su engrandecimiento, al mismo tiempo que abren espacios de participación a nuevos agentes. Además, en la última década, la Hermandad de la Virgen de las Mercedes ha permitido la incorporación de nuevos agentes en su fiesta: los peregrinos a Paita, la sociedad de cargadores y las autoridades políti-

cas tienen ahora un lugar específico en la celebración. Hasta ahora, estos cambios complementan y no transforman, y se inscriben dentro de la práctica histórica (y quizás estratégica) de las asociaciones religiosas sechuranas.¹⁷ Yo añadiría que esta apertura a la incorporación de nuevos agentes solamente es posible porque la hermandad no los ve como una amenaza a su hegemonía en el control y organización de la fiesta. Lo que equivale a decir que es un cambio tolerable precisamente porque es únicamente complementario, porque se conceden espacios de participación en espacios periféricos al poder religioso de la hermandad (de hecho, y aunque parezca paradójico, la misa y la procesión son espacios secundarios en relación con los banquetes o desfiles, en los que los cargadores o los peregrinos no compiten con la hermandad). Cierto es que la apertura a la participación de nuevos agentes podría, en el mediano plazo, afectar la hegemonía de la hermandad, pero hasta ahora no lo hace.

En la medida en que no alteran sustancialmente la situación inicial, puede decirse que los cambios observables en el sentido de la fiesta son también de carácter complementario. El carácter más mariano de la fiesta, fruto en gran medida de la política de la parroquia pero seguramente también de la devoción personal de muchos sechuranos, no anula el carácter de promesa de quienes «pasan el *cargo*» y tampoco las motivaciones más culturales y de devoción particular hacia la Virgen de las Mercedes. La lógica de la participación (o de la inclusión, o de la ciudadanía, como prefiera llamársele) complementa la lógica del mínimo de prestigio, sustentada en la existencia de redes de familias que tanto como hacen posible el financiamiento de la fiesta, presionan a sus miembros para que ocupen los cargos.

Vistos los (pocos) cambios observables en la fiesta de Sechura a lo largo de 15 años, sumados a la sospechosa continuidad aparente según los testimonios, puede decirse que en materia de transformación de sus fiestas —y de las diferentes manifestaciones al interior de estas— los sechuranos aparecen más bien como conservadores. En el período analizado no se ha observado ningún cambio que pueda ser calificado como desestructurante; aunque hemos señalado algunos que potencialmente podrían serlo. Mientras tanto, la fiesta de la Virgen de las Mercedes de Sechura «goza de buena salud» y se realiza dentro de sus patrones tradicionales de celebración. Y probablemente siga así durante cierto tiempo. De acuerdo con lo registrado, de no mediar una acción transformadora radical, solo una mayor concentración de cambios complementarios podría, en un mediano plazo, alterar la fiesta.

¹⁷ Una visión de largo plazo muestra que las asociaciones religiosas de Sechura se han ido modificando para permitir la incorporación de nuevos grupos emergentes, garantizando así la participación ordenada de las formas de organización o clasificación de los grupos en el pueblo (Diez 1994).

5.2. Los factores del cambio en las fiestas patronales

Los cambios observados, y los no observados, sirven para formular algunas hipótesis sobre los factores que intervendrían en la transformación de las fiestas patronales y sobre la naturaleza de los cambios plausibles que ellos producirían. Aunque los presento a manera de listado, supongo que más de uno de los factores señalados a continuación están vinculados entre sí, pero por ahora me excuso de intentar relacionarlos de manera más específica.

El gasto, o siendo más explícito, los requerimientos económicos y de financiamiento, son secundarios en relación con la tradición, las exigencias sociales y la voluntad (individual y colectiva) de celebrar la fiesta. Si la celebración de las fiestas responde a los ciclos económicos cotidianos, esta variación coyuntural no la altera en lo esencial, y a veces tampoco en lo superficial. Existe gran diversidad de mecanismos para «compartir» el gasto de la fiesta y para reducir la presión económica que puede ejercer sobre unos pocos individuos. En caso de crisis sostenida, si continúa el interés o la devoción por la fiesta, antes que desactivar sostenidamente su celebración, la gente optará por la reducción del gasto, por la suspensión temporal o por la transformación de sus instituciones de financiamiento hacia formas más compartidas y menos onerosas.

Las transformaciones en los gustos de los agentes que organizan o participan en las celebraciones tienden a ser incorporadas en las fiestas. Dado que los cambios en los gustos serían siempre de detalle, producirían modificaciones menores o la incorporación de nuevos espacios o actividades en los que aquellos puedan manifestarse. De hecho, los gustos o preferencias sensoriales (musicales, pero también visuales y, sobre todo, culinarias) deben hallarse entre los elementos que más se conservan en una fiesta; en ese sentido, serían elementos que modifican más que transforman. Los cambios más sensibles en materia de gustos serían generacionales (y temporales) y, en menor medida, fruto de la emigración y del retorno. Al final, la realización efectiva de las manifestaciones gratas a los gustos tradicionales en una fiesta es función de las posibilidades económicas y no de una transformación sensible de los mismos.

Una influencia moderada de los cambios tecnológicos y un incremento medio o bajo de la cobertura de medios de comunicación son absorbidos por las formas tradicionales de celebración de la fiesta. Ante la aparición de un nuevo dispositivo técnico de difusión o de registro, la primera reacción será la de ponerlo al servicio de la celebración, tal y como se realiza. Un cambio significativo en la fiesta se produciría si y solo si hay un desplazamiento o un cambio en el público al que van dirigidos el espectáculo, la difusión y la propaganda de la fiesta. Mientras el público sea *local* (nacido o residente en la localidad o descendiente de nativos hasta de segunda generación) no habrá transformación significativa vía desarrollo tecnológico o medios de comunicación.

Los cambios en la realización de una fiesta ocasionados por la inclusión de nuevos actores o agentes se hallan en relación directa con la cercanía de ellos respecto de los centros de decisión, de organización y de financiamiento de la celebración. Los agentes tradicionales toleran mejor la intrusión de nuevos agentes cuanto más lejos se encuentren estos de dichos espacios centrales.

Los cambios políticos y los proyectos de construcción de redes regionales se hallan entre los factores que más directa y sostenidamente modifican las fiestas patronales, las cuales constituyen uno de los mejores medios de propaganda para la construcción de imágenes de identidad de proyección regional y nacional.

En el mediano plazo, las políticas de transformación (o simplemente de formalización, institucionalización o educación) sostenidas por agentes con poder político o religioso producen cambios en los patrones de celebración de una fiesta. Las políticas «en positivo» serían más efectivas que las políticas de prohibición, pues afectarían únicamente la organización y producirían, en cambio, tendencias contrarias. Además, una política sería más efectiva cuando introduce algo nuevo que cuando busca modificar sustantiva y directamente una práctica ya existente.

Si las fiestas patronales aceptan con facilidad los cambios que no alteran sus disposiciones o patrones de celebración tradicionales, se puede decir que las transformaciones en las fiestas patronales son la mayor parte de las veces producto de la acumulación de cambios complementarios. Por separado, cada uno de ellos no solo no altera la fiesta, sino que es incluso visto como una ampliación de esta, que sigue el curso natural de su desarrollo. Y ello sería cierto también para los cambios en el sentido último de la celebración: los cambios tolerados o aceptados serían siempre aquellos considerados superficiales (o los que profundizan o son consecuencia del sentido pregonado por los actores sociales).

Muchas de estas hipótesis son, por supuesto, cuestionables, pero me parecen un buen punto de llegada de las conclusiones de la fiesta de Mercedes de Sechura y un mejor punto de partida para nuevos trabajos sobre transformaciones en las fiestas patronales. Y esa es su razón de ser.

Finalmente, y como última reflexión, me parece interesante señalar algo obvio: las fiestas patronales son función de procesos generales más amplios, que las engloban, y que lejos de oponerse a ellos, los muestran, los expresan, los llevan al lenguaje popular del acto y, sobre todo, al lenguaje de la celebración, forzando a la costumbre, a lo tradicional, a reaccionar. Por ello se producen grandes o pequeños cambios, pero cambios al fin. Así, las transformaciones en las fiestas son función de muchos otros cambios en la sociedad. La demanda por la participación de parte de nuevos grupos es paralela al crecimiento de formas de organización no tradicionales en todo el espacio rural peruano. La difusión de muchas fiestas es componente importante de proyectos políticos de envergadura local, los cuales solo son posibles gracias a la distritalización de los presu-

puestos municipales y al auge que han cobrado los gobiernos locales en los últimos años. Y podríamos multiplicar los ejemplos. Lo que interesa es considerar que la transformación de las fiestas patronales está, a fin de cuentas, en función de una suma de factores no festivos, no religiosos, no devocionales y no locales.

Referencias bibliográficas

CÁNEPA, Gisela

1998 *Máscara, transformación e identidad en los Andes. La fiesta de la Virgen del Carmen. Paucartambo-Cuzco*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CASAS, Leonidas

1993 «Fiestas, danzas y música de la costa de Lambayeque». En *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Ed. Raúl R. Romero. Lima: PUCP - Instituto Riva-Agüero. 299-338.

CASAVARDE, Juvenal

1981 «Santos, cargos religiosos y procesos sociales». *Revista del Museo Nacional XLV*: 291-310.

DIEZ, Alejandro

1994 *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración social en la historia de la comunidad de Sechura (siglos XVII al XX)*. Piura: Cipca.

1999 «Diversidades, alternativas y ambigüedades. Instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural». En *Perú: el problema agrario en debate, Sepia VII*. Eds. Agreda, Diez y Glave. Lima: Sepia. 245-326.

FRANCO, Eduardo

1981 «Grupo cataquense y ritual en la fiesta de Semana Santa». Memoria de Bachillerato en Ciencias Sociales. Lima: PUCP.

MITCHEL, William

1991 *Peasants on the edge: Crop, cult and crisis in the Andes*. Austin: Texas University Press.

ROMERO, Raúl, ed.

1993 *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: PUCP - Instituto Riva-Agüero.

SCHAEDEL, Richard

1988 *La etnografía muchik en las fotografías de H. Brüning, 1886-1925*. Lima: Cofide.

VAN RONZELEN, Teresa

1988 «La cruz de Motupe: centro de peregrinación regional en el norte del Perú». *Allpanchis* 32: 109-134.