

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P DE LITERATURA

Letra sagrada/poesía festiva:

relaciones intertextuales en la tradición oral de San Pedro de
Casta

TESIS

para optar el título profesional de Licenciado en Literatura

AUTOR

Elías Rengifo de la Cruz

ASESOR

Santiago López Maguiña

Lima – Perú

2008

A Carmen, mi amada esposa,
por haberme conducido
a San Pedro de Casta
un día de octubre.

ÍNDICE

ESCRITURA SAGRADA/POESÍA FESTIVA. RELACIONES INTERTEXTUALES EN LA TRADICIÓN ORAL DE SAN PEDRO DE CASTA

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO 1	
TRADICIÓN ORAL E INTERTEXTUALIDAD.....	8
1.1. Entre la tecnología del intelecto y los artefactos oralizables.....	9
1.2. El Entablo, el libro sagrado de la comunidad.....	16
1.3. Los procesos de la intertextualidad.....	22
CAPÍTULO 2	
MITOS DE ORIGEN Y TESTIMONIOS DE LAS AUTORIDADES.....	35
2.1. El mito de Wallallo.....	36
2.2. La conexión con los apus dentro del mundo globalizado.....	44
2.3. El dominio de la escritura y el dominio de la oralidad.....	50
CAPÍTULO 3	
TESTIMONIOS DE MUJERES Y CANCIONES.....	63
3.1. Pasado incaico, presente campesino y futuro comunitario.....	67
3.2. Tradición ceremonial, celebración costumbrista y memoria personal.....	74
3.3. Festividad necesaria, celebración placentera y utopía cultural.....	80
CONCLUSIONES.....	88
BIBLIOGRAFÍA.....	92

INTRODUCCIÓN

Nuestro interés por la literatura peruana andina nos ha llevado a realizar la investigación titulada *Escritura sagrada/poesía festiva: relaciones intertextuales en la tradición oral de San Pedro de Casta*, que presentamos para el conocimiento del ámbito académico e, igualmente, como tributo a los hombres y mujeres de la perseverante comunidad campesina que nos ha recibido siempre con estima y familiaridad.

Para desarrollar nuestra investigación, hemos elaborado el siguiente objetivo general: determinar las relaciones intertextuales existentes en la tradición oral de San Pedro de Casta (Huarochirí, Lima) en lo concerniente a la escritura, la memoria y la poesía en el marco de la celebración de la Fiesta del Agua. Del mismo modo, hemos elaborado los siguientes objetivos específicos: (a) definir el concepto de intertextualidad en relación con los de escritura, memoria y poesía, (b) analizar los mitos y los testimonios de las autoridades locales y su vinculación con la Fiesta del Agua de San Pedro de Casta, y (c) interpretar los testimonios y los cantos (hualinas) de las mujeres de San Pedro de Casta.

En todo momento, nos ha animado la convicción por revelar en forma concienzuda los pormenores de la vida tradicional de esta comunidad ubicada en las alturas de la provincia de Huarochirí, en el departamento de Lima; así como profundizar en el conocimiento de la literatura peruana andina, en especial, de aquella que, teniendo como sustrato lingüístico al idioma quechua, se desarrolla en la variedad del castellano andino.

Los fundamentos en los que nos hemos basado se centran en la concepción de la literatura peruana como una realidad heterogénea, dentro de la cual coexisten distintas tradiciones que, si bien tienen cohesión y consistencia discursivas internas, muchas veces se entrelazan y generan nuevos resultados. Todo ello nos lleva a repensar constantemente las formas como debemos aproximarnos a estas textualidades, y a reelaborar nuestras concepciones sobre las vinculaciones de la literatura con la cultura y la sociedad.

A partir de estas reflexiones y del trabajo de campo inicial que realizamos, hemos formulado la siguiente hipótesis general: en la tradición oral de San Pedro de Casta, la escritura, cuyo eje es el libro sagrado llamado Entablo, modela los procesos cognitivos y discursivos de la memoria, como se observa en los testimonios que se refieren a la Fiesta del Agua, y de la poesía, como sucede en el canto de las hualinas, sobre la base de la intertextualidad. A su vez, las hipótesis específicas son las siguientes:

(a) El Entablo es el texto base a partir del cual se producen relaciones intertextuales en la tradición oral de San Pedro de Casta.

(b) Los mitos y los testimonios de las autoridades locales de San Pedro de Casta adquieren la condición de intertextos en relación con el Entablo.

(c) Los testimonios y los cantos (hualinas) de las mujeres de San Pedro de Casta se conectan intertextualmente con el Entablo, los mitos y los testimonios de las autoridades locales.

La investigación que hemos desarrollado es de carácter diagnóstico-evaluativo, porque se establece la pertinencia de emplear el concepto de intertextualidad para estudiar la tradición oral de San Pedro de Casta. Su nivel es descriptivo. En el diseño de la investigación, cabe destacar la revisión de la bibliografía pertinente sobre teoría literaria, crítica literaria, literatura peruana

andina y cultura andina, en la que se ha empleado la técnica del fichaje; las visitas a la Comunidad Campesina de San Pedro de Casta en varias oportunidades desde hace nueve años para entablar lazos de amistad y confianza, vivenciar la cultura tradicional y realizar las entrevistas y las grabaciones audiovisuales; y el establecimiento de los criterios para la organización y el análisis a partir de la descripción y la recopilación de datos.

En el primer capítulo, realizamos una descripción del Entablo como texto base de los procesos intertextuales de la tradición oral de San Pedro de Casta, principalmente, en el contexto de la Fiesta del Agua cuando se actualizan los mitos y los cantos. En el segundo capítulo, elegimos mitos locales y testimonios de las autoridades locales para evidenciar mediante el análisis las relaciones intertextuales. Finalmente, en el capítulo III, presentamos la interpretación de algunos testimonios y cantos de mujeres de la comunidad campesina casteña que nuevamente ratifica la existencia de relaciones intertextuales como mecanismo de base de la tradición oral y la literatura.

Luego de todo este periplo académico, intensamente vivencial, sentimos agradecer a los comuneros y a los pobladores de San Pedro de Casta, por su amistad y servicio; a los amigos, que siempre alentaron la culminación de este trabajo; al personal de las bibliotecas de nuestra alma máter, por su trato amable y profesionalismo; y especialmente a mi asesor, el Dr. Santiago López Maguiña, por su paciencia, comprensión y sabiduría.

CAPÍTULO 1

TRADICIÓN ORAL E INTERTEXTUALIDAD

“Todo enunciado está habitado por la voz ajena.
Nuestro hablar es también un hablar de otro.
No somos propietarios de las voces que usamos.”
(Martínez, *La intertextualidad...*, 2001)

En este capítulo presentamos los conceptos básicos que corresponden al marco teórico de nuestra investigación, como son escritura, libro, memoria, testimonio, poesía y canto, tradición oral, intertextualidad, que son definidos tanto en su relación intrínseca con la literatura, así como desde un punto de vista interdisciplinario necesario para afrontar los textos de la literatura peruana andina. En el desarrollo de los siguientes capítulos se volverá a incidir sobre el alcance de los conceptos aquí establecidos, pues en su definición igualmente se involucra la aproximación crítica a nuestro objeto de estudio específico (los mitos, los

testimonios y los cantos) y su relación intertextual con el Entablo¹, el libro considerado sagrado por la Comunidad Campesina de San Pedro de Casta.

1.1. Entre la tecnología del intelecto y los artefactos oralizables

No resulta inusual abordar el estudio de los textos de la literatura peruana andina de naturaleza oral desde la perspectiva de la escritura, pues este concepto no tiene una relación antagónica con la oralidad. Por el contrario –siguiendo la línea de las investigaciones más recientes–, proponemos que la asociación entre la oralidad y la escritura ha sido desde tiempos coloniales un binomio dinámico, cambiante e inherente a la producción de textos de distintos rasgos discursivos. Igualmente, si bien la oralidad involucra un trato próximo con el cuerpo, el otro y el orden de lo sensorial y emotivo, la escritura tiene un carácter tecnológico sustentado en la fijación del signo y se instituye en lo simbólico y lo ritual, dentro de lo cual se asemeja y asimila con los procesos de la oralidad. Esta es la mirada desde la cual observamos el Entablo, un libro que establece las actividades de las principales fiestas del año, en especial, la Fiesta del Agua², sobre la cual vamos a centrar nuestra atención.

1 La palabra “Entablo” sugiere algunas interpretaciones, entre ellas, las que se infieren del verbo que le da origen, “entablar”. Seleccionamos algunas acepciones muy conocidas, consignadas por la RAE (2002): “1. tr. Cubrir, cercar o asegurar con tablas algo. 2. tr. Dar comienzo a una conversación, batalla, amistad, etc. 3. tr. Disponer, preparar, emprender una pretensión, negocio o dependencia” (627); sin embargo, son los conceptos que lo enmarcan cultural o simbólicamente, los que precisan mejor –entendemos así– su significado: “6. tr. Notar, escribir en las tablas de las iglesias una memoria o fundación para que conste. 9. intr. *And.* y *Am.* Igualar, empatar. 11. prnl. Dicho del viento: Fijarse de una manera continuada en cierta dirección.” (627).

2 Una primera definición que se puede establecer de esta fiesta es la siguiente: “Es una festividad comunal dedicada a las divinidades del agua que habitan en los ríos, puquios y lagunas donde resaltan expresiones y simbología tradicional andina” (Zavala, 2007: 7).

Para entender la naturaleza y función del Entablo, es necesario establecer que una definición de la escritura y su vínculo con los libros sagrados en las sociedades tradicionales. Por ello, tomamos en cuenta las definiciones de Jack Goody (1996), quien ha propuesto la relevancia de una tecnología del intelecto para realizar el estudio de la influencia ejercida por la escritura en la vida social de la humanidad. En tal sentido, afirma lo siguiente:

La importancia de la escritura radica en que crea un nuevo medio de comunicación entre los hombres. Su servicio esencial es objetivar el habla, suministrarle al lenguaje un correlato material, un conjunto de signos visibles. De este modo, el habla puede transmitirse a través del espacio y preservarse a través del tiempo; lo que la gente dice y piensa puede rescatarse de la transitoriedad de la comunicación oral (12).

Para Goody, la escritura afecta las distintas actividades humanas (políticas, económicas, legales y religiosas). Igualmente, considera que la transmisión de la información entre el centro y la periferia tiene a la escritura como un medio confiable, “por lo que mitiga las tendencias escindentes de los grandes imperios” (12). Si ubicamos el aporte de Goody en el contexto específico de las sociedades tradicionales en las que lo religioso guía el imaginario colectivo³, podemos seleccionar la siguiente definición:

3 Una característica de las religiones de las sociedades tradicionales, según Goody, es que son “menos flexibles en ciertos aspectos”, son más universalistas y, por ello, más “éticas”; afirma que “el hecho mismo de que representen sistemas a los que pueden, e incluso deben, convertirse otros hombres y naciones significa que sus preceptos no pueden ajustarse a un molde demasiado exclusivista. En otras palabras, los mitos que estas religiones difunden, los ritos que practican y las reglas que promueven no tienen necesariamente ninguna relación específica con ninguna estructura social con la que estén asociadas, y en algunos aspectos [...] pueden cambiar significativamente la organización social del converso. Al mismo tiempo, la congregación de fieles se extiende fuera del clan, tribu o nación y, al menos en el caso de la cristiandad y el islam, pasa a ser casi un grupo familiar, en el que todos// los miembros son ‘hermanos’. A su vez, la existencia de esta ‘hermandad’ tiende a debilitar la fuerza de los lazos de parentesco primarios [...] Por consiguiente, las religiones de cultura escrita tienden a ser ‘salvacionistas’; le dan mayor importancia a los caminos individuales hacia la virtud. Aunque ésta es una diferencia de grado, sin

En la esfera de la religión, es significativo que todas las religiones de conversión, las religiones excluyentes, estén basadas en el libro. En las sociedades ágrafas de África, la actividad mágico-religiosa es singularmente ecléctica, en tanto sus altares y sus cultos se trasladan con facilidad de un lugar a otro. Las religiones propias de las culturas escritas, con su punto de referencia fijo y sus modos especiales de comunicación sobrenatural, son menos tolerantes a los cambios. Cuando estos ocurren, tienden a consistir en vuelcos repentinos, a través del surgimiento de herejías o ´movimientos de reforma´ que a menudo asumen la forma de un retorno al libro, a su ´verdadera´ interpretación. (12)

Goody verifica que se debe dar importancia a los actos de escritura y a la existencia de “libros” en las sociedades rurales, donde la vida aldeana y tradicional es dominante. Habla sobre la importancia de maestros autorizados mediante los cuales se accede al saber contenido en los libros, incluso siendo el discípulo u oyente una persona letrada. De otra forma, existen peligros de orden místico al aproximarse de forma no apropiada a los libros de/ “culturas escritas religiosas”⁴. Manifiesta que “cada maestro (es) él mismo una ´biblioteca viviente´ ” (Goody, 22-23). Esta es una manifestación que combinación las formas escrita y oral que caracterizan este tipo de culturas. El rol de la escritura y del libro es descrito por Goody de la siguiente forma:

Los libros sirven como elemento mnémico y deben ser sometidos a la memoria antes de considerárselos “leídos”. Por consiguiente, la instrucción inicial fomenta más la repetición del contenido que la adquisición de la destreza. En estas condiciones, el saber libresco cobra una inflexibilidad que es la antítesis del

duda se vincula con una tendencia ´individualizadora´ de la tecnología de la escritura y con una compleja división del trabajo (...)” (Goody, 1996: 12-13)

4 La existencia de un solo grupo o una persona responsable puede asociarse al hecho de conservar y concentrar las fuentes del conocimiento, que son fuentes de poder; sin embargo Goody propone un caso en el que una nueva explicación, que creemos es pertinente para el estudio del Entablo, es mucho más pertinente: “pero en la India la transmisión oral se empleaba no sólo para preservar el monopolio de la cultura escrita, sino también debido a sus valores arcaicos, y hasta cierto punto intrínsecos. Así como los musulmanes de África Occidental prefieren una versión manuscrita, antes que impresa, del Corán, en la India las palabras más sagradas continuaron transmitiéndose a través de medios orales (es decir, originales) hasta mucho después de la adopción de la escritura como ´técnica para preservar la comunicación´.” (Goody: 22)

espíritu de indagación que la cultura escrita ha promovido en otros lugares./ Se trata en parte de los residuos orales que quedan en una cultura escrita (En muchas sociedades preindustriales, (...) la escritura es considerada un elemento auxiliar de la comunicación oral.// Esta función conservadora de la escritura en relación con la actividad mágico-religiosa surge desde muy temprano en la historia de la escritura. (Goody 1996: 24-25)

Otra propuesta en relación a la escritura y los libros, en esta ocasión en grupos sociales marginales, es la de Víctor Vich, quien establece la existencia de los libros como artefactos oralizables (2001). Con este nombre, califica a los “libros” que utilizan algunos cómicos ambulantes de la ciudad de Lima, dentro de su práctica discursiva, principalmente al tener como objetivo inmediato la venta de sus “libros”⁵. Encontramos bastante útiles las aproximaciones realizadas por Vich para entender la interrelación entre oralidad y escritura. Pese a que el autor de *El discurso de la calle* se centra en los cómicos ambulantes de la capital del Perú y su casi diaria labor de diálogo y la diversión con el público que transita por sus principales plazas, y nuestra investigación se refiere a los comuneros de San Pedro de Casta, en Huarochirí, un típico pueblo andino próximo a Lima existen situaciones muy próximas que permiten que nos basemos en su investigación para elaborar el marco teórico.

Vich parte de una perspectiva que enfoca metodológicamente “la forma particular en la que un discurso oral se refiere a la escritura y al aparato ideológico que ésta ha construido” (67). En el capítulo del cual tomamos las referencias a

5 En el caso de Koketim, el cómico ambulante que Vich toma para este capítulo, no se trata de lo que llamamos académicamente un “libro”, sino más propiamente de un “folleto” de doce páginas. Lo importante, desde nuestro punto de vista, es la apropiación de un término de la cultura letrada que es usado de manera dúctil, coincidiendo con el mismo uso del término “libro” por parte de los pobladores de San Pedro de Casta para aludir al Entablo. En ambos casos, encontramos un mecanismo de modernización verbal que revela, una vez más, las relaciones tan dinámicas entre cultura letrada y cultura oral.

esta perspectiva (“Oralizar, democratizar la escritura: ¿qué son los libros por las calles de Lima?”), nos informa sobre su búsqueda por analizar “cómo funcionan esas categorías [oralidad y escritura] en las subjetividades que las utilizan, a qué tipo de ideologías responden y con qué mecanismos han sido impuestas como discursos sociales” (67).

Es interesante comentar que este abordaje metodológico parte del concepto de “ciudad letrada” que Vich toma de Ángel Rama (1984), quien la considera como la institución fundadora del orden colonial hispanoamericano y, del mismo modo, como el origen de sus consecuentes herencias contemporáneas. Según Vich:

Para Rama (1984) el poder colonial es un poder letrado, vale decir, un poder que considera la escritura como el único lugar autorizado para administrar el conocimiento e imponer así un particular ideal de civilización. [...] Por ello, bien se ha dicho que desde entonces la *ciudad letrada* fue la encargada de imponer el control y la disciplina social a partir de la autoridad de las urbes y de complejas tecnologías que terminaron por fetichizar los libros como si fueran objetos casi sagrados. (68)

La propuesta de Vich y su investigación sobre este uso y valoración de la escritura en la ciudad son cruciales para nuestro estudio, pues permite que nos aproximemos a esta labor no solo como parte de una labor de investigación que tiene como base un grupo de casos contextualizados en la sierra del Perú, sino una actividad vinculada a las representaciones de los sujetos marginales y a la consolidación de las identidades locales. Muchos de los más connotados teóricos y críticos literarios peruanos, como también sugiere Vich, han identificado un sentido histórico a este tipo de valoraciones y funciones del libro, habiendo encontrado en la escena de Cajamarca el suceso que “inicia el fracaso del

funcionamiento de los libros en el Perú y de toda una institucionalidad literaria basada en la exclusión y la violencia” (68).

Para Vich, este evento no solo instauró un nuevo sistema de representación, sino que se constituye en “un agente de autoridad, poder y colonización cultural”. A partir de esta consideración, el autor sugiere asumir el estudio de la oralidad y de la escritura como “*usos discursivos del lenguaje*”, perspectiva que las redimensiona como “diversas prácticas verbales cuya valoración depende de discursos e ideologías sociales muy alejadas de poder inferir de // ellas consecuencias mentales innatas y esencialistas” (68-69).

Lo más significativo de la propuesta de Vich, quien asume la perspectiva teórica de los *New Literacy Studies*⁶, es la verificación que realiza, a partir de la revisión de varias etnografías (Scollon y Scollon 1981, Heath 1983 y Street 1984) que han establecido que “los patrones de interacción entre los usos orales y escritos son variados y complejos, y que en la mayoría de las comunidades ocurren más casos de discursos orales actualizados sobre la base de materiales escritos, que casos de escritura individual y “pura” sin nada de oralidad de por medio” (Vich: 69). Su afirmación respalda la necesidad de estudiar este conjunto

6 Esta tendencia teórica concibe a la oralidad y la escritura como “usos verbales interdependientes entre ellos mismos, siempre inestables y profundamente relacionados con el contexto social en que se utilizan” (Vich: 69). Por ello, en contraposición a los modelos propuestos por autores como Goody, Havelock y Ong, “los *New Literacy Studies* intentan reaccionar contra modelos teóricos que confunden lo que es mecánico con lo que es social, y así pretenden inferir consecuencias cognitivas automáticas respecto de cada *uso* con el lenguaje sin considerar los contextos específicos en que éstos se inscriben y si como dichas facultades estuvieran al margen de las // necesidades sociales” (Vich: 69-70).

de circunstancias relacionadas con las relaciones intertextuales entre los textos escritos y los textos orales. Vich ubica dos espacios sociales en los cuales se observa realizaciones distintas de estas relaciones:

Al parecer, la escuela es el lugar principal donde se produce la separación entre la oralidad y la escritura, y donde a cada categoría se le atribuye un rol determinado y una ideología casi excluyente. Por el contrario, fuera de la escuela, es común que ambas prácticas se entrecrucen y que, por ejemplo, el significado de un documento escrito sea por lo general negociado oralmente dentro de patrones interactivos muy particulares. (69)

La razón por la cual los estudios de estos procesos discursivos deben partir de una mirada distinta a la de autores como Goody, Havelock y Ong, estaría, según Vich, en el hecho que “no es (...) la letra en-sí-misma la que genera dichas capacidades sino las prácticas sociales asociadas al uso de ella” (Vich: 69) .

Vich utiliza el concepto de *dominio letrado* para definir al espacio institucional que “rige tanto un particular uso de la escritura como también (y sobre todo) del conjunto de creencias vinculadas a ella” (70). Este concepto resulta muy interesante para emplearlo en el entendimiento de procesos discursivos tan complejos como el que ocurre en las festividades populares que, como sucede con la Fiesta del Agua en San Pedro de Casta, tiene a un “libro” como base para el desarrollo de las actividades y, por extensión, del conjunto de prácticas discursivas literarias ficcionales y no ficcionales. Desde la perspectiva de los New Literacy Studies,

[...] la oralidad y la escritura se encuentran íntimamente asociadas a valores, creencias, roles específicos y redes sociales en las que los sujetos participan. En ese sentido, ya no se puede hablar de la oralidad y la escritura como categorías esenciales, ahistóricas y descontextualizadas, sino más bien de los *usos* sociales en los que éstas se inscriben y manifiestan: diversos usos y prácticas con las palabras para producir significado y conocimiento. (71)

1.2. El Entablo, el libro sagrado de la comunidad

Las categorías revisadas son válidas para afrontar la existencia de “libros” en diversas comunidades campesinas y pueblos del valle de Santa Eulalia, en la sierra de Lima, los cuales son conservados por largos periodos de tiempo, y a los cuales se les asigna un valor cultural explícito, pues determinan qué actividades van a realizarse en las principales fiestas y cómo debe ser el desempeño de los participantes. Estos “libros” son funcionalmente híbridos en dos sentidos distintos: por un lado, porque requieren de la intervención de un intermediario⁷ que opera como intérprete oficial del contenido del libro, orientando oralmente a las personas con algún cargo específico en la fiesta; y de otro lado, porque las actividades que describen estos textos contextualizan y modelan temáticamente los testimonios orales de los comuneros, la creación poética de canciones y la actualización de los mitos de origen.

Esta clase de textos es de naturaleza transcultural, pues concibe la escritura como una tecnología exógena pero globalizada y, por lo tanto, necesaria y coincidente con la producción cultural oral que es intrínseca a la comunidad. Igualmente, dentro de este mecanismo de articulación entre lo local y lo universal, así como entre lo tradicional y lo moderno, se relativiza la concepción de lo sagrado, convirtiéndose en un concepto flexible y capaz de aplicarse sin ningún

⁷ Cuando en agosto de 2005 vimos una copia literal del Entablo en manos del Principal de la fiesta, Graciano Jiménez Calixtro, esta solo trataba de la Fiesta del Agua y no de otras fiestas.

reparo a los objetos (dentro de ellos, el *Entablo*) que revisten una función que va de la reserva y el secreto a lo utilitario y devocional.

Se hace evidente que la existencia de libros considerados sagrados por un grupo humano, no solo corresponde al ámbito de las religiones, sino también al entorno de las sociedades tradicionales que buscan mantener vigentes –mediante la impronta de la letra- sus prácticas culturales de cohesión identitaria. La letra tiene, en estos casos, un rol de fijación del universo discursivo que se despliega en distintos momentos significativos como las fiestas y los rituales.

Tal es, como lo estamos exponiendo, la situación del *Entablo*, libro considerado sagrado por los comuneros de San Pedro de Casta. Este texto orienta a los comuneros en la realización de las principales fiestas del año, como el Carnaval y, principalmente, la Fiesta del Agua. En el fondo, se acepta la escritura como una de las manifestaciones más importantes que ha llevado al ser humano a alcanzar un estadio cultural distinto y superior en múltiples aspectos. Dentro del marco de las sociedades tradicionales de todas las épocas, la presencia de la letra ha significado una renovación en la forma cómo se asume el conocimiento y el arte, y, en forma destacada, la literatura.

Como ya expusimos el estudio de la literatura peruana andina de base tradicional se ha centrado en la oralidad como principal agente de discernimiento. Sin embargo, los procesos de modernización cultural que se han presentado en la sociedad peruana, desde el periodo colonial, han dejado en claro que la escritura

alfabética ha jugado un rol destacado en los procesos de consolidación identitaria de las sociedades tradicionales.

La urgencia de estudios que se aproximen a estos elementos claves dentro del binomio escritura y oralidad se relaciona con la necesidad de develar los mecanismos de producción discursiva transculturales. En ella, la existencia de un libro considerado sagrado por los pobladores y la persistencia de testimonios, mitos y canciones en contextos rituales y festivos, hacen sumamente interesante la investigación humanística.

En esta línea de la labor académica, es posible establecer objetivos, como se ha ubicado en la introducción, que se basan en la influencia de las tecnologías de la escritura y el libro en la elaboración de la literatura oral (testimonios, mitos, canciones) y en la elección de los mecanismos más eficaces, por parte de la comunidad, para la valoración del Entablo como libro sagrado y elemento base que activa las relaciones intertextuales entre la cultura tradicional y la cultura moderna.

En razón de lo expuesto, determinamos que existen algunas situaciones observables sobre el proceso de la intertextualidad en San Pedro de Casta. Primero, la escritura como tecnología y el libro como una de sus manifestaciones más evidentes definen un discurso identitario local, presente en la literatura oral, basado en el conservadurismo social y un vitalismo cosmogónico dentro de contextos festivos. Segundo, los conceptos de lo sagrado y lo profano son

valederos para establecer los mecanismos e interrelación entre una sociedad tradicional y una sociedad moderna, teniendo en claro que este binomio no es excluyente pues hay mecanismos que son comunes a ambos aspectos, como el concepto de libro. Tercero, los testimonios, los mitos y las canciones de la comunidad configuran un universo discursivo que es próximo al Entablo como texto sagrado.

A todas luces, los contextos festivos y rituales presentes en distintas fechas en San Pedro de Casta predisponen el escenario para el despliegue de discursos orales y escritos. Uno de los momentos más trascendentales es la Fiesta del Agua⁸. El *Entablo* es un “libro” que la propia comunidad considera el texto rector de toda la Fiesta del Agua y del conjunto de fiestas que se realizan en el año. Al parecer, esta tradición de registrar por escrito todo aquello que defina a la comunidad habría comenzado desde, al menos, 1921.

No es casualidad que el Entablo sea guardado en el local comunal de San Pedro de Casta, es decir, un lugar donde se archivan documentos importantes para la comunidad y se realiza la Asamblea General, que es la reunión de máxima decisión de la comunidad (Olivas, 1983: 42). Al respecto, Elizabeth Jelin refiere

8 . El inicio de esta actividad se da propiamente el 1 de setiembre de cada año. Desde esa fecha, cada semana, un alférez de una de las paradas sale a recorrer todo el pueblo, anunciando la proximidad de la celebración. Esta función es rotativa. En el mes de octubre, la fiesta se inicia el primer domingo y se prolonga por ocho días. Sobre las actividades que ocurren desde ese día existe una amplia información (Llanos/Osterling, 1986; Olivos Weston, 1983; Ortiz Rescanieri, 1980; Silva Meinel, 1998; Tello/Miranda, 1923). Sin embargo, la principal fuente escrita sobre la actividad viene del propio pueblo.

cómo este tipo de lugares de almacenamiento de la información puede ser una referencia para “el trabajo de la memoria”:

[...] la existencia de archivos y centros de documentación, y aun el conocimiento y la información sobre el pasado, sus huellas en distintos tipos de soportes reconocidos, no garantizan su evocación [evaluación de lo reconocido]. En la medida en que son activadas por el sujeto, en que son motorizadas en acciones orientadas a dar sentido al pasado, interpretándolo y trayéndolo al escenario del drama presente, esas evocaciones cobran centralidad en el proceso de interacción social (23).

Uno de las personas que activa la memoria en San Pedro de Casta es el Principal⁹, y su labor es central en el desarrollo de la Fiesta del Agua. Cuando en octubre de 2002 vimos por primera vez el Entablo, este libro sagrado estaba en uso del Principal de aquel año, el señor Manuel Salinas Rodríguez, y tenía anotado en la portada el número 9. La idea inmediata que surge es que hubo ocho entablos anteriores en los archivos de la comunidad o que están perdidos, con el mismo contenido o con algunas o muchas diferencias.

El Entablo número 9, que rige hoy la Fiesta del Agua, es, en buena cuenta, un libro de contabilidad, cuya fecha de redacción –también anotada en la primera página, es 1921 (curiosamente, dos años antes del pionero trabajo de Tello y Miranda¹⁰, quienes no lo mencionan).

9 Olivas (1983) establece la forma en la que es elegido el Principal: “Después que un comunero ha pasado por todos los cargos tradicionales y administrativos ocupa el cargo de Principal, que es el asesor de las Autoridades de Vara y comunales, controla la realización de todas las fiestas de acuerdo a la tradición y costumbre” (33).

10 Nos referimos al artículo “Wallallo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central (distrito arqueológico de San Pedro de Casta)”, *Inca*, Vol. I, No. 2. Lima, 1923.

Como dato curioso, es de notar que en esta portada hay una anotación igualmente hecha a mano –de seguro, en tiempos posteriores- que demuestra lo polifónico de las textualidades populares. La expresión es la siguiente: “No estoy de acuerdo con este libro porque es obra de pocos”. La voz anónima que subyace en estas palabras asume el punto de vista del colectivo (al menos, de “muchos”, en oposición a “pocos” a los que califica de autores de la obra). Siendo el Entablo un libro sagrado, esta opinión es irreverente; sin embargo, devuelve al texto a su entorno más dinámico: la oralidad.

Hemos comprobado que la existencia de un texto escrito sobre una actividad tradicional no es excepcional, pero sí escasa. Existen registros escritos de las fiestas en otras comunidades del valle de Santa Eulalia, que igualmente son textos consultados o, al menos, cotejados, para la realización de las festividades¹¹. En general, la presencia de este tipo de textos provendría del prestigio de la escritura como vehículo de legitimación de procesos culturales colectivos, operados con mayor ímpetu desde el siglo XX por la impronta de modelos sociales exitosos en la vida comunal –entre ellos, el discurso jurídico, la práctica de la administración pública y, con mayor peso, el rol social contemporáneo de las organizaciones populares, en algún sentido, tributario de las dos prácticas anteriores. Por otro lado, no sería desmesurado suponer la existencia de referentes republicanos anteriores e incluso de épocas coloniales.

11 Una comunidad próxima a San Pedro de Casta es la de Laraos. Uno de los alumnos que participó en la planificación del trabajo de campo del 2002 nos hizo llegar un ejemplar del texto titulado *Apuntes del acervo de las fiestas del 15 de mayo de Laraos*, el cual propone una textualidad muy próxima a la del Entablo.

1.3. Los procesos de la intertextualidad

En particular, en San Pedro de Casta, el Entablo es un texto sagrado, cuya sola mención encamina a los comuneros a conducirse en forma más comprometida y ordenada. Sin embargo, como también sucede con los textos canónicamente sagrados en las religiones más conocidas -lo cual podemos inferirlo de las propuestas de Jack Goody-, el imperio de la palabra escrita, esa especie de logocentrismo de las sociedades occidentales, parece haberse filtrado en esta relación entre texto y sociedad. Esta situación lleva a aceptar, como lo hizo el mismo Principal de la Fiesta del Agua, en el 2002, que lo que el Entablo establece había sufrido variaciones. Sin embargo, en los actos públicos donde los comuneros ejercen su oficio de autoridades, la sola cita del Entablo sirve para evitar cambios más drásticos e intempestivos.

En el trasfondo, la presencia modeladora del Entablo y la flexibilidad pragmática que lleva a los comuneros a respetar su existencia, pero a distanciarse de su contenido, conlleva una aceptación de la modernidad y sus tecnologías. En detalle, la consideración de la letra como una tecnología (Ong, 1991) es el elemento que acelera el dinamismo comunitario y origina tal flexibilidad. Es decir, los procesos colectivos, como las fiestas, que llevan a definir a una sociedad dentro de un marco identitario, están sustentados en un proceso de aceptación de lo alternativo, de lo otro, que también es la base de los discursos de la modernidad.

Igualmente, está contenido un mecanismo de mediación por el cual la letra (en este caso, la del Entablo) requiere de una voz (fundamentalmente la del Principal de la fiesta) para que ejerza su rol como modelo validador de los actos sociales festivos. La letra estaría modelando subrepticamente el tejido cultural, generándose una inversión de los significados más comunes de tradición y modernidad. De tal manera que la letra se inviste con los signos de la tradición y lo sagrado, mientras que la voz es portadora de los signos de la modernidad y lo profano (el cambio o la aceptación de lo otro).

Esta aproximación al proceso interno de los actos sociales sería *sui géneris*, propio solo de sociedades que han incorporado parcialmente la letra como parte de su vida tradicional. Del mismo modo, revelaría de qué manera la conciencia de lo colectivo tradicional y sus signos más característicos, como son la oralidad y la experiencia de lo sagrado, lleva a contratos que aproximan a las culturas tradicionales a esquemas de una sociedad en camino de –o al menos, en contacto con- una modernización. Ya lo he hecho ver Patricia Fernández (2003) al afirmar que el atractivo turístico más importante de San Pedro de Casta, la meseta de Marcahuasi, ha hecho entrar en contacto a la población con una inmensa variedad de visitantes nacionales y extranjeros, cuyas actitudes sociales permiten que la población muestre un gran dinamismo actitudinal y discursivo. Otro factor, igualmente mencionado por Fernández, es la emigración que provoca la lenta disminución de la población de San Pedro de Casta, lo cual incrementa la necesidad de concebir eventos colectivos que enfatizen la pertenencia al lugar y el nexo con los emigrados y foráneos.

En agosto de 2005, tuvimos la ocasión de dialogar con el Principal de la Fiesta del Agua de aquel año, a saber, don Graciano Jiménez Calixtro. Muy amablemente, don Graciano, nos recibió en su vivienda. Nos comentó cuáles eran los preparativos para la realización de la fiesta ese año y, con tono responsable y directo, relató que había sacado una copia del Entablo para que los encargados de cada actividad durante la Fiesta del Agua consultarán directamente el texto. Nos mostró con unción un cuaderno en el que se hallaba transcrito el contenido del Entablo correspondiente solo a aquella fiesta. Es claro que para los comuneros de San Pedro de Casta la más importante de todas las fiestas es la que se celebra la primera semana de octubre, es decir, la Champería o Fiesta del Agua. De igual forma, permite concebir que esta fiesta ejerce un rol preponderante y que, pese a que se estime otras fiestas por su mayor colorido o alegría, esta festividad constituye una representación de la identidad local de los casteños.

El título de esta versión del Entablo es *Copia literal del Entablo. Reglamentación de las fiestas tradicionales de la comunidad campesina de San Pedro de Casta*. Pudimos revisar el “libro” y don Graciano nos permitió fotografiar algunas páginas. Durante la conversación que fue relativamente breve, el Principal de la Fiesta del Agua nos enfatizó el carácter sagrado del Entablo. No hay duda que el calificativo “sagrado” que recibe el Entablo por parte de los casteños no nos debe llevar a pensar que se trate de una hipérbole, sino de una descripción del libro, originado en constantes culturales de valoración de la escritura, que tienen su origen en los tiempos coloniales. Quispe-Agnoli (2006), siguiendo inicialmente

el concepto de “semiosis colonial” de Walter Mignolo (1994), ha determinado un panorama sucinto que enlaza la tradición del libro en tierras americanas con el poder y la imposición, pero, sobre todo, con la religiosidad y la historia:

Estamos ante una situación de semiosis colonial, en la que los discursos de dominadores y dominados se enfrentan y acomodan, y en la cual los sujetos colonizados se vieron forzados a emplear nuevas prácticas de expresión. Para adaptarse al nuevo orden había que desenvolverse en el aparato legal del Estado, cuya práctica indispensable era escrita (“ley” y “leer” se derivan del lt. *legere*) y en la nueva religión, el Dios Cristiano se encontraba contenido en la Biblia, un portador sacralizado de signos gráficos. Asimismo, el discurso historiográfico, directamente ligado al discurso de la historia, era y es fundamentalmente escrito en el mundo del sujeto colonizador. De aquí la asociación que se hacía en la época, como lo formulaba el jesuita José de Acosta (1590), de que si no había escritura no había historia, es decir, sin escritura alfabética no era posible registrar el pasado y no se podía planear el porvenir.” (subrayado nuestro, 145-146)

Desde esta perspectiva, los textos escritos andinos, que mayoritariamente siguen estando marcados por estas características, expresan un carácter complejo, múltiple y, según proponemos en nuestra investigación, intertextual. Es necesario, sin embargo, describir el contenido del libro sagrado de San Pedro de Casta. El Entablo que revisamos en agosto de 2005, ya lo decíamos, contiene solo la “reglamentación” de la Fiesta del Agua que dura nueve días. El subtítulo de esta versión del Entablo determina con nitidez esta función: *Obligaciones de los funcionarios en las faenas de la limpia acequia. “Fiesta del Agua”*. Puede decirse que en el Entablo hay un discurso jurídico que, por su sentido analógico con el discurso religioso, sustituye a este, y, de otro lado, predispone, como lo estamos proponiendo, la producción de distintos tipos de discursos, principalmente, de tipo moral y ético, en los cuales están sostenidos los textos testimoniales y poéticos.

Es interesante ahondar en el rol perlocutivo del Entablo que permite entender la necesidad de que este texto sea “oralizado” por una persona en especial (el Principal) y que las autoridades de la fiesta puedan leer solo lo que es inherente a sus actividades. El Entablo dispone, en principio, que el día domingo por la tarde, en una ceremonia secreta encabezada por el Teniente Gobernador del pueblo, se dicten “todas las medidas precautorias” y se tracen “planes sobre los cumplimientos de las obligaciones que corresponde”. Este conjunto de labores propias de un ritual, en su etapa de permiso, está bajo la dirección del que “sabe representar”, atributo que se aplica a aquel funcionario o persona que, siendo partícipe de esta fiesta y asume un rol específico que le permite sacralizar el espacio (acequias y lagunas), en el cual el día lunes se laborará.

Vamos a referir algunas actividades de la Fiesta del Agua, según el Entablo. Principalmente, remarcaremos aquellos episodios en los que se emite un discurso perlocutivo evidente, lo cual asumimos es el inicio del rol modelador del Entablo sobre los mitos, los testimonios y los cantos. El primer episodio de este tipo se produce el lunes en la plaza de Kuway¹², considerada sagrada. En ella, dispone el Entablo, estando todos los comuneros presentes, “el Campo¹³ en voz popular

12 Según Tello y Miranda (1923), San Pedro de Casta “debió construirse sobre el terreno comprendido entre la antigua población de Kuway y la de Wila Kachina, aprovechándose de los materiales de estas antiguas poblaciones” (483); igualmente informan que en la plaza Kuway había un adoratorio, en el que habitaba el protector o dueño del pueblo, y ahora se ubica una cruz. Olivas (1983) relata que “a pesar de la importancia que tiene la Plaza Principal, una pequeña plaza anexa llamada Kuway es la que utilizan como centro de reunión” (35).

13 El Campo o Alcalde Campo es el funcionario de vara que es responsable directo de la organización y el desarrollo de la Fiesta del Agua (Olivas, 1983: 33).

nombrará sacsaneros¹⁴ o revinadores de la acequia para los dos grupos de mujeres¹⁵ (subrayado nuestro). Para otro día de la fiesta, el jueves, el Entablo dispone –casi relata en un estilo actualizante-, que “(...) los michicos ejecutan las chichas a los camachicos, así como también a las Banderas y Cajeras de ambas paradas¹⁶. Esta exigencia¹⁷ se harán por los michicos en voz alta y fuerte del lugar de Taquina” (subrayado nuestro). Estos son dos instantes en los que el Entablo, dentro de esta función que hemos llamado perlocutiva, moviliza la acción de algunos responsables de la fiesta para que entonen adecuadamente las órdenes que les corresponden dar. Al Alcalde Campo le corresponde una *voz popular* y a los michicos una *voz alta y fuerte*. Es evidente que el Entablo es un texto escrito que solo obtiene su realización completa con la expresión oral, pero, más allá de ello, también se puede discernir que se establecen roles cuyo impacto en los potenciales oyentes no son solo funcional sino que proyectan una visión jerarquizada del mundo en la cual todos tienen un determinado papel que cumplir

14 La voz quechua “saksay”, como sustantivo, significa ‘saciedad’; y como verbo transitivo, ‘saciarse; comer hasta el hartazgo; saciar; estar harto; hartarse; comer hasta hartarse; comer demasiado’. Consultado en <http://www.quechuanetwork.org/dictionary.cfm?lang=s> el 9/2/2008.

15 Aunque dedicamos el capítulo 3 de nuestra investigación a los testimonios de las mujeres de San Pedro de Casta, es oportuno anticiparnos enfatizando que “la vida social de la mujer [en esta comunidad] se desenvuelve en relación a sus quehaceres domésticos y en las festividades cantando, rezando o agrupadas para cocinar” (Olivas, 1983: 47).

16 Las paradas son los grupos en los que se organizan los comuneros para participar en las fiestas. El camachico es el funcionario de vara de menor nivel, encargado de recolectar la leña, los alimentos y las cuotas, entre otras actividades; las banderas o abanderados y las cajeras también pertenecen a la estructura organizativa de las paradas (Olivas, 1983: 31).

17 Desde este instante, mantenemos la escritura original de la versión del Entablo que hemos consultado, que como se observa está, en muchos casos, fuera de la norma del castellano.

en el canto, en el baile, en el relato y en su interrelación con los locales y visitantes.

En otras secciones del Entablo, se continúa el discurso orientador que prevalece en este texto, pues se menciona en forma muy explícita la necesidad de que los responsables de alguna actividad de la Fiesta del Agua “den la voz” a otras personas tanto para realizar una determinada labor en la limpieza de las acequias como para iniciar los cantos. Se trata de una función perlocutiva del texto, o incluso de ordenamiento. Veamos algunos ejemplos. El día jueves de la fiesta, cuando “todos los hijos del lugar” están sentados, el Entablo dispone que el Alcalde Campo o el Regidor¹⁸ dé la voz a varios de los presentes:

El Sr. Campo o regidor ordenará a los jóvenes a que recojan los visitantes y darán asiento, una vez terminado esto el Regidor da la voz a los camachicos que recojan las mesas, paños o manteles preparados por las mujeres, para vicitas, luego el alcalde campo dará la voz a todas las mujeres que se levanten con la invitación para las vicitas; hasta rellenar las mesas y en seguida dará la voz a todas las mujeres que se levanten con los carhuaymesas sus esposas, y si en caso se encontrara el PARROCO presente en la capilla con una cruz que está conducido por el Principal del pueblo, y en caso no hubiera el párroco se levantará una persona notable a dar la vendición “del padre, del hijo y del espíritu santo” y luego continuará el vanquete (subrayados nuestros).

En esta sección del Entablo, se observa cómo coinciden en una misma actividad un discurso autoritario vinculado al ordenamiento y a las costumbres, como ya se mencionó, y un discurso religioso relaciona a la emisión de una oración cristiana.

18 Se refiere al Regidor Mayor, otra autoridad de vara, encargado de atender a los visitantes oficiales ya autoridades que llegan al pueblo (Olivas, 1983: 33).

Durante el mismo día en la plaza Kuway, menciona el Entablo que “una vez reunidos los concurrentes, el Sr. Teniente Gobernador o el Principal dará la voz al pueblo a que suspendan las armonías”, es decir, la música. Para la noche, el texto dispone que “terminado estas costumbres, el Teniente Gobernador dará la voz a los funcionarios que se levanten los álferez de ambas paradas con su cumplimiento en general (...)”. En los dos casos, se reitera la función reguladora de las autoridades quienes toman la palabra para disponer la ejecución de acciones necesarias para que la Fiesta se desarrolle plenamente.

En razón de lo expuesto, podemos plantear algunas preguntas. Por ejemplo, ¿en qué sentido un “libro” puede ser considerado sagrado en el contexto de una tradición que se instaura en lo ritual, lo mágico y lo religioso?, ¿cuáles son los procesos existentes entre esta sacralidad del libro y las canciones típicas de la Fiesta del Agua?, ¿cómo abordar el estudio desde el ámbito de la literatura sin perdernos en la masa teórica del debate interdisciplinario? Pues bien, estamos recurriendo al concepto renovado de la intertextualidad para vincular la poesía de las canciones, la memoria de los testimonios y la escritura sagrada del Entablo.

Para ello, tomados los aportes de José Enrique Martínez (2001), quien ha actualizado el debate sobre el concepto de la intertextualidad para aplicarlo a la poesía española contemporánea. Nos parecen muy pertinentes las propuestas de Martínez por varios motivos. En principio, por hacerse eco de una labor constante de la teoría y la crítica literarias que es el hecho de elaborar nuevos conceptos y metodologías para la lectura de los textos literarios, o, como sucede en este caso,

el hecho de hurgar en la tradición teórica para renovar la definición y aplicación de conceptos surgidos en épocas pasadas con el fin de sujetar la función científica de los estudios literarios a su criterio básico: el diálogo. Otra razón importante por la que hemos elegido la propuesta de Martínez se relaciona con una perspectiva que con mucha facilidad se adopta en la teoría y crítica literarias, que consiste en el distanciamiento entre los conceptos y metodologías con textos no literarios; por el contrario, en su propuesta el autor orienta esta relación en el sentido de la complementariedad. El último elemento importante es que Martínez elige como tema de su aplicación la poesía, que es el género en el que con más inmediatez pueden reconocerse procesos intertextuales por su proximidad al recurso de la voz.

Martínez nos hace recordar la génesis de la palabra “intertextualidad” que, en 1967, fue propuesta por Julia Kristeva, para superar los términos tradicionales de “fuente” e “influencia” (9). Para Martínez la importancia del nuevo término radica en el hecho de que “es capaz de ofrecer pautas de investigación, de evidenciar distintos objetivos poéticos, caracterizar épocas y momentos” (10). Considerado desde este punto de vista, el autor propone dos visiones que asume de forma no excluyente: una intertextualidad estricta, en la que “el texto remitiría siempre a otros textos, en una realización asumidora, transformadora o transgresora” (10), y una intertextualidad restringida, en la que es notoria “la presencia efectiva en un texto de otros textos, explícita o implícitamente, marcados o no marcados” (11), como sucede en las citas y las alusiones (o “intertextos”).

De todo el conjunto de conceptos relacionados con el de intertextualidad, también nos interesa referirnos al término “intertextualidad exoliteraria”, que nos remite a la existencia de “injertos en el texto literario de textos inicialmente no literarios, sean orales (refranes proverbios, frases hechas, la voz de la calle...) o escritos (textos literarios, científicos, etc.)” (12). Con este término, cuya amplitud es vasta, podemos tratar la relación del Entablo, texto “sagrado”, con los cantos y los testimonios.

Cuando Martínez trata con detalle el tema de la intertextualidad, lo plantea, siguiendo a Limat-Letelier (1998: 18), como una evocación del tejido textual, o, de acuerdo con Llovet (1978: 21), como el sitio en el que se produce el cruce y la organización de enunciados que surgen de distintos discursos (37)¹⁹. Remarca que su existencia como proceso propio de todo texto es tan antiguo como los propios textos, lo cual lo convierte en una característica ineludible y un fenómeno activo que debe ser objeto de investigación (37). De otro lado, dentro de lo que puede entenderse como una ampliación de estos conceptos, el autor cita a Beaugrande y Dressler (1977), quienes establecen que la intertextualidad se refiere a “la relación de dependencia que se establece entre, por un lado, los procesos de producción y de recepción de un texto determinado y, por otro, el

19 Martínez está refiriéndose a las publicaciones de N. Limat-Letelier, “Historique du concept d’intertextualité”, *L’intertextualité*, París: Les Belles Lettres, 1998: 17-64; y a J. Llovet, *Por una estética egoísta (Esquizosemia)*, Barcelona: Anagrama, 1978.

conocimiento que tengan los participantes en la interacción comunicativa de otros textos anteriores relacionados con él”²⁰.

Para establecer las implicancias del concepto de intertextualidad, Martínez aborda dos conceptos relacionados, como son la tipología textual y la alusión textual. El primer concepto implica la diferencia relativa entre los textos descriptivos, los textos narrativos y los textos argumentativos, cuya nomenclatura se establece en relación con la función dominante en una situación comunicativa dada (39). El lugar que ocupan los textos literarios parece escapar a esta clasificación, pues estos, que pueden contener secciones narrativas, descriptivas y argumentativas, se basan en la ficcionalidad; junto a ellos, y de pronto con algunos niveles de oposición, están los textos científicos, que se delimitan por sus características exploratorias, de ampliación o clarificación; y los textos didácticos, que distribuyen el conocimiento (39-40).

En cuanto a la alusión textual, asumimos que se presenta en la literatura en forma muy habitual, sin que ello deje de plantear el hecho de contrastar los diversos temas que puede relacionarse con la alusión con el posible único clima literario (42). En nuestra investigación, por ejemplo, resulta claro que la alusión al agua en los testimonios y en los poemas, está asociado a la vida, la fertilidad y la

20 Esta cita corresponde a R. A. Beaugrande y W. U. Dressler, *Introducción a la lingüística del texto*, Barcelona: Ariel, 1997, 249. Nos parece muy significativa pues, en el caso de nuestra investigación, es la base para concebir de qué manera el Entablo como texto sagrado si bien es conocido por todos, solo los funcionarios de la fiesta pueden leerlo, e igualmente, permite entender que las canciones y los testimonios de los pobladores de San Pedro de Casta se sustentan en el Entablo, que no es aludido, pero cuyas pautas rigen la construcción de los significados de los textos poéticos y memorísticos.

felicidad; pese a ello es un asunto que definiremos en los siguientes capítulos el hecho que exista en esta diversidad de textos y temas, un mismo leitmotiv construido a partir de una mirada intertextual que está en los productores de canciones y testimonios, así como en la propia comunidad campesina.

Otro aspecto en el cual se presenta con notoriedad la intertextualidad es la elaboración de resúmenes, en la cual, según Martínez, opera el proceso de rememoración textual, que incide en “la interacción entre el conocimiento presentado en el texto y el conocimiento almacenado en la memoria, [lo que en otras palabras consiste en] saber cómo se recuperan textos procesados y almacenados en la memoria²¹; ([Beaugrande y Dressler] hablan de patrones y esquemas previos) a la hora de procesar nuevos textos” (44). Es destacable esta sección, debido a que el Entablo puede considerarse un resumen del saber y las prácticas tradicionales, cuya interacción con la memoria colectiva resulta gravitante en los procesos de producción de textos poéticos y memorísticos.

Martínez dedica el capítulo 4 de su libro a tratar el tema de la intertextualidad literaria y, en detalle, a estudiar el caso de la poesía española. Del conjunto de su exposición, hemos seleccionado algunos aportes. El primero es que existen dificultades para desprender el concepto de “intertextualidad” del viejo

21 Tomando en cuenta el balance teórico realizado por Elizabeth Jelin (2002), el concepto de memoria puede emplearse como herramienta teórico-metodológica o como categoría social “a la que se refieren (u omiten) los actores sociales, su uso (abuso, ausencia) social y político, y las conceptualizaciones y creencias del sentido común” ([17]). La memoria se relaciona, según Jelin, con “recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos[:] saberes y emociones [:] huecos y fracturas” ([17]).

concepto positivista de “influencia” (45). Del mismo modo, los casos concretos de uso del término pueden ser relacionados con afinidades, confluencias, tradiciones y convenciones literarias (46).

Del mismo modo, Martínez enfatiza que permanece vigente la vinculación del concepto de “intertextualidad” de Mijail Bajtín, cuyas ideas sobre la polivalencia del lenguaje y la polifonía sostienen que “el carácter dialógico del discurso (del enunciado) es la base del concepto [...]” (53)²². Para Julia Kristeva, la creadora del término “intertextualidad”, en el eje sintagmático, las palabras pertenecen a la vez al sujeto de la escritura y al destinatario; y, en el eje paradigmático (el de la selección y la permutación), las palabras “se relacionan con otras de textos anteriores” (57). Igualmente, basándose en un esquema propuesto por Quintana Docio (1992: 206)²³, Martínez propone considerar la intertextualidad como un proceso que puede ser verbal y no verbal. Como proceso verbal, diferencia la intertextualidad externa (o llanamente intertextualidad) y la intertextualidad interna o intratextualidad. Esta última se subclasifica en cita, alusión y reescritura. Del otro lado, la intertextualidad externa puede ser endoliteraria (cita, alusión, marcadas o no marcadas) o exoliteraria (textos no literarios, frases hechas, voces sin rostro).

22 Martínez amplía esta afirmación de la siguiente manera: “La dialogía establece la relación de voces propias y ajenas, individuales y colectivas. Frente o al lado de la palabra objetual y de la palabra directa, denotativa, autoral, se alza la interacción de voces, la palabra como asunción de la palabra “ajena”, de la voz del otro. Se opone, por lo tanto, a la voz fonológica, normativa, autoritaria. El lenguaje es polifónico por naturaleza. Todo enunciado está habitado por la voz ajena. Nuestro hablar es un hablar también de otro. No somos propietarios de las voces que usamos. El lenguaje es una propiedad colectiva” (53).

23 Se trata de F. Quintana Docio, “El signo intertextual ante el lector real (jugando con fuego)”, *Investigaciones semióticas IV*, vol. I, Madrid: Visor, 205-214.

CAPÍTULO 2

MITOS DE ORIGEN Y TESTIMONIOS DE LAS AUTORIDADES

“[T]oda cultura es una demostración de nuestra vivencia,
de nuestros orígenes, porque si no hubiera un campesino,
si no hubiera el agua, señores, todo el mundo nos moriríamos.
Estoy seguro.”

(Testimonio del Vocal de la Fiesta del Agua en 2002)

En el presente capítulo, revisamos un mito local y dos testimonios de las autoridades de la Fiesta del Agua de San Pedro de Casta. Para ello, recurrimos a una de las fuentes más conocidas y a textos que hemos recopilado en nuestras visitas. Nos referimos al mito que incluyen Tello y Miranda (1923) en su pionera investigación y a testimonios contemporáneos que establecen relaciones intertextuales con el Entablo, el libro sagrado de la comunidad. Demostraremos de qué manera este mito y los testimonios de las autoridades establecen nexos intertextuales con el Entablo.

El primer texto que vamos a analizar es el mito sobre el dios Wallallo que Tello y Miranda refieren en su artículo “Wallallo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central (distrito arqueológico de San Pedro de Casta)”²⁴. Este extenso estudio aborda por primera vez, desde la perspectiva de las ciencias sociales, la complejidad cultural de la comunidad, por lo cual consideramos que constituye una de las fuentes insustituibles para comprender los nexos de los relatos míticos de los casteños con los ciclos míticos de la sierra central.

2.1. El mito de Wallallo

Para comprender la naturaleza del mito, los investigadores en este campo han planteado definiciones muy variadas. Quizá la definición más eficiente, por la precisión y sencillez que trasluce, es la de Mircea Eliade (1994), quien define al mito como “una historia sagrada y, por tanto, una ‘historia verdadera’, puesto que se refiere siempre a realidades” (13). Eliade propone también distinguir entre los mitos cosmogónicos, que dan cuenta de cómo el mundo se ha formado, y los mitos de origen, que relatan los hechos que han llevado a que un objeto, lugar o costumbre ocupe un lugar en el mundo.

24 Este artículo se publicó en la revista *Inca*, Vol. I, No. 2, Lima.

La aproximación de Eliade al concepto y a la clasificación de los mitos nos es muy útil porque permite que califiquemos al mito de Wallallo como un mito de origen, pues los hechos vinculados a esta divinidad explican finalmente las características actuales de las actividades agrícolas en San Pedro de Casta. A continuación, transcribimos el mito.

Wallallo, denominado también Wala Wala y confundido, a menudo, con Soxta Kuri, aparece anualmente por el lado de la cordillera, unas veces en el mes de septiembre y otras en octubre²⁵. Su presencia se anuncia siempre por furiosas tempestades y bramidos que son distinguidos entre los múltiples bramidos con que lo reciben los otros dioses de la región, principalmente por Wampu que es su rival, y cuya residencia se halla en el gran peñón que lleva este nombre, y que se eleva majestuoso sobre la región de Huanza y Carampoma.

Muchos son los hechos y sucesos maravillosos atribuidos a estas divinidades rivales; casi todos ellos hacen referencia a las terribles luchas que han sostenido para apoderarse unas veces de las riquezas que ofrecen sus dominios, otras, de las diosas que se hallan encantadas, y a su servicio, en los cerros. Entre estas leyendas una de las más generalizadas es la siguiente:

Wampu estaba envidioso de las florestas de keñuales, linkos, chachakomas, llokes, pupas y de los pajonales que embellecían y constituían la riqueza de la morada de Wallallo en Marka Wasi. Se propuso, instigado por sus súbditos, arrojarlo de sus dominios y arrebatarle todas sus riquezas. Para ello, se preparó durante mucho tiempo; se fortaleció bebiendo grandes cantidades de sangre humana que gustosos le prodigaban los suyos; le tendió a Wallallo varias celadas, en todas las que fracasó. Al fin, conociendo que una de sus mujeres era perseguida tenazmente por los requerimientos amorosos de Wallallo, le aconsejó que aparentara dejarse seducir, y que en el instante que Wallallo pretendiera finalizar sus intenciones, le arrancara un testículo y gritara a fin de que él y todos los dioses acudieran en su auxilio. El astuto Wampu desarrolló su plan con la mayor inteligencia y exactitud, logrando que Wallallo perdiera, al pretender escapar –como solía en otras ocasiones, de la celada

25 Marcela Olivas Weston (2002) relaciona estos meses, en los que también se anuncia y desarrolla la Fiesta del Agua, con la concepción cosmogónica andina. Relata lo siguiente: “Todo comienza el mes de octubre cuando casi en el cenit de una noche estrellada se observan las Siete Cabrillas o /Pléyades conocidas como constelación de Orión anunciando la estación de las lluvias, entonces es hora de arreglar o limpiar las acequias, canales y reservorios para recibir la buena nueva que es la base para la siembra y cosecha del año, ya que toda la vida de esta comunidad depende de ello” (53-54). Dorotea Orthmann (2002) afirma: “Mejor conocidas como las Cabrillas o los Gemelos, las Pléyades fueron siempre consideradas como la divinidad de mayor importancia en el panteón de las divinidades de las culturas moche y Chimú, semejante al Jaguar en la cultura Chavín y las que tuvieron su origen en ésta; e igual de importante al Amaru en las culturas de los Andes centrales”.

tenida por su enemigo-, el órgano que le capacitaba para procrear mellizos y para fertilizar las tierras. Fue tal la alaraca que hicieron Wampu y los suyos, a la señal de la diosa; fueron tanto los truenos, rayos, granizo y lluvia que arrojaron al mismo tiempo todos los dioses contra Wallallo; fue tal la precipitación con que escapara de la celada, que no se dio cuenta al regresar a Marka Wasi, que había perdido uno de sus más importantes atributos.

Wampu escondió el órgano seminal de Wallallo en la cueva de Kankausho que se halla cerca de Marka Wasi, porque, según la tradición, los dioses podían conocer los secretos del campo enemigo, pero no los de su propio campo. Poco tiempo después, pasó por allí un Yachik del Titikaka que había llegado a estos lugares, como suelen hacerlo hasta hoy, practicando sus curaciones, y recogiendo de los cerros, plantas, animales y piedras mágicas o wakas. De modo casual fue a descansar, para librarse del frío, en la cueva donde Wampu había escondido el dídimo. Debido a su conocimiento sobre las propiedades mágicas o maravillosas de las wakas, se dio cuenta el Yachik de la importancia del hallazgo. Creyó que había encontrado un objeto mediante el cual podría realizar hechos maravillosos, como sólo podían realizarlo los dioses. Volvió precipitadamente al Kollao para mostrarles a los Yachik de esa región su precioso hallazgo. Por otro lado, Wallallo se daba cuenta que su poder de procrear se había anulado; que sus fuerzas se disminuían, y al fin notó la desaparición del órgano que Wampu le había arrebatado. La diosa que sirvió a Wampu para realizar su malévolo propósito, vivía celosa de otra a quien Wallallo también perseguía con sus requerimientos amorosos, tratando de desacreditar a Wallallo, le refirió a aquella lo que esta divinidad había perdido; y la diosa comunicó la noticia a Wallallo. El supo, además, que un Yachik del Kollao se lo había llevado. Salió en su persecución transformándose en humano. Siguió el camino que va por la cordillera, y al llegar a Wamank´a, se enamoró de una india bellísima que había llegado a este lugar traída por el Yachik del Kollao. Acompañada de esta, siguió su viaje en persecución del Yachik.

Al llegar al Kollao, supo por los parientes de su enamorada, que el Yachik había muerto, y que su órgano generatriz había sido escondido por las gentes de Wampu las que también se habían dirigido en persecución del Yachik para recuperarlo y esconderlo nuevamente en lugar más seguro. Wallallo, acompañado siempre de la india del Kollao, recorrió por algún tiempo todo aquel territorio buscando la prenda que le permitía prodigar a las gentes de su región abundantes cosechas de maíz, papas, kinua, oka y todos los productos alimenticios que ofrece la tierra. Fue este poder el que enriqueció la región de Wampu.

La desaparición de Wallallo fue la ruina de todos sus súbditos; las tierras se hicieron estériles; la floresta formada por keñua, linko, chachakoma que suministraban madera para leña y para las construcciones de las casas y templos; y los extensos pajonales que servían de alimento para sus ganados; todo desapareció por la rapacidad de Wampu que lo hizo trasladar a su propia región.

Pasaron muchos años de falta de lluvias, y en cuyo tiempo los habitantes fueron azotados por un sin número de desgracias y pestes que los extenuaron.

Sólo después de muchos años volvió Wallallo a Marka Wasi llevando consigo las lluvias y tratando de reparar las acequias y lagunas, y sembrar en diferentes sitios el linko, keñua, chachokoma, lloke y las pupas que hasta hoy existen, aunque no como en los tiempos del apogeo de Marka Wasi, cuando allí reinaba Wallallo, dueño absoluto de estas plantas, y cuando ellas sólo existían en sus dominios.

Todavía se presenta Wallallo anualmente para animar las sementeras; viene del Kollao sólo por corto tiempo, y es gracias a sus ansiadas visitas que germinan y crecen las sementeras; que caen las lluvias y que todos los campos se fertilizan. (Tello y Miranda 1923: 514-517)

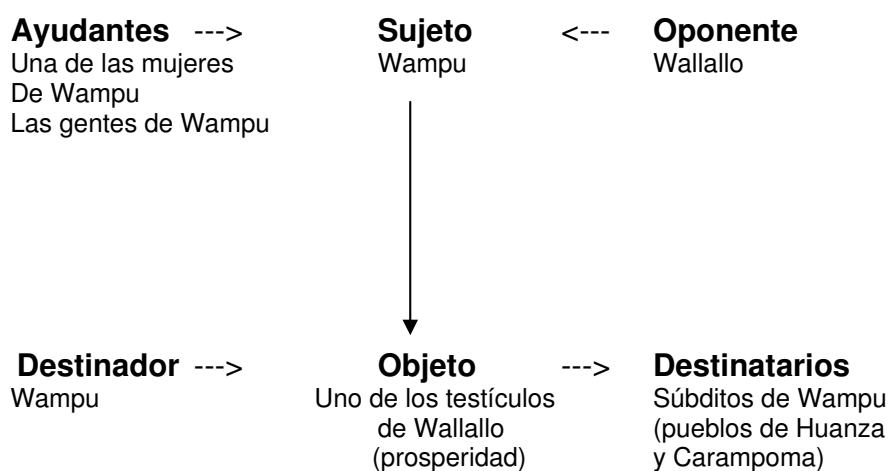
Este mito contrasta directamente la anterior riqueza agrícola de la zona donde regía Wallallo²⁶, a la cual actualmente pertenece San Pedro de Casta²⁷ que está ubicado a los pies de Marcahuasi, con la actual disminución de estos recursos. Sin embargo, como sucede con los mitos de origen, solo un análisis del contenido puede revelar sus implicancias más directas.

Para ello, utilizamos algunas herramientas de dos tendencias de la semiótica: la semiótica de A. J. Greimas y algunas propuestas metodológicas de Paolo Fabbri. Del primero utilizaremos el esquema actancial y el programa narrativo que subyace en el relato.

26 Marcela Olivas Weston (1988) propone que los sitios arqueológicos que ocupan las partes más altas (3 5000 m.s.n.m. o más) que rodean esta zona son los primeros lugares vinculados a los cultos del dios Wallallo (31). En este nivel, se ubica la meseta Marcahuasi, cuyas lagunas, canales y andenerías hacen evidente su fuerte vínculo con la actividad agrícola y con los sistemas de manejo de agua (37-38). No hay que olvidar que los recorridos que realizan los pobladores de San Pedro de Casta durante los días de la Fiesta del Agua son a lo largo de una de las laderas de esta meseta. Se trata por ello, de un espacio sagrado por excelencia, en donde los lugares de asentamiento prehispánico están marcados con una cruz, y son los lugares donde se realizan reuniones y ceremonias.

27 Afirma Olivas Weston (1988) lo siguiente: “Para ellos los habitantes actuales [de San Pedro de Casta], Marcahuasi es pacarina de sus abuelos y residencia de Soxtacuri, sus memorias nos recuerdan a aquel otro dios que es Wallallo; son los abuelos de sus abuelos los /que conocían a Wallallo como divinidad suprema [...]” (57). Sin embargo, es oportuno dejar en claro, como establece Olivas Weston (1983), que “el templo principal de Wallallo se hallaba junto a una laguna contigua al camino Inca: Pachacamac-Huarochirí-Jauja-Cuzco (antiguo camino de las peregrinaciones a Pachacamac) y no en Marcahuasi, como lo propusieron Tello y Miranda [1923]” (88).

En principio, un primer estado, que podemos asociar con la “prosperidad de Marcahuasi”, da cuenta del estado de conjunción de Wallallo y la capacidad para procrear mellizos y fertilizar las tierras. A este objeto, podemos llamarlo “fertilidad”, en buena cuenta, un objeto de poder que se concreta en uno de los testículos del dios. Ante esta situación inicial, se produce una transformación ejercida por Wampu, el dios contrario a Wallallo. Esta divinidad vecina, finalmente, obtiene el preciado objeto con lo cual puede hacer prosperar a los pueblos que tiene bajo su custodia: Huanza y Carampoma. El primer esquema actancial que se puede elaborar a partir del papel que juegan los personajes es el siguiente:



El esquema puede leerse de la siguiente manera: Wampu obtiene un testículo de Wallallo, con ayuda de una de las mujeres-diosas y de la gente que están bajo su cargo en contra de la voluntad del dios de Markawasi, por lo cual lleva la prosperidad a los pueblos a su cargo: Huanza y Carampoma.

Sin embargo, desde el punto de vista de los pobladores de San Pedro de Casta, ha acontecido una desposesión, que podemos presentar en el siguiente programa narrativo (PN):

$$\text{PN} = \text{S3 (=S2)} === > [\underbrace{(\text{S1 A O/p/ V S2})}_{\text{"Prosperidad"}} \text{ ---> } \underbrace{(\text{S1 V O/p/ A S2})}_{\text{"No prosperidad"}}]$$

donde

S1 : Wallallo

S2 (=S3) : Wampu

O/p/ : un testículo de Wallallo

Lo más significativo de este programa narrativo es que no define una situación de cambio radical, pues la pérdida de uno de sus testículos no impide que Wallallo siga desempeñándose seductoramente en su camino al Collao, cuando va a buscar al yachik que le hurtado lo suyo: "Salió en su persecución transformándose en humano. Siguió el camino que va por la cordillera, y al llegar a Wamank´a, se enamoró de una india bellísima que había llegado a este lugar traída por el Yachik del Kollao. Acompañada de esta, siguió su viaje en persecución del Yachik".

De igual modo, tampoco ocurre que la zona que ha hecho muy productiva Wallallo, deje de producir, sino tendríamos en lugar de un estado de "no prosperidad", que es el que hemos ubicado en el segundo estado del programa narrativo, una situación de "desgracia" o "desastre". Si bien estas condiciones

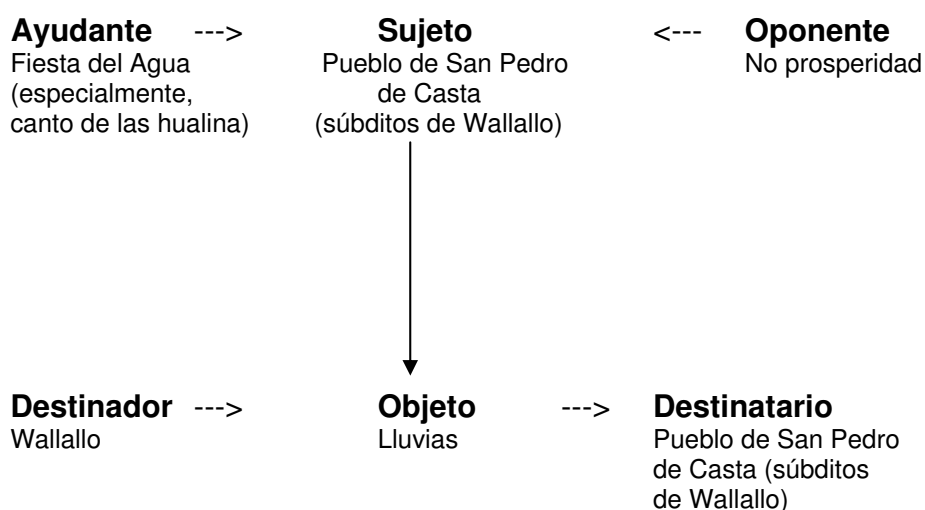
podrían inferirse a partir del estado de abandono en el cual Wallallo dejó a Marcahuasi y a las zonas que regentaba, es mucho más acertado concebir al menos dos consecuencias (lo que podríamos formalizar dentro del concepto semiótico de “sanción”) a causa de su ausencia casi permanente: primero, los productos que antes sólo pertenecían a Wallallo ahora –es claro entenderlo así– están al alcance de los pobladores que viven en proximidad a Marcahuasi, como se entiende en el siguiente fragmento del mito:

Sólo después de muchos años volvió Wallallo a Marka Wasi llevando consigo las lluvias y tratando de reparar las acequias y lagunas, y sembrar en diferentes sitios el linko, keñua, chachokoma, lloke y las pupas que hasta hoy existen, aunque no como en los tiempos del apogeo de Marka Wasi, cuando allí reinaba Wallallo, dueño absoluto de estas plantas, y cuando ellas sólo existían en sus dominios.

En segundo lugar, el hecho de que Wallallo sólo llegue una vez al año, en setiembre u octubre, trayendo lluvias y fertilidad en la tierra, exige que los pobladores actuales realicen todo lo necesario para que esa visita sea aprovechada y que Wallallo se sienta bien recibido, lo cual se puede inferir de la secuencia final del mito: “Todavía se presenta Wallallo anualmente para animar las sementeras; viene del Kollao sólo por corto tiempo, y es gracias a sus ansiadas visitas que germinan y crecen las sementeras; que caen las lluvias y que todos los campos se fertilizan”.

En detalle, nos estamos refiriendo a que en el presente la población de San Pedro de Casta, que celebra la Fiesta del Agua justamente en setiembre y octubre, se organiza para limpiar las acequias, recibir el agua, activar los reservorios o lagunas, y realiza todo ello cantando hualinas. Como se ha

mencionado, otro nombre con el cual se conoce a Wallallo es Wala Wala, denominación a partir de la que se puede implicar que las hualinas son cantos a Wallallo, en su condición de divinidad que todos los años trae las lluvias y la fertilidad de la tierra. A partir de estas relaciones, podemos establecer un segundo esquema actancial que revela una situación distinta a la que se mostraba en el primero. Por supuesto, en este caso ya no sólo utilizamos los elementos textuales del mito, sino aquellos elementos culturales de la serie social que son colindantes y forman una semiosis paralela a la textual.



El esquema actancial se puede leer de la siguiente forma: dejando de lado la falta de prosperidad, la población de San Pedro de Casta, por medio de la Fiesta del Agua, cuyos cantos predisponen la llegada de Wallallo, obtiene el agua de las lluvias que este trae para fertilizar la tierras de la comunidad.

2.2. La conexión con los apus dentro del mundo globalizado

A continuación, analizamos dos testimonios correspondientes a participantes de la Fiesta del Agua, en los que se exhibe un discurso identitario claramente definido y una función de lo religioso, desarrollado en términos de moralidad y conducta ética, con lo cual se relaciona con el Entablo, libro considerado sagrado. Se trata del testimonio de un vocal de la comunidad y del fiscal de una de las paradas o grupos del pueblo. Los dos textos han sido recopilados de distinta manera. En el primer caso, es la transcripción de la intervención de un vocal –quien en el siguiente año (2003) fue elegido presidente de la comunidad- durante la ceremonia realizada el día lunes en la tradicional plaza Kuway en San Pedro de Casta. El segundo es parte del informe de uno de los grupos de estudiantes que realizó el trabajo de campo de 2002 y refiere una conversación ocurrida el primer martes de octubre, durante la noche de *la cuenta*, ceremonia reservada solo para casteños en la que se hace la relación de los comuneros pertenecientes a cada parada. En la diversidad de las mediaciones de este registro existe una riqueza adicional al valor mismo de los textos.

TESTIMONIO No. 1

Nombre : Gustavo Olivares
Cargo : Vocal de la comunidad (2002)
Interlocutor : Asistentes a la plaza Kuwaypampa
Día : primer lunes de octubre de 2002
Lugar : Plaza Kuwaypampa

A todos los presentes, a mis paisanos en especial, a mis hermanos campesinos, que también esto llegue a todos los visitantes a esta tradicional fiesta folclórica, trascendental, hereditaria de nuestros antepasados. Vamos a festejarlo con fervor con el orgullo que merecemos, porque es nuestra identidad cultural. Por esta

razón debemos sentirnos orgullosos, señores, de nuestra identidad cultural. Pido a la vez a todos aquellos visitantes, comunicadores sociales y, de repente también, señores antropólogos, que respeten, no nos agredan culturalmente, señores, y si así lo hacen nos veremos obligados a marginarlos, lo que no quisiéramos hacer. Respeten nuestras tradiciones, respeten nuestra identidad cultural, para también nosotros respetarlos a ustedes.

Nosotros somos ignorantes de muchas situaciones de la realidad de ustedes así como ustedes ignoran nuestra realidad de conexión con los apus, con los dioses. Estamos en este mundo, en este mundo andino, señores, y quiero pedirle a mis autoridades unirse más y a tratar de *pasar* aquí. La cultura nuestra debe expandirse por todo el país si es necesario hasta fuera del país, porque toda cultura es una demostración de nuestra vivencia, de nuestros orígenes, porque si no hubiera un campesino, si no hubiera el agua, señores, todo el mundo nos moriríamos. Estoy seguro. Por esta razón, pido a los mayores comportarnos con la debida cordura. Vamos a brindarnos, bien brindados, pero no extralimitarnos al exceso.

A los jóvenes les pedimos, a la señorita, a los niños, que, realmente, las cosas buenas cópienlos, síganlos manteniendo. Las cosas malas que el diablo se lo lleve. Vamos a defender nuestra cultura. Queremos la unidad. Me está dando mucha pena, a todos nos preocupa, que cómo la agresión de otros lugares, a veces, copiados por nuestros hijos, están llegando, tratando de desvirtuar, de destruir, nuestra organización administrativa indígena, andina, y eso es muy valioso para nosotros.

Repito. A los comunicadores sociales, si hay antropólogos, compartan, estaremos felices, pero respetando nuestra identidad y nuestra organización y nuestros lugares. Ahorita, estamos en un lugar sagrado -Kuwaypampa se llama este lugar- y hay que respetarlo como tal, y sino en nuestras ceremonias pediremos a nuestros apus²⁸ que le sancione a ustedes también, que los queme todas sus cámaras si es posible, si se portan mal. No quisiera ser tan duro, señores, simplemente les pido que haya mucho respeto entre ambas partes, no cruzarse, no entrometerse, con mucho respeto. Estamos nosotros en el mundo actual, globalizado, y debemos comunicarnos debemos estar siempre a la expectativa de todos, pero con mucho respeto. Muchas gracias.

28 De acuerdo a Rosario Olivas (1983), en el lugar de Okule hay una cueva donde vive Juan, el espíritu de la acequia, a quien se le pide en la ceremonia secreta del domingo en la noche que beneficie al pueblo y lo libere de la sequía (62). La toma desde donde se suelta el agua es el sitio en el que habita Pariapunco, el dueño o espíritu de la acequia a quien se le suplica que el agua sea abundante para el año (69).

Decíamos que este texto testimonial fue pronunciado por un vocal de la comunidad campesina, el día lunes en la plaza de Kuwaypampa. Antes de que el vocal pidiese la palabra para hablar a los asistentes, las actividades desarrolladas por las autoridades comunales y los hombres y mujeres de la comunidad con algún encargo específico se habían estado dando algo atropelladamente, pues algunas personas, principalmente camarógrafos y jóvenes visitantes se cruzaban de un lado a otro de la plaza, la que es considerada sagrada por los pobladores, más aun cuando se inicia el tiempo sagrado de la Fiesta del Agua. Esta intromisión es duramente cuestionada por el vocal, que no pierde en ningún momento la cordura y la capacidad argumentativa, aunque –como es propio de la oralidad- no presenta en detalle el transcurso de lo sacralizado.

Cuando el emisor manifiesta que “[a]horita, estamos en un lugar sagrado - Kuwaypampa se llama este lugar- y hay que respetarlo como tal, y sino en nuestras ceremonias pediremos a nuestros apus que le sancione a ustedes también, que los queme todas sus cámaras si es posible, si se portan mal”, esta dureza corresponde a la calificación del apu, cuya presencia es evidente por el huanca o piedra sagrada, como entidad castigadora.

Siguiendo esta dirección, el primer testimonio propone inicialmente una oposición entre el respeto con el cual deben actuar los visitantes presentes en la fiesta y la marginación con la cual puede actuar la comunidad sino existe este respeto. Igualmente, propone que la ausencia de respeto implica una agresión cultural, cuya base está en el desconocimiento de la identidad comunitaria. Dentro

del universo de los presentes en la fiesta, se ha distinguido a campesinos, paisanos y visitantes. En esta última clasificación están considerados con énfasis los comunicadores sociales y los antropólogos. Es a estos a quienes se les solicita respeto.

El testimonio enfatiza la interdependencia de los pobladores locales con los visitantes. Se remarca la condición cultural andina como propia, pero permeable a las influencias, frente a la condición cultural foránea que puede influir de buena o mala manera. Sin embargo lo más significativo del discurso tiene que ver con el deseo de expandir la cultura propia, que requiere de la capacidad de difusión, por ejemplo, de los comunicadores sociales y los antropólogos. Hay una clara conciencia de la predominancia del mundo globalizado en el cual la comunicación es la base; y lo que ofrece la comunidad ante ello es su cultura propia, ancestral y sujeta al rigor de la autocorrección moral.

Opera en este testimonio la capacidad analógica del emisor, representante conspicuo de la comunidad, para interrelacionar los valores que el agua representa en la cultura tradicional y, por otra parte, en el mundo globalizado. Esta propiedad, que tiene a la vista la posibilidad del sincretismo armónico, está en sintonía temática con textos híbridos de otros tiempos como las crónicas coloniales, por ejemplo, en el caso del Inca Garcilaso de la Vega. Volviendo al texto, podemos decir que, por una parte, se hace alusión al poder del agua como elemento integrador de la comunidad, pues sustenta el desarrollo económico y social, y, de igual manera, se hace referencia al valor del agua como elemento

ecológico, en un contexto de mundialización en el cual el manejo de los recursos se ha vuelto prioritario como parte de las estrategias de desarrollo y modernización. A su vez, el agua como elemento agrícola y simbólico, resulta un elemento que colabora con la construcción de las identidades locales. Por ello, el emisor menciona: “Que toda cultura es una demostración de nuestra vivencia, de nuestros orígenes, porque si no hubiera un campesino, si no hubiera el agua, señores, todo el mundo nos moriríamos. Estoy seguro.” A partir de este testimonio, podemos elaborar el siguiente cuadrado semiótico:



En el esquema, se observa cómo la comunidad asume una imagen de sí misma como conectada a los apus, a los dioses; pero también, por otro lado, se observa a sí misma como perteneciente al mundo actual, globalizado, en el cual la comunicación es fundamental. En su autoobservación, la comunidad se atribuye dos capacidades: la de respetar y la de agredir.

En el primer caso, el respeto se presenta como una necesidad de interrelación humana entre los miembros de la población (comuneros y paisanos),

principalmente de los jóvenes que son propensos a ser influenciados de forma positiva o negativa por lo foráneo y de los mayores que pueden cometer excesos en las celebraciones. Sin embargo, el aspecto más relevante de esta autoobservación radica en el respeto por el otro a partir de la no intromisión cultural, lo cual exige que de parte del foráneo haya un conocimiento y valoración de lo sagrado local.

Por otro lado, también como un aspecto significativo de la autoobservación, se presenta la capacidad de agresión por parte de la cultura local, lo cual se asocia con la potencialidad mágico-religiosa que deviene de su conexión con los apus. Esta situación no es una muestra de agresividad sin fundamento, sino es un mecanismo de defensa ante la falta de respeto de los foráneos, que, como ya hemos explicado, se origina como una muestra de “ignorancia” ante la realidad del poblador local. Es sumamente interesante fundamentar este tipo de reacciones culturales tomando en cuenta la visión del panorama mundial que tiene el testificante: el mundo está globalizado y esto nos obliga a estar comunicados, atentos a lo que sucede con el otro.

Podríamos afirmar que, en el nivel más evidente, como se expresó parcialmente hace un momento, se realiza un proceso de reciprocidad asimétrica, pues, de una parte, los comuneros permiten que los visitantes estén presentes cuando se realizan sus ceremonias en los lugares más sagrados de Casta, e incluso se perdona la “ignorancia” del foráneo cuando se entromete demasiado o interrumpe las actividades; de otro parte, los visitantes, que son jerarquizados por

sus saberes, se ven requeridos para compartir el material impreso o audiovisual que están elaborando, tanto para conocimiento de la comunidad como para la difusión en otros lugares.

Es notable destacar que este testimonio, en el cual los sujetos se revelan como profundamente competentes en sus culturas propias (de carácter tradicional en los casteños y tecnologizada en los visitantes), propone un análisis de las relaciones interculturales entre locales y foráneos, pero, principalmente, la exigencia de ser coherentes culturalmente, pues la falta de respeto de los foráneos hacia las costumbres de los pobladores locales produciría que se niegue la necesidad de interactuar con el otro en este mundo globalizado. Significa esto que el respeto (por sí mismo y por el otro) se convierte en una condición inherente de toda cultura globalizada.

2.3. El dominio de la escritura y el dominio de la oralidad

El segundo testimonio que presentamos es el siguiente:

TESTIMONIO No. 2

Testimoniante	: Héctor Calixtro
Cargo	: Fiscal de la parada de Yanapaccha (2002)
Interlocutor	: Grupo de trabajo “Los jilgueros”
Día	: primer martes de octubre de 2002

En la **noche de la cuenta** tuvimos un encuentro muy interesante con un comunero de nombre Héctor Calixtro, quién nos dijo que era fiscal de la parada de Yanapaccha. Al principio, se mostró un poco desconfiado porque cuando le hicimos unas preguntas, él nos respondió con otras muy directas: “¿Realmente les interesa saber el significado de nuestras costumbres?”. A esto respondimos

afirmativamente y le explicamos el porqué. Entonces al darse cuenta de que realmente nos mostramos sinceras en nuestras respuestas empezó a dialogar con nosotras, contándonos una serie de experiencias y haciéndonos un pedido.

Empezó diciéndonos que así como nosotras, otras personas habían venido años atrás a investigar sobre sus costumbres, estudiantes a realizar sus tesis, etc. Estas personas nunca dejaron ni siquiera una copia de sus trabajos o videos que sean útiles para la comunidad. El señor dijo: “Nosotros les ayudamos a realizar sus trabajos, colaboramos con ellos. ¿Y ellos de qué manera nos retribuyen? Al contrario, muchas veces en vez de hacernos un bien nos hacen un mal y es por ese motivo que algunos casteños nos vemos obligados a desconfiar de los visitantes no siendo tan amables con ellos”. Así es como comenzó a contarnos algunas de sus experiencias. Nos relató lo siguiente:

“Antiguamente, cuando San Pedro de Casta no era muy visitado y llegaba alguien, todos los pobladores querían tenerlos en sus casas ofreciéndoles posada, dándoles alimentación gratis, el casteño era muy amable. Un día llegaron unos estudiantes universitarios y me pidieron que los aloje. Yo acepté con gusto. Un día regresé a mi casa y ya no los encontré y me di con la sorpresa de que no estaba la Biblia que era recuerdo de mi abuelo, tampoco una pluma que traje como recuerdo de la selva. Ellos habían sido los que me robaron.

En otra oportunidad, me pidieron lo mismo, les pedí que por favor dejaran el lugar tal como se los entregaba, que no rayaran las paredes ni hagan pintas. Les cobré sólo un sol y yo les daba alimento y hospedaje; y, sin embargo, me pagaron con su mala conducta, puesto que encontré el cuarto totalmente sucio y las paredes todas rayadas.

Yo soy curandero, espiritista, parasicólogo; no soy brujo como algunos piensan, porque yo no hago daño a las personas, al contrario, les curo sus males. Muchos dicen que nosotros adoramos al diablo porque adoramos a la naturaleza, como a los apus, el agua, la tierra. Y, ¿qué es todo esto?, ¿no es la creación de Dios? Entonces, ¿a quién estamos adorando?...

También vienen muchas personas, turistas, que no respetan nuestra tradiciones y costumbres; por ejemplo, durante alguna ceremonia están filmando, tomando fotos y ni siquiera piden permiso, si estamos de acuerdo o no con que lo hagan; llegando a incomodarnos e interrumpir nuestra ceremonia.

Un caso muy particular fue el siguiente: en una de las paradas de la carrera de caballos, cuando se colocó sobre el mantel los alimentos para los funcionarios, unos estudiantes tranquilamente empezaron a comerse la comida sin autorización de nadie y frescamente se tomaban fotos pisando los manteles, etc. Y lo peor es que sus amigos disfrutaban con lo que ellos hacían.

Otro caso fue el de una europea que me pidió, cuando ocupaba un cargo en la gobernación, que se le autorizara a estar presente en la reunión secreta (primer pago) de la Fiesta del Agua. Prácticamente, me estaba obligando, exigiendo que se le permitiera asistir; a pesar que le explicaba que no era posible cumplir su pedido, ella se molestó fundamentando que todo lo que iba a investigar era para la comunidad.

Ni siquiera a los comuneros se les permite asistir a dicha ceremonia, mucho menos a alguien que no pertenece a la comunidad. En este caso esta persona está atentando contra nuestras costumbres.

Así como estos casos mencionados, hay muchos más; llegando por nuestra parte a comprender el fastidio del señor, sintiéndonos avergonzadas por lo comentado y pidiéndole disculpas. Al final el señor nos pidió que dejáramos algún documento que sea útil para la comunidad, tal vez algunas fotos que con el transcurrir de los años puedan ser vistos por las futuras generaciones.

Al final de nuestra conversación, nos dijo: ‘Ahora, pregúntenme lo que quieran. Yo, encantado de ayudarles’.

Es importante, para comenzar, destacar el evento en el cual se emite el presente testimonio. Sobre el particular, se debe decir las jóvenes estudiantes que formaron el grupo, con el cual el señor Calixtro dialoga, estaban dentro de la casa del Teniente Gobernador, donde se desarrolla la cuenta, en cierta manera una actividad sólo reservada para los comuneros. He aquí el relato de los hechos (Alarcón y otras, 2002):

1. En la noche se reúnen las cuatro paradas, con sus respectivas banderas y hualinas (canciones propias de la Fiesta del Agua), para realizar la ceremonia de *la cuenta*. En dicha ceremonia se reúnen las autoridades de la comunidad, funcionarios de vara²⁹ (mayores y menores), mayordomos y algunos comuneros.

29 Con este nombre se hace referencia a autoridades que remiten al pasado colonial. Tomando los relatos de los más ancianos de San Pedro de Casta –en quienes opera una conciencia mítica-, Rosario Olivas Weston (1983) nos refiere lo siguiente: “[...] los ‘Varayoq’ [...] vivieron antes de los incas. [Los ancianos dicen:] ‘esas autoridades a palos hacían trabajar a la gente, hasta hoy existen las Autoridades de Vara’” (22). Paul Gelles (2002), siguiendo la fundamentación de Roger Rasnake (*Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People*, Durham (Carolina del Norte): Duke University Press, 1988) define la función de estas autoridades afirmando

También se solicita la presencia de los alfereces, mayoralas de cada parada especialmente de Carhuayumac (esto ocurre a las 9:30 pm). Dicha reunión comienza a las 10:00 pm. En el piso se tiende un mantel bordado en punto cruz, sobre él una manta y en cada extremo hay un montón de coca, cigarros, chicha de jora, anisado y ushkupuro (vasija) con cal; en el medio hay un montón de maíz blanco, que va a servir para realizar *la cuenta*.

2. La reunión empieza con las palabras del Principal. Da paso al Secretario de la comunidad, el cual verifica la llegada de cada uno de los presidentes de las paradas y parcialidades³⁰. También hacen llamado de los dos camachicos para dar a conocer la relación de todos los comuneros que hasta el momento han colaborado para la elaboración de la chicha y de cuánto se cuenta para los demás días. Cada persona presente va cogiendo lo que está en el suelo tomando anisado y chicha.

3. Una vez concluido los anuncios, el Secretario de la comunidad da por comenzada *la cuenta*, llamando a una autoridad de la comunidad, que no está presente y se escoge a una representante, quien se sienta sobre la manta. Primero se realiza la cuenta de los comuneros, el Secretario va designando a cada uno de ellos y la representante va contando el maíz. En esta ceremonia del 2002, el total hizo una cuenta de 258 comuneros. Segundo, se sientan los presidentes de las parcialidades. El Secretario vuelve a nombrar a los comuneros y cada presidente va separando a los comuneros a sus respectivas parcialidades. Tercero, se hace el llamado de los cuatro presidentes de las paradas³¹. Los mayordomos recién van a conocer a cada integrante que el próximo año les ayudarán en la Fiesta del Agua. Ellos, comunican que mañana van a continuar el recorrido desde Comaochorro hasta la Toma, con los funcionarios de vara (mayores y menores).

4. Acabada la reunión cada uno de los presidentes se dirige a su parada con sus respectivos comuneros. Los integrantes de cada parada cantan y bailan al mismo tiempo sus propias hualinas con mucha energía y alegría. Esto ocurre a horas de la madrugada del día miércoles (1:30 a.m.). Cada parada se dirige

que “en la sierra, las varas de cuando en cuando son los ´símbolos dominantes´ y se asocian con una amplia gama de campos políticos y semánticos[...] La complejidad simbólica de la [vara de mando] se vincula con las fuerzas cosmológicas y sobrenaturales fundamentales... en las cuales se da una identificación de la persona que asume el papel de autoridad con la [vara], y ambos con la Pacha Mama y los dioses de las cumbres de la montaña” (101).

30 Rosario Olivas Weston (1983), quien se basa en Fernando Ortega Pérez, expresa que las parcialidades son “rezagos de los antiguos Ayllus. La de Yacapar –se asocia con lo alto, lo más antiguo, el frío, las actividades ganaderas y las hierbas medicinales- y la de Yañac – con lo bajo, el clima cálido, lo nuevo, las actividades agrícolas y las frutas” (28).

31 En San Pedro de Casta los grupos o paradas son las de Carhuayumac, Comao Paccha, Hualhualcocha, Yanapaccha (Olivas, 2002: 29).

cantando hacia las casas de sus jugadores (jóvenes jinetes) para alentarlos y darles consejo para la carrera que se realizaría horas más tarde.

Como se puede observar en la detallada descripción que ofrece el grupo de estudiantes, se trata de una ceremonia sino secreta, al menos privada, en la cual no cualquier integrante de la comunidad o del pueblo puede asistir, y mucho menos un foráneo. De ahí que es comprensible la expresión con la cual el comunero encara a las estudiantes: “¿Realmente les interesa saber el significado de nuestras costumbres?”. En este texto, al igual que en el anterior, hay un claro reclamo para que los visitantes participen de la práctica de la reciprocidad, la que se presenta, al igual que en otros contextos tradicionales, como asimétrica. Los comuneros permiten a los visitantes participar de la vida tradicional, pero esperan de estos la entrega de un material que les permita hacer perdurar la tradición a partir de las expresiones del pasado. Se trata de una nueva forma de adecuación, de diálogo intercultural, en el cual cada colectividad ofrece lo que le es propio: los comuneros ofrecen sus tradiciones y los visitantes, generalmente estudiantes, comunicadores e investigadores, ofrecen los productos de la tecnología. Se privilegia las fotografías, los videos, independiente de una copia de sus trabajos escritos, lo que pone de relieve que el código visual es ampliamente valorado.

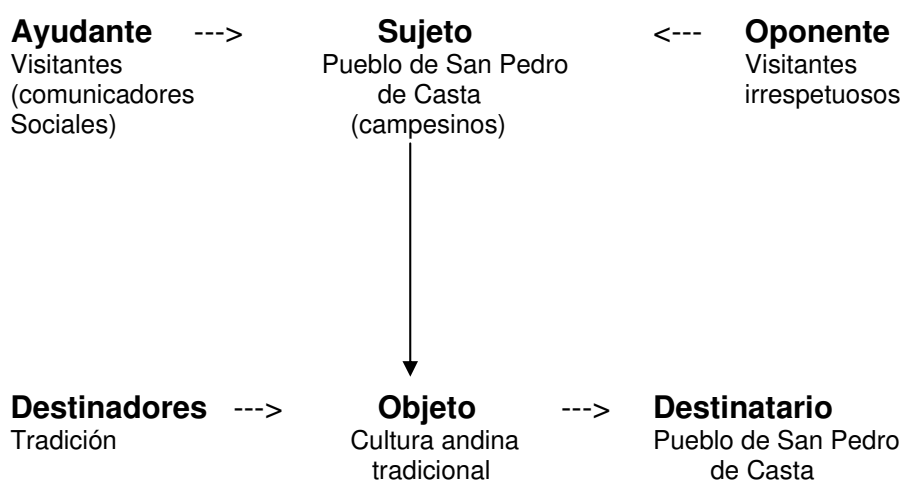
Como sucede a menudo con las sociedades tradicionales que van fortaleciendo su identidad local, el manejo del lenguaje resulta ser muy sutil y asociado a mensajes transversales, como sucede en la serie de “casos” que refiere el comunero, en los cuales él en particular o la comunidad, fueron objeto de hurtos. Refiere el caso de un ejemplar antiguo de la Biblia, de la comida ofrecida a

los funcionarios, así como atentados contra el decoro hogareño y la privacidad de sus ceremonias privadas. No es tan explícito, pero por analogía, dentro de la lógica de esta explicación, la grabación de videos, la registro fotográfico y aun la recopilación de la información se convierten en hurtos si no se realiza la reciprocidad. Se entiende, en estos casos, por acción recíproca la actitud del visitante (casi siempre un sujeto ilustrado, académico y tecnológico) por comprometerse en entrega de aquello que esté al alcance de su “sabiduría”. Por ello, es comprensible también el final del relato, cuando don Héctor Calixtro expresa: “Ahora, pregúntenme lo que quieran. Yo, encantado de ayudarles”.

Esta expresión proferida luego de los “malos ejemplos” de visitantes que han roto las normas morales de la comunidad, adquiere el valor de un contrato ético en el cual el foráneo tiene que cumplir con las condiciones mínimas para que la comunicación intercultural sea posible. Igualmente, este contrato exhibe los mecanismos tradicionales de la comunidad que expone sus raíces, su pasado y su presente, procurando no sólo sobrevivir, sino fundamentalmente legitimar su existencia cultural en un mundo contemporáneo donde el diálogo ofrece mucho “ruido” y ante ello la voz baja pero contundente cual texto ocultado, semejante al rumor, es la mejor respuesta.

Por otro lado, este testimonio está conectado con el anterior, porque presenta el binomio sujeto local-sujeto foráneo. Pero, más allá de ello, resulta significativo analizar la valoración de los sistemas de registro informativo y las jerarquías sociales a las que pertenecen los pobladores locales y los foráneos. En

el primer testimonio, se clasificaba a los pobladores locales en paisanos y campesinos (algunos de ellos son autoridades de la fiesta), mientras que de los foráneos se mencionan a los comunicadores sociales y a los antropólogos. Podemos elaborar este primer esquema actancial, a partir de esta categorización propuesta por el testimonio, tomando en cuenta el punto de vista de los campesinos de San Pedro de Casta:



Es evidente que el primer testimonio desarrolla un discurso de la modernidad andina basada en los aspectos culturales que tipifican a San Pedro de Casta, principalmente sus festividades y costumbres tradicionales. Se debe también ratificar la existencia de un discurso integracionista, pues el mundo andino se percibe como parte del mundo actual, globalizado.

Definitivamente, es lógico inferir que una cultura cuya antigüedad es milenaria y que en sus momentos históricos más significativos de organización social y política siempre reveló un sentido integracionista, demuestre en

circunstancias modernizantes y a través de sus autoridades tradicionales un discurso integracionista.

Por otro lado, rol de los documentos visuales (las fotos) y audiovisuales (los videos), si nos basamos en el segundo testimonio, tiene un rango mayor que los documentos impresos (las tesis y los trabajos escritos en general), lo cual se condice con la mayor importancia que se otorga a la oralidad y su asociación innata con el sonido, la imagen y la territorialidad. Estos factores forman parte de una mentalidad andina inclusiva que no niega el aporte de las nuevas tecnologías en el campo de la comunicación.

Igualmente, este panorama guarda coherencia con la función escrita y oral del Entablo que, siendo un documento impreso (en el sentido que está redactado), adquiere su eficacia perlocutiva sólo en la lectura oral individual que realiza alguna de las autoridades pero, fundamentalmente, en la labor del Principal de la Fiesta del Agua quien verifica que aquello que está escrito en el Entablo se esté cumpliendo como se dispone. Es evidente cómo los mecanismos de la oralidad son compatibles con las funciones de los documentos visuales y audiovisuales, pues ambos existen debido a eventos; pero no implica esto una oposición con la escritura, pues sólo hay un sesgo en la elección de las técnicas de comunicación: “que sean útiles para la comunidad”.

Realicemos una incisión interpretativa más en el ámbito de los medios que son mencionados en el segundo testimonio. Ya hemos afirmado la primacía de los

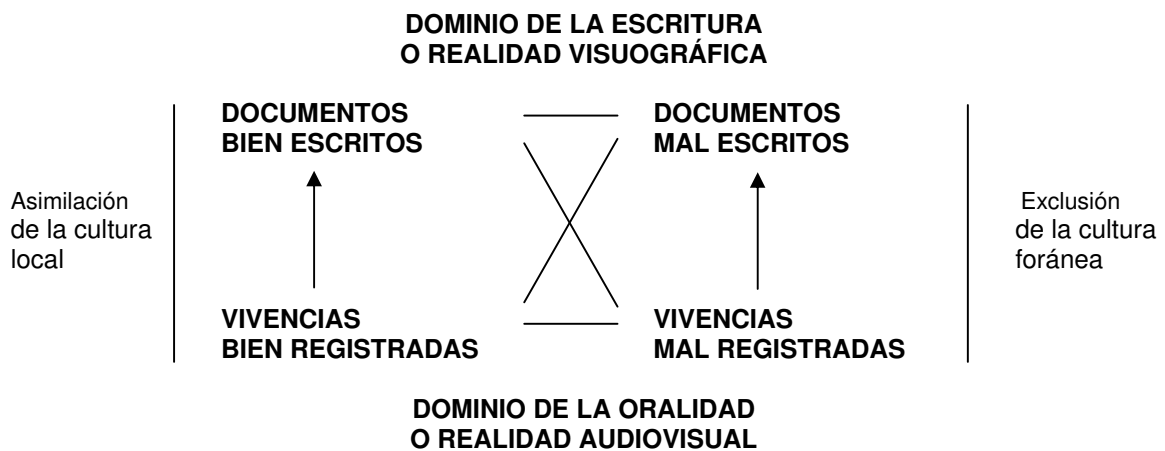
medios visuales y audiovisuales sobre los escritos; pero resta resaltar cómo el testificante menciona los casos en los que algunos objetos –obviamente también formas de representación informativa y cultural- han sido arrebatados a la comunidad: por un lado, una Biblia, la pulcritud de las paredes, una pluma de la selva, y, de otro lado, las fotos y las filmaciones que se obtienen sin permiso, así como la asistencia a ceremonias secretas en las que ni siquiera el común de los campesinos puede asistir. Como ya lo expusimos anteriormente, todos estos son productos hurtados, pero, más allá de ello, son productos cuya jerarquía está claramente delimitada.

En principio tenemos, definitivamente de una forma no casual, la mención del robo de una Biblia y de una pluma de un ave de la selva. Insistimos que no es casual la organización que propone el testificante, ya que ha elegido en su relato de ciertos casos de malos comportamientos de los visitantes, aquellos en los que hay referencias a objetos en los cuales la escritura comporta su esencia: una Biblia, referencia inequívoca al valor de la escritura dentro de un orden religioso y, por ello, sagrado; una pluma de un ave de la selva, que ciertamente conlleva a asociar la pluma a su acepción como nombre antiguo del instrumento que se usa para escribir o hacer trazados. Esta observación es ratificada por la referencia a la falta que cometen unos visitantes que dejan sucia la habitación que ocupan y las paredes rayadas. Se trata de una clara alusión al mal uso de un espacio cotidiano y doméstico (las paredes de una habitación) para realizar anotaciones, acción que equivale a ensuciar una habitación. Es decir, si la Biblia representa a la escritura por excelencia o a un buen uso de la escritura, y la

pluma, al instrumento básico de la escritura las paredes rayadas representan un desperdicio de la técnica de la escritura y, en forma directa, a su mal uso.

Junto a la escritura sagrada (Biblia), al instrumento de la escritura (pluma) y a la blancura de una pared (equivalente a una hoja en blanco en la que no se debe escribir), que constituyen objetos hurtados relacionados con la escritura, también encontramos en el testimonio la referencia a objetos hurtados de otro orden: fotos y filmaciones sin permiso, comida reservada para ser repartida, privacidad de las ceremonias secretas. Se trata de demostración de las “vivencias” que constituyen la cultura, según expone el primer testimoniante, por lo que, a todas luces, se trata ya no de hurtos que tienen a la escritura como elemento, sino a la propia cultura viva. En todo ello, por cierto, existe un trasfondo animista que se busca conservar y defender, ante la “ignorancia” de los foráneos.

Significa esto que si se estiman los documentos escritos, principalmente por su relación con lo sagrado, lo cual implica nuevamente la revelación del rol modelizador del Entablo como libro sagrado de la comunidad, son más significativos los documentos culturales que son las costumbres o vivencias comunitarias en lugares y tiempos sagrados. Por lo mismo, es posible afirmar que como forma literaria de no ficción, el testimonio potencia las capacidades discursivas de los sujetos campesinos, que no sólo revelan una historia de vida personal, sino la voz del colectivo comunitario. Para apoyar esta argumentación, elaboramos un nuevo cuadrado semiótico relacionado con los documentos escritos y culturales que consuetudinariamente son hurtados de la comunidad.



Como se observa, mantenemos las características básicas de la implicancia positiva (“asimilación de la cultura local”) y de la implicancia negativa (“exclusión de la cultura foránea”), tomando como base el segundo testimonio. De otro lado, concebimos nuevos espacios discursivos, muy vinculados a lo que narrativamente equivaldría al momento de la “sanción” desde la aproximación semiótica. De la misma manera, como se observa en el cuadrado semiótico, se oponen el dominio de la escritura y el dominio de la oralidad, a los cuales atribuimos, de acuerdo a los textos analizados hasta este momento, una realidad visuográfica y una realidad audiovisual, respectivamente.

Desde este punto de vista crítico, los documentos bien escritos tienen como modelo a los libros sagrados, como la Biblia para los cristianos y el Entablo para la Comunidad Campesina de San Pedro de Casta. Por otro lado, los documentos mal escritos son aquellos inadecuados usos de la escritura que se han

desarrollado en lugares que no constituyen un soporte habitual para esta práctica, como son las paredes de las casas.

En este orden de conceptos, las vivencias bien registradas son aquellas que han sido autorizadas por la comunidad. Esta necesaria situación de interacción comunicativa abre un horizonte ético para el despliegue de las tecnologías visuales y audiovisuales, que son muy atractivas especialmente para los jóvenes comuneros.

Finalmente, uno de los aspectos más interesantes del segundo testimonio es la capacidad que tiene el poblador de emplear expresiones en las que claramente están utilizando los elementos de la figurativización. En detalle nos referimos a las secciones iniciales en las cuales el testimoniante expresa:

Yo soy curandero, espiritista, parasicólogo; no soy brujo como algunos piensan, porque yo no hago daño a las personas, al contrario, les curo sus males. Muchos dicen que nosotros adoramos al diablo porque adoramos a la naturaleza, como a los apus, el agua, la tierra. Y, ¿qué es todo esto?, ¿no es la creación de Dios? Entonces, ¿a quién estamos adorando? [...]

El fragmento citado se centra en una definición que estamos encontrando de forma muy frecuente en los testimonios analizados: la vida del campesino es la vida de la comunidad. Esta identidad colectiva que asume el comunero es la base para consolidar la ilusión de ficción que propone el texto, que por lo demás ya ha exhibido en varios momentos. Se trata, en primer lugar, de la apelación a la sinonimia seguida de un contraste: “Yo soy curandero, espiritista, parasicólogo; no soy brujo”. Igualmente, las preguntas eslabonadas nos hacen ver la capacidad de

argumentación del testimoniante que deja en los interlocutores la labor de sanción o, dicho en forma amplia, la intelección de la condición del sujeto productor del discurso como elemento de una religiosidad viva y universal.

CAPÍTULO 3

TESTIMONIOS DE MUJERES Y CANCIONES DE LA FIESTA DEL AGUA

“Le hacemos fiesta al agua, porque de ahí vivimos,
si no fuera por el agua ¡cómo estaríamos!
Es mi fiesta favorita porque a mí me gusta cantar, bailar,
me gustan las canciones”
(Testimonio de Abigail, de San Pedro de Casta).

En el presente capítulo, proponemos el análisis de algunos testimonios de mujeres de San Pedro de Casta, comunidad campesina ubicada en la provincia de Huarochirí, en la sierra de Lima. Las situaciones de oralidad de estos relatos se enmarcan en los distintos momentos de la Fiesta del Agua, celebración que se realiza en los primeros días de octubre de cada año. En esta fiesta, se da una relación intertextual entre la música y las canciones con el Entablo, libro

considerado sagrado por la comunidad, ya que dispone cuáles son las actividades que deben realizarse en las distintas festividades locales.

Es evidente, desde un principio, que las manifestaciones artísticas (canto, música, baile, relato oral, etc.), propiciadas durante la Fiesta del Agua, son observadas y asumidas comunitariamente dentro del marco de una cultura tradicional, como la de San Pedro de Casta. Esta situación discursiva se enlaza con la condición del testimonio, que puede ser considerado como un género de no ficción, cuya función es semejante a la novela, en el sentido que constituye en un género de géneros, es decir, una forma literaria que tiene la capacidad de subsumir en su propia textualidad otras textualidades. De allí que en los testimonios que analizamos estén insertados canciones, es decir, poesía popular. Todo ello nos lleva a repensar la ubicación del testimonio dentro del sistema literario popular y del sistema literario de los grupos indígenas, aspecto cuyo discernimiento –por cuestiones de extensión y especificidad- no es objeto de la presente investigación.

Los testimonios de mujeres que hemos seleccionado se centran en el papel que han tenido las testimoniadas cuando participaron en la Fiesta del Agua. Al respecto, dos comentarios iniciales. En principio, es muy significativo que los testimonios correspondan a mujeres de distintos grupos etarios, pues permite establecer los discursos constantes en torno a la festividad que resultan muy difíciles de abordar de una forma diacrónica, ya que no existe un repertorio de canciones lo suficientemente amplio.

Igualmente, otro factor importantísimo para resaltar de antemano es el hecho que la mayor parte de testimoniantes asocia la festividad a los cantos (llamados hualinas), lo cual revela que entre el contexto festivo, establecido por el libro sagrado de la comunidad (el Entablo) y el canto hay una relación de tipo intertextual, que es el resultado de una “influencia”, es decir, de la creación de un intertexto poético a partir de la existencia de un “libro” como el Entablo, cuya función generatriz es incuestionable.

Es oportuno profundizar en la definición de hualina, la cual nos dará mayor capacidad de análisis. Para ello, recurrimos a las definiciones de los algunos investigadores. Rosario Olivas Weston (1983) manifiesta que

los cantos que interpretan durante toda la fiesta las Mayoralas se llaman *hualinas*. Son compuestas de varias estrofas y a veces con estribillo o coro, cada año varían en letra y tono. En estos cantos al agua, se relatan episodios de la fiesta, los últimos acontecimientos del pueblo, así como traslucen alegría o tristeza./ El único acompañamiento que tiene las hualinas son en algunos casos unos cascabeles prendidos del asta de la bandera, con la que marcan el compás. Cada Parada tiene un compositor de hualinas y a veces es él mismo el *Cantor* que da el tono y dirige el canto (62).

Igualmente, Olivas realiza una ampliación sobre el baile relacionado con la hualina y el simbolismo implícito:

Hualinar es la acción de bailar las hualinas, dando vueltas alrededor de las Mayoralas, Cantor y Abanderado, en una u otra dirección, simbolizando los remolinos que se forman en las acequias. Generalmente mientras hualinan flamean en la mano [de] hombres y mujeres un pañuelo de nylon y satén de colores vivos que significan la alegría para algunos y para otros las flores de la acequia (62).

Por otro lado, Paul Gelles (2002) nos propone una breve pero contextualizada referencia a las hualinas: “[Estas son] canciones que se componen y se cantan durante la Fiesta del Agua en muchas comunidades del valle de Santa Eulalia, en la provincia de Huarochirí. Son dedicadas a las fuentes de agua y a los héroes ancestrales que construyeron los canales y reservorios” (197). Recientemente, el Instituto Geológico, Minero y Metalúrgico del Perú ha publicado una guía geoturística sobre Marcahuasi, que –como es obvio- trata sobre San Pedro de Casta. En ella, se define a la hualina³² (o walina como prefiere la publicación) de la siguiente manera:

La Walina es un género de canto y danza simultáneo, en el que los cantores ejecutan el coro a viva voz y marcando el paso al son de los cascabeles de sus coloridas banderas; las mujeres unidas por los brazos formando rueda danzan cadenciosamente y repitiendo altisonantemente el coro, en tanto los varones sueltos en rueda y danzando con fuertes zapateos, alegran con sus gritos y silbidos (Zavala, 2007: 18).

Como se observa, las tres definiciones inciden en distintos aspectos que se complementan para tener una imagen completa de lo que es una hualina. Estas características pueden sintetizarse de la siguiente manera: la hualina³³ es canto y danza cuya referencia principal es el agua y todo acontecer emocional o social que tenga que ver con ella.

32 Igualmente, esta publicación profundiza en el plano simbólico, y establece las siguientes relaciones: la hualina representa y escenifica la caída del agua en los pozos o reservorios; el chorro o catarata lo representa un dúo o trío de cantores provisto cada uno de una bandera irisada (7 colores); la primera e interior onda de agua simboliza una rueda de mujeres unida con los brazos; la contraonda exterior del agua la representa la rueda de varones sueltos con sombreros enflorados; las flores de los sombreros de mujeres y hombres representan las flores que están junto al pozo, etc. (18).

33 Durante la Fiesta del Agua se cantan hualinas en distintas oportunidades y, en razón de quién o para quién o qué se canta, reciben distintos nombres: hualina de los *lamperitos* (lunes); hualina de los *jugadores* (martes y miércoles), que es cantada por los propios *jugadores* (corredores de caballos) el miércoles; competencia de hualinas (de jueves a domingo); hualina en la plaza Kuway, realizado por todos; y la hualina del *despacho* (lunes).

3.1. Pasado incaico, presente campesino, futuro comunitario

El primero testimonio que analizamos es el de Mariela, de 27 años, quien canta una hualina que esclarece el sentido que tiene la Fiesta del Agua para la comunidad campesina, pues se refiere a tres tiempos: el pasado de los incas, el presente de los campesinos y el futuro de San Pedro de Casta. La precisión con la que son descritos estos tiempos nos lleva a que transcribamos en forma íntegra esta canción.

*Dentro de mis venas
dentro mi venas corre la sangre
la sangre inca de los cuatro ayllus
de Huayacocha a Chinyopiqa,
la legendaria del pueblo de Kasha.
Dentro de mis venas corre la sangre
la sangre inca de los cuatro ayllus
de Huayacocha a Chinyopiqa,
la legendaria del pueblo de Kasha.
Vamos, vamos, bravo, comuneros,
todos muy juntos.*

*Los campesinos
Unos trabajan y otros estudian por el progreso de nuestro pueblo.
En todo Casta siempre conservamos las tradiciones que nos han dejado
entre la tinya y la chirisuya que siempre unen más alegría.
En todo Casta siempre conservamos las tradiciones que nos han dejado
entre la tinya y la chirisuya que siempre unen más alegría.
Vamos, vamos, bravo comuneros
todos muy juntos los campesinos
unos trabajan y otros estudian por el progreso de nuestro pueblo.*

*Panorama
El panorama de mi pueblo,
todos, todos son muy bonitos
entre la falda de mi cerro hay lindas plantas floreciendo.
El panorama de mi pueblo,
todos, todos son muy bonitos
entre las calles de mi pueblo hay lindas chicas floreciendo.
(CMP FT/C-M, 2002:174)*

Esta hualina nos refiere que el pasado está relacionado con los incas, a quienes se vincula con el pueblo de Kasha, que es considerado un antiguo asentamiento prehispánico sobre cuya base se ha asentado Casta.

Por la referencia a los cuatro ayllus y a la sangre inca que permanece en la actualidad, se puede reconocer en este pasado incaico los semas /organizado/ y /generador/, pues el orden social de los ayllus aparece como fundacional y modélico

Por ello, la existencia de un pasado glorioso que sobrevive en el presente establece una continuidad social y étnica que presenta a los campesinos como parte de una comunidad imaginaria. Esta continuidad también es base de una tradición literaria específica.

Por otro lado, se menciona el presente campesino, en el cual se han mantenido las tradiciones incaicas en la organización social, pues Casta sigue estando estructurada en un régimen binario (dos parcialidades) y otro cuaternario (cuatro paradas), que se dinamizan en la celebración de las festividades locales, principalmente en la Fiesta del Agua que es considerada “una fiesta de la comunidad” (CMP FT/C-M, 2002: 217). Un aspecto significativo es el hecho que el presente es visto en forma compleja, pues se presentan el trabajo en el campo y el estudio como dos situaciones que van conformando el futuro. No se trata, pues, de

una visión idealizada del presente; por el contrario, presenta un “panorama” - como se expresa en la última estrofa- de lo que es el pueblo en la actualidad.

A ello, se suma otra imagen sujeta a un proceso de figurativización muy evidente, puesto que se alude al tópico de la belleza de la naturaleza, cuyo elemento más evidente son las plantas, que es análogo al tópico de la belleza humana, cuyo elemento más notable son las “chicas”, es decir, las muchachas de Casta. Para ambos casos, se propone una situación de transformación, pues plantas y muchachas –metáforas evidentes de lo productivo³⁴- están “floreciendo”. Esta visión panorámica del presente del pueblo vincula la naturaleza con la cultura considerándolas como una unidad, un estado que también está presente en el orden social comunitario, tal como se infiere de la primera estrofa: “Vamos, vamos, bravo, comuneros,/todos muy juntos”. Igualmente, es una condición propia de la Fiesta del Agua, a la cual se le atribuye también el estado de la alegría, como se observa en la segunda estrofa: “En todo Casta siempre conservamos las tradiciones que nos han dejado entre la tinya y la chirisuya que siempre unen más alegría”. El logro de la unidad entre los comuneros, como efecto de lo festivo, tiene un objetivo ulterior: incrementar la alegría.

Si no a nivel narrativo, es a nivel discursivo que se puede observar que el futuro de San Pedro de Casta se logra vislumbrar bajo el signo de la modernidad,

34 Esta situación es coherente, de una manera proyectada, con la constitución del sujeto social que adquiere el estatus de comunero, pues este lo es en la medida que “es casado y jefe de familia, [ha] nacido en el pueblo o [es] casado con hijo o hija de comunero. [Del mismo modo] las mujeres solteras independientes y las viudas también pueden ser comuneras” (Olivas, 1983: 29)

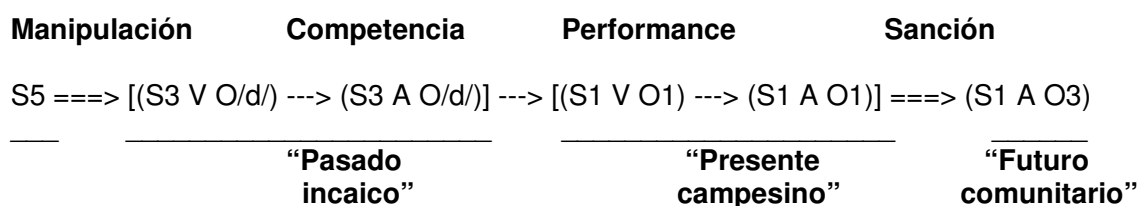
siempre entrelazado con los valores ancestrales, como observamos al inicio de la segunda estrofa: “Los campesinos/ unos trabajan y otros estudian por el progreso de nuestro pueblo”. Es notorio cómo se ha ampliado el campo semántico de la palabra campesino, pues las labores de los agricultores se asocian inequívocamente con las de los estudiantes. En el ámbito del futuro vislumbrado, se ubican también las plantas y las mujeres: el “florecimiento” de ambas implica maduración y reproducción, condiciones que aseguran un futuro sin contratiempos. Con ello, junto a la previa imagen de lo andino con el perfil de lo incaico, se asocia lo andino a lo campesino, que establece una “doctrina” sobre lo comunitario que es entendido como un proyecto, una mirada hacia el mañana.

Si observamos estos tres tiempos a nivel semiótico, podemos establecer los momentos de la competencia, la performance y la sanción equiparados al pasado, al presente y al futuro. El siguiente es el esquema que podemos elaborar a partir de lo expuesto hasta este momento.

Tenemos a

S5 = los incas
 S3 (=S1) = pueblo de Kasha
 S1 = pueblo de Casta
 O/d/ = tradiciones
 O1 = Fiesta del Agua
 O3 = progreso

con lo cual establecemos lo siguiente:



Podemos leer el esquema de la siguiente forma: el pasado incaico está definido por la adquisición de tradiciones basadas principalmente en la solidaridad recíproca; el presente campesino, por la práctica de una de estas tradiciones en particular, que es la Fiesta del Agua, mediante la cual los campesinos se revinculan con su pasado; y el futuro comunitario, por el logro del progreso, que se vislumbra como prometedor, debido a la confianza en la producción de la tierra que es trabajada al unísono por todos los campesinos; la existencia de campesinos que estudian, quienes adquirirán el saber escriturario necesario para la comunidad, y de muchachas hermosas que realzarán la belleza del pueblo.

Como se observa, en este momento del análisis, es necesario diferenciar las palabras “campesino” y “comunero”, puesto que procuramos formalizar el lenguaje relacionado con la transformación social que es propugnada en el contenido de la hualina analizada. Según percibimos, en la actualidad, el vínculo con el pasado se manifiesta en la condición de *campesinos*, que define a los casteños, mientras que su posibilidad de futuro sólo se define con su condición de *comuneros*. Si bien en otros testimonios no es significativa la diferencia, en este caso sí lo es, porque deducimos que se trata de potencialidades que, dentro del campo tradicional, se van activando. Curiosamente, a partir de esta perspectiva se puede releer las relaciones entre la escritura y la oralidad que hemos analizado con más detalle en otra investigación (Rengifo, 2005).

De otro lado, asociando el análisis anterior a la producción y difusión del conocimiento, podemos realizar otra formalización:

S5 = los incas
 S3 (=S1) = pueblo de Kasha
 S1 = pueblo de Casta
 O/s/ = oralidad (tradiciones)
 O1 = escritura (Entablo que rige la Fiesta del Agua)
 O3 = progreso

con lo cual establecemos lo siguiente:

Manipulación	Competencia	Performance	Sanción
S5	[(S3 V O/s/)]	[(S1 V O1)]	(S1 A O3)
	“Pasado incaico” REALIDAD AUDIOVISUAL I	“Presente campesino” REALIDAD VISUOGRÁFICA	“Futuro comunitario” REALIDAD AUDIOVISUAL II

A partir de este nuevo esquema, podemos inferir cuáles son los caminos que sigue la comunidad para afrontar los retos de la modernidad. En primer lugar, observamos cómo el dominio de la oralidad en el pasado incaico correspondería a lo que llamamos la realidad audiovisual I, entendiendo esta como un estadio en el cual solo están activados los recursos de la memoria en el marco de una sociedad autónoma, aquello que Walter Ong califica como “oralidad primaria”. En el presente campesino, la escritura ha dejado su impronta en la cultura andina y ha repotenciado los recursos discursivos de la memoria, en tal medida que es concebible la existencia de un libro como el Entablo que si bien goza de prestigio al punto de ser considerado por la comunidad como un libro sagrado, solamente obtiene su valor completo cuando es objeto de una performance actualizadora

mediante la palabra oral. Esta es una condición de lo que denominamos la realidad visuográfica.

Finalmente, tenemos el futuro de la comunidad relacionado con la realidad audiovisual II, en la cual la tecnología audiovisual contemporánea, como la fotografía y la filmación por video, tendría un valor adicional para las nuevas generaciones que, al igual que el promedio de la juventud de hoy, encuentran en estas formas de registro un atractivo adicional. Como es obvio, esta etapa futura de la comunidad está proyectada sobre la base del presente en el cual ciertos cambios en la conducta tradicional son aceptados, como sucede con la inclusión de la cultura de la imagen, aunque sigue persistiendo la memoria colectiva y las distintas formas de la oralidad (como el canto) para activar procesos de interrelación social y cultural. Estas mismas manifestaciones, puede pensarse, estarían también operando en el futuro comunitario, junto a otras formas de aceptación de la escritura y a las operaciones lógicas que crearían.

Lo que sí es corroborable de forma directa es la “influencia”, es decir, las relaciones intertextuales entre el Entablo, que actúa como una textualidad base, con las otras textualidades producidas en el género del testimonio y los cantos compuestos durante la Fiesta del Agua. En este aspecto, no resulta exagerado decir que los discursos de la identidad campesina forjados a partir de los testimonios y los cantos de las mujeres de San Pedro de Casta, más allá de manifestar una agenda local, están orientándose a crear las condiciones discursivas para enfrentar nuevas relaciones interculturales, en las que los sujetos

productores de estos discursos se presentan como competentes por su meridiana percepción del pasado y la elección de los recursos de la memoria y lo gráfico, que son necesarios para un futuro comunitario cada vez más globalizado.

3.2. Tradición ceremonial, celebración costumbrista y memoria personal

La mayor parte de testimonios de mujeres de Casta enfatiza la idea de que la Fiesta del Agua ya no es igual que antes, que está perdiendo su esencia. Lo mismo sucede con la opinión de uno de los músicos invitados quien incluso manifiesta que la Champería pronto puede desaparecer, pues los cambios que se están introduciendo la han modificado radicalmente. Junto a ello, nos detendremos en el estudio de aquellos textos que valoran intensamente los cantos (hualinas) que son típicos en esta celebración, al punto que se puede decir que la fiesta está constituida para muchos, esencialmente, por el canto y el baile. Es evidente que entre la idea de una tradición que está modificándose cada año más y la intensa valoración de los cantos y bailes hay una situación que resulta contradictoria, pero que se explica a partir de las tensiones actuales que existen entre escritura y oralidad, tradición y modernidad, pasado y presente, presente y futuro, lo local y lo universal, entre otras dicotomías.

Revisemos parte del testimonio de Marisela, quien tenía 40 años en el 2002. Ella propone la perspectiva de quien observa el cambio drástico de la fiesta. He aquí su relato:

Nuestro carnaval es una fiesta costumbrista del agua, así como la Champería que es una fiesta del agua de acá del pueblo que nos han dejado nuestros padres, nuestros antepasados. Y eso lo continuamos, aunque mal que bien estamos celebrando la fiesta. (...) Nosotros celebramos muchas fiestas, del agua, de la tierra, hasta de las acequias. Pero ya no es como antes, la gente ya no cree. Por ejemplo cuando celebramos la Champería, un día antes que empiece, en la noche, se hacía la ceremonia, se reunían las autoridades en secreto, nadie tenía que estar en el pueblo andando, todo silencio, porque se dice que si caminaba una persona quería la muerte, la acequia se lo tragaba, le invitaban a la acequia como sacrificio. Los dueños de la acequia eran los gentiles pues y antes dice habían brujos, las autoridades le contrataban a ellos y hacían la ceremonia, invitando a la acequia cuy, coca, cal, cigarro, maíz, habas y al brujo lo presentaba el dueño de la acequia en el sitio especial que tiene para invitar a los gentiles, // entonces los hechiceros se encontraban y conversaban. Eso era sus creencias de los más antiguos, ahora ya no, han cambiado porque cuando están en ceremonia la gente solo está tomando. (subrayados nuestros, CMP FT/C-M, 2002:175-176)

Una lectura atenta de este testimonio nos lleva a observar un programa narrativo de pérdida, dentro del cual existe un lamento por la no aceptación de las antiguas creencias. Igualmente, se presenta una ganancia no gratificante, ya que se manifiesta que sólo se mantienen las costumbres, por un lado, vinculadas a la realización de la fiesta “mal que bien” y, por otro lado, limitadas al acto de beber licor. A partir de esta inicial aproximación, podemos establecer un programa narrativo para concebir finalmente con mayor profundidad el alcance de esta relación de las mujeres casteñas con su pasado ceremonial y su presente costumbrista. Este programa narrativo es complementario al que presentamos en la primera sección de esta investigación.

S5	= nuestros antepasados (los gentiles=los incas)
S3	= nuestros padres
S1	= nosotros(as)
O1/s/	= tradición ceremonial (creencia)
O2/d/	= tradición costumbrista (celebración)

con lo cual establecemos lo siguiente:

Manipulación	Competencia	Performance
S5 ==>> [(O1 V S3 A O2) ---> (O1 A S3 A O2)] ---> [(O1 A S1 A O2) ---> (O1 V S1 A O2)]		
Pasado incaico	Pasado tradicional ceremonial	Presente tradicional costumbrista

En el programa narrativo desarrollado podemos observar con más claridad que se sigue tomando a los incas o gentiles como los que han originado la fiesta del agua al instituir o consolidar este culto en un “pasado tradicional ceremonial” en el cual –podemos inferir- los antiguos casteños, que carecían de tradiciones ceremoniales y solamente tenían tradiciones costumbristas, ganaron lo ceremonial y conservaron lo costumbrista. En el presente, los casteños, desde el punto de vista de la testimoniante, han perdido lo ceremonial y se han quedado con lo costumbrista. Por otro lado, se puede calificar lo ceremonial como un objeto saber, significativamente distinto a lo costumbrista, que es un objeto deber. Por este motivo, la crítica que hace la testimoniante a quienes solo se dedican a beber licor en la fiesta es que han dejado de lado las creencias, que es lo más significativo de la fiesta. Pese a ello, la percepción del pasado que se conserva, ya sea de buena o mala forma, permite tener una mirada muy directa a lo que hay que mejorar o evitar durante la Fiesta del Agua. Esta misma función, como ya lo manifestamos, está presente en el Entablo.

Con esta división entre lo tradicional ceremonial y lo tradicional costumbrista no estamos buscando establecer ninguna oposición tajante, sino una gradación dentro de lo festivo, que por su carácter cíclico es flexible a cambios y, obviamente, a la vuelta al pasado. En este caso, la vuelta al pasado no es objeto

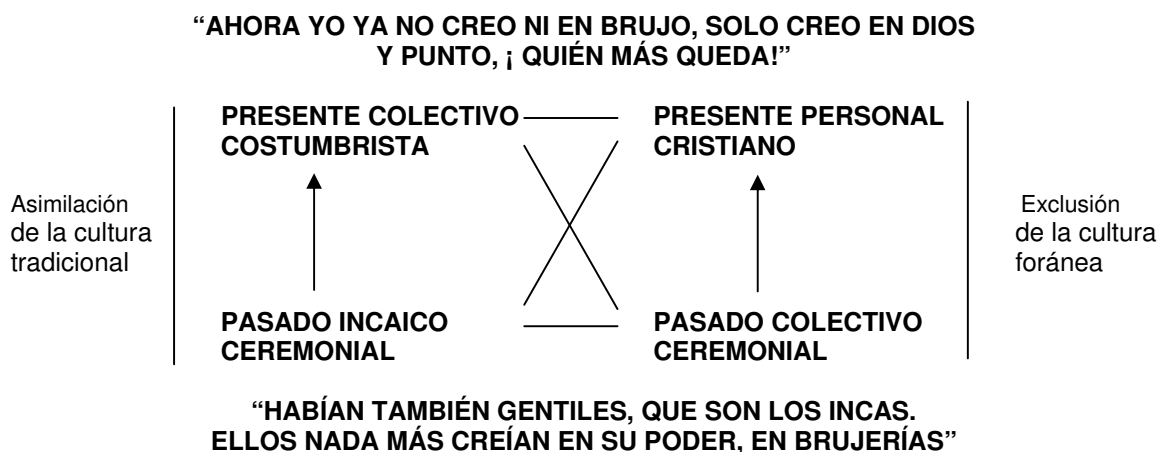
de un discurso dominante en el testimonio, pues tiene la categoría de una advertencia o, menos aun, de un diagnóstico. Por ello, es interesante encontrar que dentro del relato testimonial de Marisela hay una extensa referencia a su calidad de cristiana, la cual le obliga a echar una mirada a lo que ha estado manifestando en torno a la Fiesta del Agua, pero, del mismo modo, manifestar su pensamiento mítico íntegro, que reconecta las tradiciones locales con las tradiciones foráneas que han sido asimiladas. Revisemos este segundo fragmento.

Antes había cosas que ya no hay. Dicen que había hombres especiales, no como nosotros, eran hombres de piedra hechos por la naturaleza, y cuando llegaba su hora de convertirse en hombres de verdad, dicen que eran gringos, no eran naturales así como nosotros. Yo ya no he visto, pero su señal hasta ahora existe, en Marcahuasi hay un sitio, un hueco donde se convertían en su hora, y si uno pasa por allá se encanta. Esos hombres eran// dioses poderosos que cuando peleaban salían hasta rayos. Cuentan que había una mujer que se llamaba Pariacurco y había otro también y entre los dos se peleaban, y así peleándose se llegaron a matar, entonces la mujer lloraba y lloraba y de ahí hasta ahora, cuando hay truenos, nosotros decimos: “¡Está gritando Saqtacuri [sic]!” Había otra mujer, Chanacocha se llamaba, era gringa, dicen que se convirtió en agua, de donde sale el manantial tienen sus nombres los dioses. Pero esos casi no hay, el Pucuhuanco sí sale hasta ahora y se le presenta a un inocente, un gringo dicen que es, aparece, como si fuera un hombre alto, con su caballo blanco que brilla.

Habían también gentiles, que son los incas. Ellos nada más creían en su poder, en brujerías, el sol era la cosa más linda que ellos adoraban, no creían en Dios. Pero la naturaleza misma cambia, ya no hay mucho de esos, la gente tampoco cree, es diferente a antes cuando la mayoría creía, la gente antigua era hechicera, creían en muchas cosas. Ahora dicen que los brujos solo saben hacer maldad, hacer daño, ya no curan como antes cuando sanaban, ahora ya no. Por último ahora yo ya no creo ni en brujo solo creo en Dios y punto, ¡quién más queda!, Dios es una sola persona en tres personas distintas. Aunque hay también muchos que no creen, creen que viven por sí mismos, piensan que por sí mismos han nacido, por sí mismos trabajan. Pero pensándolo bien, si Dios no nos llega a dar nuestros órganos, sin el espíritu, sin el alma, no fuéramos nada, fuéramos un palo y ahí parados, quietecitos, estuviéramos... (CMP FT/C-M, 2002:178-179)

No incluimos la sección final de esta parte del testimonio, que se centra en el tema del castigo que, según Marisela, ya no debe estar a cargo de la comunidad –como correspondía tradicionalmente-, sino de Dios. Por cierto, la

complejidad de esta sección del texto mítico nos lleva a la consideración de las múltiples marcas religiosas del sujeto testimoniante femenino, que nos proporciona, en principio, una imagen de ese pasado mítico local (el de los hombres de piedra que pueden convertirse en seres humanos) y el pasado mítico imperial (el de los gentiles, es decir, los incas). Se observa una clara imposición del pasado mítico local -al cual se le atribuyen virtudes- sobre el pasado mítico imperial -que presenta vicios. Más aun, la existencia del Pucuhuanco (un gringo que cabalga en un caballo blanco brillante) hace evidente que el único pasado que perdura es el local, el que aparentemente se constituye en el único horizonte de referencias simbólicas. En el siguiente esquema, tenemos una imagen de esta relación de complementarios, en tanto son vistos desde el presente.



El cuadrado semiótico nos revela varios aspectos significativos del pensamiento tradicional y religioso desarrollado en los testimonios. Lo más relevante es el contraste entre el presente personal cristiano de Marisela y el

presente costumbrista de Casta, en los términos que se han establecido en los párrafos anteriores: la Fiesta del Agua se ha deteriorado por la falta de aceptación de las creencias antiguas y, actualmente, los campesinos no se hacen cargo de la corrección moral, sino que esto lo hace Dios. Entendemos que la distancia frente a la Fiesta del Agua que asume Marisela se debe a un criterio moral (los hombres se dedican solo a beber licor durante las ceremonias) y no a un criterio religioso, pues –como revela el cuadrado semiótico- su fervor cristiano es equivalente al pasado ceremonial colectivo, que Marisela rememora con entusiasmo. Por otro lado, este conjunto propondría una elección de la cultura foránea en un contexto de transculturación, antes que en uno de aculturación. La fortaleza moral, cuyo origen se ubica en el pasado local y en el pasado incaico, prevalece por encima de las formas costumbristas, que se aprecian como deterioradas y ajenas.

Si echamos una mirada a los otros elementos del cuadrado semiótico, observamos principalmente una apreciación histórica, que deviene en explicación del declive de la Fiesta del Agua: los incas practicaban la brujería, no creían en Dios; por eso, los antiguos y los actuales hechiceros, aparentemente, también la practicaban. Además de ello, como ya se mencionó, la fiesta únicamente se expresa como costumbre y, dentro de ella, se cometen vicios como beber licor sin atender lo ceremonial, que implica aceptar las creencias antiguas.

Podemos decir, finalmente, que el testimonio de Marisela revela las tensiones existentes entre lo local y lo foráneo, lo pasado y lo presente, lo personal y lo colectivo, lo religioso y lo pagano. Por este motivo, constituye un

testimonio muy representativo del cruce de discursos elaborados durante o en torno a la Fiesta del Agua.

3.3. Festividad necesaria, celebración placentera y utopía cultural

Otros testimonios de mujeres casteñas que tratan sobre la Fiesta del Agua son los de Abigail (44 años en el año 2002), Porfiria (56) y Agapita (79). Lo que une a estos testimonios es una referencia muy clara a la Champería como un momento de alegría a causa de los cantos (hualinas) y, por lo tanto, un aspecto que tipifica a esta fiesta. Igualmente, se observa el sentido de necesidad y obligatoriedad de la celebración. Para aproximarnos idóneamente a estos textos, vamos a presentar inicialmente los dos primeros, siguiendo el orden mencionado.

Abigail (44 años)

En San Pedro tenemos nuestras fiestas de costumbres. Le hacemos fiesta al agua, porque de ahí vivimos, si no fuera por el agua ¡cómo estaríamos! Es mi fiesta favorita porque a mí me gusta cantar, bailar, me gustan las canciones. También los niños disfrutan la emoción, la alegría cuando vamos cantando los versos. La otra fiesta es de San Pedro, nuestro patrono, las mujeres solo vienen a bailar, a ver el castillo y no cantan porque no hay hualinas. Vienen las bandas, hay orquestas y bailes típicos. Las comidas para las fiestas lo hacen siempre por parcialidades, a veces le toca a Yakapar, a veces a Yañica, por turnos tienen que cocinar el almuerzo para todos los visitantes. En enero tenemos la fiesta de la Bajada de Reyes, el seis comienza, bailan las pastoras con sus grupos, sus niños. (CMP FT/C-M, 2002: 185)

Porfiria (56 años)

Yo no tenía mucho tiempo para ir a las fiestas, trabajaba todos los días en mi chacra, con mis cabras, mis vacas, mi burro, mi caballo. Por eso no he estado

mucho por acá. A mí no me faltaba trabajo, cuando venía de estar con mis animales me iba a la chacra para ver mis habas, a sembrar mi maíz, sembrar mi papa. Cuando era fiesta de Champería, venía un rato nomás, ya el jueves o viernes regresaba a mi estancia. La Champería me sigue gustando aunque ya no es igual que antes, a mí me gustaba cantar las hualinas y alentar a los jinetes de mi parada en la competencia de caballos. Todavía recuerdo esas canciones:

*Vamos, vamos ya "Choloncito"
vamos, vamos ya Lacopampa
cuando dice el Alcalde Campo
uno, dos, tres en Lacopampa
no me importa cuántos caballos
ha formado ya mi costado
caminito de Laco a Casta
no me empolves en mi camino
quieren verme mi lindo vuelo
quiero llegar a plaza grande
al llegar a plaza grande
cuál sería mi destino//
a las cuatro ya de tarde
para verme bien formadito.*

*No quiero verte "Choloncito"
mal formado en Lacopampa
al mirarte mal formado
cuál sería mi destino
a todos dicen: "Peligrosa
está carrera miércoles tarde"
no le temo a esa carrera
la carrera miércoles tarde
yo quiero llegar a plaza grande
"Choloncito" y a las cuatro,
a las cuatro de la tarde
cuál sería mi destino
desde lejos he venido
preguntando "Champería",
voy pasando ríos y quebradas
para verme formadito*

En la parada de Yanapacha hay dos caballos que han ganado varias competencias, "Choloncito" y "Polvoriento", por eso las canciones que cantamos llevan su nombre:

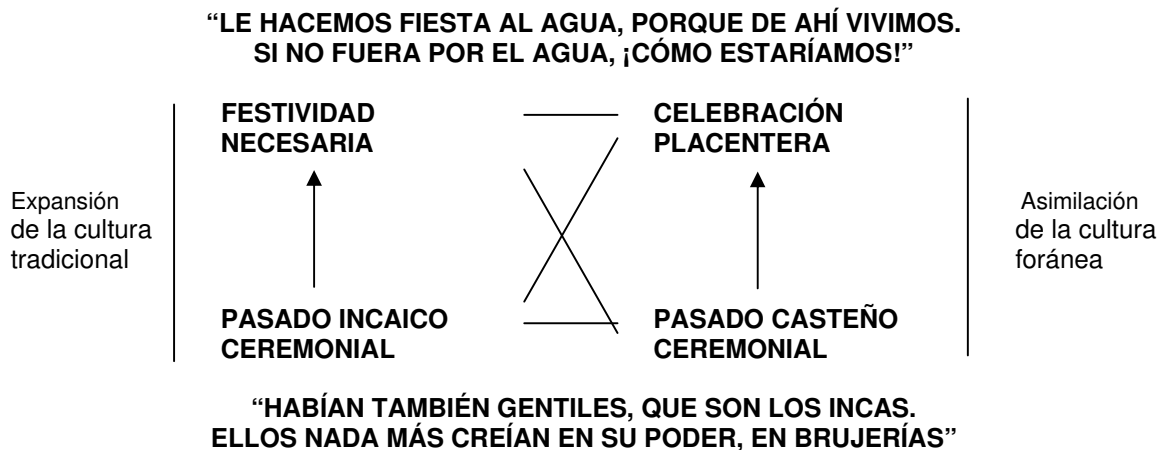
*Gavilancito de esta tarde
yo te pido un mensaje
donde pido al Dios del vino
verme bien formadito.
Y todos dicen que ya se ha muerto
ya se ha muerto mi "Polvoriento".
nadie sabe mi "Polvoriento"
puede triunfar esta tarde.*

Estas hualinas se cantan al caballo del jinete ganador del día miércoles de la corrida, es bien emocionante ver cómo compiten los muchachos del pueblo. Ellos saben que es peligroso y una caída ¡ay, mamita. Hasta los puede matar! A mi hijo Lázaro una vez el caballo lo botó, le faltaba una nadita para ganar, // ¡qué mala suerte! Tuve que llevarlo al hospital, él médico me dijo que tenía que operarlo, así pues me lo devolvieron operado. En cambio, David no se ha caído todavía y sigue compitiendo en la Champería. ... (CMP FT/C-M, 2002:194-196)

Es muy interesante verificar que la Fiesta del Agua es referida en los cantos y en los testimonios con igual intensidad, pero es mucho más revelador observar que dentro de los testimonios se incluyen canciones que, fuera del contexto del evento, se están reproduciendo, con lo cual se puede asociar el mecanismo de la memoria con el mecanismo del evento.

Planteamos por ello que la memoria constituye, según estos parámetros, un espacio interior en el que el pasado, el presente y el futuro se actualizan discursivamente; mientras que el evento se produce en un tiempo y un espacio en el cual el presente se vuelve ceremonial o costumbrista mediante las canciones. Sin embargo, como la memoria rearticula los elementos del evento, esta incluye en su reproducción discursiva el sentido tradicional que lo define.

Si utilizamos como base el cuadrado semiótico construido a partir del testimonio de Marisela, en el cual mantenemos los elementos inferiores, podemos elaborar otro que incluye los nuevos elementos que destacan en los tres testimonios que hemos presentado unos párrafos antes.



La utilización del mismo cuadrado semiótico elaborado anteriormente para esta sección del estudio, obviamente, es un artificio necesario para enlazar distintos discursos, en este caso el de la contrariedad personal-colectivo, propuesto por el testimonio de Marisela, y el de la contrariedad necesidad-placer, propuestos por los testimonios de Abigail y Porfiria e incluso el de Agapita, que referiremos luego. Al enlazar los discursos, revelamos cómo el análisis microtextual se convierte en la base del análisis intertextual. Incluso, dentro del artificio, hemos seleccionado un segmento del testimonio de Abigail que concluye con una exclamación (“Le hacemos fiesta al agua, porque de ahí vivimos, si no fuera por el agua ¡cómo estaríamos!”) de la misma forma que en el cuadrado semiótico inicial citamos una sección del testimonio de Marisela que también concluye en una exclamación (“ahora yo ya no creo ni en brujo, solo creo en Dios y punto, ¡quién más queda!”). No se trata solo de presentar un esquema coherente, sino principalmente de cumplir con uno de los objetivos del análisis literario que es el de devolver al lector al entorno de la producción y la semiosis del texto.

Entrando en detalle en torno al nuevo cuadrado semiótico, es notorio reconocer que la contrariedad entre necesidad y placer está resuelta de forma armónica, como lo demuestra el segmento del testimonio de Abigail que hemos transcrito para el epígrafe del presente capítulo y para la elaboración del esquema: “Le hacemos fiesta al agua, porque de ahí vivimos, si no fuera por el agua ¡cómo estaríamos! Es mi fiesta favorita porque a mí me gusta cantar, bailar, me gustan las canciones. También los niños disfrutan la emoción, la alegría cuando vamos cantando los versos” (subrayados nuestros).

El sentido de festividad necesaria viene del notable valor que se le reconoce a las ceremonias incaicas. Esta apreciación también se apoya en los análisis anteriores de la presente investigación. Igualmente, la calidad de celebración placentera que ubicamos en el esquema se vincula con el pasado ceremonial de San Pedro de Casta.

En este último aspecto, vemos el lugar preponderante de la cultura local frente a la foránea, que es asimilada por procesos de transculturación festiva y ritual que garantizan que se siga expandiendo la cultura local como lo ha venido haciendo desde hace mucho tiempo.

Del mismo modo, el último programa narrativo que proponemos permite observar este proceso, de forma comparativa, en relación con los temas de la oralidad y la escritura.

Tenemos a

S5 = los incas
 S3 (=S1) = pueblo de Kasha
 S1 = pueblo de Casta
 O/s/ = festividad necesaria
 O1/d/ = costumbre placentera
 O3 = progreso

con lo cual establecemos lo siguiente:

Manipulación	Competencia	Performance	Sanción
S5 ==>> [(S3 V O/s/) ---> (S3 A O/s/)] ---> [(S1 V O1) ---> (S1 A O1)] ==>> (S1 A O3)			
	“Pasado incaico” REALIDAD TECNOLÓGICA Y FESTIVA (AGUA ES VIDA)	“Presente campesino” REALIDAD SOCIAL Y COSTUMBRISTA (AGUA ES CANTO)	“Futuro comunitario” UTOPIA CULTURAL (AGUA ES PAGO)

Así como la oralidad define un saber, también la necesidad u obligación de realizar la fiesta está definida como un deber. Más aún, como se observa en el esquema, los saberes corresponden a una realidad tecnológica y festiva que, en el imaginario andino, tiene como modelo el pasado incaico. De igual manera, la escritura es un deber, en tanto ajena pero útil, así como las costumbres representan un deber, principalmente por la realidad social y costumbrista en la cual se involucra, que trasciende el sentido de lo necesario e se orienta al horizonte de lo placentero (cantar y bailar las hualinas). Por último, está la utopía cultural que se avizora a partir de los aspectos previos del programa narrativo. Esta utopía está basada en la cultura en tanto esta integra lo necesario (la idea de que el agua es vida) con lo placentero (la idea de que el agua es canto), y añade lo ritual (la idea de que el agua es *pago*). Este último detalle obliga a que revisemos una sección del testimonio de Agapita (de 79 años en el año 2002), en

el que habla de la existencia de “curiosas”, es decir, de personas dedicadas a la curación, y que integraban a esta actividad la función de reprender a quienes cometían faltas sociales. Agapita relata lo siguiente:

Las curiosas sacaban [sabían, adivinaban] de todo. Yo llegué a conocer tres o cuatro, pero ya no hay aquí en Casta, ya murieron todas./ Ahora solo quedan algunos curiosos que saben hacer el pago a la tierra cuando hay fiesta. En la fiesta del agua nosotros hacemos pago, lo hacen las autoridades de la comunidad, ellos saben quién es el curioso encargado. Si no hacemos el pago, el Pariapunco derrumba la acequia y no viene el agua hacia acá. El Pariapunco es un encanto, un espíritu que vive en la zona baja del pueblo. Es un lugar donde hay zorros, por eso es peligroso./ Para que no haya daño, hacemos la fiesta pues. La Fiesta del Agua es importante, todos vivimos por el agua, nosotros tenemos nuestro día para regar y así mismo otros comuneros tienen su día. Esta agua nos viene en unos canalones que limpiamos en la champería, para eso es la fiesta. Pero el agua no es gratis, ¡no!, tenemos que pagar, nos cuesta por eso la cuidamos. (...) (CMP FT/C-M, 2002: 220)

En esta sección de su testimonio, Agapita define el pago a la tierra como una actividad de reciprocidad asimétrica entre los seres humanos y la tierra. Propone el horizonte de lo ritual como un elemento necesario con el cual se puede entender las costumbres. Con ello, es posible recuperar aquel espacio y tiempo solo concebible de forma arquetípica: el futuro comunitario. En este futuro, se habrá asimilado lo tecnológico (en precisión, la tecnología audiovisual) como un nuevo objeto saber que seguirá refiriéndose a lo local que, a su vez, estará integrado, intercomunicado, como corresponde al actual mundo globalizado y al viejo orden integrado y utópico.

Basándonos en las propuestas de Elizabeth Jelin (2002), realizamos una ampliación. Jelin manifiesta que en el estudio de la memoria se debe tomar en cuenta el sujeto que rememora y olvida (17); sin embargo el aporte más significativo de esta investigación revela que el sujeto que ejerce un trabajo con la

memoria, también proyecta. Esta proyección, podemos argumentar, se sostiene en la rememoración y el olvido. Es en este sentido hacia el cual parece orientarse –sin precisarlos- la afirmación de Jelin, quien establece que “el pasado que se rememora y se olvida es activado en un presente y en función de expectativas futuras” (18). De otro lado, es muy sugerente la afirmación de Jelin cuando manifiesta que “hay [...] claves de activación de las memorias [...] de carácter expresivo o performativo, y donde los rituales y lo mítico ocupan un lugar privilegiado” (18). Sin lugar a dudas, la interrelación entre la Fiesta del Agua, el Entablo, las hualinas y los testimonios produce un ambiente propicio para desencadenar la rueda de la memoria, o en detalle la rememoración textual; sin embargo, es el conjunto de rituales (música ritualizada, canto ritualizado, trabajo ritualizado, palabras escritas ritualizadas, etc.) y los mitos que se reavivan de forma implícita, como el de Wallallo, los que organizan la memoria colectiva de los comuneros de San Pedro de Casta.

Por otro lado, es el espacio afectivo de la esperanza el que se instituye cuando se produce la fiesta, pues este une los modos y el tiempo rituales ya antes mencionados.

Finalmente, enfatizamos que las afirmaciones de los dos últimos párrafos justifican el uso de la noción de intertextualidad exoliteraria que hemos tomado para nuestra investigación.

CONCLUSIONES

1. Los estudios de la literatura peruana andina de base tradicional están redefiniendo -cada vez con mayor precisión- los enfoques teóricos y metodológicos, desde los cuales observan la relación entre escritura y oralidad; principalmente, porque los procesos de modernización en la sociedad peruana dejan en claro que la escritura alfabética juega, desde hace mucho tiempo, un rol destacado en la consolidación de las identidades locales.

2. El Entablo, libro ritual de la comunidad campesina de San Pedro de Casta, es funcionalmente transcultural en dos sentidos: (a) requiere de la intervención de un intermediario (la autoridad llamada el Principal), quien realiza la lectura e interpretación oficial del libro, y (b) describe actividades que contextualizan y modelan los testimonios de los comuneros, la contenido de las canciones festivas (hualinas) y los mitos de origen.

3. La relación del Entablo con los cantos y los testimonios casteños se puede abordar con el concepto de intertextualidad exoliteraria, pues estos contienen “injertos” del Entablo, que es un texto no literario. Se genera, con ello, una inversión de los significados más comunes en los estudios sobre la literatura peruana andina de base tradicional: la letra se inviste de los signos de la tradición y lo sagrado, mientras que la voz es portadora de los signos de la modernidad y lo profano –o, al menos, lo cotidiano.

4. Los testimonios de las autoridades locales proponen un discurso en el cual expresan su deseo y capacidad de mantener la cultura propia y aprender de la cultura foránea, para que ambas sean parte de las prácticas culturales locales. Se hace evidente una conciencia de la predominancia de la comunicación en el mundo globalizado, como mecanismo básico de la inclusión. La comunidad ofrece (comunica) la cultura propia, ancestral y sujeta al rigor de la autocorrección moral; pero se cierra (se calla), utilizando el recurso de la exclusión, si su cultura es agredida.

5. En los testimonios de las autoridades locales existe una gran estima por los documentos escritos, cuyo modelo fundamental y sagrado es el Entablo. Estos documentos son asociados a las formas más contemporáneas de registro de la información, principalmente, las fotografías y los videos, y a los trabajos académicos (como las tesis), que la comunidad aprecia y requiere a los visitantes. Del mismo modo, la comunidad considera como una trasgresión toda recopilación no autorizada de información.

6. Los cantos, que tienen el nombre de hualinas y que son los más importantes durante la Fiesta del Agua, muestran el vínculo de la comunidad casteña con el pasado prehispánico; igualmente, presentan su actual condición de *campesinos*, mientras que su posibilidad de futuro solo se define por su condición de *comuneros*. Estos cantos, que forman parte de los testimonios, exhiben literariamente la activación de las potencialidades sociales de los casteños.

7. Los discursos de la identidad campesina están forjados a partir de los testimonios y los cantos (hualinas) de las mujeres de San Pedro de Casta, que, más allá de una agenda local, se orientan a crear las condiciones discursivas para afrontar las nuevas relaciones interculturales, en las que los sujetos productores de textos literarios orales se presenten como competentes por su meridiana percepción del pasado y la elección de los recursos de la memoria y lo gráfico que son necesarios para un futuro comunitario cada vez más globalizado. El Entablo, para ello, es el texto modélico y orientador.

8. Las hualinas propician y anuncian el cumplimiento de una utopía cultural que se basa en la integración de la realidad tecnológica y la realidad festiva. Se relaciona el pasado incaico y su valoración agrícola del agua (la idea de que el agua es vida) con una realidad social y costumbrista vinculada al presente campesino y a lo placentero (la idea de que el agua es canto). A estos dos visiones, se añade la esperanza de un futuro comunitario en el cual primará lo ritual (la idea de que el agua es *pago*, es decir, requiere siempre de un tributo que es la Fiesta del Agua).

BIBLIOGRAFÍA

- ALARCÓN, Maribel y otros. *Organización de la comunidad para la Fiesta del Agua*. Informe del viaje de estudio a San Pedro de Casta. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas, 2002. (Otros integrantes: Angélica Arana, María Camino, Juan Huamaní y Mirna Montoro).
- ANDREU, Alicia G. *El testimonio oral peruano y las ciencias sociales: una problemática postmoderna*. Lima-Berkeley: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar-Latinoamericana Editores, 2000.
- BLONDET, Andreas. "La 'champería' en San Pedro de Casta", *Boletín de Lima*, 16-17-18 (Lima, diciembre de 1981): 194-200.
- CÁCERES, Efraín. *El juicio del agua—"Unu Huishu". Simbolismo y significado ecológico del agua en mitos andinos. "El milagro de la Laguna Salada" de Musuq Llanta*. Quito: Abya-Yala/Centro de Investigación de la Cultura y la Tecnología Andina, 2002.
- CASSIRER, Ernest. *Antropología filosófica. Introducción a la filosofía de la cultura*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1977.

CENTRO PERUANO DE LA MUJER FLORA TRISTÁN. *Hijas de Kavillaca. Tradición oral de las mujeres de Huarochirí*. Lima: Flora Tristán, 2002

COMUNIDAD CAMPESINA DE LARAOS. *Apuntes del acervo de las fiestas del 15 de mayo de Laraos* [manuscrito]. Lima: 19??

COMUNIDAD CAMPESINA DE SAN PEDRO DE CASTA. *Entablo*, N° 9 [manuscrito sobre las fiestas]. San Pedro de Casta (Huarochirí, Lima): 1921.

COMUNIDAD CAMPESINA DE SAN PEDRO DE CASTA. *Marchahuasi en San Pedro de Casta. Huarochirí*. (Lima): Comité Comunal de Turismo de San Pedro de Casta, 1994.

ECHEANDÍA VALLADARES, J.M. *Tecnología y cambios en la comunidad de San Pedro de Casta*. Lima: UNMSM, 1981. (2ª. ed. corr. y aum.: 2003).

ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. 2ª. ed. Barcelona: Labor, 1994 (1963).

ESPINO RELUCÉ, Gonzalo. *Tradición oral, culturas peruanas –una invitación al debate-*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2003.

FARFÁN, J. M. B. *La leyenda de canales de agua en la arqueología, la historia y la etnografía*. Tesis de bachiller de la UNMSM. Lima: 1942.

FERNÁNDEZ, Patricia. “Las hualinas de San Pedro de Casta: Construcción de identidades locales a través de canciones tradicionales”, en Gonzalo Espino Relucé, *Tradición oral, culturas peruanas -una invitación al debate-*. Lima: UNMSM, 2003.

GELLES, Paul. “Agua, faenas y organización comunal: San Pedro de Casta, Huarochirí”, *Anthropologica*, revista del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP, II, 2 (Lima, 1984).

----- . "Sociedades hidráulicas en los andes: algunas perspectivas desde Huarochirí", *Allpanchis*, revista de Instituto de Pastoral Andina, 27 (Cusco, 1986).

----- . *Agua y poder en la sierra peruana*. Lima: PUCP, 2002.

GENTILE LAFAILLE, M. E. "Apuntes para la historia colonial y las fiestas comunales de San Pedro de Casta (Huarochirí)", *Boletín de Lima*, 16-17-18 (Lima, diciembre de 1981): 177-193.

GOODY, Jack (comp.). *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona: Gedisa, 1996.

JARA SALAS, Abdías Alfonso. *La educación informal en la Comunidad Campesina de San Pedro de Casta*. Tesis de bachiller en Ciencias Histórico Sociales (¿UNMSM?). Lima: 1976.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI/Social Science Research Council, 2002

JUNG, Carl G. y otros. *El hombre y sus símbolos*. Madrid: Aguilar, 1979 (1964).

KIRK, G. S. *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Paidós, 1990 (1970).

LLANOS P., Oliverio y Jorge P. OSTERLING. *Ritual de la fiesta del agua en San Pedro de Casta, Perú. Champería*. Lima: Asociación Casteña "Residentes en Lima, Chosica, Callao y Balnearios", 1986.

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, José Enrique. *La intertextualidad literaria (base teórica y práctica textual)*. Madrid, Cátedra, 2001.

MENDOZA FILLOLA, A. *Literatura comparada e intertextualidad*. Madrid: La Muralla, 1994.

OLIVAS WESTON, Rosario. *Marcahuasi, mito y realidad. Un manual de información para visitar el pueblo de San Pedro de Casta y la meseta de Marcahuasi*. [Lima]: s.e, 1983.

----- *Markawasi. Montaña sagrada*. Lima: INC Editores Cajamarca/Concytec, 1988.

ONG, Walter J. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica 1996 (1982).

ORTMANN, Dorothea. *Ciencias de la religión en el Perú*, 7 de marzo de 2008, 12.00 h, <www.sisbib.unmsm.edu.pe/bibVirtual/Libros/Sociologia>.

PESEROZ MORENO, Iris Liliana. *Mitos y leyendas de San Pedro de Casta y Marcahuasi*. Lima: 2007.

PIÑEYRO, Nidia. "Agua y semiótica", *Polis*, revista académica de la Universidad Bolivariana, vol. 5, 14 (Santiago de Chile, 2006), 7 de noviembre de 2008, 13:00 h, <<http://www.revistapolis.cl>>.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ. *Música tradicional de la sierra de Lima*. Recopilación musical. Colección AMTA, No. 8. Lima: PUCP, 1997.

QUISPE-AGNOLI, Rocío. *La fe andina en la escritura. Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima: UNMSM, 2006.

RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*. 22 ed. Madrid: Espasa Calpe, 2002.

RENGIFO DE LA CRUZ, Elías. *Hatarishpa ninimi. Un tríptico femenino indio*. Monografía presentada en la Maestría de Literatura Peruana y Latinoamericana. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1998.

------. "San Pedro de Casta, 80 años después. Modernidad y tradición en la fiesta del agua". Ponencia presentada en el // *Seminario de Tradición Oral y Culturas Peruana*. Lima: UNMSM, 2002.

------. "El rumor del origen. Oralidad y escritura en la Fiesta del Agua de San Pedro de Casta, Huarochirí". *Memorias de Jalla 2004*, Lima: UNMSM/JALLA, 2005, 1551-1566.

SABOGAL WIESSE, José R. "La última quechuista [anécdota de Moisés Obispo de San Pedro de Casta], *La Prensa*, Lima, 10 de febrero de 1978: 11.

------. "El chirisuyero de San Pedro de Casta", *Boletín de Lima*, 16-17-18 (Lima, diciembre de 1981):201-204.

SÁNCHEZ FELIX, Silvia Rosa. *Rasgos morfológicos y sintácticos del castellano del distrito de Huarochirí*. Tesis de Licenciatura en Lingüística (UNMSM). Lima: 2002.

SILVA MEINEL, Javier (ed.). "Champería o fiesta del agua en San Pedro de Casta". *Perú. Calendario. Tiempos de fiesta*. Lima: Backus y Johnston, 1998.

SPIVAK, Gayatri Chakravorti, "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", *Orbis Tertius*, Revista de Teoría y Crítica Literaria, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, III, 6 (número especial, 1998 [1988, 1994]): 175-235.

TAURO, Alberto. *Enciclopedia ilustrada de Perú*. 3ª. ed. Lima: Peisa, 2001.

THEODOSÍADIS, Francisco. *Literatura testimonial. Análisis de un discurso periférico*. Santafé de Bogotá, D.C.: Cooperativa Editorial Magisterio, 1996.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo. "El agua como operador simbólico: la laguna de Chocococha y la función civilizadora de los dioses Puma, Halcón y Perro", página oficial de ERTIC (Establecimientos Rurales de Tecnologías de la Información y la Comunicación, Huancavelica 1 de marzo de 2008, 14:00 h, <http://ertic.inictel.net>.

TELLO, Julio C. y Próspero MIRANDA “Wallallo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central (distrito arqueológico de San Pedro de Casta)”, *Inca*, 1, 2 (Lima 1923): 475-549

VICH, Víctor. *El discurso de la calle. Los cómicos ambulantes de Lima y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima: PUCP/IEP/Universidad del Pacífico, 2001.

VILLIGER, F. “San Pedro de Casta en el valle de Santa Eulalia”, *Boletín de Lima*, 16-17-18 (Lima, diciembre de 1981): 205-213.

ZAVALA CARRIÓN, Gilberto Luis y otros. *Marcahuasi. Geoparque nacional: guía geoturística*. Lima: Instituto Geológico, Minero y Metalúrgico, 2007.

ZUMTHOR, Paul. *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus 1991 (1993).