

POESÍA Y MEMORIA EN LA FIESTA DEL AGUA EN SAN PEDRO DE CASTA

Elías Rengifo de la Cruz
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Resumen:

Resulta complejo enfrentar críticamente la lectura de la poesía y el testimonio contemporáneos en el Perú sin recurrir a las herramientas de análisis textual que las teorías literaria y lingüística han elaborado en las últimas décadas; más aun si consideramos que estos dos géneros literarios corresponden a un área de la cultura quechua donde el idioma castellano es la lengua de uso y el idioma nativo solamente está presente en el sustrato. Por ello, en la presente ponencia, recurrimos a los conceptos de campo léxico y cuadrado semiótico para entender la expansión del término «andino» a las variantes de lo «incaico», lo «campesino» y lo «comunero» en textos poéticos y testimoniales de mujeres de San Pedro de Casta (Huarochirí, Lima). Todo ello se enmarca dentro de la múltiple codificación del texto literario que va de lo lingüístico a lo literario y de lo cultural a lo histórico.

Palabras clave:

Campo léxico de *lo andino*; mujeres de San Pedro de Casta; poesía peruana

En el presente estudio, proponemos el análisis de algunos testimonios de mujeres de San Pedro de Casta, comunidad campesina ubicada en la provincia de Huarochiri, en la sierra de Lima. Las situaciones de oralidad que corresponden a estos relatos corresponden a los distintos eventos de la Fiesta del Agua, celebración que se realiza en los primeros días de octubre de cada año. En esta fiesta, la música y las canciones se relacionan intertextualmente con el contenido del Entablo, libro considerado sagrado por la comunidad, ya que dispone cuáles son las actividades que deben realizarse en las distintas festividades locales. Los testimonios de las mujeres de San Pedro de Casta han sido tomados del libro *Las hijas de Kavillaca...*, publicado en el 2002.

Es evidente desde un principio que las distintas manifestaciones artísticas (canto, música, baile, relato oral, etc.) son observadas, dentro del marco de una cultura tradicional, como la de San Pedro de Casta, de una forma unificada. 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, pues se constituye en un género de géneros, es decir, una forma literaria que tiene la capacidad de subsumir en su propia textualidad otras textualidades. 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 han participado 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 lo suficientemente amplio de esta magnitud. Igualmente, otro factor importantísimo que resaltar de antemano, es el hecho que la mayor parte de testimoniadas asocia la festividad a los cantos (las hualinas), lo cual revela que entre el contexto festivo, establecido por el libro sagrado (el Entablo) y el canto hay una interconexión de tipo intertextual, que es el resultado de una «influencia», es decir, de la crea-

ción de un intertexto poético a partir de la existencia de un «libro» como el Entablo, cuya función generatriz es incuestionable.

PASADO INCAICO, PRESENTE CAMPESINO, FUTURO COMUNITARIO

Uno de los primeros testimonios es el de Mariela, de 27 años, quien canta una hualina bastante que esclarece el sentido que tiene la Fiesta del Agua en esta 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)

En esta hualina, el pasado está relacionado con los incas, a quienes se aúna la existencia del pueblo antiguo de Kasha, que es considerado el antiguo asentamiento de los pobladores que hoy habitan San Pedro de 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 ejemplar y modélico con lo que 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 ese pasado. Esta continuidad también es base de una tradición literaria específica.

De otro lado, se menciona el presente campesino, en el cual se han mantenido las tradiciones incaicas, tanto en la organización social, pues Casta sigue estando organizada 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 «un 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 un panorama sujeto 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 pro-

pone una situación de transformación en proceso, pues plantas y muchachas 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 un 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». La situación de unidad entre los comuneros tiene una función específica: 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, siempre entrelazada 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 del trabajador se asocian inequívocamente con las del estudiante. En este mismo ámbito del futuro vislumbrado, se ubican las plantas y las mujeres: el «florecimiento» de ambas implica maduración y reproducción, condiciones que aseguran un futuro sin contratiempos.

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. Observemos 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:

| Manipulación | Competencia | Performance | Sanción |
|---|--|--|----------------|
| S5 ==> [(S3 V O/d/) → (S3 A O/d/)] → [(S1 V O1) → (S1 A O1)] ==> (S1 A O3) | | | |
| ----- « Pasado incaico » | ----- « Presente campesino » | ----- « Futuro comunitario » | |

En el esquema, podemos entender cómo 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 unisono 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, ya en este momento del análisis, hemos usado de una forma diferenciada 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 textos no es significativa la diferencia, en este caso sí lo es, porque intuimos 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). En razón de esta lectura, tenemos la siguiente 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/) -> (S3 A O/s/)] -> [(S1 V O1) -> (S1 A 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, entendiéndola 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 una «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, encuentra en estas formas de registro un atractivo adicional. Como es obvio, esta etapa futura de la

comunidad está proyectada en base al presente en el cual ciertos cambios en la conducta tradicional son aceptados, como sucede con la aceptación de la cultura de la imagen, pero 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 operativas en el futuro comunitario, junto a otras formas de aceptación de la escritura y a las operaciones lógicas a nivel del pensamiento que crearían.

Lo que sí es corroborable de forma directa es la «influencia», es decir, las relaciones intertextuales entre el Entablo, como texto que actúa como texto base, con los otros textos producidos 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.

TRADICIÓN CEREMONIAL, CELEBRACIÓN COSTUMBRISTA Y MEMORIA PERSONAL

La mayor parte de los testimonios de mujeres 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 manifiesta incluso que la Champería pronto puede desaparecer, pues los cambios que se están introduciendo la han cambiado radicalmente. Procederemos a analizar estos testimonios. 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 dejando 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, de otro lado, limitadas al acto de beber licor.

A partir de esta inicial aproximación, podemos establecer un programa narrativo para concebir finalmente con mayor profundi-

dad 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:

| <i>Manipulación</i> | <i>Competencia</i> | <i>Performance</i> |
|---|--------------------|--------------------|
| 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 testificante, han perdido lo ceremonial y se han quedado con lo costumbrista. De otro lado, se puede calificar a lo ceremonial como un objeto saber, significativamente distinto a lo costumbrista, que es un objeto deber. Por este motivo, la crítica que hace la testificante 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 a 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.

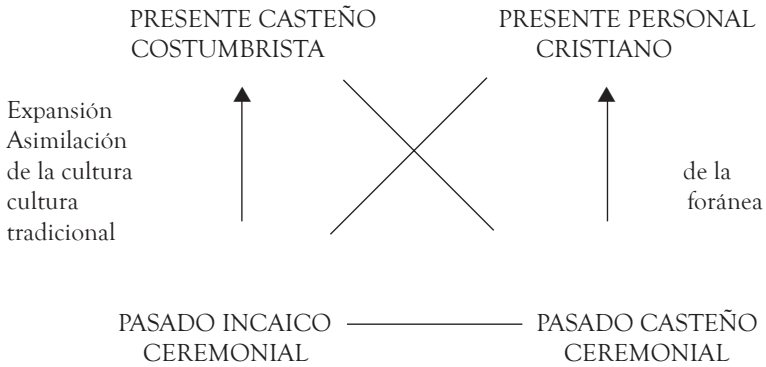
«Antes había cosas que ya no hay. Dicen que había hombres especiales, no como nosotros, eran hombres de piedra hechos por la naturaleza, y cuando llegaba su hora de convertirse en hombres de verdad, dicen que eran gringos, no eran naturales así como nosotros. Yo ya no he visto, pero su señal hasta ahora 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!» 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. En el siguiente esquema, tenemos una imagen de esta relación de complementarios, en tanto son vistos desde el presente.

«AHORA YO YA NO CREO NI EN BRUJO, SOLO CREO EN DIOS Y PUNTO, ¡ QUIÉN MÁS QUEDA!»



«HABÍAN TAMBIÉN GENTILES, QUE SON LOS INCAS.
ELLOS NADA MÁS CREÍAN EN SU PODER, EN BRUJERÍAS»

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, lo campesino no se hace cargo de la corrección moral, sino que esto lo hace Dios. Entendemos que la distancia ante 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 casteño, que Marisela rememora con entusiasmo. De 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 entrecruzamiento de discursos elaborados durante o en torno a la Fiesta del Agua.

FESTIVIDAD NECESARIA, CELEBRACIÓN PLACENTERA Y UTOPIA 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 celebración. Para aproximarnos idóneamente a estos textos, vamos a presentar inicialmente a 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 disfrutaban 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:

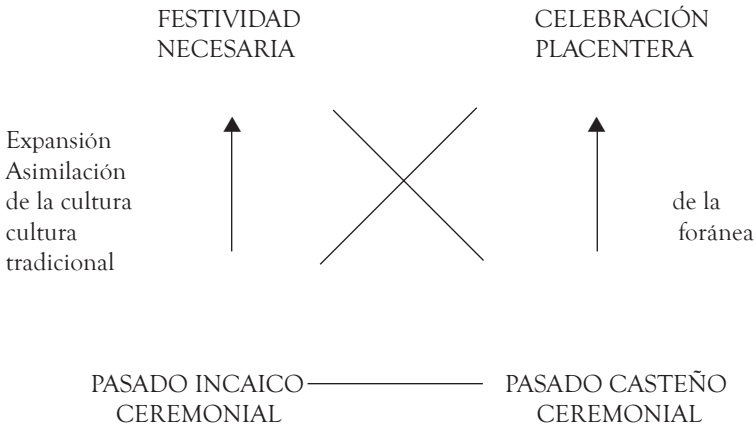
Gavilancito de esta tarde
 yo te pido un mensaje
 donde pido al Dios del vino
 verme bien formadito.
 Y todos dicen que ya se ha muerto
 ya se ha muerto mi «Polvoriento».
 nadie sabe mi «Polvoriento»
 puede triunfar esta tarde.

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 al 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, ésta 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 uno nuevo que incluya los nuevos elementos que destacan en los tres testimonios que hemos presentado unos párrafos antes.

«LE HACEMOS FIESTA AL AGUA, PORQUE DE AHÍ VIVIMOS.
SI NO FUERA POR EL AGUA, ¡CÓMO ESTARÍAMOS!»



«HABÍAN TAMBIÉN GENTILES, QUE SON LOS INCAS.
ELLOS NADA MÁS CREÍAN EN SU PODER, EN BRUJERÍAS»

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 de la crítica literaria 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 disfrutaban 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**»

 «**Presente
 campesino**»

 «**Futuro
 comunitario**»

REALIDAD TECNOLÓGICA
 Y FESTIVA
 (AGUA ES VIDA)
 (AGUA ES PAGO)

REALIDAD SOCIAL UTOPIA
 Y COSTUMBRISTA CULTURAL
 (AGUA ES CANTO)

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, lo cual significa trascender el sentido de lo necesario e ir 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 revise-
mos 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 per-
sonas dedicadas a la curación, y que integraban a esta actividad la
función de reprender a quienes cometían faltas sociales. Agapita rela-
ta 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 derrum-
ba la acequia y no viene el agua hacia acá. El Pariapunco es un encan-
to, 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 co-
muneros tienen su día. Esta agua nos viene en unos canalones que
limpamos 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 ele-
mento 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.

BIBLIOGRAFÍA

Andreu, Alicia G.

2000 *El testimonio oral peruano y las ciencias sociales: una problemática postmoderna*. Lima-Berkeley, Centro de Estudios Literarios «Antonio Cornejo Polar»-Latinoamericana Editores.

Cáceres, Efraín

2002 *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.

Centro Peruano de la Mujer «Flora Tristán»

2002 *Hijas de Kavillaca. Tradición oral de las mujeres de Huarochiri*. Lima, Flora Tristán.

Comunidad Campesina de San Pedro de Casta

1921 *Entablo*, No. 9. Manuscrito sobre las fiestas en San Pedro de Casta. Huarochiri, Lima.

Espino Relucé, Gonzalo

2003 *Tradición oral, culturas peruanas —una invitación al debate*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Fernández, Patricia

2003 «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.

Llanos P., Oliverio y Jorge P. Osterling

1986 *Ritual de la fiesta del agua en San Pedro de Casta, Perú. Chambería.* Lima, Asociación Casteña «Residentes en Lima, Chosica, Callao y Balnearios».

Rengifo De La Cruz, Elías

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

2005 «El rumor del origen. Oralidad y escritura en la Fiesta del Agua de San Pedro de Casta, Huarochiri». En: *Memorias de Jalla 2004.* Lima, UNMSM/JALLA; pp. 1551-1566

Theodosiadis, Francisco

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

Tello, Julio C. y Próspero Miranda

1923 «Wallallo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central (distrito arqueológico de San Pedro de Casta)». En: *Inca*, Vol. I, No. 2. Lima.

Zumthor, Paul

1991 (1983) *Introducción a la poesía oral.* Madrid, Taurus.