

Atando a un santo. Relatos de origen y construcción de identidad de los intermediarios divinos

Teresa Judith Torres Calizaya

Universidad Nacional Jorge Basadre Grohmann

techytc@hotmail.com

Resumen

Se postula que los relatos populares sobre santos en la zona de Tarata (Tacna) constituyen una continuidad de los relatos andinos, como resultado de la escucha activa de la hagiografía oficial (la expuesta por los evangelizadores durante la conquista y colonia) por los indígenas. Aunque los relatos sobre santos distan de la hagiografía oficial, evidencian la mención de elementos que muestran al santo como paradigma y como este pasó por un proceso de transformación y mimetización con el entorno en que se afincó o “decidió quedarse”. Los santos se constituyen en personajes que posibilitan y sustentan el proceso de identificación con la cultura nueva; al atribuirles oficio y conocimiento geográfico de la zona suscitan que a través de la interacción con entes locales se construya un sincretismo y renovación oral constante que no borra la estética y performance andina.

Palabras clave: Relatos populares; santos; hagiografía; panteón andino; resemantización; geosímbolo.

Abstract

It is postulated that the popular stories about saints in the area of Tarata (Tacna) are a continuation of the Andean stories as a result of active listening of the official hagiography (exposed by the evangelizers during the conquest and colony) by the Indians. Although, the stories about saints are far from the official hagiography, the mention of elements that show the saint as a paradigm and how this went through a process of transformation and blend with the environment, in which it was settled or “decided to stay” is evident. The Saints are constituted in characters that enable and support the process of identification with the new culture; when we attribute job and geographical knowledge of the area through interaction with local authorities. Syncretism and oral constant renewal that does not erase the Andean aesthetics and performance is built.

Keywords: popular stories; saints; hagiography; Andean pantheon; resemantization; geosymbol.

Introducción

Se cuentan historias desde mucho antes de que podamos recordarlas, el relato como instrumento de diálogo que no siempre precisa respuesta ha sido desde tiempos remotos la mejor manera de transmitir estructuras míticas, religiosas, políticas, sociales y económicas; aprehendidas y heredadas generacionalmente. Estas estructuras se identifican como relatos, cuentos, historias, etc.; lo que nos enfrenta a las distintas nominaciones que reciben los textos orales como literatura oral, oralidad, tradición oral, oraliteratura, arte verbal u otras nominaciones que en realidad son ajenas para el narrador de las zonas andinas en las que se enuncian, pues el esfuerzo por clasificar el género del discurso es labor del crítico. Así quien transmite el texto recupera un saber que no siempre puede entenderse literalmente, pues forma parte de un entramado que nos devela un imaginario social particular.¹ Espino (2010) resalta que ha de admitirse que la literatura oral o literatura de la tradición oral no posee un lenguaje único sino que aparece vinculada a una serie mayor: el evento; así, el relato oral se configura gracias a las apoyaturas contextuales y dialogicidad de los participantes en el momento de la narración.

De esta manera cada cultura se vale de distintos modos de representación para validar su posición en el espacio y tiempo que ocupan en el mundo. Ante la innegable heterogeneidad de los espacios andinos se postula que los relatos populares sobre santos en la zona de Tarata (Tacna) constituyen una continuidad de los relatos andinos, como resultado de la escucha activa de la hagiografía oficial (entiéndase hagiografía oficial como la expuesta por los evangelizadores durante la conquista y colonia) y la persistencia de signos andinos.

La investigación nace de la fascinación y admiración por mis tíos y abuelos, cada año, según contaba mi madre, mis abuelos caminaban por zonas accidentadas para participar de las fiestas patronales de los pueblos aledaños, a pie o lomo de burro se realizaban las peregrinaciones (45 kilómetros de Tarata a Chaspaya, 11 kilómetros de Tarata a Ticaco) en las que el culto y devoción al santo superaba otras festividades cristianas: navidad y semana santa, por ejemplo, solo la fiesta de las cruces que se celebra en mayo puede equiparse a la fiesta del santo patrón o patrona. Sin embargo, la festividad de la Santa Cruz es un evento que podríamos llamar global en el departamento, mientras que la celebración del santo patrón es una celebración local o comunal que varía de acuerdo a la advocación que cada pueblo venera. Recibí una educación cristiana; por tanto, percibía como una incoherencia el hermanar a tres sujetos nacidos en distintas épocas y lugares, la incoherencia partía de una visión parcial, obviamente no compartía del todo la forma del ver el mundo de mis abuelos

1 La literatura oral (cuentos, mitos, leyendas, tradiciones) en la zona de Tarata está presente en la conversación como ocurre en casi todo contexto oral. Algunos relatos cobran mayor vigencia de acuerdo a la época del año (siembra, cosecha, fiestas patronales, día de los muertos, velorios) y otros prevalecen solo en la memoria de determinados grupos, nos referimos a los relatos de estricto uso familiar (Torres, 2004, pp.77-79).

y tíos y solo cuando se es partícipe de cada una de las celebraciones de los tres santos hermanos, el ciclo adquiere sentido.

Metodología

La investigación pretende saldar una ausencia: incluir los relatos referidos a la llegada e inicio del culto de los santos patronos, producto de la tradición oral tarateña, para de este modo incluirlos en el corpus de la literatura nacional.

Se apela más bien a un estudio literario de los mismos en aras de comprobar la existencia de códigos estéticos y simbólicos, así como las circunstancias que confluyen en la construcción de un imaginario social. Esto supone reconocer que nos enfrentamos a un trabajo multi e interdisciplinario.

Para analizar los relatos sobre los santos hermanos se revisa la hagiografía nacional, regional y local, los referentes históricos y los relatos populares que se corresponden con los relatos a analizar. Se establece los vínculos entre discurso y evento que dilucidan el sentido de las metáforas y símbolos que se concentran en las distintas versiones del relato. Así como se enriquece con la observación directa de las distintas performances, es decir las fiestas patronales de san Benedicto (junio), santo Domingo (agosto) y san Bartolo (agosto); en la medida que los relatos se insertan en las mismas, se procura desentrañar el sentido simbólico que enuncia la identidad y afincamiento en la comuna tarateña.

Para tal cometido se analiza nueve relatos sobre los santos patronos,² en paralelo se acude a referencias de la hagiografía oficial y relatos andinos que guardan relación con temas y parentescos recreados en los relatos. Se emplea la propuesta metodológica de Howard-Malverde, que busca la relación entre texto y contexto a través de la pragmática, así como los estudios sobre narración oral hechos por Hymes (1981), además del concepto de actuación.

Del mismo modo, se recurre a lo propuesto por Antonio Cornejo Polar (1994) con respecto a la persistencia de una memoria que se reelabora en el tiempo y que hay que asumir por difícil que parezca desde una perspectiva sincrónica.

En más de una ocasión creo haber podido leer los textos como espacios lingüísticos en los que se complementan, solapan interceptan o contienen discursos de muy variada procedencia, cada cual en busca de una hegemonía semántica que pocas veces se alcanza de manera definitiva. Ciertamente el examen de estos discursos de filiación socio-cultural disímil conduce a la comprobación de que en ellos actúan tiempos también variados; o si se quiere, que son históricamente densos por ser portadores de tiempos y ritmos sociales que se hunden verticalmente en su propia construcción, resonando en y con voces que pueden estar separadas entre sí por siglos de distancia. El mito prehispánico, el sermonario

2 En adelante se refieren los relatos por sus siglas.

de evangelización colonial o las más audaces propuestas de modernización, para anotar solo tres casos, pueden coexistir en un solo discurso y conferirle un espesor histórico sin duda turbador. De esta manera la sincronía de texto, como experiencia semántica que teóricamente parece bloquearse en un solo tiempo, resulta siquiera en parte engañosa. Mi apuesta es que se puede (y a veces se debe) historiar la sincronía, por más aporístico que semeje ser este enunciado. (Cornejo, 1994, pp.17-18)

La densidad a la que alude Cornejo permite dilucidar que el relato en las zonas andinas se manifiesta como atemporal, pero a la vez insiste en perfilarse como un presente, lo que podría parecer confuso, en realidad nos acerca hacia una estética que solo es apreciada si nos involucramos en la visión del tiempo de las comunidades andinas.

El relato normativizado y reiterativo

El carácter dinámico de la literatura oral popular nos permite afirmar que muchos de los relatos vigentes son reelaboraciones y adaptaciones de mitos amerindios que se han expandido por zonas en las que probablemente algunos de los relatos se hayan asimilado a otros o se incluyeron en ellos elementos de la cultura occidental, lo que deriva en una resemantización³ constante de los relatos populares.

En todos los relatos recopilados se hace referencia a la llegada y afincamiento de los santos o santo en la provincia de Tarata; a excepción de uno (RBC5) que alude a la imagen del perro que se encuentra en el templo de Ticaco.

Los tres hermanos se encuentran de peregrinaje. Son tres divinidades que, llevados por circunstancias que varían de un relato a otro, consiguen afincarse en los pueblos aledaños. Si nos remitimos a los relatos que testimonian los cultos prehispánicos advertimos que los dioses guiados por situaciones especiales⁴ deciden permanecer en determinados lugares.

Por ejemplo, en *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, Chuquisuso, una mujer miembro de la comunidad de los cupara, se convierte en divinidad al cohabitar con el dios Pariaca a cambio de agua para sus chacras; ella decide quedarse en la bocatoma de la acequia de Cocochalla convertida en piedra. Pasando a ser benefactora de su comunidad y objeto de adoración. Otro relato que alude al enfrenta-

3 Asumimos resemantización como la operación semiótica de transformar el sentido de una realidad conocida o aceptada para renovarla o para hacer una transposición de modelo, creando una entidad distinta, pero con alguna conexión referencial con aquella, de modo que esta última asume un nuevo significado que la primera no tenía. Vemos que la resemantización mezcla o integra aspectos de la analogía, de la metáfora y de la polisemia. (Zecchetto, 2011, pp.127-128)

4 Estas situaciones especiales están en directa relación con el *modus vivendi* del habitante del ande, donde el agua, la guerra o enfrentamiento por el territorio que adquiere valía por su fertilidad se justifica por la presencia de comunidades eminentemente agrícolas. Sobre estos aspectos véase Sperandeo (2001), Köning (1998).

miento entre incas y chancas menciona a la guaca Uscovilca: “Uscovilca es guaca de los indios ananchancas. Es una piedra a manera de indio bestido. Tenía casa en el pueblo de Andaguailas. [...] Ancovilca es guaca de los indios hurinchangas. Era una piedra que traían consigo donde quiera que iban y tenía casa.” (Duviols, 1997, p.296).

Ambos relatos confirman el afincamiento y patronazgo de divinidades en distintas comunidades prehispánicas, divinidades que generalmente truecan su condición humana a piedra y que deciden voluntariamente quedarse en determinados lugares. La divinización se adquiere a raíz de eventos que cooperen con el bienestar común. Como se ve el mecanismo de divinización andino no obedece a patrones de “nobleza de sangre” o no se rige esencialmente por ellos.

Así, se da cuenta de un relato normativizado y reiterativo: “Tres santos hermanos vienen de lejanos lugares (Puno, Bolivia o Europa) y se afincan en cada uno de los lugares a los que llegan, la comuna procura cambiar el lugar y se produce una huida y retorno del santo hasta que consiguen convencerlo apelando a traerlo con ayuda de los kusillos y en medio de festejos y ritos tradicionales”.

En los nueve relatos la hagiografía, toponimia, simbolismo, así como la zoolo-
gía se aúnan para formar una red de sentidos que traspasa las fronteras regionales, especialmente cuando se alude al kusillo (mono), el rol del mono aparece unido a un simbolismo que apela a esa condición tan próxima a lo humano, además sus característicos movimientos, promiscuidad y aparente vida disipada hacen del mono todo un arquetipo de las tradiciones orales.

Esta confluencia de elementos relativamente lejanos (mono, ande) nos permite atisbar el feliz tránsito de saberes y tradiciones que se amalgaman a otras dada su complementariedad con respecto al espacio y cosmovisión que nos ocupa.

Cada uno de los relatos apunta a reforzar la permanencia de determinado santo en un lugar, para ello se esboza el tránsito de los santos hasta afincarse en sus respectivos pueblos.

Tabla 1.

<i>Tránsito de: Los tres santos hermanos</i>					
Relatos	RMV1	RGR2	RCH3	RVC4	RBC5
Procedencia	Parten de Potosí (Bolivia)	Vienen de Bolivia	Vienen de Puno.	San Bartolo ya vive donde desea	Santo Domingo vive en el templo
Primer Asentamiento	Caserío de Yungas, cerca de Santa María		Paramarca	Chaspaya (Sitajara)	Ticaco
Traslado	Traslado al pueblo	Traslado al pueblo	Traslado al centro de pueblo	Traslado a Sitajara	
Retorno al Primer Asentamiento	Retorno a Santa María		Retorno a Paramarca	Retorno a Chaspaya	
Oposición	Los kusillos atemorizan al santo		Santo Domingo no desea vivir con animales feroces	Comuna y santo se enfrentan	El perro de la entrada impide que el santo regrese a Paramarca
Afincamiento Definitivo	San Benedicto se queda en el pueblo		El Santo es trasladado al norte del pueblo	San Bartolo se impone al dejar su huella en una piedra	

Como se observa, aun cuando los relatos ofrecen una carta del recorrido de los santos, su paso o movilización por el mundo de los vivos no culmina con la institución del culto. Estos, al igual que sus divinidades prehispánicas, transitan por la tierra o Aka pacha; y, como tales, su injerencia en las actividades diarias de la comunidad es permanente. No son, únicamente, el paradigma que la iglesia católica propone al santificar a un humano, sino un personaje más del panteón andino que posee carga positiva y negativa; ergo, si la celebración anual que corresponde al santo patrón falla –ya sea en su organización o desarrollo–,⁵ es de esperarse represalias contra el pueblo, represalias que la comunidad asume como merecidas.

Atendiendo a estos modos de estructuración se puede suponer que cada relato sustenta el rol temático de cada santo con respecto a su comuna.⁶ Por una parte se

5 Durante la fiesta patronal de san Bartolo uno de los peregrinos, dejó caer sin intención, la bandera del alferado lo que provocó el arremolinamiento de algunos que insistieron en que debía disculparse reiteradamente sino no podría regresar del santuario. Algunos refirieron que años antes algo similar le había ocurrido y el santo colocó “plomo en sus pies” o que no podían jugar fútbol, así que tuvieron que disculparse con el santo. Al peregrino en cuestión se le dijo varias veces, a veces con sorna y otras muy seriamente que tuviera mucho cuidado porque “ya no iba a regresar”.

6 A cada santo se le atribuye un carisma especial y este está unido a su iconografía.

legítima el establecimiento del patronazgo y veneración vigente; y por otro, da cuenta de los ciclos míticos de la divinidad y su asimilación en los cultos autóctonos.⁷

Renovación oral

Los relatos sobre santos son hasta cierto punto producto de la yuxtaposición de la hagiografía oficial, aunque las inclusiones son puntuales, el relato integrado al evento se circunscribe a potenciar, revalorar y visibilizar el modo de vida en Tarata y sus manifestaciones religiosas.

Cabe hacer un deslinde y justificar a que llamo renovación oral. El uso de lenguas vernáculas y la subsistencia de las mismas, ha llevado a un rescate y revaloración del código usado por los pueblos ancestrales. A través del estudio de lenguas como el aymara, quechua y otras se han planteado grafemarios,⁸ y ubicado recurrencias lingüísticas en la tradición oral, lo que permite determinar las particularidades de los textos andinos e ir constituyendo un corpus que valide una estética renovada, producto de la interrelación entre lo oral y lo escrito, lo andino y lo occidental.

Sin embargo, también existe una historia de la negación u ocultamiento de un saber considerado denigrante, es un hecho que muchos aymara y quechua hablantes evitaban expresarse en su lengua materna cuando hablaban con sus hijos, pues consideran que el conocimiento del español les permite a estos una mejor inclusión social. Así la castellanización se intensifica como apunta Cerrón-Palomino (2002):

En general, sin embargo, cuanto más próximos a las ciudades del interior, los pueblos se van castellanizando aceleradamente. La situación del aimara no es diferente: la variedad central se encuentra seriamente menoscabada y uno de sus dialectos (el cachuino) está a punto de extinguirse; la sureña, todavía vigorosa en el altiplano, cede igualmente al castellano en sus reductos de Moquegua y Tacna. (p.536).

Es en este escenario que los padres y abuelos trasladan sus relatos al español, produciéndose así una renovación oral. La oralidad persiste al ser traducida al código dominante. No es fácil establecer la competencia lingüística de los aymara hablantes con respecto al español. Esta varía de acuerdo al grado de instrucción y contexto en que adquirió el español como segunda lengua. Aun así es posible suponer que la traducción llevada a cabo no dista mucho de los contenidos ya existentes en la lengua vernácula, lo que sí es probable es que algunos conceptos se hayan adecuado debido a que no siempre existe una correspondencia entre el término expresado de una lengua 1 a una lengua 2.

7 Cabría hacer una referencia a cada una de las fiestas patronales en las que los actantes de los relatos son representados por los lugareños e interpelados directamente. En las fiestas patronales se muestran más vigentes que nunca los conceptos de reciprocidad y complementariedad.

8 En 1984 se oficializa en Perú y Bolivia el alfabeto unificado de la lengua aymara.

Además, las tradiciones narrativas no son únicamente transmitidas oralmente en lenguas nativas, también puede haber versiones en castellano que se publican y recirculan en las comunidades en forma escrita; luego, lo escrito puede incitar a la creación de nuevas versiones orales. Así que, en los Andes hoy, la relación entre oralidad y escritura se vuelve un circuito de transmisión circular y una simbiosis, sin ruptura ni exclusión mutua entre el medio oral y el escrito. (Howard-Malverde, 1999, p.342).

Lo oral y lo escrito como apunta Howard-Malverde se enuncian en una suerte de simbiosis que invita a observar los hilos con los que se ha ido tejiendo cada relato que circula de boca en boca y que en los últimos años ingresa a la virtualidad escrita a través de blogs, páginas turísticas y antologías locales.⁹ El texto o relato visto como un tejido se interpreta atendiendo al evento; así como el pan de guagua se consume y elabora para el día de los difuntos; los kusillos regresan para el día de san Benedicto y santo Domingo, mientras que en Chaspaya se conserva la esperanza de que se reintegren a la fiesta de san Bartolomé.

Puede parecer una limitante no contar con la tradición oral en la lengua originaria, pero no olvidemos que la tradición oral sobre santos se nutrió en parte de la hagiografía oficial. Consideramos entonces que esta “renovación oral” permite contar con un corpus más amplio de la tradición oral andina y que a través del análisis se puede ubicar los vasos comunicantes con la estética originaria.

Códigos estéticos

Los relatos son parte de un ciclo mítico, el mito puede variar en la enunciación, pero no modifica los simbolismos presentes, en este punto puede parecer que los aspectos literarios no importan, pues si de acuerdo a la disposición del lenguaje en uso aceptamos un texto como literario o no, podríamos especular que el mito se escinde de lo literario; sin embargo, como apunta Jolle (1972); las formas simples como el mito, hagiografía, leyenda no son poemas, pero no dejan de ser poéticas, esto debido a la alta carga simbólica que presentan los relatos aquí expuestos y que establecen una simbiosis entre hagiografía y mito, nutrida por la iconografía.

Progresión temática de los relatos

Los relatos analizados tienen una compleja estructura que no puede desligarse de todo lo que rodea el texto oral. Así, la transducción trasciende en el contexto de enunciación porque no se ha disociado la fiesta patronal, el espacio, tiempo, saberes ancestrales y los recientemente adquiridos: Cada nueva información o alusión al santo fortalece una dinámica que se evidencia en la progresión temática, pues cada santo se incluye en un ciclo narrativo que da cuenta de las relaciones que se establecen.

9 Al buscar en Google: Los tres santos hermanos, Tarata; aparecen 21 000 resultados.

Así, el tema, información ya conocida, se irá intensificando al incluirse información nueva: los remas.¹⁰ Por ejemplo, en San Benedicto la progresión temática es compleja, pues no solo se van añadiendo remas al relato, sino que se incluyen aspectos a la performance de la fiesta que multiplican los espacios de culto, pero que no aminoran la devoción. Para ello se procura trazar, en primer lugar, un paralelo que especifique cambios sustanciales.

Tabla 2.

Paralelo que especifica cambios sustanciales

Espacio / Tiempo	Primer espacio o lugar de aparición	Segundo espacio o lugar de afincamiento	Lugar de veneración y celebración	Cambios o innovaciones
Edad o tiempo que corresponde	Santa María Primera edad o tiempo de los gentiles	Tarata Segunda edad o tiempo de Cristo	Templo, plaza de Tarata y casa del alferado Tiempo actual	Alferados de baile
Participantes	Comuna y Santo	Comuna, kusillos y santo	Comuna, sicuris, kusillos y santo	Comuna, grupo de baile de morenada y santo
Forma de veneración	Reconocimiento del poder del santo	Procesión día central (domingo), danza de kusillos, sicuris	Procesión 1 día central (domingo), danza de kusillos, sicuris	Procesión 2 (lunes) a cargo del grupo de baile de morenada. El anda, cargada por los danzantes, se traslada en medio de baile, es decir, el santo baila

Es útil observar la progresión temática sobre San Benedicto:

Tema 1: Tres hermanos salen de Potosí, Bolivia. Descansan en Tarata luego de una larga caminata.

Rema 1: Sin saber qué hacer San Benedicto (abandonado por sus hermanos) continúa su camino y llega a Santa María

Rema 2: San Benedicto es trasladado al pueblo, pero regresa a Santa María

Rema 3: El pueblo organiza una fiesta y lo nombran patrono.

Rema 4: Los kusillos con chicote en mano y máscaras diabólicas asustan al santo para que no vuelva a escapar de la iglesia.

Tema 1: Tres hermanos vienen de Bolivia y se quedan dormidos durante el viaje.

Rema 5: San Benedicto al despertar se encuentra con animales salvajes, kusillos y se va al lugar donde se le venera.

¹⁰ Se entiende por rema a la información nueva que se incorpora a un tema.

Tema 2: Tres hermanos vienen de Puno.

Rema 6: Huyen de asesinos

Rema 7: San Benedicto se va rumbo a Tarata.

Tema 3: San Benedicto llega a Santa María.

Rema 8: Los kusillos corretean a San Benedicto para que no regrese a Santa María

Rema 9: Los ojos del santo son bien abiertos debido al susto provocado por los kusillos.

Tema 4: Tres hermanos vienen de Europa en busca de paz

Rema 10: San Benedicto trabaja con los campesinos en Santa María.

Rema 11: San Benedicto ayuda con los riegos.

Rema 12: Hubo un terremoto que provoca que los pobladores trasladen el pueblo a la actual Tarata.

Rema 13: San Benedicto se ha hecho santo en Tarata y como estatua es trasladado a Tarata.

Rema 14: A san Benedicto le gustan las zampoñas y los monos o kusillos que bailan para él.

Rema 15: Ante la falta de agua san Benedicto les dice a los monjes “vayan allá a Ticaco al otro día van los mojes y ahí está un manantial que hasta ahora está allá en Italia”. (En RHA 7, Ticaco e Italia se enuncian como parte de un mismo espacio y tiempo)

Tema 1: Tres hermanos llegan a Tarata.

Rema 16: Los kusillos tienen un sentido que se ha perdido u olvidado así como sus bonitas historias.

Rema 17: Los kusillos atacan a San Benedicto en el río de allí lo han traído y por miedo a los diablos viejos se ha quedado.

Tema 1: Tres hermanos llegan de Bolivia

Rema 18: A san Benedicto lo encontraron marchando en Santa María.

Rema 19: La gente encuentra al santito y dada la incomodidad del lugar se lo traen a Tarata.

Rema 20: El santo volvía a alzar sus piedras en Santa María.

Rema 21: Los kusillos, hijos preferidos de Tarata, hacen todo lo posible para traer al santo.

Rema 22: Desde entonces el santo se queda gracias a los kusillitos.

Al producirse saltos en las relaciones que establece la progresión temática, esta se puede esquematizar así:

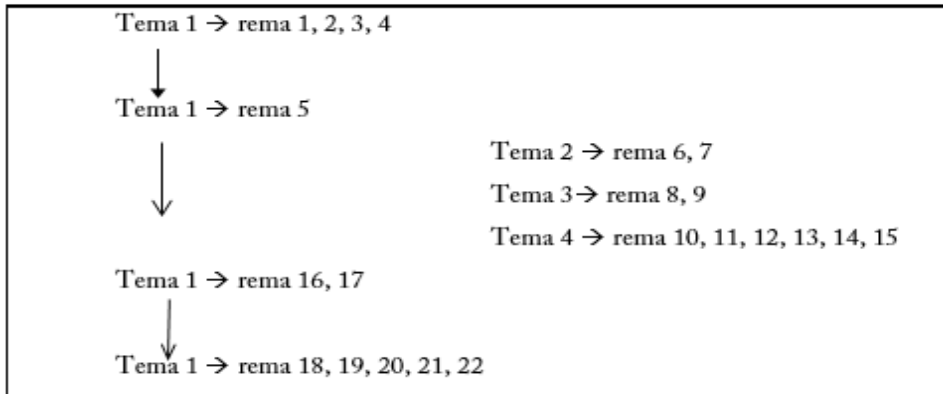


Figura 1. Esquema de progresión textual

En este último esquema la progresión textual es producto de los textos existentes, el elemento temático estable es la llegada de tres hermanos a Tarata y la información nueva o remas van dinamizando el relato, así el texto responde a una intencionalidad comunicativa que surge en un contexto o situación de interacción siguiendo principios de cohesión local, es decir, temas que prevalecen en el imaginario local a través de enunciados reiterativos; asimismo se mantiene una coherencia que organiza el contenido temático y jerarquiza toda nueva proposición que se integra a la unidad semántica que constituyen los relatos sobre los santos hermanos.

Lo antagónico como regulador

Un sentido sugerido por Millones con respecto a la concepción de diablo en la cosmovisión andina fue que: “el diablo fuese asimilado en la condición de dios menor en el nuevo panteón indígena” (1998, p.176).

El poder del demonio puede decrecer pero no desaparecer, además su presencia no es motivo de repudio. Observamos así que en cada uno de los relatos los santos se enfrentan a fuerzas humanas y extrahumanas; primero, como entes pasivos, huyen de unos asesinos (RCH3) y luego, en el proceso de afincamiento, se dará un tira y afloja con fuerzas extrahumanas y humanas (kusillos, pobladores); las deidades medirán sus fuerzas, y aunque es evidente la carga positiva que se le atribuye al santo, la mediación realizada por los kusillos (RMV1, RGR2, REP&NP6, RHA7, RRT8, RSE9) será fundamental para la instauración del culto. Con esto se verifica que, en la construcción de los relatos andinos, subsiste el imaginario social que concibe a los dioses como poseedores de distintas funciones y poderes: el rol de destructor o de demonio de la cosmovisión occidental, no puede ser atribuible a ningún dios andino en especial.

He aquí la permeabilidad del género, la influencia de la hagiografía deriva en nominar al kusillo como demonio cuya presencia perturba a san Benedicto:

“Se dice que San Benedicto por miedo a los diabólicos “cusillos” no volvió a escaparse de la iglesia”. (RMV1).

San Benedicto, al despertar encontró unos animales, que eran los “cusillos” (animal imaginario), que vivían al frente de Tarata; San Benedicto consideraba a estos animales como demonios y con ellos no podía vivir. (RGR2).

Sin embargo, en el mismo relato la figura del kusillo se engarza en la festividad como parte de la fiesta en honor al santo: *“Esa gran fiesta se realizó el domingo después de Corpus Christi, en la que tomaron parte diversos conjuntos de música, tropas de bailes típicos, como cicuris, llameros y cusillos entre otros con ropajes vistosos de estreno para adorar al Santo Señor San Benedicto”.* (RMV1).

En la ejecución de la fiesta patronal el kusillo es tratado con cariño por los alferados a cambio del momento de alegría que ofrece al escalar los troncos de eucalipto con regalos colgados y que han sido encajados en el patio para la ocasión.

En el cuento occidental el demonio es siempre malvado; sin embargo, en el texto espectacular el mal se atenúa y deriva en bufonería. De esta forma el actante que asumiría el rol antagónico en los relatos occidentales funciona como un ente regulador que permite el equilibrio, afirmando de este modo el principio de complementariedad.

El recorrido que realizan los santos hermanos para afincarse en su lugar de culto implica relación de oposición y conjunción. A la vez que se enfrentan dos tiempos (pasado y presente) y dos espacios que imponen una conjunción entre Kusillos y santos lo que permite que ambos tiempos y espacios coexistan en cada fiesta patronal, que marca en sí misma el inicio de un nuevo ciclo.

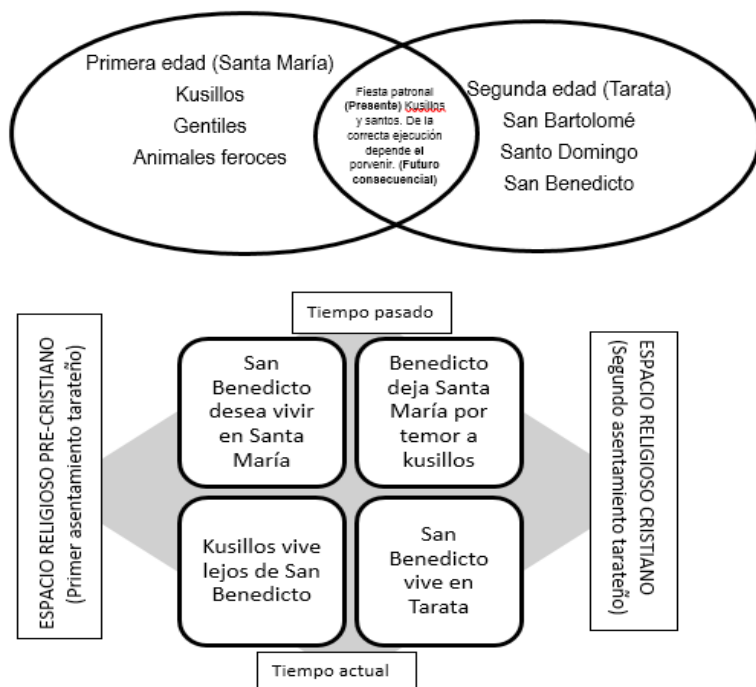


Figura 2. Relación de oposición y conjunción.

De esta manera la relación antagónica entre san Benedicto y los kusillos marca el traslado de la comuna tarateña a un lugar más cómodo y propicio; sin embargo, Santa María sigue siendo un espacio religioso en el que se realizan pagos a la tierra; asimismo el traslado forzado del santo oscila entre la intercesión de la comuna y la negación de los kusillos a compartir su espacio: *“que le han hecho corretear por los cusillos ahí es donde se ha quedado”* (REP&NC6). En este relato a través del objeto indirecto (le) percibimos que la comuna recurre a los kusillos para lograr que el santo se quede en Tarata.

“No sé si por miedo a los monos o porque le encantan las zampoñas o porque le encantan o le asustan o le gustan los monos san Benito se vienen contento y lo ponen en el altar mayor y de ahí nunca más se fue a Santa María” (RHA7).

Aquí prima la incertidumbre; la comuna, los kusillos y los sicuris cumplen un rol más pasivo; pues es San Benedicto quien decide venir y quedarse atraído por la música y el baile.

“Ellos lo han atacado, del río se iba que lo han traído los monos, de los diablos viejos se ha asustado y se ha quedado”. (RRT8).

En este relato los kusillos asumen el rol de oponentes, pues emplean la violencia para conseguir que el santo se quede. El uso de la tercera persona exime a la comuna de los actos contra el santo.

“el pueblo había tomado la decisión de llevar música, esas comparsas de zampoñas su hijos preferidos fue los kusillos o los kusillitos fueron a traerlo a San Benedicto, ya han hecho todo lo posible de traerlo acá (...) y ya desde esa fecha San Benedicto se quedó acá” (RSE9).

Por último, se da una conjunción o acompañamiento entre la comuna, músicos y los kusillos quienes se perfilan como más poderosos, por lo que son ellos quienes consiguen que el santo no se vaya. Aquí la comuna asume a los kusillos como benefactores, por eso, son tratados con cariño: kusillitos.

De esta manera se marca el inicio de un tiempo actual en el que la comuna tarateña se asume como cristiana. No obstante, en cada fiesta patronal santos y kusillos convivirán durante la celebración. Así el kusillo al jugar el rol de bufón acarrea la simpatía de los pobladores que reconocen su rol de ayudante, al asegurar que el santo no huya o regrese a Santa María. Regulando con ello las relaciones entre deidades y espacios de culto.

La imagen y su resemantización en la tradición oral

Teniendo en cuenta el concepto de contaminación iconográfica, podemos corroborar cómo el significado originario se pierde o cómo se produce una confusión de atributos iconográficos.

Al hacer uso de imágenes para catequizar, se asumía el ícono con todos los elementos intervinientes en su representación, es decir, no solo era la persona que representaba si no que todo lo que acompañaba al santo cobraba un sentido y se aunaba o fundía con la deidad.

En el RMV1 san Benedicto se despierta sorprendido: ha sido abandonado a su suerte y *“sin saber qué hacer decidió seguir su camino”*. Llama la atención que un dios no sepa cómo proceder, a no ser que este sea una deidad menor que actúa predestinado por fuerzas mayores, lo que se evidenciaría en la afirmación *“seguir su camino”*, es decir, este dios ya tiene una ruta trazada. En el RGR2, también se menciona el despertar de los santos y su afincamiento, igualmente san Benedicto es el último en levantarse y es más: se cambia de sitio porque los kusillos perturban su paz, con lo que reconoce implícitamente que los kusillos tienen derecho a quedarse, pues ellos estaban antes de que él llegara. En RCH3, nuevamente los santos están en ruta, pero esta vez son perseguidos por asesinos. *“Que eran tres hermanos (San Bartolo, Santo Domingo, San Benedicto) perseguidos por asesinos que venían del lado de Puno”*. San Bartolo es el primero en quedarse porque cuenta con un cuchillo para su protección y puede, por tanto, enfrentarse a los asesinos; observamos como la representación del santo ha originado la transformación de un signo en otro: el cuchillo con el que suele ser representado san Bartolomé rememora la forma en que murió, según la tradición fue desollado vivo en Armenia (Flos sanctorum) pasando a ser considerado patrono de los curtidores y sanador de enfermedades de la piel. El cuchillo se convierte, entonces, en la tradición oral andina en un elemento de defensa y una ventaja, (en la medida que se afina en un lugar).

En Ticaco se puede apreciar la imagen de un perro en la parte exterior del templo. Santo Domingo suele ser representado acompañado de un perro o solo como un perro llevando una antorcha en la boca; esta representación guarda relación con su hagiografía en la que se apunta que la madre de santo Domingo tuvo una visión antes de que él naciera: soñó que un perrito salía de su vientre con una antorcha encendida; preocupada fue a contarle su sueño a Domingo de Silos, quien la tranquilizó diciéndole que su hijo iba a encender el fuego de Jesucristo mediante la evangelización (Flos sanctorum).

En RCH3 y RBC5 se puede ver cómo el signo se ha modificado: primero pasó a ser un elemento de defensa y protección frente a los asesinos y, luego, se desensambla del santo para actuar como contraparte ante los deseos del santo: *“Santo Domingo de Guzmán se apareció en el lugar denominado “Paramarca”,¹¹ éste para su defensa había traído un perrito*. En RBC5 el signo se ha modificado: *“¿Por qué su templo tiene un perro en la entrada? –No sé. Se dice que Santo Domingo cuando llegó vivía en Paramarca y que a cada rato se regresaba. Para que no se regrese se ha puesto al perro ahí”*. El perro pasa de

11 En aimara: Para = frente; Marca= pueblo o lugar. En puquina Para= Apartar; Marca = pueblo. Desde la traducción aimara Paramarca significaría pueblo del frente; desde puquina, pueblo apartado o alejado.

ayudante a oponente que contribuye a evitar que el santo insista en irse del lugar en que se le venera.

Al contrastar las variantes se observa que san Benedicto no cuenta con un signo que aumente o refuerce su poder como deidad, motivo por el cual queda rezagado o debe realizar una caminata más larga a diferencia de sus hermanos. La iconografía nos permite entender cómo ciertos signos cambiaron su sentido y son renovados en el proceso de transducción por el que ha pasado la tradición oral sobre los santos hermanos.

La expresión que se ha plasmado en la imagen del santo es incluida en el relato y revela sentidos que se corresponden con el relato normativizado o troncal. *“Por eso tiene sus ojitos abiertos así como asustado. Dice que los kusillos lo han hecho asustar”* (RE-P&NC6).

No se puede afirmar que la expresión del santo se supedita al susto ocasionado por los kusillos y que se menciona en más de un relato; sin embargo, el hecho de que los ojos del santo sean más redondos y grandes de los que posee el común de la población tarateña presupone una alteración que se imputa al trauma provocado por los kusillos.

“él trabajaba ahí con los campesinos e inclusive por ser joven era inquieto y jugaba con los campesinos” (RHA7).

San Benedicto, a diferencia de santo Domingo y san Bartolomé, es representado imberbe; por tanto, es un santo joven al menos en el imaginario de Tarata, pues según su hagiografía murió a los sesenta y dos años. Es así, que a partir de su iconografía, el relato suscribe que haya trabajado como campesino y fuera un santo inquieto y juguetón como todo joven.

Tiempo y espacio categorías relevantes en la impronta andina

El tiempo en las comunidades andinas se percibe a partir de ciclos que se renuevan y suceden de acuerdo a acontecimientos que marcan el inicio o fin, o, mejor dicho, el equilibrio o caos. La llegada de los santos hermanos marca el inicio o adopción de una hierofanía en la que todo lo que rodea su asentamiento y veneración forman parte de un orden sagrado.

En estas circunstancias el ciclo que corresponde a cada uno de los cultos ha ido adquiriendo características particulares que se manifiestan en el trato de los pobladores y el desarrollo de la fiesta. La alusión de cada uno de los relatos de los lugares en los que decidieron quedarse los santos hermanos, determina la inserción de la comuna en el mapa católico. Estamos ante un ciclo narrativo que se corresponde con un espacio específico, la provincia de Tarata; donde las nociones de tiempo y espacio andino permiten que las modificaciones en el desarrollo de dicho ciclo, dejen su marca en la oralidad de la zona de estudio.

Veamos cómo se inicia el recorrido a través de las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas:

“Se dice que tres hermanos Santos llamados San Bartolo, Santo Domingo y San Benedicto salieron de Potosí, Bolivia” (RMV1).

“San Benedicto y sus hermanos Santo Domingo y San Bartolo vinieron de Bolivia”. (RGR2).

“Bueno, dice que han sido tres hermanos que ellos vivían en el alto Perú, en este caso de Bolivia de ahí se vinieron por condiciones de la vida, a estos lugares de la costa de Perú, los tres hermanos se vinieron a estos lugares por esta zona, acá en las cuevas de Poma” (RSE9).

Los inicios de los relatos RMV1 y RSE9 coinciden en el uso de la forma impersonal “se dice que” o “dice que”, a nivel sintáctico el verbo se formula en presente mientras que “se” nos remite a un sujeto desconocido cuyo relato prevalece, paradigmáticamente el punto de partida: Bolivia en el RMV1 es una salida y, en RGR2 y RSE9 es una venida. Presente y pasado entran en conjunción, para plantear la vitalidad del relato y la importancia de la memoria como elemento de cohesión comunal en un espacio que se presupone ideal.

Asimismo, en el castellano dialectal andino el verbo venir se aplica para dar cuenta de que alguien se acerca, de este modo se puede afirmar que desde el inicio del relato los santos son aguardados, pero sobre todo, reconocidos como parte de la casa o comuna, pues su tránsito no implica un alejamiento sino la búsqueda de un mejor lugar para vivir, lejos de perturbaciones: asesinos, bullicio, demonios.

Si se revisa el espacio y tiempo mencionados en el inicio del RVC4, relato que informa del asentamiento de san Bartolomé: “Todos los días bajaba de lo alto del cerro un niño y una paloma a tomar agua al río. Lo hacían al mediodía”. Siguiendo a Manga (1994) el pasado-inmediato influirá en las características de un determinado futuro coyuntural, así el espacio enunciado en este pasado marca una pauta horaria común en la cosmovisión andina, pues el mediodía es una hora propicia para los enfrentamientos o encuentros entre las fuerzas humanas y extrahumanas, esta hora pasará a ser, por tanto, vista como una hora en la que se debe tomar precauciones; puesto que, puede afectar a una persona e incluso a toda la comuna. Ahora, el tiempo unido a un espacio como el río y el descenso de lo alto del cerro apunta a remarcar que en un solo espacio y a una hora especial puede confluir el pasado y el presente, al igual que el *alax pacha* (el mundo de arriba), *aka pacha* (el mundo de aquí) y *manqha pacha* (el mundo de abajo y adentro).

Tiempos verbales y persona en el ciclo narrativo de los santos hermanos

Los relatos al estar en español permiten observar transferencias de sintaxis y sentido que no siempre se ajustan con las formas de enunciación en español, o mejor dicho, que sobrepasan las construcciones comunes o recurrentes en castellano, es inevitable

afirmar que al no contar con el texto en lengua vernácula, que bien pudo ser puquina o aimara,¹² caben más lecturas con respecto a los relatos sobre los santos hermanos.

Es así, que ante este escenario, se procuró ubicar a través del análisis de los tiempos verbales y personas, los signos y símbolos que revelan motivos propios de la etnoliteratura tarateña, esto nos llevó a optar por una vía inversa a la usual, pues al no contar con el texto en aimara o puquina, se asumió una doble vía: en primer lugar, ubicar qué marcas sintácticas y semánticas se corresponden con la lógica andina y, en segundo lugar, como la hagiografía, suscrita como el discurso oficial, interacciona con el relato popular.

Los tiempos verbales en cada uno de los relatos, remarcen el rol de enunciador y el aspecto del relato. Así, por ejemplo, el uso del pretérito perfecto simple y el pluscuamperfecto ofrece un aspecto perfectivo al relato, para referirse a situaciones anteriores al momento del habla, es decir, el RMV1 nos remite a hechos concluidos, sólo una perífrasis verbal aspectual durativa permite un eslabón entre lo remoto y la vigencia de la celebración: “*todos los años el primer domingo, después del Corpus Christi, festejaron y siguen festejando*”. Además se percibe que el narrador no es un testigo presencial.

Si comparamos los tiempos verbales de las variantes veremos que en el RMV1 prevalecen los tiempos perfectivos, en el RGR2 se alternan el pretérito perfecto e imperfecto, para culminar con el presente, asimismo cuenta con un narrador testigo. El presente no solo actualiza la veneración, marca una tradición imperecedera en un lugar específico: *Y se fue al **lugar** donde hoy se le **venera***.

En el RCH3 también prevalece el aspecto perfectivo; sin embargo, la presencia del subjuntivo nos remite a una acción futura concatenada con el pasado: “*construyeron su iglesia en el centro del pueblo, para que **viviera** allí, pero se fue al mismo lugar donde **apareció***”. Posteriormente se presenta una perífrasis aspectual iterativa seguida de un adverbio: “*Lo **volvieron a bajar** nuevamente*”. Produciéndose un pleonismo que no solo repite la acción, ya marcada por la perífrasis sino que reitera la insistencia, como si el tiempo (volvieron, nuevamente) fuera parte del espacio (a bajar), he aquí un referente identitario, pues nos remite a la etnohistoria del santuario, donde las categorías de tiempo y espacio se ligan como es característico en la cosmovisión andina.

En el RVC4 resulta interesante ubicar perífrasis modales volitivas, que informan de las luchas intestinas entre el santo y el pueblo, en la que se discute el lugar de veneración: “*La gente de Sitajara **quería llevárselo**. El santo no **quería ir** a otro lugar*”. Asimismo los presentes dan cuenta de la instauración del lugar de veneración, cabe destacar que en RGR2, RCH3 y RVC4 el presente se usa para enunciar la vigencia el culto y su respectivo espacio.

12 De acuerdo al Documento Nacional de Lenguas (2103) en la zona de estudio se habló puquina; asimismo Bouysse-Casagne (2010), nos remite a dos áreas claramente diferenciadas por los tarateños: Yunga, que fue una zona puquina y lupaca, zona aimara.

Con respecto al uso de nombres, solo los santos hermanos son mencionados por sus nombres, los otros actantes son nominados con sustantivos comunes: feligresía, gente, niño, kusillos o desde su gentilicio: tarateños.

En el ciclo narrativo de los tres santos hermanos se evidencia la necesidad de dejar constancia de la conjunción entre deidad y comuna, esto ha sido posible por la existencia de una memoria colectiva que permite verificar *in situ*, su rol en el acontecer de su comuna.

Ideología sociocultural

La historia del pueblo tarateño y los distritos en los que se enuncian los relatos, no se remite únicamente a la colonización e implantación de la religión cristiana, Tarata a diferencia de Ticaco y Chaspaya, soportó la chilenización o cautiverio por 42 años (1883-1925). Aunque los relatos no circulan en torno a este hecho histórico, se puede apreciar a través del uso prenominal del adjetivo la nostalgia por un tiempo y espacio perdido: *“De este modo, contentos los tarateños, todos los años el primer domingo, después del Corpus Christi, festejaron y siguen festejando con gran devoción al Señor de San Benedicto como Patrón de Tarata, (...) Santo que ha ganado tanta devoción y expectativa en toda la región extendiéndose hasta la antigua hermana provincia de Arica”* (RMV1).

En este sentido se considera importante anotar que la memoria funciona como un mecanismo de cohesión comunal, pues los recuerdos se comparten y repiten a través de generaciones, de esta manera cualquier acontecimiento que impacte e involucre a más de uno, pasará a formar parte de la memoria, es que el relato se funda en una experiencia común; asimismo, la persistencia del recuerdo dependerá en gran medida de la correspondencia del hecho con los valores culturales de la población.

La filiación

Los parentescos no pueden ceñirse únicamente a la familia nuclear; es más, para la agricultura, actividad económica por excelencia del ande, la fraternidad y familia contribuyen al crecimiento de la comunidad. Las obligaciones de ayuda mutua (minka, ayni) se regeneran y continúan a través de las uniones matrimoniales y compadrazgo. Sin embargo, al abordar la llegada de nuevas divinidades, el concepto de familia se extiende a la familiaridad imprescindible entre los dioses que generan nuevas cosmogonías y que aseguran de alguna manera la colaboración perpetua con la comunidad.

La tríada o terna divina además denota dos posibilidades: desde la hagiografía, es posible deslindar la trinidad como concepto recurrente para referirse al Dios supremo católico; o, desde la impronta andina, la hermandad supone un compromiso de mutuo apoyo, así como una identificación con otras tríadas divinas como Illapa, que era una deidad triple que podía llamarse por tres nombres: Chuquilla, Catuilla e Inti illapa. Urbano (1990, p. 19) da varios ejemplos de relaciones tripartitas en las

que se incluye el ciclo mítico de los hermanos Ayar y el de Thunupa; asimismo, la correspondencia del héroe embustero en cada uno de estos ciclos nos lleva a repensar en la figura del kusillo, que bien podría haber adquirido atributos de Thunupa, cuyo origen es más aimara, al igual que el kusillo.

Se constata que en la mayoría de relatos: RMV1, RGR2, RCH3, RHA7 y RSE9 los santos llegan de Bolivia, el Mimulo danza típica de Bolivia en la que participa el kusillo habría llegado acompañando al culto; por tanto, se tiene a santos y kusillos como oriundos de Bolivia. De igual manera, los relatos coinciden al referirse a los santos como hermanos, salvo en el RHA7, en el que la narradora reconoce que ella prefiere llamarlos amigos porque; “yo he leído la historia [...] Otros dicen que eran tres hermanos, tres amigos me gusta más que yo digo que han venido del bullicio de Europa”.

La remarcación del parentesco lleva a observar dos vocablos aimaras que encierran el significado de hermano: *jilata* y *jilaqata* (señor hermano mayor). El primero es usado para referirse a hermano, mientras que el segundo se usa para la autoridad o especie de alcalde que cumple un rol religioso, cultural, social y económico. Entonces dadas las distintas épocas en que vivieron los santos hermanos, su hermandad se torna ilógica desde la perspectiva occidental, más no desde la andina, pues al reconocerse el parentesco, el sentido de unidad y relación prevalece, en palabras de Marchena (2006):

Ese sentido de ser y sentirse “hermanos” en el ayllu confería a sus integrantes un especial sentido de la unidad y de la cohesión interna. Las relaciones de parentesco, [...] podían retrotraerse hasta la época del mítico antepasado fundador, conformando la tradición del grupo, constituían la red de hogares o familias que integraban el ayllu. Por tanto, en el ayllu sentían que reposaba su identidad, y en él se aseguraban la supervivencia y el progreso. (p.15)

Es así que el parentesco presupone la reciprocidad en las actividades cotidianas (sembrar, regar, cultivar) y las extraordinarias (calendario ritual andino), así como el poder o liderazgo que precisa la comuna para su desarrollo; basamos esta afirmación a partir del sentido que encierra la palabra hermano desde su acepción aimara. En consecuencia, la filiación no solo otorga unidad y cohesión, también concede el ejercicio de poder.

Resistencia, retención e identificación espacio-temporal

La penetración de la religiosidad cristiana en el espacio andino se ha convertido no solo en un modelo de devoción, también es una muestra latente de la coexistencia entre los signos andinos y occidentales. Esta pugna se percibe en la insistencia del santo de permanecer en donde él desea, Eliade (1985) apunta que: “Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio de medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente”. (p.29)

En este sentido los santos de los relatos coinciden en el deseo de no quedarse en los lugares que se les ofrece “*Después los tarateños que ya habían levantado el Pueblo de Unificación, para venerarlo (san Benedicto) religiosamente lo trasladaron a la Iglesia con todos sus honores; pero cual no sería la sorpresa de los pobladores que en varias oportunidades no lo encontraban en la Iglesia, pues comprobaron que retornaba siempre a su primer Santuario de Santa María*”. (RMV1).

En esta variante los kusillos y la fiesta celebrada en su honor convencen al santo de quedarse en el lugar asignado. La retención es lograda por fuerzas humanas (al agasajar al santo como se acostumbra agasajar a las huacas) y extrahumana (el kusillo atemoriza al santo y evita su constante alejamiento). Finalmente, el santo se incluye en la comuna tarateña y su devoción se expande.

En RGR2 el tránsito de san Benedicto es producto de una decisión personal, al encontrarse rodeado de los kusillos se aleja de ellos y llega hasta el lugar donde se le venera. El santo evita la pugna de fuerzas extrahumanas. Su llegada y aparición sacralizan el espacio donde se le venera: *San Benedicto consideraba a estos animales como demonios y con ellos no podía vivir. Y se fue al lugar donde hoy se le venera* (RGR2).

En RCH3, santo Domingo escoge el lugar donde desea ser venerado, pues también se niega a convivir con animales feroces. El santo foráneo rechaza la barbarie representada por estos animales y el pueblo se adapta a sus exigencias: *Los pobladores al saber esto lo bajaron a la ciudad, construyeron su iglesia en el centro del pueblo, para que viviera allí, pero se fue al mismo lugar donde apareció. Lo volvieron a bajar nuevamente, porque había revelado a un poblador que no le gustaría vivir en el centro de la población, porque tenía animales feroces. Es por eso que le pusieron en un extremo de la ciudad*. (RCH3).

En RVC4, la voluntad del santo se impone optando por un lugar que se identifica con una vida de anacoreta, como era costumbre de algunos santos; sin embargo, el pueblo rechaza esa posibilidad. *El santo no quería ir a otro lugar, ya que se resistió pisando una piedra, donde quedó estampado su pie, en el lugar Camuco y se les desapareció. Luego la gente regresa a Putina donde lo encuentran en el mismo sitio. Insistió la gente en llevárselo pero en plena pampa todos se quedaron dormidos y soñaron que el santo les decía: No insistan en llevarme, quiero vivir en una parte tranquila, desolada*. (RVC4).

De esta manera, cada santo mide sus fuerzas en el espacio que se le destina, a veces se enfrenta únicamente al pueblo; en otras, a otras deidades. En ocasiones se impone su voluntad, pero no siempre. Lo único cierto es que el santo pasa a formar parte del espacio en el que se le venera y como tal se identifica con la comuna en la que se asentó.

Intencionalidad narrativa

Los relatos sobre los santos hermanos tienen un correlato festivo; pese al conflicto o situación caótica en que los hermanos arriban a la zona, su permanencia está marcada

por el milagro de su aparición. Las pocas discrepancias entre comuna y santo tienen que ver con el espacio a sacralizar: el santo ya ha decidido permanecer en los lugares mencionados. La presencia de los topónimos le otorga a la comunidad un lugar en el mapa cristiano y con ello los beneficios para la comuna se dan de forma interna (buenas cosechas, lluvias, unión comunal) y externas (turismo, mejoramiento de vías de comunicación). La intención de cada narrador es apuntar sobre la efectividad del poder del santo y el lugar donde se expresa ese poder, especialmente en los días de la celebración, lo que conlleva al constante peregrinaje de turistas y lugareños que revitalizan la economía del lugar, lo que solo es posible si el santo recibe en igual o mayor medida retribuciones de parte del pueblo.

Al mismo tiempo, los relatos enuncian topos geosimbólicos¹³ que ha de tener presente el pasado de la comuna tarateña: Santa María, en Tarata y; Paramarca, en Ticaco, se perfilan como lugares ancestrales en clara relación con el espacio mágico o extrahumano, al que san Benedicto y santo Domingo, respectivamente, no olvidan y añoran retornar; Tarata es en sí misma un geosímbolo, pues está cerca del cielo (RHA7), para san Bartolomé permanecer en Chaspaya, lugar desolado, con presencia de aguas termales, asentará el culto pese a la poca accesibilidad de la zona. Así es como estos lugares se constituyen en geosímbolos en los que los sentimientos y emociones se intensifican según el valor asignado a dichos espacios.

Es en estos espacios en los que la fiesta se erige como un sistema con roles y personajes específicos, en ella se producen, recrean y reinterpretan diversos discursos y significados, así cada celebración marca el término e inició de un nuevo ciclo ritual, social y agrícola. Asimismo, en la fiesta patronal se genera o cobra sentido la relación intertextual entre los relatos de los santos hermanos, la hagiografía y la narrativa local de contenido histórico-mítico, que permiten comprender la red de relaciones que hacen posible la subsistencia de estructuras textuales que involucran y definen a la comuna.

Además los relatos no solo configuran la inserción de cada comuna en el mapa cristiano, también coadyuvan en la inserción a la modernidad tan fructífera para pueblos que se han asumido por siglos como marginales.

13 El concepto de *geosímbolo* es una elaboración del geógrafo francés Joël Bonnemaison [...] “un geosímbolo puede de unirse como un sitio, un itinerario o un espacio que, por razones religiosas, políticas o culturales, reviste a los ojos de ciertos pueblos y grupos étnicos una dimensión simbólica que los fortalece en su identidad” (2004, p. 56). Este concepto permite profundizar el papel de lo simbólico en el espacio y supone que los símbolos adquieren mayor fuerza y relieve cuando se encarnan o se fijan en lugares y parajes concretos. (Citado por Giménez, 2007, p.17)

Conclusiones

Los relatos sobre los santos hermanos develan que diversas formas: leyenda, hagiografía y mito configuran un discurso de resistencia cultural que se puede ilustrar a partir de la conjunción relato-evento que únicamente se da en la fiesta patronal de cada uno de los santos hermanos.

Aunque los relatos están en el castellano en uso de la zona, se puede apreciar a través de las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas construcciones lingüísticas propias de las lenguas vernáculas. Así como la importancia de apelar a términos aymaras para interpretar; por ejemplo, el simbolismo de hermano (*jilata*, *jilaqata*) o piedra (*kala*, *kalasasaya*).

La literatura oral, vista como oxímoron cobra un inédito sentido cuando no se asume ni como letra ni como lo oral evanescente; más bien, se yuxtapone y permeabiliza. Así la renovación oral se plasma a través del encuentro entre un género como la hagiografía y el texto oral que persiste en la celebración de las huacas. Solo en la performance se da el intercambio entre lo autóctono y lo foráneo, que exige una relectura de los signos lingüísticos e íconos que, lejos de ser fijos, se dinamizan y resemantizan a través del tiempo.

Las intenciones narrativas también varían (otra conquista de la literatura oral). Si bien los relatos sobre los santos hermanos insertaban a las comunas en el mapa religioso, y con ello las alejaban de la barbarie y juicio inquisidor de los colonizadores, hoy sustentan su religiosidad andina como bastión de desarrollo e inserción a la modernidad. Es pertinente advertir que los ciclos andinos no dan lugar a un texto estable sino a una narración que se renueva con el devenir de sus pueblos.

Referencias

- Bouysse-Cassagne, Thérèse. (2010). Apuntes para la historia de los puquinahablantes. *Boletín de Arqueología PUCP*. (14), 283-307.
1997. De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos. En Thérèse Bouysse Cassagne (Ed.). *Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes*. (pp.157-212). París: Éditions de l'IHEAL, Recuperado de <http://books.openedition.org/iheal/812>
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. (2002). Fuentes lingüísticas, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, (29), 523-558.
- Cornejo, Antonio. (1994). *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.
1989. *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Duviols, Pierre. (1997). Del discurso escrito colonial al discurso prehispánico: Hacia el sistema sociocosmológico Inca de oposición y complementariedad. *Bulletin de*

l'Institut Français d'Études Andines, N°spécial: Tradición oral y mitología andinas, Tomo 26, (3), 279-305.

- Eliade, Mircea. (1985). *Lo sagrado y lo profano* (6ta. Edición). Barcelona: Editorial Labor.
- Espino, Gonzalo. (2010). *La literatura oral o la literatura de la tradición oral*. Lima: Pakarina.
- Giménez, Gilberto. (2007). El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad. *Culturales*, Vol. III, (5), 7-42. Universidad Autónoma de Baja California.
- Godenzzi, Juan (Comp.). (1999). *Tradición oral andina y amazónica. Pautas metodológicas*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Jolles, André. (1972). *Las formas simples*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Howard-Malverde, Rosaleen. (1999). Pautas teóricas y metodológicas para el estudio de la historia oral andina contemporánea. En Godenzzi, Juan (Comp.). *Tradición oral andina y amazónica Pautas metodológicas*. (pp. 339-385). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Hymes, Dell. [1971] (1995). Acerca de la competencia comunicativa. En Miquel Llobera et al. *Competencia comunicativa. Documentos básicos en la enseñanza de lenguas extranjeras*. (pp. 27-47). Madrid: Edelsa.
- Köning, Hans-Joachim. (ed.). (1998). *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*. Madrid: Publicaciones del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstatt.
- López, Alfredo & Millones, Luis. (2012). *Animales de Dios*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- Manga, Atuq. (1994). Pacha un concepto andino de espacio y tiempo. *Revista Española de Antropología Americana*, (24), 155-189. Madrid: Editorial Complutense.
- Millones, Luis. (1998). *Dioses familiares: festivales populares en el Perú Contemporáneo*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú.
- Ribadeneyra, Pedro de. (1790). *Flos sanctorum de la vidas de los santos*, escrito por el padre Pedro de Ribadeneyra, aumentado de muchas, por los PP. Juan Eusebio Nieremberg, y Francisco Garcia, añadido nuevamente las correspondientes para todos las días del año, vacantes a las antecedentes impresiones, por el muy reverendo P. Andres Lopez Guerrero. Y en esta ultimamente adicionado con las vidas de algunos santos antiguos, y moderno. Dividido en tres tomos, y cada uno de estos en quatro meses del año. Barcelona, Imprenta de los Consortes, Sierra, Oliver y Martí, Plaza de San Jaymes.
- Sperandeo, Sebastiano. (2001). *Claves para interpretar el mundo andino*. Lima: Colibrí Ediciones.
- Torres, Teresa. (2004). La Chacra: espacio de producción de relatos. *Guaca*, 1, (1), 77-79.

- Urbano, Henrique. (1990). Thunupa, Taguapaca, Cachi. Introducción a un espacio simbólico andino. *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* Serie 2, No. 36: 3-26.
- Zecchetto, Victorino. (2011). El persistente impulso a resemantizar. *Universitas* 14, *Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, No. 14, 127-142, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.