



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Espino, G. (1989). "La comadre y el compadre": *literatura oral, relato popular y modernidad en la ex-hacienda Roma* [Tesis para optar el Grado Académico de Licenciado en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Título:

"La comadre y el compadre": literatura oral, relato popular y modernidad en la ex-hacienda Roma

Autor:

Rufino Gonzalo Espino Relucé

Año:

1989

**Lugar de
publicación:**

Lima, Perú

**Tipo de
tesis:**

Licenciatura

**Palabras
claves:**

Pobladores de la hacienda Roma, literaturas orales, reciprocidad, versión base y variaciones

**Referencia
en
APA 7ma. ed.**

Espino, G. (1989). "La comadre y el compadre": *literatura oral, relato popular y modernidad en la ex-hacienda Roma* [Tesis para optar el Grado Académico de Licenciado en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

Resumen

La tesis pretende cubrir el tratamiento de las literaturas orales como una de las manifestaciones más importantes de la ex-hacienda Roma y establecer un diálogo entre la totalidad de la literatura oral y los contextos sociales e históricos que se han vivido en el pueblo de Roma. En su primer capítulo comprende la historia de la ex-hacienda Roma: sus antecedentes, su cambio de nombre de Tulape a Roma, la lucha por la posesión de las tierras y las luchas sindicales. El segundo capítulo indaga el contexto de la dación del relato en base a aspectos como la migración y el incremento de los pobladores debido al enganche; el analfabetismo reinante de la época que fue uno de los graves problemas para la ruptura del conservadurismo; y la oralidad e instituciones sociales. En el tercer capítulo establece una suerte de mapa y/o inventario de los cuentos de Tulape a partir de los cuentistas y quienes intervienen en la dación de los cuentos, así como los tipos de relatos identificados los cuales se indagan si resultan vigentes o no. El cuarto capítulo propone lo que se entiende por versión base y variante, e indaga el tema de los compadres en la tradición literaria y su vigencia; también se habla sobre las fuentes empleadas para el estudio. En el quinto capítulo se propone la versión base de La comadre y el compadre y sus doce variantes. El sexto capítulo se realiza un análisis de la versión base y sus variantes. Finalmente, en el séptimo capítulo se esboza el conjunto de significaciones del texto y se detiene en la configuración de reciprocidades entre hombres y su cultura.

Palabras Clave: Pobladores de la hacienda Roma, literaturas orales, reciprocidad, versión base y variaciones.

NO SE PRESTA
A DOMICILIO

085
LT

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Escuela Académica Profesional de Literatura



"LA COMADRE Y EL COMPADRE"

Literatura oral, relato popular y modernidad
en la ex-hacienda Roma.

Tesis presentada por el Bachiller Académico en Literatura

Rufino Gonzalo Espino Relucé

para optar el título profesional de

Licenciado en Literatura.

Ciudad Universitaria, octubre 1989



*La comadre y el compadre/
Literatura oral, relato popular
modernidad en la ex-hacienda Roma*



NO SE PRESTA
A DOMICILIO

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Escuela Académica Profesional de Literatura

"LA COMADRE Y EL COMPADRE"

Literatura oral, relato popular y modernidad
en la ex-hacienda Roma



Tesis presentada por el Bachiller Académico en Literatura

Rufino Gonzalo Espino Relucé

para optar el título profesional de

Licenciado en Literatura.

Ciudad Universitaria, octubre 1989



27.

CONTENIDO

Dedicatoria	7
Introducción	8
Gratitudes	19
Abreviaturas	20

Capítulo I

UNA HISTORIA OCASIONAL	
La historia, necesaria de la ex-hacienda Roma	21
1. PARA UBICAR LA HISTORIA	23
2. LOS LARCO VS LOS GILYEMEISTER	28
3. ESTA VIDITA QUE ESTAMOS LLEVANDO EN CASA GRANDE SE NOS ESTA QUEDANDO	33
4. DE COMO EL GRINGO SE FUE Y LA MUY BREVE HISTORIA DE LA COOPERATIVA	38

Capítulo II

CONTEXTO DE LA DACION	
Las instituciones de la cultura	44
1. MIGRACION Y NUEVA IDENTIDAD	45
1.1. La Configuración de la nueva población de Roma	45
1.2. La conformación del grupo serrano/percheño	48
1.3. La conformación en cifras	53
2. ANALFABETISMO	57
3. ORALIDAD E INSTITUCIONES	59

Capítulo III

MAPA DE LOS CUENTOS DE ROMA (Cuenteros, cuentos y tipos)	67
1. TODOS CONTABAN EN ESA EPOCA	68
2. VIGENCIA O NO DE LOS RELATOS	73
2.1. Son más los cuentos que se conocen y que circulan en Roma	74
2.2. Universales conocidos y desconocidos: los cuentos propuestos	75
2.3. Vigencia o no del relato oral en Roma	78
3. MAPA DE LOS CUENTOS DE VIEJOS ANTIGUOS	84



Capítulo VI

ESTRUCTURA DEL RELATO Y ANALISIS

Versión de base y variantes	141
1. LA COMADRE Y EL COMPADRE: LA VERSION DE BASE (APUNTES PARA UN ANALISIS)	142
1.1. La versión de base: el texto de doña Nemesia Iparraguirre	142
1.1.a. Supone la no existencia de estas piedras	142
1.1.b. Establece la existencia del compadrazgo	142
1.1.c. El espacio y transformación	143
1.1.c. La nueva condición de vida	144
1.1.d. Historicidad sobre el relato	144
1.1.e. Imagen de la sociedad	145
1.2. Estructura y dación de la versión de base	146
1.2.a. Nivel uno: oralidad de la versión	146
1.2.b. Nivel dos: estructura del relato	148
1.2.c. Tercer nivel: los sentidos del relato	150
2. LA COMADRE Y EL COMPADRE: LAS SERIES	152
2.1. Serie uno: relatos de cercanía y complementariedad	152
2.2. Serie dos: un relato costero	157
2.2.a. Una historia de negros y el caos	158
2.2.b. El amo como castigador	159
2.2.c. Verosimilitud y narradores	160
2.2.d. La otra historia	162
2.3. Tercera serie: dispersión y movilidad social	162
2.3.a. Los actores del relato	163
2.3.b. La conformación del castigo	165
2.3.c. La movilidad del discurso y su actualización	167

Capítulo VII

LITERATURA ORAL, RECIPROCIDAD Y TOTALIDAD

De "La comadre y el compadre" A la reciprocidad como expresión de nuestra heterogeneidad cultural	172
1. LA COMADRE Y EL COMPADRE: SIGNIFICACIONES ACTUANTES	173
1. Realidad, prohibición social y castigo	173
1.1. La visión de los viejos antiguos	173
a) La condición de realidad	174
b) El pecado mortal	176
c) La prohibición social	177
1.2. La imagen de los jóvenes	180
a) La leyenda trata	180
b) Este cuento nos agrada	181
c) La comadre y el compadre: significados	182
d) Actualidad de los compadres	183
2. TEXTO, RECIPROCIDAD Y TOTALIDAD (Del relato oral a la heterogeneidad cultural)	184
2.1. Compadres y mundo de llancudos	185
2.2. La leyenda y el cerro Mirador	189
2.3. La comadre y el compadre como totalidad y expresión de la reciprocidad.	193

CONCLUSIONES 199

BIBLIOGRAFIA 203

ANEXOS 216

No.1 Encuesta sobre cuentos, leyendas e "historias" de Roma.

No.2 Guía y Hoja de recolección de cuentos

No.3 Ayuda-memoria: Uso de la "Hoja de recolección de cuentos"

CUADROS

No.1 Estratificación social, 1974 51

No.2 Migración en Roma 55

No.3 Cuentos más recordados 76

No.4 Diez cuentos propuestos 76

No.5 Vigencia o no de los relatos 79

No.6 "La comadre y el compadre":
Los cuentos propuestos 106

No.7 "La comadre y el compadre":
Cuento más recordado por sexo y grado 106

No.8: Informantes seleccionados 111



Para Flor, Nati y Dalia,
por la siembra
y los sueños.

Para Daniel Licán y Paula Gordillo,
quienes me acogieron
y permitieron mi estancia en Lima.



INTRODUCCION

"A Roma, aunque no coma"
Dicho popular.

1. Testimonio

Intentamos recuperar acaso el tiempo perdido. La tesis *"La comadre y el compadre"/Literatura oral, relato popular y modernidad en la ex-hacienda Roma* pretende ser testimonio de lealtad al pueblo que acogiera nuestra historia personal en su inmenso mar verde. Pretende volver a caminar por la avenida principal, sin la nostalgia del que parte; pero sí con la vehemencia del que llega y se reencuentra con su mundo. Pequeño al fin, pero nuestro.

La ex-hacienda Roma se formó hacia fines del siglo pasado en los asentamientos de un paraje mochica. Se ubica al norte Trujillo, en pleno Valle Chicama, su producción fundamental es la siembra de la caña de azúcar. Antaño era un pueblo de naturales, conocido como Tulape; luego será comprado por los Larco Herrera y finalmente, por los Gildemeister. Latifundio que se verá afectada por el proceso de Reforma Agraria que afirma el General Juan Velasco Alvarado, convirtiéndose en cooperativa agraria. Su población, de alrededor de 12,000 habitantes, está formada por los llamados "criollos" y los "serranos", ambos aluden al hecho de ser hosteros y propios, los primeros; y a la condición de migrantes, principalmente de la sierra del Norte del Perú, los segundos.

Queremos anotar nuestra ligazón con Tulape, con la ex-hacienda Roma. Los años de lejanía no han hecho que perdamos aquella relación afectiva que nos unió desde siempre, ni aquellas preocupaciones que se fueron tejiendo desde la época en que compartimos la sonrisa y la lucha, vale decir, desde aquella época en que afirmábamos ser "gallos finos" junto a un bloque de dirigentes que siempre estuvieron preocupados por sacar adelante al pueblo de Roma.

Digo entonces, testimonio. En cuanto somos parte de aquella historia, la hemos vivido y pertenecemos a esta tradición que nuestros abuelos, los *viejitos antiguos*, forjaron frente al cogollo de la caña de azúcar, ante la inmisericorde explotación y desde las luchas sindicales que han hecho posible que hoy día podamos estar escribiendo estas páginas.

En este testimonio, personal y académico, hoy queremos saldar nuestra deuda por el alejamiento circunstancial de Tulape y queremos recuperar el viejo sentido de las identidades presentes que acaso se han ido bifurcando.

2. Los aprendizajes

Fue en *San Marcos* que logramos comprender de manera global y urgente el sentido de las literaturas populares. Vale decir, mantener una actitud fructífera frente a las muestras y prácticas literarias de nuestro país y entenderlas desde sus disimilitudes y contrariedades, sus predominancias y particularidades, sus maneras renovadoras o conservadoras de ir tejiendo esta historia ya casi lejana pero actuante para un país tercer mundista como el nuestro.

Así nuestra profesionalización fue enfrentando el reto de la explicación sistemática de aquellas formas de las literaturas populares, en particular, las obreras. En estos últimos años, sin embargo, nuestro trabajo se ha dado en amable encuentro con las literaturas orales en experiencias organizadas de la zona de Cajamarca y los barrios populares de Lima y que han sido para mí un pausado aprendizaje.

En ese sentido tenemos que hablar de la ciudad y nuestro aprendizaje, de la experiencia citadina y los desencuentros culturales que nos llevaron, más de una vez, a ratificar aquello que siempre fuimos: un migrante. No siempre habíamos encontrado el tiempo oportuno para ponerlo en blanco y negro; o, porque nos ubicábamos en diversos escenarios vinculados a formas colectivas y organizadas del trabajo cultural.

De modo que es también una opción desde una corriente de pensamiento que ve en las provincias y su historia, una explicación del país, y plantea la necesidad de aportar elementos que faciliten su comprensión como pueblos pujantes y hermosos. Afirmarlo es ratificar el compromiso de quienes hemos podido heredar los primeros frutos de la lucha por la educación y el progreso, que los trabajadores azucareros fueron conquistando, de a poquitos, haciendo caer la "venda de oscuridad y la opresión".

Esta corriente se ha traducido en la necesidad de explicar y analizar en distintos tópicos lo que es nuestro pueblo. Por ello, nos afirmamos dentro de aquella opción de profesionales romanos que no renunciaron a poner sus mejores esfuerzos en conocer del terruño la globalidad del paisaje y la intimidad de sus sueños. Nos sentimos partícipes, entonces, de esta vieja y renovadora tradición, que es inaugurada por un modesto profesor ascopano, de corazón

tulapino, nos referimos al profesor Eberto Miranda Galbanapón, con su tesis *Realidad educativa en la hacienda Roma* (1964); los trabajos de los antropólogos Guillermo Gil Iparraguirre *Arte y postergación cultural: E.B.L. CAP Casa Grande* (1977) y el de Marcos Huanilo Iparraguirre *La Unidad Socio-económica Roma en el sistema de Cooperativa Agraria de Producción Casa Grande Ltda. No.32* (1978); y, el realizado por el arquitecto Javier Espino, *Módulo de salud para la provincia de Ascope* (1983).

Estos trabajos presentan cada uno a su turno aspectos variados. Al analizar aspectos educativos, el profesor Miranda no deja de hacer anotaciones sutiles sobre la situación socioeconómica y cultural de los moradores de la hacienda. Guillermo Gil I., en cambio introduce elementos cuantificables sobre lo que serían las diversas formas de consumo y prácticas culturales a partir de lo que fue el programa de Educación Básica Laboral de la ya cooperativa Casa Grande. Marcos Huanilo establece un informe sucinto sobre la historia de Roma, analizando y actualizando información que hasta entonces estaba dispersa. Javier Espino, por su parte, realiza un estudio de necesidades de salud y plantea, a partir del reconocimiento de estructuras arquitectónicas regionales, la necesidad de la construcción de un hospital tipo.

Sin duda, no podemos dejar de mencionar dos trabajos: el de Hermilio Valdizán Víctor *Carso Herrera* (1935) y al testimonio de don Joaquín Díaz Anumada, que en 1959 pone a disposición de los trabajadores *Las luchas sindicales en el Valle Chicama*. Este es lo referente a la bibliografía más resaltante del ámbito local.

3. El relato y las fuentes

Ninguno de los trabajos antes anotados cubrieron el tratamiento de las literaturas orales como una de las manifestaciones más importantes y ricas de la ex-hacienda Roma. Siguió siendo, entonces, una práctica de la gente del campamento, de los trabajadores. Es evidente que no siempre se considero a estas formas de literatura como manifestaciones propiamente literarias.

Dentro de las fuentes que hemos indagado tenemos que reconocer la casi total ausencia que remitan al asunto de nuestra tesis. Son los maestros quienes de una u otra manera se han preocupado por recoger la literatura oral para el trabajo educativo y para el conocimiento de la pequeña patria. Y sólo han llegado a nuestras manos hasta tres relatos cuyas versiones fueron recopilados por el profesor Eberto Miranda (Coa. 1972, y 1981; y, Miranda, 1985).

No hay otras bibliografías. Y aunque pareciera

exagerado, creemos no equivocarnos si decimos que la literatura oral de la zona no ha logrado ser recopilada con la preocupación y vehemencia como se han hecho en otras lugares del país. En todo caso son parciales los trabajos realizados en torno a la literatura oral de costeros y serranos del departamento de La Libertad. En lo que se refiere al Valle Chicama, lugar donde esta ubicado Roma, sólo Ascope -hoy provincia- cuenta con una monografía que, en efecto, recoge sus tradiciones y leyendas populares (Laudauro, 1946).

Acaso Trujillo debiera haber recogido aquellas manifestaciones de la literatura oral, sin embargo, como anota don Nicolás Fuga Arroyo hace más de 20 años: "Trujillo, ciudad cuatricentenaria y heredera de culturas milenarias está aureolada por leyendas y narraciones como estrellas en el cielo; pero este no es tema que gusta a nuestros literatos. Prefieren el verso y la prosa abstractos y dejan intacto un rico filón que al cultivar les daría mejores resultados que querer imitar la inspiración de los genios. Sólo Carlos Camino Calderón y Santiago Vallejo han incursionado en este género y por ello merecen nuestra admiración; pues de esta manera se sirve a su ciudad y se investiga la historia." (Fuga, 1974: 4)

En estos tres últimos años nos han llegado noticias de algunos relatos recogidos y que participaron en concursos y convocatorias como el de Tierra Recunda y del Primer Festival Cultural Juvenil, realizado en marzo de 1987. Sólo hemos tenido acceso al segundo caso, se trata del relato "Los cigarros de Oro", cuento correspondiente a la serie de Huaca Capcha.

4. Las indagaciones

Nuestro trabajo tiene que ver con el levantamiento de un corpus literario que lo entendemos disperso y que requiere ser asumido desde una perspectiva que haga posible la comprensión de la totalidad de las literaturas existentes en la ex-hacienda Roma. El hacerlo plantea de por sí algunos problemas. El primero en relación a la existencia real de aquella literatura oral, por lo tanto, indagar cuáles serían los componentes fundamentales de esa literatura y cómo funciona para la totalidad de la población. Y si a éstas las hallaremos como creaciones que no se han dispersado o acaso van a ser muestras fragmentarias. De ese modo se entiende que enfrentaremos la urgencia de hacer una suerte de levantamiento de lo que son las literaturas orales en la vieja Tulape, que acoja las identidades costera y serrana, pero también las nuevas formas, acaso manifiestas.

En segundo lugar, nuestra tesis se ha visto cruzada básicamente en su desarrollo por dos fenómenos: De un lado

por la modernidad (mejor todavía, la idea del progreso) del espacio territorial donde se produce la enunciación; de otro lado, por la forma como estas manifestaciones comienzan a dejar de estar "presentes" en la conciencia de las nuevas generaciones que adoptan explícitamente poses "modernistas". Y en consecuencia, podría hablarse de una suerte de "muerte" de la literatura oral de Tulape. Cuestión que hemos intentando indagar y buscar respuesta a dicho planteamiento.

Si esto es cierto, resulta paradójica el sentido que le otorgan los sectores populares a su literatura. De allí que dicha proposición la habremos de analizarla en contraste con su vigencia en los sectores populares que se hallan insertos en esta "modernidad" desde la década del 60.

Cuando hablamos de modernidad queremos poner de manifiesto lo siguientes hechos: integración de la comunidad local a la comunidad regional y nacional, vía el cierre del enclave y la apertura de nuevos mercados; instalación de la luz eléctrica y mejoramiento de los servicios básicos; aparición de la televisión y la radio con fuerte incidencia en la población; dinamización de los medios de transporte y migración de distintos sectores; desarrollo de los grados de escolaridad y lo "científico". Perdida de espacios privilegiados para la presencia de la otra escuela: la oralidad. Modernidad también en el sentido ambiguo, dado que si bien están integrados a un universo más amplio, también lo están a maneras locales de desarrollo social, económico y cultural.

En resumen: entenderemos por modernidad a la forma ambigua en que se da el proceso de integración de estas comunidades locales al ámbito del país. Y en relación a la literatura oral cómo esta modernidad va a incidir desde los medios de comunicación masiva en el traslado de formas originarias y tradicionales de enunciación de la literatura oral y va expresarse acaso en modalidades de actualización del discurso a partir de la idea de progreso.

No hemos asistido a la desaparición de estas formas populares de la literatura oral. De allí que podamos indagar una línea de encuentro entre el significado de la resistencia cultural y el hecho concreto de esa modernidad.

5. Nuestro trabajo y la literatura oral

Durante las dos últimas décadas se ha ido afirmando un concepto de literatura que se adecúa a las prácticas poéticas de nuestros países. Dentro de este esquema se considera de válida importancia formas que se dan en distintos ámbitos y espacios, escritos u orales, que en su mayoría pueden diferir de literaturas consideradas dentro de

los esquemas conocidos como "cultos". Cobra particular importancia en la elaboración de un esquema de literatura que sea representativo de las disímiles manifestaciones y prácticas que se dan en nuestro país, especialmente cuando éstas, orales y populares en su enunciación y recepción explican y explicitan procesos históricos y formas estéticas propias.

En fin, hacerlo nos acerca a esquemas literarios nacionales más próximos a las prácticas reales de la literatura en el país.

Sin duda, el verlo así nos pone en la condición de plantear que el análisis de la literatura oral tiene que partir de un enfoque que acoja al sujeto productor y que "recupere" los corpus literarios presenten en diversas y múltiples comunidades de nuestro país. Y por lo mismo reexaminar cuales son los niveles de participación que los sujetos tienen en la explicación de su propia literatura y como es percibida en sus universos sociales, no solo ya las funciones que cumple socialmente y sino también, y fundamentalmente esa, en tanto manifestación expresamente poética.

Conviene apotar también que hasta estos tiempos ha habido más bien un apasionante interés por la historia oral y la literatura oral desde de las Ciencias Sociales. Este hecho permite acaso hablar de una entrada menos literaria, por lo que se trataría de indagar una versión desde la literatura sin dejar de establecer claros vínculos interdisciplinarios con los que demanda cualesquier investigación realizada en torno a la oralidad. Pero que sin duda requieren también una explicación singular sobre el fenómeno literario contenido en esas prácticas populares.

Situación esta que reclama, al constatarse el déficit que hay desde los especialistas en literatura, la necesidad de realizar un intenso trabajo sobre las literaturas orales del país. Demanda, que en efecto urge asumir con sus diversas implicancias, para lo cual, por cierto se requiere con ir construyendo herramientas metodológicas y análisis para enfrentar una realidad literaria que no es la misma del discurso escrito y que se diferencia de la tradición folklórica eurocentrista. Desde esta perspectiva es hora que los estudiosos de la literatura señalen sus lecturas para una enriquecedor debate sobre el tema. No podemos quedarnos indiferentes frente a los aportes que vienen desde otras especialidades, en particular, de las ciencias sociales. Se hace pues impostergable avanzar en un trabajo que nos diferencie pero que simultáneamente nos acerque a las otras lecturas para aportar colectivamente al entendimiento de nuestro país como posibilidad y como proyecto.

De este modo es que entendemos urgente ir tejiendo lo que son las bases teóricas para la explicación de la

literatura oral dicha en el Perú y que implica diversos contextos y momentos referido tanto al sujeto portador de esa literatura como al ámbito cultural y socio-político en que se dan, tanto como en su tensión permanente entre lo que es tradición y modernidad. Pero desde otra perspectiva, sin duda, se trata de ir elaborando una teoría que se base en la sociología de la literatura y que recoja como primacía la explicación del fenómeno literario desde la propia literatura. Así entonces comienza por ser necesario cuestionar quién es el dador de la literatura oral y que significa transcribirlo a un texto escrito (cómo la escrituralidad de la oralidad termina siendo en sí misma una contradicción). Pero por otro lado, también cómo estas formas además de su enorme riqueza estética, sus estrategias narrativas y poéticas, los vínculos que establece entre ficción y realidad, la ubicación del sujeto narrador y el oyente, etc., van también siendo analizados dentro de otro terreno, donde se pone de manifiesto, lo interdisciplinario, nos referimos a la imagen de nuestra identidad de pobres que ponen en la esperanza la seguridad de construir un país hermoso y digno para todos, de igualdad y libertad, de soberanía.

Así resulta importante recordar acá la insistencia de Hildebrando Pérez en relación al sentido histórico y de construcción de identidad que en sí misma representa para el pueblo peruano estas manifestaciones, y insistencia hecha en su curso de *Literaturas Orales del Perú*.

Y que Washington Delgado lo plantea como el momento de sincretismo de las culturas de nuestro pueblo y demanda el estudio disciplinado de la misma: "La alta calidad estética del cuento quechua, su dimensión descriptiva, su plenitud formal -refiriéndose al *Titupaka* o al *mancebo que venció al diablo*- nos demuestran algo más: la profundidad y la amplitud del mestizaje en el Perú" (Delgado, 1974:21).

No tanto para entender de manera arbitraria y occidentalizada, sino más bien dentro de la conflictividad cultural que vive nuestro país y para dar cuenta de los signos renovadores de la esperanza, sueños y desafíos de nuestros pueblos.

De ese modo es que deseamos asumir el reto de reconfigurar la literatura oral de la ex-hacienda Roma, en particular, y de manera prospectiva la que se da en el marco del Valle Chicama.

6. Hipótesis de trabajo

Las hipótesis que hemos asumido en esta investigación fueron las que planteamos inicialmente en nuestro plan de tesis y que ahora las recordaremos actualizando sus términos en tanto fueron repensadas en relación al tema de investigación y las certidumbres que aparecieron en nuestro trabajo de campo:

1. Existe una literatura hablada que no ha sido recogida y que en consecuencia circula como formas literarias dentro de la comunidad y que denotan una riqueza poética y que son asumidos por la comunidad en tanto expresión de identidad.

2. Tales formas se han visto afectadas en estos últimos tiempos por la modernidad (progreso) en que se desarrolla la comunidad local y ha hecho que de generación en generación, esta literatura no se encuentre necesariamente como legítima entre los jóvenes.

3. Si bien es cierto que esta modernidad condiciona la comunicación y continuidad de dicha literatura; no deja de ser menos cierta su legitimidad en la población en tanto la identidad que prefigura dicha literatura y llega a tocar a toda la ex-hacienda Roma.

4. La continuidad y presencia de estas formas literarias orales tiene que ver con las creencias e identidades de dicho pueblo; sin embargo, podríamos decir que la enunciación y continuidad de la literatura oral ha sido posible por la función que en concreto habría cumplido la escuela. En caso contrario, sería verificados cuáles han sido las instituciones que han posibilitado niveles de continuidad de la literatura oral tulapina. La configuración de una población fundamentalmente ágrafa hasta la década del 70 explica en parte, pero no resuelve el problema, en tanto vigencia.

5. Esta continuidad y vigencia es explicable por la presencia de migrantes que han hecho suyo el pueblo de Roma para vivir y han incorporado para sí la literatura existente tanto así como su recreación y creación en el contexto de nuevas exigencias y necesidades que vida social y la cotidianidad han planteado a los sujetos de la producción y consumo de dicha literatura. Vale decir, también, el conjunto de roles y las actualizaciones que en los relatos uno halla al indagar su relación con los contextos de dación.

6. Esta continuidad se ve expresada en relato que la comunidad ha hecho suyo como universal: *La comadre y el compadre* cuya funcionalidad está dado por el verosímil y la eficacia de los programas poéticos presentes en dicho cuento, tanto así, como las posibles actualizaciones que se plantean en la enunciación del texto oral para dar continuidad al universal de la ex-hacienda Roma.

7. Método de trabajo

El análisis de dichas hipótesis nos exigió, primero, el levantamiento del corpus de la literatura oral de la ex-hacienda Roma, como prueba empírica, discursiva, sobre las

cuales enfrentaremos dichas hipótesis. En segundo lugar, el establecimiento de esas formas y la indagación de su vigencia o no en adultos y jóvenes de la comunidad y que combine, así mismo información de género, grupo social y edad. En tercer lugar, la indagación sobre el relato universal de la localidad y su verificación como tal.

La aplicación, su confirmación o disconfirmación de las hipótesis que hemos enunciado exigieron una metodología que ponga en evidencia o que busque advertir los siguientes rasgos:

1. Qué relatos son actualmente vigentes y como se informan y reciben; tanto así como incidir en las formas predominantes de la literatura oral: si son historias, cuentos, mitos, leyendas, fábulas, anécdotas, y cómo se expresan o que poéticas se dibujan desde estas literaturas.
2. Observar en qué medida hay diferencias en la percepción de la cultura oral entre generaciones de viejos y jóvenes ¿por qué los jóvenes señalan que esas son historias de antiguos? y averiguar las posibles transformaciones que han sufrido los relatos orales de la ex-hacienda.
3. Poner en cuestionamiento la vigencia de los textos orales a partir de una muestra aleatoria en la que se indiquen nombres y circunstancias de los relatos populares; y que facilite identificar cuales son los relatos que tienen una mayor presencia en la comunidad.
4. De qué manera estos cuentos populares se vinculan con la producción. Dicho de otro modo, como hay vasos comunicativos entre el relato y la realidad, entre la poética y la historia, entre el hecho en referencia y la realidad poética que encierra cualquier muestra literaria oral. Y como la tradición oral se ve afectada en su enunciación por los medios de comunicación en los momentos actuales.
5. Establecer, a partir de estos supuestos, cuál es el relato que podemos calificar de universal en tanto es correspondiente a toda la comunidad. Y cómo se expresa en distintos sujetos productores del relato; sean estos estrictamente sociales, de género y de edad o de creencias. Qué elementos de transformación pueden haberse producido en la dación inicial de éste y si se conserva como totalidad o nos llega ahora un "texto" que representa la dispersión del mismo y que requiere de un trabajo de restitución.

8. Trabajo de campo y taller

Dicho esto nuestra metodología desarrolló trabajo de campo y taller. Entendidos ambos como elementos que posibilitan un adecuado encuentro entre lo que se maneja

como hipótesis y como esta literatura se da en contextos sociales específicos y momentos que había que advertir. De modo que hemos precisado tener varias estadias en la vieja Tulape, hoy Roma.

En relación al *trabajo de campo* hemos puesto énfasis en:

- Desarrollo de sesiones de recopilación de cuentos, leyenda e "historias de viejos" con lugareños (Ver Anexo 1).
- Aplicación de hoja de recopilación de cuentos orales (Ver Anexo 2) en la escuela secundaria, que se realizó entre octubre y noviembre de 1988 y cuyo resultado es contar hoy día con 91 versiones escritas de la tradición oral de Tulape.
- Aplicación de una encuesta para determinar el grado de "vigencia de algunos relatos" que se realizó en octubre de 1988, aplicándose 247 en la escuela local. Más 20 encuestas aplicadas a adultos.
- Sesiones de trabajo con protagonistas o cuenteros para indagar diversos aspectos de la historia vista por los tulapinos y abordar relatos que en la conversa iban saliendo (Sobre esto tenemos más de treinta horas de grabación que dan lugar a otras temáticas, en particular, la historia autobiográfica de don Víctor Relucé y las visiones que los viejos antiguos tienen de la ex-hacienda).
- Reuniones de trabajo con profesionales locales y maestros que nos ayudaron a viabilizar entradas al tema de nuestra tesis y precisar los temas a ser trabajados de manera arbitraria (Ver Anexo 3).
- Acopio de información bibliográfica, validando diversa información, en particular autobiografías, informes de profesores, documentos diversos, manuscritos, fotos, revistas locales, y datos usuales en cualquier investigación.

En relación al *trabajo de taller*:

- Ordenamiento de la información desde los informantes para comprender el proceso vivido en la ex-hacienda Roma.
- Selección y desgrabado de literatura oral que se produce y dice en Roma
- Ordenamiento temático o de incidencia de los relatos (que en esta investigación se va a traducir en un capítulo especial sobre el tema)
- Revisión de las hojas de recopilación y tabulación de la muestra aleatoria
 - Con los pobladores desarrollamos algunas sesiones de trabajo que facilitarían la precisión de los textos y la recopilación de nuevas informaciones que ayuden en el análisis del texto.
- Análisis e interpretación de los textos más significativos del relato oral en Roma, en particular del universal conocido como *La somadre* y *el compadre*.

9. Contenidos de la investigación

Nuestra tesis "*La comadre y el compadre*" / *Literatura oral, relato popular y modernidad en la ex-hacienda Roma*, intenta, para ser congruentes como lo expuesto, establecer un diálogo entre la totalidad de la producción de la literatura oral y los contextos sociales e históricos que se han vivido en el pueblo de Roma. Entendiendo esto último, desde el significado que tiene la afectación que el desarrollo de la "modernidad" puede tener en la comunidad. Estableciendo las tensiones posibles entre viejo y nuevo y población en general y la poética del relato y la realidad circundante o histórica en la dación del mismo. Y desde esa perspectiva se pregunta la vigencia del conjunto de relatos existentes en el pueblo de Roma. Para luego centrar su análisis ya en lo que es el universal del relato, a partir de una muestra de tradición oral, su análisis y su comprensión en tanto totalidad de sentidos paradigmáticos.

Así la tesis comprende en su primer capítulo, el proceso histórico vivido en la ex-hacienda Roma. El segundo capítulo, revisa el contexto de la dación del relato, indagando aspectos de migración, analfabetismo e instituciones en su relación con la oralidad. En tercer capítulo, se detiene a establecer una suerte de mapa de los cuentos de Roma, a partir de los sujetos que intervienen en la dación de los cuentos y tipos de relatos identificados. En el cuarto, en cambio, se preocupa por entender los diversos elementos teóricos y metodológicos que están a la base de este trabajo, explicita qué estamos comprendiendo por versión de base y variante e indaga la tradición literaria sobre el tema principal de la tesis y presenta las fuentes. El quinto, en cambio, propone la versión de base y doce variantes sobre *la comadre y el compadre*, es sin lugar a duda, la prueba empírica de esta literatura. El sexto es el análisis de la versión de base y las variantes. Y finalmente, el séptimo, esboza una comprensión de estos relatos en relación a lo que significa la totalidad contradictoria de la identidad popular, se detiene en la reciprocidad entre hombre y la reciprocidad entre hombres y su cultura. El trabajo termina con las conclusiones y la bibliografía usada específicamente para la elaboración de esta investigación.

Siendo así, dejamos ya para su lectura este trabajo.



GRATITUDES

A Francisco Carrillo e Hildebrando Pérez con quienes charlamos y discutimos varias veces el tema y nos ayudaron a adivinar la riqueza de nuestra investigación.

A Francisco Foucher que facilitó la realización de la encuesta y compartió muchas noches de conversa.

A los profesores Eberto Miranda y Miriam Balarezo que además de habernos formados, compartieron con nosotros la inquietud por desarrollar este trabajo.

Al equipo de docentes que me acompañó en la ejecución de la encuesta y participaron de nuestro trabajo.

A Javier Espino que nos ayudó a diseñar, recordando a viejos artículos, el mapa cuentero de Roma.

A Francisco Espino y Natividad Redundé, que con su terca ternura apoyaron este trabajo.

A los compañeros y colegas de trabajo que con su paciencia permitieron que afirmara esta investigación. A Julio del Valle y Ana Rojas con quienes compartimos la aventura de esta forma de modernidad: los procesadores de texto.

A Alfredo Mires Oñel, Luis Fineda, Guillermo Gil, Antonio Ureta y Pilar Chaves que con sus infatigables pláticas y ternura de amigos me invitaron a re-afirmar mi tema.



ABREVIATURAS

Arch. Goner VCH-R:

Archivo Gonzalo Espino, Valle Chicama-Roma

VCH-R: g.:

Sección guías de recolección de cuentos. VCH-R: g.17. Nos referimos al archivo en mención, Valle Chicama, Roma, guía número diecisiete.

VCH-R: e.:

Sección encuestas, realizada en octubre 1988. (VCH-R: e100. Nos referimos al archivo en mención, Valle Chicama, Roma, encuesta número cien.)

VCH-R: c.:

Sección versiones magnetofónicas, cassettes. (VCH-R: c19A. Nos referimos al archivo en mención, Valle Chicama, Roma, cassette número diecinueve (lado A).)

Vb.

Versión de base

v.

variante



CAPITULO I

UNA HISTORIA OCASIONAL

La historia, necesaria, de la ex-hacienda Roma



"Roma no se vende, carajo!"
Dicho popular.

Tulape se llamaba antes. Roma queda ubicado en el norte del Perú. Es llano y está a una altura aproximada de los 250 metros sobre el nivel del mar. Es una ciudad importante de la provincia de Ascope y del distrito del mismo nombre. Se encuentra a 43 kilómetros de Trujillo. Casi nadie se pierde, a su costado esta el río Chicama y el pueblo cae bajo el cerro Mirador. Su gente es amable y alegre. No le falta motivo para seguir soñando.



1. PARA UBICAR LA HISTORIA

Esta historia recuerda la bullanga de los braceros y pobladores ante la casa hacienda. Don Víctor Relucé refiere como aquella mañana de 1927, de todos lados comenzaron a llegar al patio de la casa hacienda: "Uuh, de Ascope, de Paiján, de Trujillo, de Chiclayo, de Lima, de diferentes sitios habían venido gente con tal que don Víctor no venda la hacienda. Así que salió el S. Miejo, yo estaba en ese entonces de caporal en la Toma Roma con Belisario Díaz, trabajando; mi tío Arturo Meléndez lloraba que parecía una magdalena. El ya entonces salió: "Bueno hijo de Dios, yo he querido vender la hacienda por los cafés, por los puros, que ustedes no tratan con cariño a mi café. Putan sus animales, sus vacas, sus burros, sus gallos, a mi café. Hagan la cuenta que a mí me estragaron ¿Por qué no cuidan? ¿De eso no comen? ¡De eso viven hijos! Pues, he querido venderlo. Lo que hace a Roma, no se vende!" Pucha riego. Esa gente, esa multitud, esa alegría." (VCH-R: c2A). Una improvisada banda de músicos animaba y todos comenzaron a gritar "¡Roma no se vende carajo!"¹. Dicho ambigüo. No solo corresponde a esa ocasional relación comunidad-hacendado sino también al devenir histórico de este pueblo: la frase



precisos- se habrían traído negros a esta parte del país. por estos años -aunque no se posean cifras exactas ni datos Murillo; principales de los pueblos de Ascopé, se estima que tantos Flores, que al contraer matrimonio con doña Paula heredada luego fue usufructuada por uno de sus hijos; don Es- pasaría luego a manos de otro español: don José Flores. Esta llamada por entonces con su nombre propio: Hacienda Tulape don Mateo Domingo Ortiz de Bracamonte. Esta misma posesión hecho cargo de esta parte del territorio; nos referimos a Los datos habrán de un vasto historietero que se había



atrás quedaba pues el viejo nombre de este pueblo: Tulape. Esta historia, ocasionalmente, se nos recuerda de otra manera: los alcores de las lanchas indígenas del Valle de Chicama. Ventan escribiendo entre el 1840 y 1850 referente de la jornada y vieja civilización. Para el 1840, había en estas tierras se tiempos inciales, donde esta ya no quedaban recuerdos de la la pérdida del nombre original de estas tierras. Eran los Pero en esta misma historia hay que reconocer también preferían a Víctor Larco. Los Glidemester, era símbolo de castigo. Los trabajadores de bracer o de mecánico en la hacienda de los gringos; de cuerda. Un patrón que exigiendo también daba. Ir a trabajar burgués y filántropo. Al menos eso es lo que la gente re- huelgas en Roma. Víctor Larco Herrera se nos aparece como Tiempos de prestancia. Recien nomás habían acabado las dores azucareros en sus luchas por bienestar y vida digna. pasará a ser parte de la simbólica que asumen los trabaja-



Todavía en 1879 se conocía a este terruño con ese nombre arbitrario y suave de la lengua móchic. **Aelapaec**, que en mochica significa "lugar palúdico o enfermizo"² (traducción libre, ya que en efecto, *ae* la *paec* significa "enfermos"; pero si indagamos algunas posibles corrupciones fonéticas, no vendría de esa raíz, sino más bien de *Tun ap aec*, "matar". Nosotros escuchamos cuando niños una versión que decía significar algo así como "lugar de gente que se pelea" o más bien "que no acepta ser tirados". Esto último recuerda una ya larga tradición de lucha presente entre los tulapinos) fue ese año que la Negociación Agrícola "Larco" lo adquirió. No hay una historia escritural que de cuenta del cambio de nombre.

La historia popular y la tradición oral recuerda que fue uno de los Larcos el que se atrevió a cambiar el nombre ancestral. El maestro Eberhard Miranda lo recuerda en una de sus breves tradiciones:

Don Andrés Larco se enamoró de su propia hija. Y para casarse con ella viajó a Italia con la finalidad de obtener dispensa del Papa. Llegado el momento éste le dijo que si comía un tercio de alfalfa autorizaría semejante incesto. Ante la firme actitud del Santo Padre, don Andrés retornó a su propiedad y dicen que exclamó: "El Papa mandará en su Roma; pero en la mía mando yo". Luego hizo construir una casa en la cima del cerro Mirador de "su Roma" donde pasó a vivir mucho tiempo con su hija, situación que lo llevó a la locura. (Miranda, 1985:s/np.Cf.VCH-R: g.7).

Todavía hacia inicios de siglo, los primeros años se la conocía como Tulape. Es con don Víctor Larco que se produce el cambio. Ya desde 1901 había pasado a su propiedad (Ver:

Valdivia, 1935:215.; Ascote, 1986:47). Este dato puede también rastreearse en la información que consigna don Joaquín Díaz Ahumada (1959:9). Para los años veinte, esta situación definió una nueva cultura. El nombre con que se conocería este pueblo, en adelante, será hacienda Roma.

Roma: nombre cosmopolita, moderno acaso, con mayor significación de clase. Tal vez. Pero en el tejido social se iba rememorando, los viejos sobre todo, aquello de "Mas antes era nomás Tulape", "negros y chinos, honrada, enganchados, criollos, todos, tienen hacienda la historia de este pueblo. Nuestra modesta granja debe adoptar también que el 100% de los entrevistados en realidad trabajo de campo recuerdan el antiguo en la familia generacional estará presente el nombre ancestral.

Habrían como tres explicaciones, que las señalo acá muy brevemente. Una de ellas supone la inadecuación del nombre Tulape por lo geográfico de un industrial en emergencia, aristocrática y oligárquica como era don Víctor Larco Herrera. El aceptarlo suponía reconocer una tradición costera de resistencia; el propio vocablo así lo enunciaba tierra hostil, gente peleadora. Una segunda, la nueva dimensión que tomaría la producción en la escena regional y nacional, hasta entonces el movimiento de la tierra estaba vinculada a la producción del pan-llevar, ahora con la Negociación Larco, con la Chicama, habría de cambiar a la producción de la producción de azúcar y, por tanto, ubicaron a la hacienda en una terminología menos agresiva, más dócil, y





comercio, comercial: Roma. Y la tercera, que es el origen del patrimonio, me refiero a este pedazo de la tierra que se le dio a la familia, como homenaje al terruño de su pueblo.

Aunque es evidente que el nombre se asocia a una tradición de resistencia: la cultura doblemente agredida por los incas y los españoles, sobre todo, ésta última. Acá los pobladores llevan el nombre. Gusta. El imaginario popular se va constituyendo. No solo por que representa amistad y ternura si se lo lee al revés, que para el dicho ese dicho, "A Roma, aunque la tradición oral recoge un relato dramático y todo lo dicho:



2. LOS LARCOS VS LOS GILDEMEISTER

La lucha por la posesión de las tierras
cien años comenzada. Y revela que la his-
tejienda es doble: corresponde a las pugnas por
control de la producción y mercado del azúcar
y la lucha por reivindicaciones sociales y
se hacen al fragor de las luchas sindicales de
ciento movimiento sindical del Valle de Chica

La aparente prosperidad que se vivía
signo de la subida del precio del azúcar en
ternacional. Algunas crónicas recuerdan que
de su talento de organizador, de infatigable
benefactor de sus obreros: Edificó casas con
cas para los trabajadores, los protegió de



...sin embargo, la figura también, cual era el estilo
...rendido... la situación es rememora
...representa por los Joaquín Díaz Ahumada de d
...nera: "Fue así, desde luego a estar en contacto
...los, y con los más precoces ojos, la dura, inju
...una forma como se trataba a estos hombres que tr
...las rudas labores del campo las 12 horas del día
...pude ver, constatar como los peones llamados "car
...nieres", tenían los hombros desollados y sangre
...gruesos callos a consecuencia de tener que cargar
...los rieles todo el día." (Díaz, 1959:32)

La tradición oral recuerda con mucho aprecio
Larco y es que él significó dentro del periodo
inmediato una suerte de defensa frente al trato
que como Gildemeister daban a los trabajadores
cartel que presidía una de las haciendas Juan



actos de rebeldía. Los trabajadores hacen los trabajadores en las profesiones que ella propugna en las palabras de letrado. No cabe

que éste debe ser el motivo por que, en la preparación del Negociación Agrícola Chicama Ltda. se estrepre cuantos movimientos reivindicacionistas trabajadores." (Díaz, 1959:29. Cf. Mercado, 1968:353; y; Ascope, 1994: 53).

Los viejos tulapinos recuerdan el trato alemán a los jornaleros de entonces: bajísimas condiciones infrahumanas, situaciones pésimas para los trabajadores del campo, etc.; hacían parias en la necesidad de una suerte de refugio en la ciudad de Roma.

para la vivienda". Para buscar la quiebra de
por varios días de cortada, por consiguiente
esta casa está enteramente resaca y en ferren
una de sus locomotoras trayendo ocho carros
sivas computivase: "Ayer a las 7 de la mañana
Juan Gildemeister (padre) cursó a Victor Lar
los 1925 y 1927 el alemán Christian Knudde
compraría pase a la inicial negativa del haci
20 y el cierre del ingenio: hicieron todo lo



de desarrollo azucarero nacional, así nos lo de
de la burguesía nacional para hacerse cargo d
Sobre el particular, Díaz Guzmán indica
soles peruanos." (Klarén, 1976:62ss.).

tiendas con cada uno de estos sucesivos conti
nativamente quedó. Y en 1927 se vio obligado a ve
Larco, cuya posición financiera se ha
bos que recayeron sobre toda la industria en



SE NOS ESTA QUEDANDO

3. ESTA VIDITA QUE ESTAMOS LLEVANDO EN CASA BR...

de vida en nada mejoramos... podían volver a su antojo y la explotación y las espaldas de la escena nacional. El silencio y la...

La vida... los llamo en algún momento... La vida nacional y de la... nacional y nacional; incluso...



Salir de Roma equivalía a pedir permiso a la patronal. No era posible hacerlo. El régimen laboral va a ser deplorable por el control "castrense". Todavía se recuerda que para hacer una fiesta había que pedir permiso en la *Vigilancia*, con ese eufemismo le llamaban al control. Y no podían exceder de la hora señalada. El silencio, la resistencia, fue configurando una nueva forma de cultura. Las ausencias alimentó el imaginario popular.

La compra de la vieja Tulape, ahora Roma, significó también la consolidación del imperio Gildemeister y del desarrollo del enclave en el Norte del país: "La desaparición de Roma completó virtualmente la concentración de las principales haciendas de valle de Chicama. (...) Casa Grande, que después de la compra de Roma poseía alrededor de 13,460 fanegadas, desde entonces dominó la estructura de la tenencia de la tierra del valle." (Klarén, 1976: 63-64). Había arrastrado a todas las pequeñas haciendas que se concentraban ya por entonces en manos de la Empresa Agrícola Chicama. Se había adueñado de una salida propia por el mar; el estado peruano no controlaba, era un cesión a la corporación alemana: Malabrigo, recuerda vagones de trenes que llegaban con el azúcar para salir al exterior. El campo había abandonado las viejas plantaciones del pan-llevar para convertirlas al monocultivo (Ver: Klarén, 1976: 138-139; y, Huaniño, 1978: Cap. I.).

Esto suponía no solo la ruina para los prósperos pueblos de la zona: Ascope, Chocope, Chicama, Magdalena de Cao,

comenzaría su lenta decadencia y las circundaría la polvareda. Con un realismo que trasunta amargura y reprobación el costero Humberto Miranda Lozada -que por entonces tuvo que emigrar- recuerda como Ascope fue decayendo por el abuso y prepotencia de los dueños de Casa Grande, los señores Gildemeister:

Sin duda el rabudo cayó al río y tentó a los alemanes de Casagrande; quienes empezaron a suprimir las aguas del río, obligando al remate de las chacras indefensas. Cambió entonces la campiña aromosa, vestida de flores y frutas; casitas de chacras y huayos, plátanos, ciruelas y guayabos; por el monótono mar verde de sombríos cañaverales; tan oscuras como el amacijo de abuso y componenda de patrones y autoridades de aquel tiempo que jamás debe volver. Eran tan arrogantes que se atrevieron a cruzar la caña quemada y sucia por encima de las gentes y por el centro de la población. Cruel espectáculo del trueque de la abundancia por el hambre; de la tranquilidad por el atropello. Fue ese el imperio de la explotación con que exprimieron el sudor, la sangre y la vida de los trabajadores y los pueblos pequeños." (Miranda Lozada, 1984:11)

La situación había empeorado. La presencia de los Gildemeister llevó a extremar las condiciones de vida que se tenía en esta parte. En el imaginario popular, la Empresa Agrícola Chicama, particularmente su dueño Juan Gildemeister, aparece como que: "Era tirano. Al pobre nunca había felicidad, una forma de vida más tranquilo. Todo era esclavo, uno sí era esclavo. Hemos trabajado duro, duro a nosotros nos han pegado." (VCH-R: c13A). Resulta ilustrativo recordar acá el "pliego de reclamaciones" que en el veinte había presentado la Sociedad Obrera de Roma. Este documento retrata



las condiciones en que vivían trajadores azucareros en la Hacienda:

Aumento de sueldos y salarios, implantación de la jornada de ocho horas en todos los campos de trabajo de la negociación, mayor pago por tonelada de caña cargada a los peones "carreros", establecimiento de salario mínimo para obreros y braceros, supresión del trabajo para niño, servicio de almuerzo para peones macheteros, carreros y linieros, abolición de las contratas para peones y supresión de los "perseguidores de peones prófugos", abolición del castigo corporal a los peones por desacato a los mayordomos en el trabajo, supresión del uso de la "barra" y los "grilletes" en los calabozos, establecimientos del servicio de movilidad para el transporte de los trabajadores al campo, control de la Sociedad Obrera en el S.M. de la caña, indemnización forzosa por accidentes o enfermedades conseguidas en el trabajo, ampliación de asistencia médica y provisión de botiquines a los anexos, supresión del gobernador y establecimiento de la guardia civil como única autoridad policial, reconocimiento por la hacienda de la "Sociedad Obrera" como legal representativa de los trabajadores de Roma, libertad de asociación para todos los trabajadores de Roma, libertad de asociación para todos los trabajadores, estabilidad de los dirigentes en sus puestos, etc. (Díaz, 1959: 37).

La estratificación social no solo obedecía a la ya clásica división entre patrón/trabajadores. La estratificación ponía de relieve al imperialismo en relación con la nación, entre la nación a quienes representaban los intereses de los Gildemeister y al campamento, los trabajadores cholos e indios. Entre esta última, la sutil división entre costeros y serranos.

Guillermo Gil Iparraguirre lo recuerda en uno de sus trabajos: "El trabajador, el peón serrano, estaba de antemano

amordazado, para reclamar sus justas reivindicaciones, sometidos brutalmente al trabajo y resignado a su destino. Desde Sausal hasta Roma y Casa Grande hasta todo el Valle Chicama escenario de la explotación feudal terrateniente, se escribieron con sangre, con masacres, despidos, huelgas y movilizaciones, las principales luchas sindicales del país. Los terratenientes impedían el desarrollo de la conciencia de clase, la organización de sus gremios o sindicatos como instrumentos de lucha y defensa de los trabajadores. La masa vivía sumida en la ignorancia, el analfabetismo, en su régimen social injusto" (Gil, 1977, 53).

Los arranques y contemplaciones de la antigua patronal quedarían para siempre atrás. La historia fue haciéndose bajo el lema de batalla: *¡Roma no se vende, carajo!*. Volvía y empecinaba entre los trabajadores para conseguir mejores condiciones trabajo y vida. Ninguno de los beneficios y productos que los trabajadores gozaban cuando la Reforma Agraria fueron concedidos por la bondad del patrón. Hubo de mediar movilizaciones, donde el papel de la la mujer fue destacable, paros y huelgas, enfrentamientos con el ejército y la guardia civil y muchas veces estados de sitio que solo recuerdan nuestra mejor literatura latinoamericana. Burlas a los acuerdos, irreverencias frente a las mujeres del común, vejámenes a los trabajadores, etc., fueron haciendo que se organice un movimiento social amplio que terminan en las revueltas de los 50 y que tuviera como principal interlocutor político a los apristas que se formaron en la década 30

bajo la sombra y la heroicidad del sacrificio de Chan Chán y que luego el APRA habría de claudicar (Ver: Huanilo, 1978:37-44).

Las nuevas conquistas (derecho a la vivienda, a las vacaciones, aumentos ínfimos a los salarios y algunas que otras mejoras) invadían el ghetto de los gringos -cuando ya el Perú retornaba al Valle- que esta vez, so pretexto de la mecanización de la industria azucarera terminarían despidiendo a más de la mitad de la población que laboraba en la Hacienda Casa Grande. A Roma le cupo parte de esa oscura historia: de 1200 macheteros se pasó a la insignificante cuenta de 300 (Huanilo, 1978:43). Los alemanes querían gobernar ya no solo con el esfuerzo de la mano barata sino también con los beneficios de la tecnología. La ecología silvestre habría de cambiar.

4. DE COMO EL GRINGO SE FUE Y LA MUY BREVE HISTORIA DE LA COOPERATIVA

Los trabajadores que aquella mañana de Octubre recibieron a los representantes del gobierno se quedaron como si despertaran de un sueño interrumpido por el helicóptero de la Fuerza Aérea que había aterrizado en la Plazuela Venecia. Y los jóvenes de entonces, hicieron algunas pintas en los murales de los almacenes de la hacienda: "La tierra es de

quien la trabaja."; "¡Viva la revolución!"; o,"¡Tierra o muerte!". Más tarde esta voluntad de mejora habría de truncarse. La Reforma del General Juan Velasco Alvarado habría de significar un hito: "Campesino, ya no comerás más de tus pobrezaas" resultó asustando ser el "cuco" del comunismo para los pocos gringos que por esos días del golpe hallábanse en Casa Grande y se habían quedado dirigiendo la Empresa. Por aquellos días en las casas haciendas se veía el humo cómplice de la quema de documentos. La memoria escrita con sangre ahora era desechada con fuego. Y los trabajadores, sintieron que no habían sido en vano su terca lucha, ni siquiera su anuente resistencia a renunciar al trabajo que tenía en la Empresa pese a las ofertas que les hacía. Era acaso un nuevo amanecer del que se recuerda como mucha esperanza.

El proceso se inicia el 26 de junio de 1969. Y la experiencia vino acompañada con el proceso de expropiación y con ella de la divulgación de la doctrina cooperativista: se implementaron cursos que facilitarían en teoría, un conocimiento y dominio del proceso que los trabajadores vivirían muy pronto. Esto va a culminar con los actos de posesión, el 28 de setiembre de 1970; y de adjudicación y transferencia de los bienes a la Cooperativa Agraria de Producción Casa Grande Ltda. No.32, realizada el 3 de octubre del mismo. (Ver: Huanilo,1978: 49-52).

La nueva historia acercaba a una mejora en la relaciones con los trabajadores pero suponía la presencia del es-

tado como nueva forma de patronal. Sin embargo en lo inmediato las mejoras se dieron. Mejoras que se vieron en los ingresos de los trabajadores y las condiciones de vida y demás beneficios que, incluso, involucraba a la familia.

Por cierto, el nuevo estadio de las relaciones sociales cambiaría con el advenimiento de la Reforma Agraria durante la dictadura del General Juan Velasco Alvarado. Esta mejoró las condiciones sociales y culturales de la comunidad obrera y prometía como propuesta autogestionaria un desarrollo interesante dentro en lo que significa la dinámica productiva del país. Suponía una suerte de co-gobierno entre trabajadores y estado. Donde la decisión encontraría en los propios gestores de esta historia una participación decisiva. No solo comprometía la estrategia administrativa, sino también mejoras de trabajo y de la producción tanto así como las posibles mejoras en la vida social de todos los trabajadores.

Fueron estos los años de iniciación. Los trabajadores gobernarían las empresa. Por primera vez, percibían lo que eufemísticamente llamaban "excedentes". Se construyeron mejores viviendas para los obreros, se mejoró la infraestructura de servicios y cultura. Y la población comenzó a exhibir algunas formas de confort. Sin embargo, la empresa de hacer protagónica la presencia de trabajadores habría de fracasar. Si bien el carácter y la participación de los jornaleros, hoy cooperativistas, en los niveles del gobierno de la empresa eran evidentes: las decisiones se basaban fundamentalmente en quienes tenían un real poder del conoci-

miento y la técnica y que estaba concentrada en los cuadros técnicos de la Cooperativa. Los trabajadores andaban desprovistos de ese poder y del gobierno global, lo que hacía imposible administrar y gobernar con previsión y mejoras en cuanto se refiere a la estructura productiva.

La consigna: "Campesino el patrón ya no comerás más de tus pobreza" se cubrió de demagogia y se fomentó una falsa percepción de lo que debía ser una moral de productores. Aquí se experimentaría un desbalance entre lo que había sido el atropello cotidiano y miserable por parte del hacendado y una relación que relajo en todos sus términos la eficiencia y calidad de la producción y escondía, por tanto, una dinámica que traería consecuencias en la crisis azucarera de los 80. Por cierto, los años iniciales de esta experiencia refrendaban buen precio para el azúcar y los niveles de productividad habían crecido, pero a costa de levantar plantaciones antes de tiempo y sin una adecuada reparación y reposición de los medios de producción. Toda la maquinaria correspondía a la gestión de la hacienda, la vida cooperativa no incorporó en su dinámica empresarial la renovación de la maquinaria y no amplió ni constituyó nuevas inversiones que posibilitarán la creación de plazas de trabajo y por lo mismo tuvieran influencia económica de la región.

Si bien la estratificación social se desdibujó, sí creó en cambio, capas de trabajadores que se diferenciaban. Debe anotarse que este período también es un período de apertura a nuevas ideas. Ahora se podía transitar bajo el brazo con

un Manifiesto o con Mariátegui, y por cierto, con el propio libro de don Joaquín.

NOTAS

1 Un documento oficial recuerda que, efecto don Víctor Larco mandó poner un cartel en las afueras de la hacienda: "Larco contaba con la simpatía de la comunidad, por cuanto se le consideraba como defensor de los intereses nacionales contra la invasión de los Gildemeister, por lo que ante su eminente caída, los pueblos del Valle y Trujillo sentían el peso de las consecuencias y recurrieron a Roma para solicitarle que no vendiera la negociación. Larco en un gesto de patriotismo hizo colocar un cartel en la casa Hacienda, en el cual decía: "Roma no se vende", pero sin embargo más tarde se vió obligado a liquidar la empresa, por cuanto las fuentes de financiación se le había agotado en competencia con la industria dió por cerrado." (Ascope, 1986: 52).

2 En toda la documentación consultada, la traducción de la palabra aelapaec, parece provenir de una misma fuente y remiten a la construcción de esa frase estereotipada (Cf. Landauro, 1946: 28; Huanilo, 1979: 27; R. Miranda, 1981: 4; Casa Grande, 1983c: 34; etc.).

3 Se aplicaron un total de 247 encuestas a escolares (Ver: Anexo 1: Encuesta, Octubre 1987) que la dividimos en dos grupos: el primero correspondió al 2do., 3ro., 4to. y 5to. de secundaria; el segundo grupo correspondió al 1er. año de secundaria. El primer grupo, 131 jóvenes, respondió a la pregunta "1.2. ¿Con qué otros nombres se llamaba o conocía a este pueblo?", que antiguamente Roma se llamaba **Tulape**, salvo dos encuesta que alteran el nombre llamándolo "Tulapo" y "Tulapi".

4 Don Joaquín Díaz Ahumada testimonia: "Corría entonces el año 1919, cuando en las haciendas azucareras del Valle Chicama, se empezó a sentir el problema de la desocupación causado por la continua despedida de obreros y braceros, consumados con cualquier pretexto o abusivamente. El arbitrario proceder de los hacendados, creó la desocupación obligada de mucha gente trabajadora que al perder su empleo, perdía sueldo y vivienda, quedando en la calle condenado a deambular en busca de trabajo sin conseguirlo en ninguna parte. Realizábanse estos actos, atentatorios al derecho obrero, impunemente despedidos. Pero aconteció que no todas las haciendas cumplieron su plan de economías lanzando a la desocupación a centenares de trabajadores hubo una hacienda azucarera que optó por la rebaja de salarios, esto es, qui-

tando a sus servidores el aumento del 33% que les concedió en tiempo de guerra, cuando la negociación obtenía buenas ganancias de la venta de su azúcar en el extranjero."(Díaz,1959:27)



CAPITULO II

CONTEXTO DE LA DACION:

Las instituciones de la cultura



"Casualmente con los chicos que trato de segundo tercer año. Yo siempre he trabajado con primero, segundo y tercero y las programaciones a veces piden narraciones. De leyendas, de cuentos, yo les pedía a los chicos de manera general, pero ellos incidían en hacerme leyendas y cuentos de aquí de Roma, del mismo Roma. Entonces ahí es cuando yo recién comencé a enterarme que aquí en Roma existían bastantes cuentos y leyendas, que no conocíamos y que ellos posiblemente las escuchan de sus abuelos, de sus padres" (Elsa Jondé Orbegoso, profesora; junio 1987. VCH-R: c12A).



1. MIGRACION Y NUEVA IDENTIDAD

1.1. La Configuración de la nueva población de Roma

La escasez de mano de obra era un tópico en común a fines del siglo pasado. Atraer mano de obra barata resultaba difícil. La Guerra de Pacífico y la crisis del 80 no animaban el flujo migratorio. Traer peones y obreros a fines del siglo pasado era casi imposible. Escaseaba la mano de obra. Era el tiempo en que los trabajadores del norte se movían en rápidos entornos migratorios. La vieja hacienda y su pobladores no eran necesariamente naturales, no eran necesariamente hombre de la cultura ancestral. Habría obrado aquí una nueva configuración social. Los lugareños de entonces, no colmaban las expectativas de los nuevos requerimientos de la hacienda. Eran insuficientes. No hacía mucho que tropas de negros estaban destinadas al cultivo de la caña de azúcar. Luego vinieron los coolies. Estas dos primeras migraciones irían dando cabida a formas de convivencia y formas de expresión cultural que no afectará el conjunto de la sociedad.

La presencia de negros lo había establecido ya Estaliso Flores, su mujer había hecho posible la compra de estos para el usufructo de la hacienda. La realidad de Tulape era similar a la que se producía, por entonces, en las haciendas norteñas (Cf. Ascope, 1986: 112-113).



Así por lo menos ha recogido la historia y uno de los estudios más acuciosos: "El adecuado abastecimiento de la mano de obra siempre había sido un problema importante para los hacendados azucareros de la región. Antes habían dependido casi completamente de los negros esclavos, después tuvieron que aceptar la importación de los coolies chinos, en especial después del decreto de manumisión de Castilla en 1854. Entre los años 1850 y 1874 llegaron al Perú 82,247 chinos, de los que un porcentaje se destinó a trabajar en los campos de caña de los departamentos de Lima y La Libertad." (Klarén, 1976: 75).

Esta presencia corresponde al pasado y casi no recuerda la configuración de una nueva trama social. No habría de ser decisiva en la configuración de sectores y etnias. Ocurrió simplemente que estos grupos representaban algunas colonias interpuestas en el ámbito de la sociedad local. Usualmente se les había destinado lugares para vivir en las afueras de la hacienda. Para los hacendados, por su inutilidad o mejor aún, por su baja rentabilidad no sería lo que mejor podían aprovechar en el cultivo caña de la azúcar.

Vale también anotar aquí que en ese sentido se había ido configurando una trama que asocia al latifundista como persona de urbe y su hacienda como la despensa o el corral de sus maniobras. El plusproducto era aprovechado en la ciudad y en muy pocas oportunidades en las mejoras de los locales.



Una nueva forma social se estaba configurando. Sin embargo algunos relatos recuerdan con insistencia dos formas culturales que traen la memoria de aquellos tiempos: nos referimos a un relato que más tarde veremos en la serie dos, los negros como significación del caos y la barbarie que es motivo de este trabajo. El otro, ambigüo, recuerda los despidos en la década del 60 bajo la figura del "Negro que se come la gente".

Deseo anotar también que habría que considerar dos dicotomías que han sido insuficientemente trabajadas en las historias regionales:

- a) La contrariedad que puede observarse en la relación hacendado/nación y
- b) La oposición entre hacendado/trabajadores.

Dicotomías estas que se dan dentro de la sociedad peruana de entonces y como expresión de la semifeudalidad.

En resumen, se puede presumir que la constitución de un nuevo núcleo social no se habría de producir en este primer período el encuentro entre la cultura oral local y la migrante de manera contundente. Esto ocurrirá recién con las convulsivas y progresivas migraciones que comienzan a darse lugar en la década del 90 del siglo pasado.



1.2. La conformación del grupo serrano/norteño

Las recientes migraciones no se habían producido con la vehemencia y compulsividad que luego habremos de observar en nuestra historia. Peter Klarén recoge las notas de tres testigos de la época: "Rafael Larco Herrera escribe que cuando en 1889 fue por primera vez a trabajar a la hacienda Chiquitoy "hacían las faenas agrícolas pocos braceros indios y algunos centenares de chinos". Otro liberteño del período afirma que en época tardía como 1894, "los peones indígenas traídos en su mayor parte de Sihuas, de Cabana, de Chota y de otras secciones breñosas andaban aún en escaso número..." Es evidente que después de 1895 creció abruptamente el número de trabajadores indígenas migrantes hacia la costa, porque el agrónomo holandés George Vanderghem, que viajó a lo largo de la costa norte a comienzos de siglo, pudo observar que gran parte de la mano de obra de la industria azucarera estaba compuesta por indios de la sierra." (Klarén, 1976: 75).

Es recién en la década del 1890 que se instituye como forma de captación de personal el **enganche**. Se institucionaliza como forma ilegal, pero aceptada en el entorno de la hacienda como instancia de mediación entre campesinos parias y el dueño de la hacienda, como intermediación y mediadora de las relaciones patronales. El enganche era una forma inhumana, lesiva y coactiva de conseguir personal para los ingenios azucareros. Y consistía en el pago de un adelanto bajo

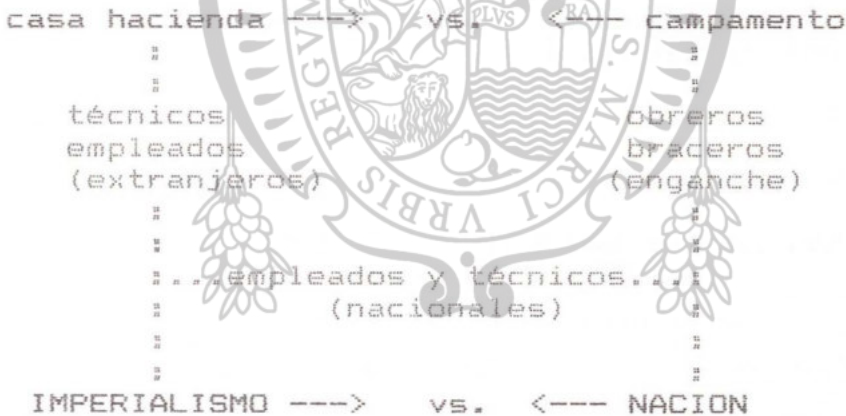
la promesa de un salario, la exigencia de trabajo de no menos de 12 horas diarias, sumisión al enganchador como intermediario entre la empresa y el trabajador.

Merece detenernos acá en lo siguiente: la contrata de enganche revertía en la destrucción de las aspiraciones del entonces indio-campesino que comenzaba a migrar en busca de mejor fortuna. El estar en la hacienda implicaba el agravamiento de su situación social y económica: el estaba obligado a comprar en los tambos, que para tal efecto ponía el enganchador y casi o nunca se le remuneraba en términos monetarios, se le pagaba con fichas que tenían uso restringido al ámbito de la hacienda y una duración establecida, pasado de lo cual, quedaba sin efecto. (Véase: Klaren, 1976:75-76; Díaz, 1959:10 ss. y Huancayo, 1978:34-35).

El indígena que venía a trabajar frustrábase en sus aspiraciones y vivía "empeñado" de por vida. Estas poblaciones fueron confundiendo con las otras etnias que habitaban ya. Los pocos pobladores locales (que siempre fue una población flotante), los pocos naturales, los coolies que aún todavía merodeaban en la hacienda y los escasos negros fueron dando lugar a una forma sùigeneris de población. En menos de dos décadas la población se duplicó: de 2500 que eran en 1901, pasó a ser del orden de casi 6000 pobladores (Cf. Valdizán, 1935:40).

Para indagar un poco más el aspecto social y el rol de la estratificación debe decirse acá que socialmente se fueron estableciendo capas bien definidas. Donde se expli-

cita, en primer término una relación fluida entre hacendado-empleados y en segundo lugar, entre la gente del campamento y la casa hacienda. Ha de suponerse por lo que dice don Joaquín Díaz Ahumada que la estratificación que enfrentó estuvo configurada por la relación entre hacendado y empleados y casa hacienda vs. braceros y obreros. Tal estratificación se agrava cuando entra en acción la presencia de técnicos y empleados extranjeros, fundamentalmente de nacionalidad alemana (como producto de la compra de la Hacienda Roma por parte de la Empresa Agrícola Chicama, de capitales alemanes) y que tensarían la relación con el otro segmento social que estaba próximo al hacendado: nos referimos a los técnicos y empleados nacionales:



Hacia 1964 se observa una estratificación social que condensa de manera significativa la forma como se había ya polarizado la relación casa hacienda vs. trabajadores (que hace inclusiva a empleados), aunque en este segmento va a persistir la diferenciación social, entre costeros (incluso aclimatados) vs. serranos. Sin embargo la condición mayori-

taria de los obreros ilustra las condiciones en que se hallaba la casi totalidad de servidores de la empresa: "Obreros.- Comprende la mayor parte de la población trabajadora. Integrada por 1050, casi todos son analfabetos, por lo que, culturalmente, viven en un retraso que merece toda la atención. Moran en casas estrechas en donde reina la promiscuidad. En ellas se alojan el padre, la madre, uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, o más hijos, parientes; así como el gato, perro, aves de corral, cuyes, conejos y hasta chanchos.(...) El sistema de vida del serrano desposeído que abandona el suelo donde nació y se dirige a los centros de trabajo, principalmente agrícolas. En el nuevo lugar donde se instala continúa con sus tradicionales costumbres, siendo la peor de todas, el desaseo."(Miranda,1964:6)¹. Esta forma estratificada de la sociedad local persistía todavía con el nuevo régimen cooperativo, en 1971:

CUADRO No.1: ESTRATIFICACION SOCIAL 1971

OBREROS	EMPLEADOS Y TECNICOS	DIRECTIVOS
533	79	12

Fuente: Miranda Coa.,1972: 153.

Esta nueva cultura estará atravesada por las condiciones materiales que las propias haciendas imponían a los trabajadores del azúcar. De un lado una cierta deferencia a los costeros; de otro lado, una nula consideración a los serra-

nos. Y en esta relación habriase de representar la división del trabajo y la ubicación de cada sector. En ese sentido la estratificación vertical de la sociedad local habrá de producir síntomas visibles: la población comenzó a dividirse entre quienes mantenían una relación directa con la patronal, empleados y mayordomos; de otro lado, los obreros y los braceros. Y estos se dividirían en términos materiales, en la población, entre la casa hacienda y el campamento. El campamento no era otra cosa que el lugar donde residían los pobres: "Campamento: Zona de residencia del obrero." (Miranda, 1964: 8). La residencia de los señores y la residencia de la plebe. Esta situación no solo correspondió a los inicios de siglo, sino también a la historia reciente (sólo a partir de la gestión cooperativa es que se va paulatinamente bifurcando tal situación). La estructura urbana de las haciendas del norte así lo demuestra.

Este flujo alimentó una población mayor a la que se tenía por entonces, fue configurando sectores poblacionales con identidades bien claras, y que se chocaba con un nuevo tipo de relaciones sociales. De exclusión en las relaciones laborales y de su calidad de ciudadano. Y de inclusión al sistema que muy pronto iría dibujando los elementos de una nueva cultura.

Con la llegada de esta corriente migratoria y las de costeros se hizo más visible este comportamiento. De un lado, en lo que va ser el proceso de identificación social como clase, como sector social que durante la década del

veinte dió lugar a la forma *sociedades obreras*, a los sindicatos azucareros que plantearon mejoras y bienestar en la relación laboral; pero por otro lado, permitió la configuración de nuevas formas culturales en el ámbito local, y que iría tejiendo una nueva cultura.

1.3. La conformación en cifras

La población que Roma poseía en 1901, como habíamos dicho, era de orden de los 2500, hacia 1920 esta situación habría de cambiar: ahora se había formado un verdadero poblado que bordeaba los 6000 habitantes. El dato sobre la población más tarde se volvía estable. El censo de 1971 arrojaba como información la presencia total de 5153 pobladores². Sin embargo la población romana por nacimiento estaba compuesta por 1150 varones y 1396 mujeres lo que daba un total de 2546 pobladores. Esta cifra se incrementa con la suma de pobladores cuya procedencia está en las afueras de Roma. Incluida la zona rural, se determinó una población total en 1971 de 5,153 habitantes que distribuían en 2,989 varones y 2,164 mujeres, que constituyen el 58% y 42% (Cf. Valdizán, 1935: 36,40; Miranda, 1964:128; y, Huanilo, 1978:81).

Las diversas migraciones que se dieron lugar sea por la forma de enganche o sea por el flujo de interés que suscitaba en los desposeídos campesinos norteños dió lugar a una población importantísima de migrantes. En los primeros años

se puede verificar la presencia de poblaciones de las zonas andinas del norte particularmente, como sintetiza uno de los estudios: "Como ya se ha dicho anteriormente, el origen de la población romana corresponde a familias de la campiña y distritos de Cajamarca, también son de Huamachuco, Santiago de Chuco y Otuzco, conformando una población de 5,153 habitantes distribuidos así: 56 empleados incluidos los profesores primarios, 684 obreros, 2,597 familiares de los trabajadores y 1820 particulares" (Miranda Coa., 1972: 117).

Esta configuración también puede indagarse en el siguiente información (Ver Cuadro No. 2) donde se ve que tipo de movilidad social ha ido dibujando la actual población local. "En base a ello determinamos que el 47% es oriundo del mismo Roma; de esto corresponde el 21% a los varones y el 26% a las mujeres." (Miranda Coa., 1972: 137). Sin embargo la anotación que ilustra el cuadro no refleja todas las tendencias. Es la tendencia que hacia 1971 pudo establecerse. Debe, entonces, hablarse de la primera y segunda generaciones. La población local fue constituyéndose sobre la base de la población migrante. No al revés.



CUADRO No.2: MIGRACION EN ROMA

LUGAR DE PROCEDENCIA	POBLACION			PORCENTAJE		TOTAL
	var.	muj.	total	var.	muj.	
ROMA	1150	1396	2546	21.00	26.00	47.00
<i>cercania</i>						
ASCOPE	25	25	50	0.50	0.50	1.00
CASA GRANDE	811	280	1091	16.50	5.70	22.00
CHOCOPE	118	84	202	2.40	1.70	4.10
<i>sierra</i>						
CAJABAMBA	74	54	128	1.50	1.10	2.60
CAJAMARCA	197	221	418	4.50	4.00	8.50
HUAMACHUCO	202	236	438	4.10	4.80	8.90
OTUZCO	10	25	35	0.40	0.30	0.70
SANTIAGO DE CHUCO	20	25	45	0.40	0.50	0.90
<i>costa</i>						
FERRERAFE	15	5	20	0.30	0.10	0.40
LAREDO	15	15	30	0.30	0.30	0.60
LIMA	20	15	35	0.40	0.30	0.70
SULLANA	10	10	20	0.20	0.20	0.40
TRUJILLO	31	39	70	0.70	0.80	1.50
TALARA	15	10	25	0.30	0.20	0.50
TOTALES	2713	2440	5153	52.78	47.22	100.00

Fuente: Elaborado en base a Miranda Coa., 1972.

Para el análisis del cuadro en mención no se puede dejar de observar la data de las informaciones. Esto último nos posibilita dejar constancia de la información tácita: me refiero a la movilidad social, que como se recordará se inicia a fines del siglo pasado y que, por lo mismo, se tiene que indagar sobre la presencia de la primera y segunda generaciones. Si este dato se toma así, es posible aclarar que la población actualmente existente toma ya carta de ciudadanía y configura definitivamente la sociedad local. Yendo ya al análisis del cuadro: se aprecia, en primer lugar, que la mayoría es de procedencia local: la población local representa el 47%. Y donde, en segundo lugar, la población migrante total alcanza el 25%. De hecho, esta última cifra hay que derivarla, en lo que se refiera la cercanía relación a su anterior configuración poblacional, similar por tanto a la de Roma, y que en este caso representa el 27%. Entre lo que hemos definido como población serrana, ésta sigue siendo mayoritaria en la inserción urbana local con un 20.20% frente a un 4.10 de costeros. Se infiere de esto último, si lo extendemos y hacemos un poco de ejercicio de verosímiles, que la población serrana fue mayoritaria en la conformación de la nueva Roma. Este sector social, sin embargo, siguió siendo un grupo excluido y marginado, con muy pocas y escasas posibilidades de ascenso social a diferencia de los costeros³.



2. ANALFABETISMO

Don Joaquín propone que una de los vicios y graves problemas para la ruptura del conservadurismo, la sensibilización de su "emoción social" y la creación de la "conciencia de clase" que facilitara su organización y vindicación era el enfrentamiento del analfabetismo, reinante en la época: "El analfabetismo, que es el mal social que afecta fatalmente a las clase pobre, al proletariado del país, también influía para que el trabajador campesino de ese tiempo viviera en estado retrógrado, ignorante, desestimando sus condiciones económicas y sociales que le tenían reducidos a un bajo nivel de vida. De manera que tanto el vicio como la ignorancia eran la causa de que el indiferentismo y la timidez dominarán el ánimo de estos hombres y los hiciera vivir convenidos con su suerte, esperando que algún día el patrón hacendado espontáneamente les reconociera los derechos que ellos aún no sabían defender." (Díaz, 1959:15). La creación de la Secretaria de Cultura en la Sociedad Obrera en los convulsionados años 20 representó, precisamente eso. Una simpatía hacia el gremio ya que entre otras cosas, se proponía alfabetizar a los braceros.

Los índices de analfabetismo, no habría de cambiar si no más recientemente. Todavía en 1964 se podía percibir que el gran número de trabajadores y pobladores de Roma que eran

analfabetos: "La masa obrera romana es casi en su totalidad analfabeta. Según la sectorización, que con motivo del Censo de 1961 me cupó dirigir, esta hacienda está poblada de 4980 habitantes, de los cuales 3201 son mayores de 6 años. De éstos 1140 saben leer y escribir, representando la diferencia al 64.55 de romanos analfabetos." (Miranda, 1964: 11).

Esta situación recién habrá de cambiar como producto de la reubicación de los actores sociales en la nueva modalidad de gestión empresarial. Las cifras del 70 hablan de una baja significativa: del 64% se pasó en 1972 al 12.98% de la población analfabeta (Huanilo, 1978: 79 ss.). Otros datos recogidos hablan de haberse clausurado el ciclo del analfabetismo para la localidad de Roma. Sin embargo, el hecho de haber iniciado la lectura y el reconocimiento de los signos no significaba de ninguna manera el dominio y poder sobre la escritura y la lectura como ejercicio de ascenso social. Estamos tentados, a hablar de analfabetismo por desuso. No tenemos datos precisos, pero todo haría suponer que se está configurando un nuevo analfabetismo en Roma.

La masa obrera y la nueva cultura que iba formando se daba en distanciamiento con su problema de acceso a la "cultura". La escuela como institución proponía el desencuentro entre la vida y ésta.

Esto último nos hace pensar el rol que ha cumplido la escritura en la sociedad. Siempre fue dominio de los poderosos y solo servía en la medida de que esta garantizara la

dominación. Así nos los recuerda Guillermo Gil:

La educación era para reforzar la vigencia estructural de la empresa y por ende la situación social infrahumana del trabajador.(...) Sólo los hijos de los grandes "señores" tenían derecho a la educación, ir a un centro de enseñanza, a un seminario, a la universidad. Se negaba el derecho a la educación a los hijos de trabajadores, a los mismos trabajadores. Se impedía el estudio y la superación, imperaba "la venda en los ojos", para no ver la luz de la cultura. Se necesitaba hombres ignorantes, analfabetos y serviles para el trabajo, para que no reclamen sus derechos y no se dé cuenta de sus situación denigrante (Gil,1977:55).

El aprendizaje y dominio de la escritura estuvo cautivo en la clase dirigente. Aquí se fue dibujando una historia que se hizo en la conversa, en el habla, incluso, varios paros tuvieron que ver con la conseja, con la oralidad, con la exigencia y el grito movilizador: "Roma no se vende, carajo" y "Palo, palo, paro, paro". Fue en esas condiciones que se mantuvo la presencia de la literatura oral.

3. ORALIDAD E INSTUCIONES

Conviene ahora hacer algunas notas sobre la presencia de la escuela, las instituciones y los medios de comunicación en relación a los universos del relato oral en la vida local. Ya hemos visto que la población se hizo estamentaria y estratificada; donde las clases populares no gozaron del acceso a las literaturas, ni al confort de la cultura de

élite. Es evidente que en ese trato sin duda, habría que decir, también, que la memoria colectiva recuerda cómo el hacendado Larco impuso algunas modalidades, que luego Gilde-meister procurará prestigiar algunas de ellas.

Los principales medios de educación lo constituían la fuente oral, el aprendizaje en la práctica. La escuela que recuerda a un Víctor Larco bonachón, fue más bien una iniciativa particular, singular. No una realización concertada. Oficialmente la escuela en la localidad no existió sino a partir de 1947 en que se reconoce a las Escuelas Fiscalizadas "José Olaya" y "Alfonso Ugarte". Y se da en el contexto de conquistas democráticas, la escuela como posibilidad de progreso y desarrollo. Aquí estaban acostumbrados a aprehender la vida desde cañaveras. Más allá no hubo. Las posibilidades de acceso a la escuela no estuvieron dadas. La conquista de la escuela secundaria se produce por la gestión del sindicato local. Allí se iniciaría. A partir de la década del 60 ya los romanos no necesitan salir para continuar estudios secundarios. Antes había que migrar a Ascope o Trujillo.

La masa obrera y la nueva cultura que se iba formando tuvieron lugar lejos de la escuela y se reconocieron sin posibilidades de acceso a la cultura oficial. La escuela como institución proponía el desencuentro entre la vida y ésta.

El cine para la población local no fue una novedad. Este ya existía desde las primeras época en que llegó al país. En Roma por la década del 20 ya se pasaban algunas pe-

liculas los días domingos (Cf. Valdizán, 1939:42). Años más tarde esta norma la seguiría la empresa de Gildemeister. La cultura, que en todo caso se trasmitía tendía a preciar aquello que distinguiera con mucha crudeza y exaltaba al "cuco del comunismo" para que no genera elementos de simpatía.

Otra práctica que se dió lugar en este parte del país fue el deporte que explícitamente fue promocionado por la Empresa Agrícola. En un estudio realizado por los años 70 pudo demostrarse como los campeonatos inter-barríos de fútbol y vóley funcionaban como códigos de dominación (Véase Gil, 1977: 86).

El acceso a la lectura, la radio y la televisión estuvo limitado durante la época de Gildemeister. Si apenas se podría observar tres antenas de televisión en la localidad. La radio de igual manera; para seguir las peleas y los partidos de fútbol se reunían en las escasas vivienda que la poseían. Para escuchar las peleas del pugil nacional Loreto Castillo, cuentan los antiguos, se reunían en torno a la radio que algunos vecinos poseían. Apenas en 1964 si existían tres televisores: uno en la casa hacienda, otro en el Sindicato y uno tercero en la casa de don Máximo Reina. Tener radio o televisión era un privilegio negado a todos.

En relación a la lectura, el índice de analfabetismo, que ya hemos visto, nos hace recordar cómo la lectura no tuvo un lugar de privilegio en Roma. Esto debiéramos mediatizarlo si consideramos la presencia de los educandos que

eran urgidos para leer las escasas lecturas que los trabajadores podían conseguir.

Se leía durante los primeros años la prensa sindical de la época y llegaba *La Industria*⁴. No se puede dejar de mencionar la importancia del *Chan-chán* en la configuración del movimiento del 50. A mediados de la década del 60 comenzaron a llegar algunos diarios capitalinos, se continuó leyendo *La Industria* y se escuchaba *La Voz de la Calle*, un programa radial de Trujillo⁵. En lo local la empresa publicaba una revista: *Estado*, su nombre ya lo denuncia. Traía información de la empresa, los fixtures, las carteleras cinematográficas y los acontecimientos de sociedad y alguna que otra información. Es posible que este orden de cosas fuera paulatinamente roto por la presencia de la escuela a través de algunos textos y revistas que por entonces comienzan a publicarse; y por otro lado, la circulación de boletines partidarios.

En el periodo actual esta realidad va cambiar. Muy pronto las calles de la población se van a ver pobladas de antenas que convocan a una de las dos emisoras de televisión que se logran captar en la ex-hacienda Roma. Y por cierto más de una decena de emisoras de radio. No hubo biblioteca alguna durante la existencia de la empresa. Es recién al calor de los trabajadores que se va a formar la biblioteca obrera en el Sindicato. Y luego, la biblioteca que la Cooperativa Azucarera puso como respuesta a la iniciativa de un grupo de trabajadores preocupados por el desarrollo cultural


y social de los jóvenes. Pero ésta como institución no cupo ni recogió ninguna información sobre lo que acontece en la localidad.

La escuela, a través de la iniciativa de maestros locales fue interesándose, sobre todo en el contexto de la Reforma Educativa, en lo que por entonces llamaban "contacto global". Preciso es recordar acá la labor pionera de los maestros locales: nos referimos a Amílcar Silva Ravines, Eloísa Torres A., el ya citado profesor Eberto Miranda G. y, por cierto, Leonardo Quispe, quienes mantuvieron vivo el interés por las historias de viejos. Esta iniciativa va ser acogida por la Escuelas primaria y secundaria: "Sí, cómo no. En el primer grado siempre tratábamos de hacer relatos. Lo que si nunca lo hemos recopilado y ni hemos hecho es guardarlos. Quizás sí, ¿no? No pero si siempre se ha tratado de, más que nada, hacer relato oral de los cuentos propios de la localidad." (Miriam Bakarezo, profesora, junio 1987. VCH-R: c12A).

La tradición oral y popular fue adquiriendo "estatus" de "cultura" y fue ingresando paulatinamente en la institucionalidad Escuela. No pocas veces se les exigía a los alumnos traer cuentos de antiguos que sirviera para la realización de clase. En febrero de 1988, Alfonso Lucano, joven trabajador eventual, natural de Roma, nos hizo la siguiente relación:

Bueno anteriormente, mucho que en verdá contaban a sus hijos los cuentos y esos. También, a los hijos le interesa escuchar por que a veces también servía para algo. También en la escuela que

hacían preguntas para relatar un cuento, una historia. Pero ahora, en la actual que estamos, ya no lo toman importancia estos cuentos que a uno le cuentan a veces los padres. También los padres no le cuenta a sus hijos, no le cuentan a los hijos cómo ha sucedido. Cómo ha sufrido de muy antes también, pues ¿no?, que por ejemplo. Yo sé también a los padres mismos que nosotros que los tenemos, a veces cuentan "quia mí mismo me sucedido, miá sucedido, cuando me estao yendo que en verdá en el trabajo me ha sustao tal cosa". Y eso lo cuentan a los hijos. Y hay otros padres que no conversan, prácticamente los hijos no se enteran de esas cosas. Eso nomás puedo decir. (Alfonso Lucano; Febrero 1988. VCH-R: c16A).



Esto último, sin embargo, no configuró una práctica ordenada que facilitará el registro y que abandonará la actitud folclórica que solía tener el maestro en su relación con el mundo de la escuela. Sea como fuese, fue en la escuela donde por primera vez se intentó algo parecido. De ella nos vienen algunas versiones estandarizadas y los registros escritos que en este tipo de instituciones hemos hallado en nuestra investigación. Fue antes que nada una iniciativa por ver y leer la realidad a partir de lo que dice la gente. Dicha iniciativa, por demás, se vio incentivada por los presupuestos globales de la Reforma Educativa de Juan Velazco. Así hoy tenemos trabajos inaugurales que relizarán los profesores y que aparecen bajo los títulos *Trabajo de Investigación del Núcleo Educativo Comunal No.7* (Miranda Coa.,1972) y *Pérfil Educativo de Roma 1981* (Miranda Coa.,1981); tanto así como el manuscrito de Eberto Miranda bajo el título de *Tradiciones de Roma*(1985). Trabajos donde aparecen los relatos orales más conocidos por los pobladores

de la ex-hacienda Roma y que recuerdan algunos documentos oficiales (Cf. Ascope, 1986:112-113).

Como se verá la presencia de estas instituciones no la afectaron de manera significativa la dación del relato. Tampoco la motivó. Hubo una silenciosa pasividad frente a lo que la cultura de los braceros podía tener. Estas eran consideradas por los principales como "supersticiones"⁶. La afectación de los medios de comunicación y la de tales instituciones, en síntesis, tenemos que pensarla en su relación dinámica con el surgimiento de un sujeto social menos dependiente de la hacienda que se integra de manera singular al mercado. Y que readecúa su cuentística a la nueva escena social. De allí que estas instituciones la afectan en tanto no posibilitaron su registro ni entregaron versiones "deformantes" de las "originarias": es decir, las pocas versiones escriturales que se ha recogido de alguna manera trasgreden las temáticas oficiales.

Es en esta diáspora que la producción del relato oral popular se va a dar: su enunciación se produce en relación a la configuración de una nueva cultura que tiene lugar, fundamentalmente, por la presencia de migrantes serranos. Y en esa relación que no opone cultura y movilización va rehaciéndose en la cuentística popular. Introduce tópicos que facilitan la movilidad social y la resistencia de la tradición que se trae. La perservación de una tradición que se ve afectada por otras formas predominantes de la comunicación y que reordena la simbólica y la ponen en otra dimensión: la

aproxima al poder que se tiene para explicar determinadas relaciones y sobre todo la propia creación de la ficción.

NOTAS:

1 La situación a que se refiere el profesor Eberto Miranda en la década del 60 era similar a la denunciada por Joaquín Díaz Ahumada: "El régimen social bajo el cual vivían los trabajadores campesinos en las haciendas era deprimente, degradante. Habitaban en vivienda incómodas, antihigiénicas sin dotación de agua, desagüe ni luz, verdaderos tugurios insalubres, donde dormían en el suelo, en promiscuidad, expuestos a conseguir toda clase de enfermedades. Contribuía a empeorar su triste situación, su incontrolada inclinación al uso de la coca y el alcohol, vicios tolerados con inconfesables propósitos, pues hubieron casos en que "obsequiaban" un poco de coca y ron a cada peon como un aumento bondadoso a su ración diaria." (Díaz, 1959:15).

2 Conviene recordar que estamos en los primeros años de la Reforma Agraria. No había poco se había producido una reducción del personal que laboraba en la empresa de Juan Gilde-meister (Huanilo, 1978: Anexo 2).

3 Los nombre de las calles por lo menos así lo denotaban. En la calle Cajamarca estaban concentrados todos los cajarquinos. En la calle Otuzco, lo mismo; etc. No sólo eso, la propia división urbana así los distiguía, vivían en el campamento, más precisamente, en las llamadas rancherías.

4 Según don Joaquín Díaz Ahumada en el valle Chicama se leía la prensa anarquista (Díaz, 1959:23).

5 En el Valle Chicama, donde se halla la vieja Tulape, desde mediados del 80 vienen transmitiendo en cinco diales de incidencia local: Radio Casa Grande, Radio Amauta y Radio J.J. de Casa Grande; Radio Ascope y Radio Paiján de las mismas ciudades. Es frecuente también la transmisión interdiaria de una radio parlante que se emite desde el Sindicato de Trabajadores de Roma y Anexos.

6 Para una mejor relectura del sentido y uso de la categoría superstición(es) puede consultar el trabajo de Alfredo Mires Ortiz, "Dios Cajacho" -Apuntes de trabajo- (Mires, 1987:16).

CAPITULO III

MAPA DE LOS CUENTOS DE ROMA

(Cuenteros, cuentos y tipos)



"Buena yo pienso que es por el cambio de educación, el adelanto. Tú sabes que antes no había tanta educación. Entonces uno vivía casi de esas leyendas, cuentos ¿no?. Yo pienso que eso es lo que ha hecho variar la educación. El avance de la era. Ahora hay televisión, radio, toda esa cuestión ya se ha hecho olvidar casi. Hace olvidar algo, ya uno prácticamente no cree con tanta seguridad como antes. Antes sí. Uno lo creía todo. Lo podía contar. ¿Tú sabes? Un mentonazo en la noche. Pero hoy ya no ya. Hoy te escuchan contar, te creen que eres loco. Yo, por ejemplo, te cuento a mis hijos, creen que estoy... queeee? Qué no, que el ahogao queay. Tú mismo sabes que hoy la gente amanece paseándose, el ahogao no tiene ni tiempo para salir." (Esteban Estrada, febrero 1988. VCH-R: c18A).



1. TODOS CONTABAN EN ESA EPOCA

Varios informantes recuerdan que no hace mucho aquí se desarrollaban verdaderas maratones cuentísticas. Relatar cuentos se había convertido en una práctica común entre los pobladores. Cada quien armaba sus historias entre las que traía de sus pueblos o las que comenzaban a aparecer en el entorno de la ex hacienda Roma. Pero cierto no faltaban los relatos de aventuras ni aquellos que tenían el tono familiar. El campamento se convertía en espacio privilegiado para la cuentística. La oralidad su modo peculiar. Y los viejos antiguos, sus narradores preferenciales.

Entre calle y calle había quien narraba los mejores cuentos y quien, inclusive, dejaba "seguidilla" para las siguiente conversa. Cuenta don Francisco Espino Gómez que:

Allí no había radio, no había nada pué. Así que el jefe de casa, si le gustaba los cuentos, salía a chacchar su coca. Y nosotros como sabíamos que contaba nos sentábamos alrededor 6, 8, 10, calladito y nos contaba bonito pué los cuentos. Y a veces, dejaba capítulo ¿no? para el segundo día, tempranito, vuelta, a ganar sitio más más cerquita para escucharlo. Vacán era. Y contaba toda clase de cuento pué hijo. Era una maravilla. ¡Qué bonito contaba! Era como una película los cuentos para nosotros. Así que nosotros nos sentabáramos alao, lo miráramos y nos contaba "qué así, qué asá, qué por acá, qué por allá. Bueno...decían los viejos, ya es hora de descansar, mañana les sigo terminando este cuento, les cuento". (VCH-R: c16A).

La muchachada transitaba entre calle y calle y se quedaban a

escuchar al cuentero que más se acercaba a sus gustos. Y evidentemente destinaban lo mejor de sí. La humilde cena iba acompañada por la conseja popular y la urgencia de apresurar el paso porque en el poyo de don Panchito Izquierdo, de don Rufino Alarcón, don Alberto Romero, don Manuel Vila, etc. estaba ya aguardando la muchachada para que se dijera el relato. Los viejos antiguos eran los principales y respetados cuenteros. Eran los primeros. Su personalidad concordaba con su figura de autoridad, con su imagen de auctoritas de los más diversos sueños.

Las seis de la tarde era la hora en que cada quien iba en busca de su cuentero. Los hombres del campo ya estaban retornando a sus hogares. Para esta práctica se iba tejiendo en los ámbitos de la familia: "hierba luisa con marraqueta" o la "sopita" última de la noche en más de las veces iba acompañada del relato oral. El ámbito de los grupos de familia se convertía en uno de los referentes privilegiados para la dación del relato oral. Conversa y descanso se ligaban a la creación cuentística: "Ya mi papá me contaba. Todito eso me contaba mi papá. Ya la hora que nos íbamos acostar, decía, vamos contaré un cuentito... Entonces ya decía...", refiere doña Santos Tanta (VCH-R:c5A). Luego, esta relación entre cuenteros-público va a ser recogida por los jóvenes que la integran como parte de lo lúdico, como parte del juego. Parte de la rutina recreativa era juntarse a contar cuentos. Esto último no ha dejado de persistir y es parte de la tradición que se da lugar en torno al juego:



condición de siervo, fue día frente a la vida prestada de la
 presarse de manera magistral: fue resistencia frente a la
 dueño de Casa Grande. Y que en el relato oral de Roma va ex-
 en lo propio, aquello que no logró ni lograría evitar el
 Frente a esa oscuridad estaba pues el día que se expresaba
 pedón u obrero: al fin y al cabo, burritos de hacienda,
 ridad que significaba la vida endeudada: la de ser bracero,
 grato y compartido, el campo y la comunidad frente la oscu-
 pachamama y los favores. Los carnavales y el trabajo
 Y se ahoraba el tiempo reciente, la vida dura y digna, de la

48) a veces las cosas la gente. (Miranda, 1964:47-
 otro lugar, siendo abandonado de tal manera que
 alguna característica se ven obligados a vivir en
 manera que se han formado gran barrio. Cuando por
 nacido en este medio se han acostumbrado de tal
 racterística de ser indígena. Las personas que han
 de obreros y campesinos son la nota ca-
 monótono que andan las horas de entrada y salida
 de las locomotoras y tractores y el "pito"
 que hacen en caso de tránsito por esta población,
 personas, el ruido de los vehículos motorizados
 desaseadas por las que se advierte una que otra
 lado en algunas esquinas del campamento) y calles
 Noches lúgubras (el alumbrado eléctrico está insta-



paisaje prohibía la amena conversas:
 luz débil apenas si llegaba. Y como recuerda Miranda ese
 ni televisión. La gente no "podía" salir de la hacienda, la
 visto en el capítulo anterior, no había ni radio, ni cine,
 Esta práctica era posible por que entonces, como hemos
 Chunga..."; comenta Marina Alegria (VCH-R:c12B).
 calle, sacábamos nuestras panacas así. El nos contaba, el
 "Nos reuníamos así en grupo. Allí nos contaban, allí en la



hacienda. Y no dejaba de convocar a todos los recuerdos y a la creación de una nueva cuentística.

De los viejos antiguos que asociaban trabajo y conversa entre migrantes se pasó a la cuentística que se realizaba entre el descanso, el juego y la creación. Los viejos antiguos en la conversa de paisanos y de tono familiar, primero; luego la muchachada que se apropia irá configurando el sistema de dación del relato que que acá hemos explicado. Y da lugar a esa cuentística que de manera singular se venía dando: en más de una oportunidad recorrería de la conseja a la exploración de nuevos tonos para alimentar una tradición y memoria colectiva, común, que resignifique el día para los nuestros.

En realidad, los relatos de viejos antiguos expresan un conjunto de propósitos que se sustentan en la situación social de entonces. Y la simbólica que acusa la tradición de viejos constituye todo un sistema de reciprocidades y reglas éticas que suponen funciones en el ámbito los pobres del campamento, en tanto presupuesto de identidad de sector y clase social. Pero no sólo reciprocidades y ética, también se participaba de la memoria histórica. Se recordaba con tono clandestino y familiar las pasadas luchas sindicales y cómo éstas habían dejado huellas en el presente; en otros, en cambio, se advertía la vida en las comunidades campesinas de las que provenían y cómo eran las costumbres. Sin duda nada le era ajeno a esta conversa. Los viejos antiguos fueron tejiendo para los pobres de la "ciudad" un relato oral

suficiente que los acercaba como grupo social. O, como quiere la tradición andina desde la lengua qechwa, se fue saliendo del *Ñoqayku* restrictivo (del nosotros, solamente entre nosotros) al *Ñoqanchis* inclusivo (del nosotros con los otros).

Tampoco la institucionalidad de los viejos antiguos se veía afectada por la creciente presencia de los medios de comunicación que por entonces se reducían a dos periódicos y la recepción de una radio. Esta manera de presencia de la información no afectaría inicialmente la dación del relato oral. Es la inserción de la comunidad local a la comunidad regional la que va a romper los circuitos dominantes e instituirá una nueva forma de relación, donde paulatinamente el valor de los viejos antiguos se va a ver tocada por una creciente presencia de tal inserción. Sin duda, la tradición oral y memoria colectiva de la ex-hacienda Roma va a observar cambios en la significación y la enunciación del relato. Y que, por demás, se verá afectada por el incremento sustantivo de la escolaridad en términos cuantitativos (léase, hiato entre escuela-progreso y relato oral-pasado); la creciente y acelerada presencia mayoritaria de los medios de comunicación y la intensa movilidad social de la nueva generación que por cierto, no hacían posible un feliz encuentro entre relato popular y vida cotidiana².

La dación del cuento oral popular tendrá ahora nuevas características: corresponde a la preservación y valoración de la historia y la cultura que se forjó en este pueblo en condiciones adversas, de oscuridad, frente al día que resig-

Lo última que hemos mencionado nos llevó a indagar sobre la actualidad del relato oral en la hacienda. Nuestra hipótesis fue entonces en las actuales condiciones de creación de los medios de comunicación masivos estaban afectando de manera significativa la vigencia del relato de tradición popular. Este prospecto se traducía, en los términos actuales, en interrogantes que indagaban si el relato oral de Roma es vigente o no. De ser así, ¿quienes o qué hace posible su vigencia? ¿cuáles son las condiciones básicas para la vigencia del relato? ¿cómo se han producido los cambios? Como herramienta empírica manejamos una vez más la encuesta que tuvo lugar en Octubre de 1987 y que corresponde a los ítems 2, 3, 4 y 5. Nos detendremos de manera singular en estas dos



2. VIGENCIA O NO DE LOS RELATOS

nítica todas aquellas creaciones populares. La conquista democrática y económica que inaugurará el régimen de la Reforma no significó conquista cultural y tránsito por la historia y memoria colectiva de estos pueblos. Significó cambios de relaciones en la dicotomía patrón-trabajador por una nueva cooperativa-trabajador; sin establecer una adecuada ubicación entre lo que este pueblo tenía como memoria colectiva y tradición cultural.



últimas (Ver Anexo 1: Encuesta sobre cuentos, leyendas e "historias" de Roma).

2.1. Son más los cuentos que se conocen y que circulan en Roma

Una primera hipótesis que se deriva de las encuestas es la constatación de que son más los relatos que los propios que veníamos trabajando en el levantamiento de los tipos y formas del relato local de Roma. Así, es posible afirmar que los relatos expresados en las encuestas van más allá de los que intuíamos. Y nos advierte de la riqueza y variedad que se da lugar en la cuantificación local. La universalidad que suponen los cuentos sugeridos abren diversas manifestaciones, una de las cuales nos hace derivar la conformación de los colectivos y los nuevos intereses de los jóvenes con quienes trabajamos la muestra. Y se puede establecer algunas ciclos o series tales como huacas encantadas, aparecidos, chancados, ahogados, etc. O como los de ocurrencias o aquellos puramente fantásticos. Y no dejan de expresarse aquellos relatos de una manifiesta intencionalidad moral. Significativa información esta dada por la vigencia de los relatos de duendes. Una de las ausencias legibles es aquella referida a las fabulaciones: el relato de fábula es uno de los ausentes no sólo ya en el encuesta, sino también en las fichas de recopilación y las entrevista directa que hemos tenido con diversos paisanos.



Los relatos contabilizados en la encuesta³ son setenta y tres (73) en los cuales hay que anotar sin embargo, que dos corresponden a una trasposición de información: incluye como leyenda local la de los "Hermanos Ayar" y la de "Manco Cápac y Mama Occillo". Resalta si, como hemos dicho, las series mencionadas y no deja de comprender la totalidad de cuentos indicados para esta encuesta (Ver: Cuadro 3). Esta variedad de cuentos puede ubicarse también en relación a los cuentos propuestos y donde se verifica su preferencialidad en la totalidad de encuestados y entrevistados en nuestro trabajo de campo.

2.2. Universales conocidos y desconocidos: los cuentos propuestos

Para el análisis de leyendas y cuentos propuestos⁴ los hemos reordenado teniendo en cuenta tres categorías:

- * *conoce* además de recordarlo, lo cuenta;
- * *desconoce*, es decir, no tiene información y no maneja referencias sobre los mismo; y
- * *recuerda*, tiene información sobre el relato.

La aplicación de la encuesta permitió observar la universalidad de estos relatos en tanto dan cuenta de las preferencias temáticas si estos se constituyen en manifestación englobante de toda la población. La secuencia estadística (Ver: Cuadro 4) puede leerse también como expresión de las



CUADRO No.3: CUENTOS MAS RECORDADOS

TITULO	SEXO		TOTAL	PORCENTAJE
	var.	muj.		
1. La comadre y el compadre	75	50	125	52.74
2. La huaca de Cepeda	13	3	16	6.75
3. La gringa de Mocollope	1	17	18	7.59
4. El ahogao	8	6	14	5.90
5. La hacienda Roma	7	4	11	4.64
6. Don Víctor Larco	6	4	10	4.21
7. El carbunco	4	3	7	2.95
8. La fábrica de Roma	4	1	5	2.10
9. La chismosa	3	1	4	1.68
10. Otros	19	8	27	11.38
totales:	197	140	237	100.0%

Fuente: Encuesta VCH-R; octubre 1987.

CUADRO No. 4: DIEZ CUENTOS PROPUESTOS

RELATOS	CONOCE		RECUERDA	TOTAL
	CONOCE	DESCONOCE		
1. La comadre y el compadre	159(70.20)	10(4.40)	58(25.55)	227
2. Don Víctor Larco	83(41.91)	70(35.25)	45(22.72)	198
3. La gringa de Mocollope	103(47.90)	62(28.83)	50(23.25)	215
4. La huaca de Cépeda	97(47.31)	57(27.80)	57(27.80)	205
5. El carbunco	31(14.90)	138(66.34)	39(18.75)	208
6. El negro que roba niños...	31(15.90)	115(56.36)	58(28.43)	204
7. La máquina que se aparece	41(19.15)	136(63.55)	37(17.28)	214
8. La chismosa	46(20.81)	146(66.06)	26(11.76)	221
9. El ahogao	138(63.59)	25(11.52)	54(24.88)	217
10. El hocico de chanco	30(13.76)	176(80.73)	12(05.05)	218

Fuente: Encuesta VCH-R; octubre 1987.

preferencias y la presencia colectiva de tales relatos en el imaginario local. Tal verificación debe asociarse a las significaciones que cada ciclo de relatos expresa en sí. De modo que los resultados de la encuesta relievra la continuidad y presencia de los siguientes relatos:

- La comadre y el compadre
- El ahogao
- La gringa de Mozoilope
- La huaca de Cepeda

Esto relatos ponen de manifiesto los ciclos totalizadores que se constituyen en la tradición oral romana. Coge cuatro ciclos fundamentales: el relato de autoridad, el ciclo de las huacas que refiere al entorno de las reciprocidades, y el ciclo que relaciona el trabajo y relato, en el caso de "El ahogao" al vincularlo preferencialmente con trabajadores cañeros que cumplen funciones de regador en empresa. De modo que, nuestra primera afirmación quiere dar cuenta de la universalidad del relato *La comadre y el compadre*, materia de este estudio. No solo es un relato conocido por hombres y mujeres sino que su universalidad va más allá del propio registro de la encuesta, tal como se puede apreciar en las recopilaciones y entrevistas realizadas. Este primer lugar tiene su origen en la interpretación y reconocimiento que la localidad hace de esta leyenda mítica.



La segunda afirmación inherente a esta parte corresponde a la poca frecuencia con que se mencionan los relatos:

- El hocico de chancho
- El carbunco
- La chismosa
- La máquina que se aparece

La explicitud del "desconoce" presupone una delimitación respecto al uso del relato en algunos sectores sociales y cuyos referentes materiales han ido desdibujándose en la localidad de Roma o están asociados a una audiencia de competencia femenina. En ese sentido no podemos dejar de mencionar acá la correspondencia que existe en el "conoce", para el caso de "La chismosa" por informantes mujeres. Tanto "El hocico...", como "El carbunco" y "La máquina..." se han visto afectados por cambios en la estructura urbanística local; en el caso de los dos primeros por la presencia de los pueblos jóvenes que desde 1973 viene cambiando el Cerro Mirador escenario principal de la ocurrencia de estos relatos; y, en caso del último, la locomotora (máquina), principal medio de transporte de los trabajadores cañeros de entonces, desapareció hacia 1965 con lo cual se dió lugar a la poca frecuencia de los relatos de "chancaos".

2.3. Vigencia o no del relato oral en Roma

La primera afirmación tiene que ver con los cambios que se registran a nivel de la función del relato. De allí pode-

mos inferir a manera de hipótesis: Los relatos que tienen mayor vigencia se dan en virtud a la importancia que el colectivo le asigna, aunque los sentidos y funciones puedan haber variado.

Dicho esto, examinemos el siguiente cuadro⁹:

CUADRO No.5: VIGENCIA O NO DE LOS RELATOS

VIGENCIA	MASCULINO	FEMENINO	TOTAL
SI	26 (25.49)	22 (21.56)	48 (47.06)
NO	36 (35.29)	14 (13.72)	50 (49.02)
MAS O MENOS	4 (3.92)	—	4 (3.92)
total:	66	36	102

Fuente: Encuesta VCH-R; octubre 1997

La vigencia de dichos "textos" es en virtud a su verosimilitud. Es decir a la posibilidad de que sea un hecho sucedido o que se entienda como tal. "No, si, se cuenta por que es algo que ha sucedido en este pueblo y es un fenómeno por el cual nos da a conocer, por intermedio de nuestros padres, que han vivido y lo han visto algunos." (VCH-R: e29). En otras circunstancias, su vigencia presupone reconocer que dichos textos guardan el pasado o explican situaciones: "Si se cuenta porque el pueblo romano debe saber de las historias o leyendas que han ocurrido en el antiguo pueblo de Roma." (VCH-R: e14). Por eso mismo, es que estos relatos son portadores de saber y educación, de prevención y de provecho: "Hasta la fecha se sigue contando por que es necesario saber algo que sucede en nuestra localidad y, sobre

todo, para estar preparados para alguna cosa."(VCH-R: e42). También es referible, a que se siguen contando y se sigue, por lo mismo, trasmitiendo; de manera específica se valora la forma como circulan los relatos: "Si se cuentan por que los cuentos se trasmiten en forma oral de generación en generación". (VCH-R :e19). En realidad, podemos inferir que los espacios colectivos y los "paquetes" de relatos que recuerdan ratifican la vigencia de la tradición oral local.

Si bien la mayoría alude a fuentes y ocasión, y presuponen que están presentes en la memoria colectiva; puede hablarse de vigencia relativa. Esto último tiene que ver con el hecho de la "desconfianza" que se suscita respecto al que enuncia el relato; no es antiguo por lo que "acomoda". Esto quiere decir que la gente del lugar jerarquiza un conjunto de reglas respecto a quien debe contar. Establece como pauta la cercanía al "hecho", su carácter de "testigo", la edad de informante y la autoridad que supone el ser viejo antiguo: "(No) porque no existen los que han vivido en esos tiempos y también a los que han contado no es igual al que lo sabe en realidad."(VCH-R: e61). O, "No se cuentan porque las personas de estos tiempos no han experimentado estos hechos sucedidos; pero si existen aún estos relatos."(VCH-R: e89).

Esta pauta tiene que ver, asimismo, con la ubicación histórica de los encuestados respecto a hecho de ser o no "civilizado" y "moderno". La existencia de algunos antiguos, determina hablar de su vigencia; pero no accequible a la totalidad, en tanto que ahora solo alcanza a un sector

social. De modo que conviene hablar de un *todavía* se cuenta. Si bien esta es la norma genérica hay que syndicar tres hechos conceptuales que explican lo dicho. El "todavía" enfrenta la arremetida de los "evangélicos" quienes dicen que son "imaginarios" estos relatos, por tanto, no verídicos ni se han dado en la realidad; lo que este presupuesto está anotando es la manera como este núcleo religioso equipara "supersticiones" con cuentística popular: "(No) porque ahora en Roma hay evangélicos quienes nos dicen de que no debemos creer pues es solo imaginación, pero que así se sigue contando y bastante." (VCH-E: e55). El otro tópico alude al interés de los jóvenes: Hoy día los jóvenes no entienden a los mayores, sus intereses son otros, hay luz y otros vicios: "(No) porque la juventud se dedica más al vicio. Pero antes no era así, ahí no había rabe, ni bailes, solo dormían temprano y por eso los padres se dedicaron a contar cuentos." (VCH-R: e113). Pero también recuerdan e indican el problema de accesibilidad al relato oral popular, los viejos antiguos ya no existen y son muy pocos los que quedan. Lo que hace pensar en una tercera definición conceptual: la de ser civilizados, con educación, por lo mismo modernos, sin esas creencias de antiguos, de antes; se supone que los cuentos son de los de antes: "Estos hechos si se cuentan; pero no todos y no como antes, sino más civilizado y acomodado. Pero algunos si existe aún todavía." (VCH-R: e38). Y el ser civilizado implica una ruptura con ese pasado en que han vivido nuestros padres. Esto hace confundir un presente sin



pasado histórico, donde el contar cuentos resulta ser de "locos".

Se pone en duda su vigencia en relación a su funcionalidad y objeto. Los cuentos corresponden al estadio de los viejos. Quienes contaban ya no existen. No se cree. Ser joven es ser moderno - civilizado; en consecuencia, se trata de acentuar una negación por contraste. Si bien esto constituye la tendencia principal, las respuestas que niegan su vigencia relieván cuatro aspectos:

"Es que en estos tiempos a la gente no le interesa la historia de su pueblo." (VCH-R: e12)

"(No) porque no lo sacan a la noticia, ni lo promulgan a la sociedad." (VCH-R: e82)

"Yo creo que ya no se cuenta porque la pasaron al olvido." (VCH-R: e106)

"No porque ya no tienen más que contar." (VCH-R: e118)

Este sector poblacional que responde con la negativa alude a cuatro hechos: olvido, falta de interés por la historia, no ser de público conocimiento y la no existencia de más cuentos para narrar. La primera constatación que podemos deducir de este grupo de respuestas es que la historia, en esos términos, no resulta de interés para los jóvenes en tanto supone el registro del pasado "oscuro" de nuestros anteriores (un período donde se explotó con mucha crueldad a nuestros antepasados y del cual acaso no se desea hacer memoria). Pero más significativo resulta cómo el relato (supone esta respuesta) se ha ido convirtiendo en patrimonio de unos pocos y que el medio de transmisión no ha operado

adecuadamente sobre estos nuevos pobladores de Roma en tanto que no se ha constituido en hecho público y englobante de toda la población.

Resulta en ese contexto ilustrativo lo que nos comenta la profesora Miriam Balarezo en Junio de 1987: "Mira, ahora no estoy en las aulas trabajando. Aquí en Roma estoy en la dirección del centro educativo. Pero noto que no hay esa misma voluntad. Mucho ha cambiado la juventud. En ese sentido creo que eso es patrimonio de los viejos y no de ellos que son los jóvenes ahora. Cuando es algo que debe ser patrimonio de ellos también y que lo deben conocer y los mayores quizás contarles a los hermanos menores y así continuar estos relatos." (VCH-R; 112A)

Sin embargo, en líneas generales, la vigencia de los relatos en la localidad de Dora, presuntamente averiguar los sentidos que esa modernidad ya asumiendo en el contexto de la recepción y difusión del relato oral y memoria colectiva local. De pronto, si esta se entiende como olvido del pasado o si se asume como nexo entre el presente y el pasado. En todo caso, queremos suponer resignificaciones y reciclaje en los cuenteros locales.



3. MAPA DE LOS CUENTOS DE VIEJOS ANTIGUOS

La idea de mapa se asemeja más a la de inventario. El nuestro pretender aplicar una visualización de las diversas manifestaciones de la literatura oral en función de los espacios en donde frecuentemente tienen lugar y acontecen los temas de la tradición oral de la localidad de Roma. Pero para entrar a dibujar este mapa, deseamos primero imaginar una división adecuada a la interpretación teórica que se deriva de la propia cuentística de Tulape. Así vamos entonces a proponer un explicación que divide a los textos en tipos y series a partir de la temática que abordan el número de relatos recogidos hasta este momento. Del mismo modo, vamos a destacar aquellos "textos" que tienen referencia histórica y que corresponden a la dimensión de la memoria colectiva de aquella que solo la podemos indagar como dación propiamente del relato oral.

La literatura oral popular tiene variadas manifestaciones en lo que es su dación de forma. Así, en los relatos populares de viejos antiguos vamos a encontrar dos vertientes fundamentales. De un lado, aquella que alude a toda una tradición oral que viene de relatos míticos -lugareños y precolumbinos- tanto así como su encuentro con la cultura migrante y la imaginaria que supone se establece en la nueva relación con la hacienda y a las sucesivas resignificaciones en el contexto de configuración de una paisanada propiamente

tulapeña o romana. De otro lado, toda aquella cuentística que se asemeja a lo testimonial y que corresponde propiamente a la memoria colectiva, que rememora diversos acontecimiento, se asocia a la vida cotidiana, establece vínculos con la situación de explotación y recorre toda la tradición de lucha que se dió y viene dando en torno a las conquistas laborales y sociales. En ese sentido los relatos examinados pueden de manera general dividirse en relatos que corresponde a la tradición oral que se forma sobre la base de una literatura oral local en su encuentro con tradiciones que se dan por migración, resignificaciones y creatividad en el contexto de la tradición social andino-costera, en esta vertiente uno puede encontrar todos los relatos que aluden a las reciprocidades, los aparecidos y las fabulaciones -en su aceptación más amplia sobre diversos tópicos y ámbitos de la vida; de este tipo son los relatos "La comadre y el compadre", "La huaca de Depeda", "La chismosa", "El chanco", etc. Y la otra que se forma, en consonancia con los acontecimientos sociales que se dan lugar a lo largo de este siglo, de este tipo son relatos que recuerdan de manera amable y legendaria la figura de Víctor Larco, La historia de Roma y los tiempos miserables en la época de Gildemeister.

El sentido de las series o ciclos de relatos corresponde más bien a las diversas asociaciones que pueden darse lugar en torno a mismo motivo o acontecimientos. Así, la serie o ciclo agrupa relaciones entre la ocurrencia del relato en una determinada temática, entre similares o la pertenencia



cia a un determinado ciclo histórico. Una serie típica es la que corresponde a la Huaca de Cepeda en cuanto se derivan de ella un conjunto de motivos: de un lado aquella que alude a la aparición del "maligno", de esta otra que estima la rectitud hombre-naturaleza y que se dibuja en la máquina que es tragada por la huaca o aquella que frente al infortunio de la vida en la hacienda la huaca le brinda sus frutos para el escape y el disfrute de riqueza, tanto así como el castigo en caso de fractura de esa reciprocidad. Si bien esta serie se da en su parte histórica, toda esta serie se amplía a semejantes un tipo más de esto es la relación que se produce entre huacas y que de origen a "Los chala-nes" (relata que entre las huacas se comunican). El ciclo que estoy aludiendo comprende a la huaca de Cepeda, la huaca Faja y la huaca Víctor.

Ciclo de otra naturaleza. Me trata la serie de relatos y anécdotas que sobre don Víctor se tejen. Y curiosamente tiene ocurrencia en el período de prosperidad y decadencia. Así por lo menos se establece en los relatos recogidos sobre don Víctor. Este personaje aparece en la tradición oral magnificado por su prestancia y pareciera en poco responder a la realidad histórica como benefactor, que en efecto fue. Así don Víctor cortando las "bastas" caídas de las costeras del campamento en alarde de moda o su actuación justiciera (caso referida por su biógrafo don Hermitio Valdizán) ante problemas domésticos; o series donde aparece compitiendo con el capital extranjero que representaba Casa



Grande ante una Roma que se asentaba como capital nacional. (En la imagen que los viejos antiguos el gringo aparece dando un trato miserable a los trabajadores frente a un Larco que esbozan dando cierto bienestar y trato paternal a los obreros y braceros de su hacienda). O aquel ciclo que explica el origen del nombre de este pueblo (en los relatos "Don Víctor Larco" y "La casita blanca") y que el imaginario popular lo asocia al incesto y cuya dación a manera de hipótesis tiene origen en el contexto de agitación sindical de los años 20 y de la que, en efecto, quedan huellas de la casa de verano de don Víctor. Ciclos como estos pueden indagarse en la cuentística. Uno de estos ciclos corresponde a los movimientos sindicales y sus huidas clandestinas; así como el periodo que se relaciona a los despidos masivos y aquellas que recuerda con frecuencia los años de las gloriosas luchas del Apra heráldico, etc.

Nuestro proyecto viene trabajando con una propuesta básica de categorías que ubica a los diversos relatos que se dan en la tradición oral tulapina. Este esquema, en ese sentido, quiere ser englobante de las dos vertientes anotadas. La queremos desarrollar en la medida que nos ha facilitado ubicar de manera inicial y provisional los relatos hasta ahora trabajados desde la perspectiva local sin que hayamos todavía realizado una operación que asuma la globalidad territorial que en este caso sería todo el Valle Chicama. Sin embargo, revisemos el esquema **propuesto**: ¿las propuestas?



1. **Aparecidos** corresponde a relatos donde la imaginación se da con relación a personajes existente y que luego han vuelto a la comunidad. La modalidad básica es que su alma está en pena. No han cumplido el ciclo y rito normal de asociación con la otra vida. En algunos casos están asociados a la vida laboral en la ex-hacienda Roma. Así esta categoría recoge y abarca todos los relatos de abogaos, chancaos, la gringa de Mocollope, estepina, caballos blancos, curas sin cabeza, viudas negras, etc.

2. **Encantos** su principal correspondencia es en referencia a la reciprocidad hombre-naturaleza/ hombre-sociedad. Tiene un fuerte ingrediente andino y migrante. Casi siempre está vinculado a las huacas y a las formas de relación ética entre los semejantes. "La comadreja y el compadre"; cuentos de Huacas (Cépeda, Faña y Víctor), "La trampa de chancho", "El pollito encantao", "El negro roba niños", etc. Representa hechizos, conversiones y acaso orígenes.

3. **Ocurrencias** lo asociamos a la ficción con pie en la realidad. Asume el sentido original de la palabra: lo que se me ocurre. Y supone cierta dosis de verosimilitud. De este tipo son los relatos de ocurrencias de Magán de la raigambre del tío Lino. Son también de este tipo relatos de fiestas y castigos. Recurren situaciones que pueden ser ciertas o no.



4. **Sucedidos** esta categoría tiene que ver si con una realidad histórica no siempre precisa, pero si indagable en el proceso histórico de este pueblo. Tiene un sustrato testimonial y la asociamos a la memoria colectiva. Su principal fabulación es en torno a los acontecimiento reales que se dieron en la hacienda Roma cuando don Víctor Larco, y luego, cuando ésta paso a manos de los Gildemeister. De esta suerte de relato son toda la serie sobre Don Víctor Larco, el anecdotario en torno a las huelgas, el tratamiento del patrón Gildemeister, etc. Hechos sucedidos en la historia y que se recuerdan como ciertos.

Este es nuestro esquema. Y sobre está base es que hemos abordado nuestro trabajo. Suelen tener este conjunto de relatos referencias concretas e información que se puede indagar. Y siempre alcanzan una dimensión colectiva, su textura no suele ser uniforme pero si puede observarse una variedad que engloba distintos aspectos de la vida cultural y social de la vieja Tulape. En fin, esto nos ha facilitado la elaboración del mapa cuentístico que estamos presentando.

NOTAS

1 Hay que recordar que las viviendas del campamento en más de las veces acogía a dos o tres familias. Y la prole solía ser numerosa, entre 8 y 12 miembros por cada hogar.

2 Estos aspectos ya han sido trabajados en el capítulo II. Anoto sin embargo, que esta situación, la de inserción de la comunidad local al mercado regional es posible solo por las luchas democráticas que en el Perú se dieron entre fines de la década del 50 y comienzos del 60. No de otro modo puede entenderse la mediatización del "siervo" en "ciudadano" como noción de pertenencia a un país; con derechos, por lo menos declarados, aunque no practicados.

3 Esta cantidad y lista se desprende del consolidado que se ha hecho al cruzar información de los ítems 2 y 3 de la encuesta en referencia (Ver:Anexo 1).

4 Este reordenamiento obedece a la necesidad de reagrupar por las cercanías manifiestas entre la respuesta "Lo conozco" y "Lo suelo contar" y que en adelante aparece como consolidado en la respuesta *conozco*. Las otras dos respuestas se han mantenido con sus sentidos originarios "No lo conozco" en *desconoce* y "No acuerdo más o menos" en *recuerda*.

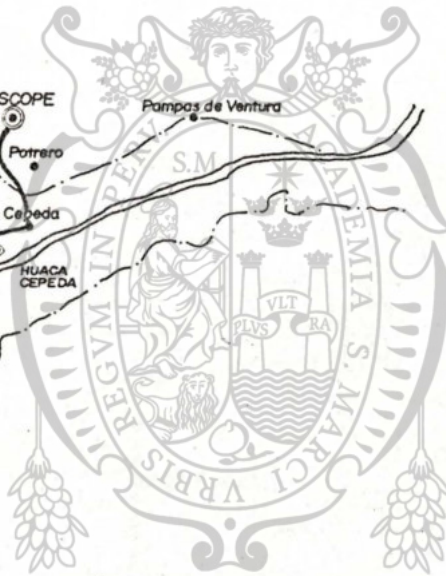
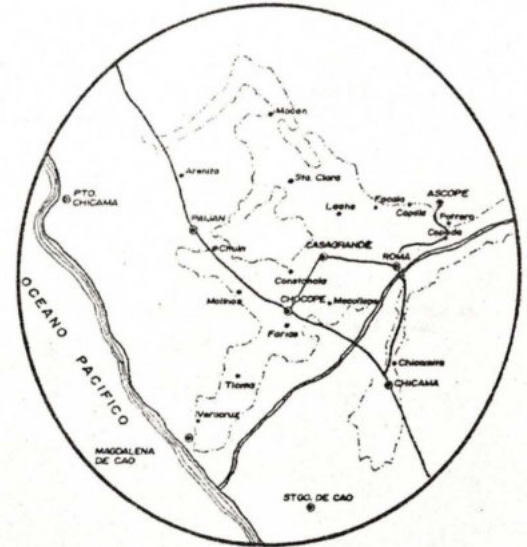
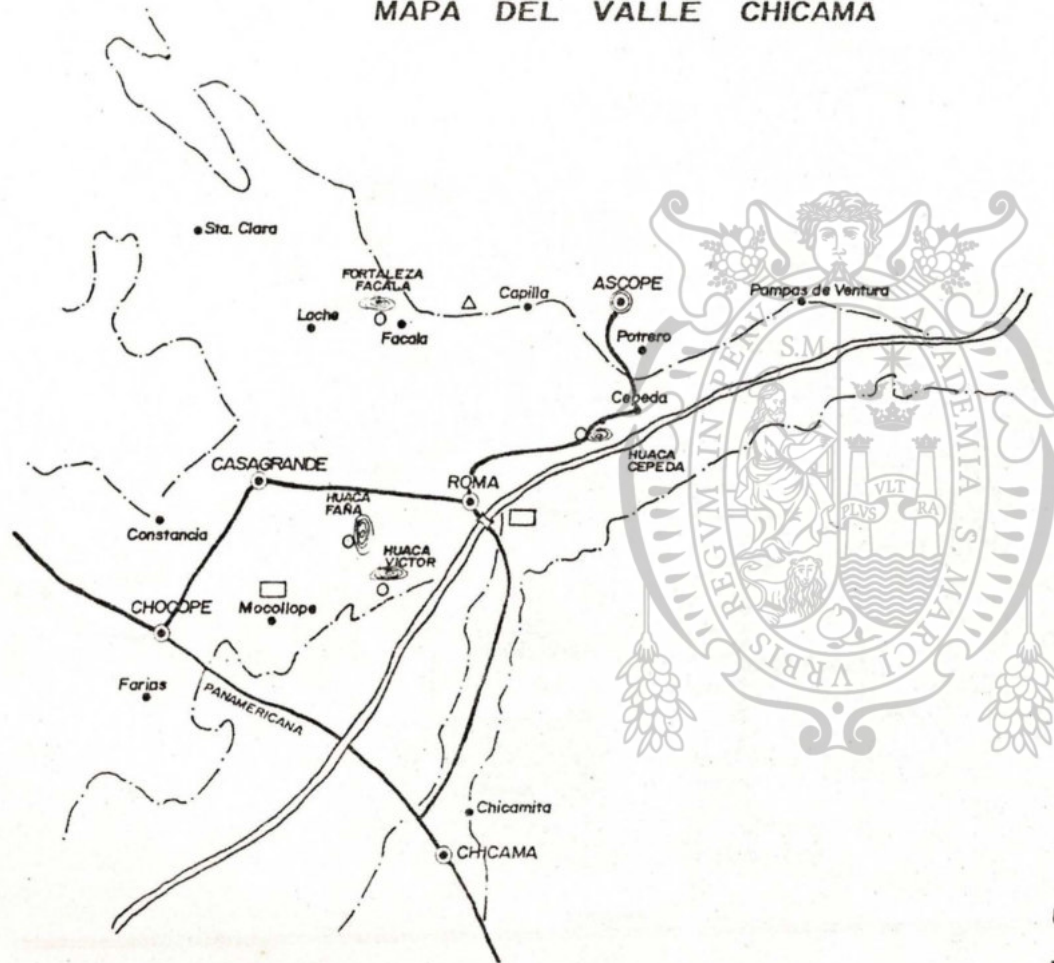
5 La formulación de la pregunta condicionaba la respuesta. El suponer "que ya no se cuenta" podía sesgar las respuestas. Como la contestación no era cerrada, se dió pie a explicaciones; algunas de cuales recogemos en esta parte de nuestro trabajo con la indicación de número de encuesta, v.g., VCH-R: 219 (Referencia en nuestro archivo, encuesta No.19; octubre 1987).

6 Juan Ansión propone una interpretación similar: "Es evidente que actualmente muchos jóvenes dudan de las antiguas versiones míticas. Pero así como la comunidad tradicional está cediendo el paso a una comunidad moderna transformada, así también es posible que la antigua ideología andina reaparezca transformándose, a través de nuevos cultos, nuevas expresiones religiosas, nuevas ideologías políticas, donde se encuentren antiguos modos de pensamiento y una renovación de viejos conceptos morales y filosóficos."(Ansión,1987:205)

7 Hubiéramos preferido trabajar con las categorías que comparte y maneja el proyecto Biblioteca Campesina que desarrolla la Red de Bibliotecas Rurales y Enciclopedia Campesina de Cajamarca y que acá en Lima llevamos adelante bajo el rubro de *De nuestros pueblos en Lima*. Este esquema divide las categorías de cuentos en: "Historia", "Humanos", "Fábulas" y "Encantamientos" (Bibliotecas,1984). Sin embargo, dicho esquema no nos es funcional para la cuentística que estamos redescubriendo en el Valle Chicama.



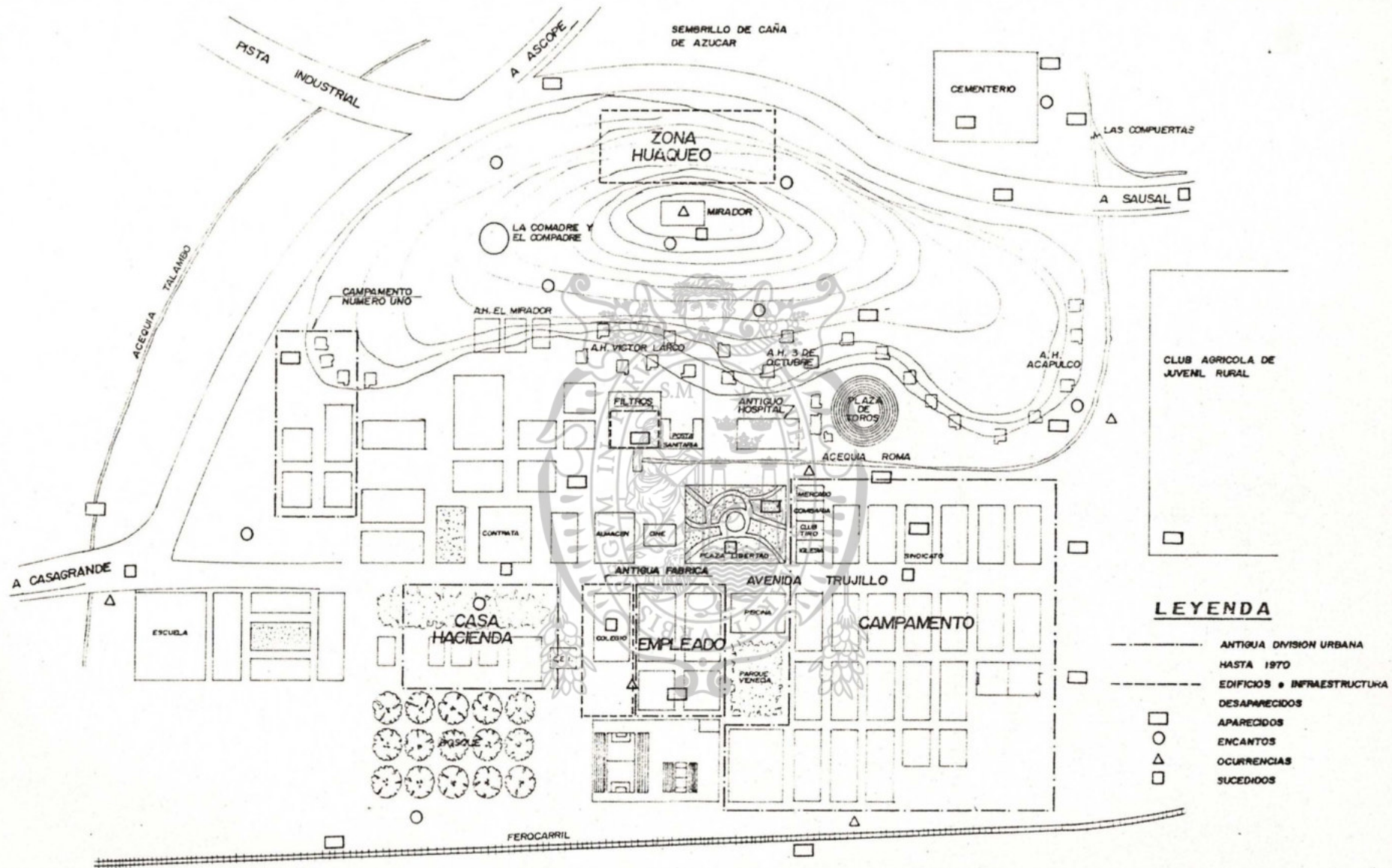
MAPA DEL VALLE CHICAMA



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

TESIS DE LICENCIATURA : "LA COMADRE Y EL COMPADRE" / LITERATURA ORAL, RELATO POPULAR Y MODERNIDAD EN LA EX-HACIENDA ROMA
 BACHILLER : GONZALO ESPINO RELUCE





LEYENDA

- ANTIGUA DIVISION URBANA
- HASTA 1970
- EDIFICIOS • INFRAESTRUCTURA
- DESAPARECIDOS
- APARECIDOS
- △ ENCANTOS
- OCURRENCIAS
- SUCEDIDOS

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

TESIS DE LICENCIATURA : "LA COMADRE Y EL COMPADRE" / LITERATURA ORAL, RELATO POPULAR Y MODERNIDAD EN LA EX-HACIENDA ROMA
 BACHILLER : GONZALO ESPINO RELUCE



VERSION DE BASE Y VARIANTES

Elementos para una presentación de la leyenda

La comadre y el compadre



*"El compadre y la comadre
la leyenda que ya murió"*
Graffitis, 1983.



1. VERSION DE BASE Y VARIANTE

Deseo proponer, en principio, qué estamos entendiendo como versión de base, cuáles son sus límites y cómo puede incidir en el análisis de un texto que viene de una tradición ágrafa. Y por lo mismo, esbozar el conjunto de presupuestos teóricos, herramientas y condicionantes que explican y nos aproximan a nuestro procedimiento metodológico. Sin embargo, queremos dejar constancia de su carácter provisional; en tanto el modelo que estamos usando se realiza en la medida que las propuestas teórico-metodológicas resultan insuficientes para la realidad literaria con la que estamos trabajando. Se trata acá de realizar un estudio sistemático, por lo que recoge los avances y aportes que hay en la escasa bibliografía sobre literatura oral. Nuestro esquema, sin embargo está más próximo a las propuestas de Vladimir Propp no tanto en su método de análisis, sino más bien en cuanto a los supuestos teóricos que plantea dicho autor.

1.1. Viejos antiguos y movilidad social

En nuestra tradición de recepción, análisis y divulgación de "textos" que nos vienen de la tradición oral se trabaja usualmente con un tipo de *informante* que resulta de una suerte de actualización de los esquemas románticos. Tal in-

formante reúne las características de vivir en lugares apartados de las ciudades típicamente urbanas; alejado de las sociedades contemporáneas y, sobre todo, que no esté "contaminado" con la diversidad de situaciones y visiones que se dan lugar a partir de los distintos discursos posibles de recepción por el informante. Casi un informante ahistórico, sin configuración propia, sin afectación del mundo contemporáneo.

Es este tipo de informante el que se suele buscar. Este apego obedece, usualmente, a la incidencia de los modelos teóricos (por cierto, con implicancias prácticas) que se toman de la tradición etnológica europea¹. Donde los principios que preceden la determinación del informante toma en cuenta:

a) Ser un informante que vive apartado de las sociedades y que se halla en las capas más atrasadas de nuestra sociedad. Esto, sin duda, recuerda como algunos teóricos reviven supuestos que inciden en la idea de sociedades modernas/sociedades primitivas que en otro escenario puede traducirse en la vieja dicotomía civilización/barbarie.

b) Un tipo de informante socialmente aséptico y sin relaciones que se han producido ya por efecto de las nuevas condiciones de desarrollo del agro y de la sociedad en general. La comunidad local se ha visto insertada al mercado nacional.

c) También una reacción casi romántica al considerar que los informantes con los que se va a trabajar mantienen firme, y

tal como fueron en el pasado, las versiones míticas o las relaciones épicas sin considerar todo el tejido social -y de dominación- que ha ejercido ya determinadas directrices.

d) También que el ejercicio de la dación de estos relatos es dada con exclusividad a los cuenteros y no a un termino más générico que en nuestro caso son los viejos antiguos. Pero la acción del relato no es una exclusividad de cuenteros ni de viejos antiguos sino de toda una comunidad cultural. En todo caso, no suelen aparecer precisadas las condiciones de elección del informante, ni cuáles han sido los criterios y supuestos que validan su referencia.

Este tipo de informante aseptico, puro, socialmente no es posible. Así, resulta importante desmitificar al informante antiguo, socialmente reducido y apartado. Conviene sí, en cambio, proponer un conjunto de elementos que faciliten la determinación del informante sobre la base de:

- La inserción de las sociedades rurales al mercado nacional. Esto quiere decir que los términos de feudalidad y semifeudalidad que algunos estudiosos suponen resultan limitantes para el entendimiento global de los procesos que coetáneamente estamos viviendo.

- El ingreso de la comunidad local al mercado supone una red de comunicaciones que en muchos de los casos ya ha trastocado las funciones iniciales de cualquier tradición; la ha expuesto y ubicado dentro de nuevos términos de funcionalidad para las comunidad sobre la cual se tejen identidades locales y regionales.



- La movilidad social que se vive desde fines de la década del 50 ha tenido sus implicancias y ha hecho que esta movilidad comporte determinados signos, que han ido resignificando los ámbitos temáticos y contenidos de la literatura oral. Usualmente se analizan determinados sentidos y no se indaga su funcionalidad total. Tanto así como la inauguración de una nueva tradición oral urbana². Recordar la presencia de los relatos que Ciro Alegria recoge en *El mundo es ancho y ajeno* a propósito de la "Mujer negra y peluda" y el "Chacho" (la tradición/Artemio Chauqui) y la presencia del migrante (el progreso/Benito Castro) que toca las significaciones iniciales para la comunidad de Rumi ahora Yanafahui (Ver: Alegria, 1949: cap. XXIII). En el caso del "texto" elegido para nuestro análisis, el hecho de que anteriormente no se pase por entre las dos piedras y hoy sí.

- También esta a la base de este cuestionamiento la universalidad de los relatos para una comunidad local o regional. Las diversidad, por tanto, como estos cuentos se enuncian en función de distintos públicos, de variedad espacios y las heterogéneas versiones apuestan a lo mismo.

De modo que, como ya hemos dicho, acá nos corresponde hacer un cuestionamiento al informante que se configura bajo la tutela de teorías eurocentristas en tanto no toca la totalidad de la movilidad social de un grupo de identidad. Pero, sí supone indagar la ubicación del informante en su comunidad, tanto así como, revisar las diversas interpretaciones del mundo en tanto se ubican en una sociedad fuerte-

mente estratificada con referencia locales y regionales (Ver: Acevedo, 1984). Tal combinación en el caso de los informante debe cruzar edad, género, grado de estudios y grupo social (Ver: Portelli, 1984). De esto, se debe partir al análisis del relato que resulta ser representativo para la comunidad en donde se recopila la tradición oral.

1.2. Universales y movilidad social

La determinación de los relatos lo estamos haciendo sobre la base de su presencia en el conjunto de una comunidad de identidad étnica que se teje en un determinado territorio geográfico. Y como este relato o mito es aceptado por diversas instancias de la sociedad sea de manera explícita o sea de manera velada. En ese sentido la característica de universal involucra su ascendencia en diversos sectores de un grupo social de identidad local y sus discrepancias en cuanto a su representación y/o repercusión en la escala de división de clases.

De mismo modo que se observa su presencia en la totalidad del grupo local y/o regional; se asume la importancia que le asignan diversos sujetos que dicen el relato en cuanto a género se refiere (cuya incidencia también puede ser notoria) respecto al universal que es aceptado por los adultos y viejos antiguos (¿conservación de las formas originarias?) respecto a las que se adaptan para que el cuento circule, por ejemplo, entre los niños y los de afuera.

Tal universalidad no puede estar desligada de los registros pre-existentes y de aquellos que se asocian a estos universales y que pueden, por lo mismo, contextualizar la dación del relato en tanto universal. Vale decir, del conjunto de operaciones exegéticas que se puedan dar lugar.

En ese sentido, la muestra empírica se comporta como elemento relevante para el análisis en tanto y en cuanto facilita la determinación de la universalidad de dicha literatura.

1.3. Versión de base y variante

Es conveniente, antes de pasar a explicar nuestra muestra, que presentemos algunas opiniones frente a las teorías existentes en torno a la definición del "texto". Sobre todo en circunstancias como las actuales donde se percibe opiniones que no determinan sus marcos conceptuales, o son feudatarias de la vieja tradición etnológica de Europa. De modo que nos detendremos a exponer nuestro punto de vista en relación al tema en mención.

1.3.a. Versión de base

De pronto consideramos que la ductabilidad y movilidad social que comportan los "textos" orales que determinan, precisamente, su universalidad nos hacen suponer que la versión "manejable" debe contener cuatro elementos que faciliten su determinación: una primera, es la que se teje en

tanto su comportamiento referencial; una segunda, en cuanto reúne la característica de arbitrariedad; una tercera, corresponde a su relación con zona cultural de incidencia del texto; y, finalmente, los elementos de continuidad que se observan en los relatos orales.

Detengamos un poco:

1. Comportamiento referencial: vale decir, que la literatura oral se comportan como discursos que son refenciales a toda una comunidad que las hace suya, como parte de su tradición y memoria colectiva. Es decir, las versiones que se recogen tienen una matriz para toda la comunidad. Aunque, en efecto, estos discursos pueden estar transformándose en tanto la población y la comunidad se vean afectadas por su inserción en el mercado y la predominancia de la llamada sociedad moderna.

2. Comportamiento arbitrario: La elección del texto de base esta precedida de la arbitrariedad que el investigador tiene frente al conjunto de versiones que ha recogido o compilado. Es decir, los textos elegidos tienen un contenido completamente subjetivo en cuanto se refiere a su legalidad respecto a otros texto similares. Entendemos que una versión de base es arbitraria en tanto la elección de uno de los "textos"; toda selección supone cierta dosis subjetiva.

3. Zona cultural: La literatura oral tiene como referente una comunidad que puede rastrearse culturalmente. Y es esto lo que da consistencia la elección de un relato de tradición



oral. En buena cuenta, se trata también de la presencia de dicha cuentística en el conjunto de la comunidad.

4. Reiteración continúa de elementos: En tanto son versiones básicas éstas comportan elementos que se expresan de manera reiterativa y fundamental en el "texto oral". Vale decir, acogen los elementos fundamentales y constitutivos del relato oral. No de otra manera podemos entender el conjunto de recopilaciones de la que se deriva la versión de base.

La operación de cotejo es la que nos facilita una comprensión total de lo que constituye la versión de base. De modo que una versión de base está precedida por esa carga arbitraria en la que se presiona respecto a otros y por su característica de convertirse en referencial para todos. Así, esta versión la determinamos en función a la reiteración y su zona de influencia cultural. El cotejo funciona como operación instrumentalista de lo que se está haciendo.

1.3.b. Variantes

Hecha esta diferenciación conviene entonces decir algunas palabras sobre las variantes en el contexto de nuestra investigación. Una variante se constituye en tal cuando la versión o "texto" es asumida en relación a la arbitrariedad que supone la versión de base. Esto le da las características que a continuación anoto.

Una variante reúne las características de una versión de base, pero lo que la singulariza es el hecho de que estos "textos" suponen:



1. Elementos de precisión que ayudan a determinar los diversos sentidos que están presentes en el relato oral. Estas precisiones obedecen a la manera como el relato contextualiza la inserción de la comunidad local al mercado y como estos "textos" se han ido dispersando hasta acaso perderse como totalidad, como ocurre con *La comadre y el compadre* motivo de esta tesis. El tener en cuenta tales precisiones que se introducen en las variantes hacen más leible la versión de base y precisan al "texto" en tanto acorta la arbitrariedad que supone una versión de base.

2. Explicitan y dan pistas sobre algunos pasajes que no suelen decirse o constituyen elementos velados por algunos grupos de informantes para el público de fuera o públicos que suponen debe escuchar un tipo de versión, por su pertenencia a género y edad; en otros casos, puede estar refiriendo a hechos que a la comunidad cultural no le es fácil aceptar socialmente.

3. Resignifican o actualizan el relato. La condición de dación del relato oral está conextada a los elementos de contorno que pueden estar presentes en la realidad de la que informante está dando cuenta y que ya ha sido transformada. Esta actualización presenta también la diversidad de visiones que sobre el particular se dan lugar en cuanto al "texto" se refiere. En otros casos, pone de relieve informaciones materiales que se han dado en el contexto de relato³.



2. TRADICION LITERARIA Y EL TEMA DE LOS COMPADRES

El tema de los *compadres* en la tradición literaria culta⁴ no es precisamente un tema de dominio general. En todo caso, la manera y enfoque deviene más de una tradición oral recreada en textos como los de Antonio Gálvez Ronceros quién en *Monólogo de las tinieblas* (1975) recrea el breve cuento "Etoy ronca" (Ronceros, 1975:43-45) que por su contenido más se asemeja a la tradición celebratoria de los chistes de *compadres*; donde azar y encuentro posibilitan la brevedad y la eficacia del relato.

No nos ha sido fácil encontrarlos con autores que toquen el tema. Es más bien en la tradición oral que nos hemos hallado con temas similares; pero sin las incidencias del contenido que observa en el relato universal de la ex-hacienda Roma. De pronto, presentamos dos relatos procedentes de la zona de Cajamarca y nos fue confiado por dos bibliotecarios rurales en Abril 1988:

MEA ENTRAO UNA MALA IDEA

Salieron, se fueron a un viaje, la comadre y el compadre ¿no? Entonces ya andaron dos días. La comadre es que le dice al compadre "Compadrito, mea entrao una mala idea". El compadre no le hizo caso. Vuelta, al segundo día, a la misma hora, vuelta otra vez "Compadrito, mea entrao una mala idea". No le hacía caso el compadre. Seguían

siempre. Vamos nomás comadre, como usted mestá diciendo eso. Al cuarto día, a la misma hora, en un sitio, silencio, que no había nadie, que como dicen ya, esto era cerro, más o menos esto dice "Compadrito me entrao una mala idea". ¿Qué será comadre? "¿Que mestasté violando". Pero si lo estuviera violando gritasté? "No puedo porque estoy afónica" esque como escharse.

Eso es todo

Contado por Néstor Múñoz (Cachachi-Cajamarca).

UNA CORAZONADA

Dicen que unos compadritos se iban a Coypata. Asido bien lejos ¿no? Entonces ya regresando por la tarde con los burros cargados, entonces, la comadrita ya por la noche, oración ya, ¿nopusé? ¡Pucha! Le entra una corazonada. "Aay compadrito, mea agarrao una corazonada". Entonces, el compadrito le dice: Ay comadrita, descansesté un ratito. "Ay compadrito, medio que no pasa esta corazonada. No será que me vasté faltar compadre". No comadrita, que le voy a estar faltando, además te somos compadritos espirituales, que le voy a estar faltando. En eso han avanzao un poquito más. "Compadrito, no me pasa esta corazonada. No será qué". No comadrita, no comadrita, no se preocupeste. Yo soy muy respetuoso. En eso han seguido avanzando, ya están cerca al pueblo. Y la comadrita seguiría pensando, seguramente, en la corazonada o en algo, hace como de maldá, cerca a la ciudad, cerca de su casa ya, le dice: "Compadrito! No me pasa esta corazonada. Paque me pase falteméste ya compadrito".

Contado por Sigifredo Fernández Sangay (Unanca-San Pablo)

Luis Ibérico Más ha recogido tres cuentos de lo que llama "literatura folklórica" de Cajamarca, se trata de "El amante de su compadre", "El alma del compadre" y "El compadre Cama-cho" (Ibérico, 1981:74, 102-104 y 151) que corresponden más bien a relatos de compactados no así al tipo "texto" como el que vamos a trabajar. Sin embargo, el tema de las petri-

ficaciones está muy extendido en la zona norte del Perú. El conjunto de tradiciones orales parecen tener origen en las formas que simulan o perciben las poblaciones. La religiosidad popular tan arraigada en los pueblos del norte ha dado origen a más de una aparición. Estas apariciones o "revelaciones" tiene que ver con petrificaciones que representan vírgenes, niños y al propio "amito" Dios y dan ocasión a un amplio devocionario. Otra expresión de la literatura oral en torno a las petrificaciones son los "dones" que los cerros otorgan como manifestación de los "encantos". También los "pactos" que se producen en los cerros en tanto aparición del "maligno" en la vida del pueblo.

Por la significación que puede tener en la explicación de las petrificaciones recordaremos acá una "aparición" que tuvo lugar hace ya más de un siglo: "La milagrosa piedra de Otusco":

Una señora de nombre Marcelina, vecina del barrio "Cruz Morado", pasando el puente sobre el río "Follo", a los pies del majestuoso "Cholojday", camino a Usquil, en una chacra de su propiedad el miércoles trece del mes y año citados (enero 1869), se puso a campo traviesa en el ángulo de unas "pircas" a hacer chicha a tempranas horas, para lo cual buscó tres "tullpas" (piedras de fogón), prendió candela entre ellas, colocó encima una olla de barro y con toda diligencia se dedicó a hacer hervir la jora a punta de leña seca, hasta que Dios diga basta.

(...) y ella con un cántaro se puso a apagar lo que aún quedaba de candela, cayéndole a una de las piedras buen chorro de agua fría, la que, inmediatamente, haciendo una especie de chisporroteo, se partió a lo largo de dos mitades, teniendo en cada una de las caras ciertas manchas oscuras y simétricas que llamaron la atención de la oficiante.

La sorpresa que recibió al verlas con atención fue de aquellas que ocurre sólo una vez en la vida; pues en cada una de las caras estaba pintada nítidamente la Virgen con el Niño en sus brazos, peaña, manto desplegado, corona y demás grecas, holandas y hopalandas propias de la manera como nos la presentan vestidas a estas imágenes. (Puga, 1974:66)

Sobre esto, simplemente recordar que las petrificaciones son elementos comunes de algunos relatos de procedencia, acaso emparentados con la función del *Wamani*; aunque cabe decir, como hemos dicho ya, los "textos" recogidos tienen que ver más con cierto tipo de cuentos que se emparente al chiste y al humor.

Es también importante señalar que el tema no ha sido abordado ni recogido por colecciones de cuentos de tradición oral y popular que se han producido en el área de Cajamarca, Huamachuco, Lambayeque, Trujillo y Pacasmayo. Los trabajos consultados no tienen ni explicitan los contenidos esenciales de nuestro tema, de allí que el relato que presentamos siendo singular pareciera estar conextada a una visión mítica de la tradición precolombina.

Los autores que hemos consultado no tienen el tema como pretexto. Por lo que diremos más adelante que el contenido temático de *La comadre y el compadre* refiere a dos elementos de análisis que luego veremos: 1) su contenido social antes que moral como expresión de reciprocidad entre los hombres; y, 2) su contenido mítico al relacionar sanción frente a la trasgresión de leyes naturales y reciprocidad naturaleza-hombre.



3. VIGENCIA DE LA COMADRE Y EL COMPADRE

El epígrafe que preside nuestro capítulo asevera: "El compadre y la comadre/ la leyenda que ya murió". Sin embargo, vale hacernos algunas preguntas si hedemos de asistir a la muerte de la leyenda. De ser así, ¿porqué hay aceptación de este relato en la comunidad? ¿Cómo explicar las sucesivas resignificaciones pese haberse perdido la globalidad del "texto" y sólo nos quede una versión escritural que viene de costeros, criollos? O, ¿es que, acaso, la muerte significa sola la afectación de uno de los roles del relato, por tanto su actualización en el contexto de inserción de la localidad a la escena nacional? En última instancia, ¿por qué los pobladores que desde 1973 invadieron el Cerro Mirador para vivienda no hicieron también suyo esa parte del territorio local?

Deseamos aproximar a una reflexión sobre el asunto a partir de las informaciones que podemos presentar desde la encuesta que ya hemos referido. Véamos los siguientes cuadros⁴:



CUADRO No.6: LA COMADRE Y EL COMPADRE.
LOS CUENTOS PROPUESTOS

SEXO	CONOCE	DESCONOCE	ACUERDA	TOTAL
Femenino	72	2	18	92
Masculino	87	8	40	135
	159	10	58	227

FUENTE: Encuesta VCH-R, octubre 1987

CUADRO No.7: LA COMADRE Y EL COMPADRE
CUENTO MAS RECORDADO POR SEXO Y GRADO

SEXO	5to.	4to.	3er.	2do.	1er.	TOTAL
Femenino	8	10	—	32	—	50
Masculino	8	24	14	9	20	75
	16	34	14	41	20	125

FUENTE: Encuesta VCH-R, octubre 1987

Estos cuadros no hacen sino demostrar la actual incidencia del relato en el mundo de los jóvenes como un relato presente. Lo que evidentemente relativiza los términos del graffitis mencionado líneas arribas. El universo de encuestado da por conocido el relato si estimamos la cifra de las 247 encuestas respondidas, y si de ésta, solo consideramos aquellas que contestaron al Items 4, es decir 237 (en consecuencia el 100%) caeremos en la cuenta de que las 10 incidencias en *desconoce* representa apenas el 4.03% del total y si juntamos la respuesta *conoce* y *acuerda* veremos que representa el 95.07%, que en otros términos significa la predomi-

nancia del relato como vigente entre los jóvenes y si se puede intuir, entendiéndolo bajo nuevos términos tal como hemos visto en el capítulo anterior. Esta predominancia se hace más notoria cuando se combinan cuadros con la mención al relato (tanto en la encuesta como en la guía de recopilación) como se puede apreciar en el cuadro 7 que alude al ítem 2 (Ver Anexo 1).

4. LAS FUENTES Y EL RELATO

4.1. La totalidad de las fuentes

En general, hemos trabajado con las escasas fuentes que existente para nuestro estudio. Acá hemos privilegiado un conjunto de entrevistas y recepción de "textos" orales diversos. La primera constatación que tenemos que hacer es que la leyenda, materia de este estudio, no aparece registrada en documento públicos o medios de comunicación, aparece más bien reservado al trabajo magisterial que realizan los profesores locales (Ver: Miranda Coa., 1972 y 1981; y, Miranda, 1985). En estos documentos aparece el relato con el título de *El castigo de los compadres*. Para aproximarnos a un lectura global del relato en nuestro trabajo de campo incidimos en entrevistas que tuvieran que ver con los viejos antiguos, cruzando información de procedencia, es decir, valorando la tensión formativa costero/serrano; a esto incluimos como

parte de nuestra lógica de entrada la relación viejo antiguo/adulto y en esa relación una sub-sección adulto/niño. Siendo estos los criterios de levantamiento de las versiones constatamos que la versión originaria está fragmentada y aparece en diversas versiones; lo que nos indique que hay un trabajo por hacer dentro de esa perspectiva. Estas versiones fragmentadas sin embargo son las que circulan en la ex-hacienda Roma; de allí su importancia.

Las versiones de *La comadre y el compadre* que hemos logrado compilar corresponden a veintiocho(28) relatos recogido en la guías que diseñáramos para tal propósito (Arch.Goner VCH-R; g.), tres relatos recopilados en 1979 y a más de veinte versiones magnetofónicas recogidas en nuestro trabajo de campo. De estas versiones se han procedido seleccionar aquellas que constituyen repeticiones de una misma variante y que corresponden a los universales. Del mismo modo, se han recogido las versiones que son redondas en sí mismas. Otro criterio manejado fue establecer una relación entre la versión recopilada y aquellas que parecen ser reelaboraciones de una misma versión.

Esto no lleva a señalar una vez más los niveles de arbitrariedad relativa a la selección. Y para esta tesis presentamos una versión de base y doce(12) variantes; en total trece(13) relatos de *La comadre y el compadre* y que, tal como se verá en el Cuadro No. 8, corresponden a nuestra intención de cruzar diversas variables y que presuponen por sí



mismas el reestablecimiento de lo que podría ser la versión originaria?

4.2. Los informantes

Ha primado en nuestra elección de informante (Ver Cuadro No. 8) aquellos que fueron haciendo suyo a Roma como espacio natural de vida. En ese sentido quienes entregan informaciones sobre el relato mítico local son en su mayoría migrantes. Sin embargo la condición de migrante hay que relativizarlo en función de la primera y segunda generación, concepto ya manejado líneas arriba, que han ido apropiándose del entorno de la hacienda como espacio para vivir. Es decir, no estamos ante un migrante que se excluye de la cultura de su localidad; sino más bien, va asumiendo la cultura local resignificando los sentidos iniciales y haciéndola suya. De este modo se entiende ya no solo las versiones cuya procedencia social la podemos determinar como costeras o como serranas, como versiones para niños o versiones para adultos. Estamos ante un universo más amplio que intenta recoger los diversos signos que aparecen en la dación del relato. De modo que conviene también añadir acá que la migración tiene un par de sentidos, de un lado aquella que corresponde al migrante serrano-norteño (Jesús, Matara y Conatumazá, en Cajamarca; Huamachuco y Otuzco en la Libertad) y por tanto copartícipe de una identidad de tipo regional y por otro lado, a un tipo de migración que se produce por

cercanía, es decir poblareños que vienen a vivir a Roma procedentes de lugares cercanos (Ascope, Casa Grande, Trujillo y Sausal) y costeros como es el caso de doña Nemesia Iparraguirre. El que lo veamos así facilitará encontrar algunos nexos con la cuentística oral de la zona norte del Perú¹⁰.

4.3. Las versiones

Las versiones que estamos trabajando se han elegido dentro del marco teórico que hemos levantado a lo largo de este trabajo y que hemos precisado líneas antes. Estamos definiendo como versión de base a la que nos entrega doña Nemesia Iparraguirre; pero el lector podrá hallar que las variantes las hemos ordenado en tres series.

4.3.a. La comadre y el compadre, versión de base:

La determinación como versión de base se sustenta en lo siguiente:

a) La informante recibió de su esposo, un viejo antiguo y romano la leyenda a comienzo del siglo. Por lo que sabemos, doña Nemesia Iparraguirre llega por primera vez a la hacienda en 1928, cuando niña.

b) La versión la hemos determinado como versión de base en cuanto la familia de la informante vivió inicialmente en el barrio obrero conocido como el Número Uno, en realidad un campamento.



CUADRO No.8: INFORMANTES SELECCIONADOS

NOMBRE	PROCEDENCIA	EDAD	VIVE	SEXO	AÑO	TIPO
Nemesia Iparraguirre	Sausal	70	1928	F	1986	O
Santos Tanta Cerquin	Jesús Cajamarca	48	1939	F	1987	O-E
Lucinda Ortiz de Chuquiruna	Roma	35	1942	F	1977	O-E
Bernardo Pastor	Huamachuco	--	1940	M	1987	O
Miriam Bazán de Pajares	Roma		1948	F	1987	E
Egberto Miranda Galvanapón	Ascope	63	1960	M	1971	E
Marco Antonio Pérez Agreda	Roma	13	1974	M	1987	E
Braulio Sánchez Alvárez	Matara Cajamarca	65	1959	M	1987	E
Trinidad Melquiades	Huamachuco	62	1925	M	1987	E
Alfonso Huaccha	Roma?	--	1934?	M	1987	E
Alejandrina Mugersa E.	Contumazá Cajamarca	71	1937	F	1987	E
Mauro de la Cruz Angulo	Cajabamba Cajamarca	55	1959	M	1987	E

FUENTE: Arch.Goner VCH-R.

(NOMBRE Y PROCEDENCIA, del informante; EDAD cuando se hizo la recopilación; VIVE en ROMA desde el año; SEXO del informante; AÑO en que fue recogido el texto; y, TIPO si fue recepción oral(O) o escrita(E)).



c) Esta versión incluye los elementos más relevantes que la leyenda mítica tiene para el pueblo: recoge la circunstancia y ruptura de la reciprocidad entre compadres; narra el tipo de castigo; ubica las prohibiciones; esboza la lección moral; y describe, de manera elemental, como se han convertido.

d) La misma versión es al parecer la que se ha ido bifurcando. Es decir la versión de doña Nemesia no recoge la totalidad del relato pero sí lo acoge en sus rasgos sustantivos. Y supone el no traslado hacia otros elementos.

e) La versión que nos viene a nosotros corresponde a una familia que se ubica en el campamento. Y en tanto formación se da en términos de un costero y una migrante, cuyo antecedente temprano es el de provenir de la zona de Contumazá (Cajamarca).

4.3.b. Las series; algunas puntualizaciones

Hemos dicho que por lo menos se puede entre leer tres serie en los relatos de *La comadre y el compadre*. Sí, efectivamente:

1. La primera serie es complementaria a la versión de base, universal para toda la población. Termina actualizada en la variante que entrega la señora Nelly de Pajares, romana. Esta serie hay que calificarla como predominante y que va tejiendo un conjunto de elementos que en el análisis que



luego haremos vamos a precisar, sobre todo lo referido a la presencia serrano-costero.

2. La segunda serie corresponde a la versión que se fue haciendo desde la escuela y que la registra el profesor Eberto Miranda. No de otro modo. Esta versión tiene la particularidad de haber sido la que se ha difundido desde la escuela y ubica algunos motivos que trasladan el objeto de compadrazgo a sujetos cuya condición es la de esclavos, por ser negros. No así entonces una falla humana. Un aspecto a relieves es que deja entredicha las condiciones sociales en que se vivían por entonces.

3. La tercera serie, en realidad, no es una serie uniforme; sino más bien una serie cuyas características son recoger otras lecturas que tiene la población. Así, una de éstas la relaciona con el "maligno", otra al problema del incesto, el tabú sexual y acaso otras refieren el asunto de la compadrazgo.

El que podamos ejercitar una lectura global pone énfasis en la continuidad del relato que se ha dado desde una dimensión que ha ido bifurcando el relato matriz y que, sin embargo, para efectos de su continuidad se ha ido resignificando en función de los nuevos acontecimientos sociales (el pasar por entre las piedras, o la crisis de valor respecto a la institucionalidad compadrazgo).



NOTAS

1 Para una comprensión de los presupuestos que estamos manejando remitimos al lector a los trabajos de Rosina Valcárcel y Juan Ansión. En el caso de Rosina Valcárcel sugerimos la lectura su "Palabras Iniciales" y "Advertencia Teórica" en su **Mitos/Dominación y resistencia** (Valcárcel, 1988:15-33). En el caso de Ansión revise la Parte I de su **Desde el rincón de los muertos** (Ansión, 1987:27-79).

2 Es muy poco lo que al respecto se ha avanzado. Casi todos los esfuerzos han estado encaminados al tratamiento de la tradición oral del área andina. Anoto, sin embargo, lo importante que resulta un trabajo como el que desarrollo el Taller de San Marcos en el texto que se publicó en convenio con la Municipalidad de Lima. Me refiero a **Habla la ciudad**. Nosotros tenemos una primera sistematización sobre el tema en mención (véase ESPINO, 1986).

3 Nuestro esquema de análisis fue ensayado con oportunidad de asumir el curso de Literaturas Orales y Etnicas del Perú. En esa ocasión nuestro esquema propuso, además de lo hasta acá indicado: Hacer una lectura de "La movilidad social y el informante": las condiciones del cambio; entorno material-social (caso Parcona); cambios en el sujeto narrador (convertirse a una fe); afectación por dispersión. Asumía también "Los cambios en el texto" a partir del referente temporal/actoral; cercanías del universal (o restitución del universales de relato); y, el universal varia según el informante (edad, grado de instrucción, migración, grupo étnico y grupo social). Y, proponíamos también la lectura desde "Versiones extrañas, versiones legítimas" suponiendo que versiones extrañas se legitiman y recrean; que pueden corresponder a otras matrices culturales; especificación de fuente o el proceso de producción del texto oral así como, restitución y universales del relato. No es este el espacio para continuar el desarrollo de este aporte.

4 Decimos tradición literaria **culta** para simplificar nuestro esquema. No entro acá en el debate. Esto significa que ni siquiera pretendo extrapolar el sentido para hablar de un tradición popular no culta y otra culta, como se podría estar pensado. Asigno esta frase a lo que deviene de la tradición escrita y aceptada por la crítica literaria y sus sucesivas teorías.

5 Puede revisarse los trabajos realizados por los bibliotecarios rurales de Cajamarca. En particular, su **Biblioteca Campesina** (1983-1986; 10 v.); **Dios Cajacho** y **Los seres del más acá** (Mires, 1987 y 1988). Indiquemos algunos relatos: Leyenda del Cerro de Huamacaña; Masma; "Cartucho" el enamo-

rado; Cuento de la lindera del cerro de Kunturkunga; El cerro chichlaíto; Leyenda de las huacas; La plata en la cueva; etc.(Bibliotecas, 1983). La cruz de Piedra venerada en La Tranca; La Virgen de la Peña; La Virgen de Yanacanachilla; Una de San Gregorio; Leyenda de Sillarume; El tesoro escondido de Cupisnique; etc.(Mires, 1987). Véase asimismo la sección "El cerro: piedras padre"(Mires, 1988) Véase también El mito de la creación de la vida por el Cerro Ilukán (Cutervo) de Salomón Vilchez Murga (Florián, 1988:27-29) y El mito de los fraillones o Bosques de Piedra de la Montaña el Cumbre, recogido Ibérico Más (1981:198-199, 209-210).

6 El cuadro se elabora a partir de la totalidad de las encuestas (247); trabaja el ítem 4, en ambos grupos (Ver Anexo 1).

7 Ya lo hemos dicho. No pretendemos restituir la leyenda *La comadre y el compadre*. Nuestra intención es indagar los diversos elementos que han entrado en juego en la dación y resignificación del relato.

8 Expresión de la movilidad social del relato oral norteño puede explicarse a partir de las rutas que se usaban para el tránsito y comunicación entre la sierra y la costa, como ha anotado Andrés Bavallos a propósito de su *Tío Lino*: "Durante la Colonia, y hasta las dos primera décadas del siglo XX, la arriería fue un oficio muy distinguido entre los contumacinos debido a que el pueblo de San Mateo de Contumazá está ubicado geográficamente al promediar el camino en-



CAPÍTULO V

tre Cajamarca, ciudad importante desde mucho antes de 1532, y Trujillo, que Pizarro fundara estratégicamente para facilitar su comunicación marítima. Sin embargo, las actividades básicas de la región siempre fueron la agricultura y la ganadería, no obstante que, por razones obvias, nunca alcanzaron un desarrollo importante." (Zevallos,1980:s/np)

INSTRUMENTOS Y EL COMERCIO


LA ACADEMIA S. MARCI Y SU EVOLUCIÓN EN EL TIEMPO



CAPITULO V

LA COMADRE Y EL COMPADRE

Las versiones de la leyenda que no murió



"La leyenda de *El compadre y la comadre* de la hacienda Roma que antes fue, en el tiempo de don Víctor Larco Herrera, es una leyenda que se trasmite, se plática, se conversa, de generación en generación y que no se sabe si fue cierta. Pero la leyenda narra(...) Bueno, cuando uno es niño le cuenta que temblaba la piedra, que podía cerrarse ¿no? en aquellos tiempos(...) En sí las piedras no tiemblan, ni se cierran, como nos decían, no. Es una leyenda que a veces no se si es dar mejor entendimiento a la leyenda o dar temor a los chicos, que a veces ¿no? así se cuenta. Pero en sí no existe tal temor, de que se cierran las piedras." (Eduardo Miranda Pérez, febrero 1988. VCH-R: C18A)



Versión de base:

LA COMADRE Y EL COMPADRE

4 Eso mi esposo me ha contado y a él le contaron
sus padres, mis suegros.

Dicen que allí antes no era la comadre y el
compadre. No habían esas piedras.

5 Tenía cuatro hijitos la comadre. Era comadre del
compadre. Así que se enamoraron. Hacían sus relaciones
allí en el cerro, arriba ¿no? Así que ellos se iban a
conversar. Y dicen que ese Dios castigó por lo que, no
ve, eran compadres espirituales pue.

10 Dicen que Dios los transformó en piedras. Por eso
acá está el compadre y acá está la comadre y los
hijitos están por allá, ¿no ha visto? Eso también los
convirtió para dar ejemplo de que no lo hagan. De que
los compadres convivan así pue. A ellos los convirtió
15 Dios en piedras, a las criaturas, a todo...



Dicen que fue el castigo que tuvieron los compadres. Que ellos están vivos, no han muerto. Así decían, no ve que estaban vivos. Así nos contaban.

20 Antes, dicen, que cuando pasaban sonaba feazo. Pero ahora no. Dicen que pasan, pasan por ahí. Por el medio hay un caminito, por allí están separados; por acá pasan. Antes no pasaban, decían "vaya a convertirme en piedra".

25 Bueno, si hemos ido a mirar pue. Si pue, yo de lejos lo miraba. Si.

En las tardes de luna clarito que se ve el hombre que está con su poncho y la mujer está vestidita así y los cuatro chiquitos se ve como si estuvieran con ropa, sentaditos están, así, como papitas.

30 En la luna se ve. Si pue, en la luna.

Contado por Nemesia Iparraguirre (Sausal), 70 años; vivió en Roma entre 1928 y 1983.
 Rec. Gonzalo Espino; Trujillo, octubre 1986 (Arch.Goner VCH-R; c003).



Variante 1:

LA COMADRE Y EL COMPADRE

1 La comadre y el compadre eran compadres.

Primero vivían, no pue, como vecinos. Entonces, como su marido se daba cuenta como era la mujer, dicen que le dijo: ¿... vecino? ¿Qué tanta confianza tienes con el vecino? Entonces, dice que dijo la mujer "¿Y qué quieres que haga? ¿Quieres que yo no tenga amistad con él?". Entón, paque tanto te juegas? "...vaa. ¡Si el vecino!, es que dijo. Entón, yo te voy hacer que seya tu compadre pa tener mas respeto.

10 Y como mas antes había convivido y por que ya no malicie su marido, se hicieron compadres.

Un día el compadre, saliendo de su casa para ir a pasear, es que le dijo "vamos al cerro". Entonces, que se fueron a pasear, se subieron pue por allí, yendo a pasearse, no pue, subieron al cerro; por allí se encontraron. Se agarraron, se fueron al cerro Mirador pue.



Esque fue la comadre, cargado su hijo tenía, no pue. En el momento que ellos se agarraron, sentian, dicen, que el cerro temblaba. Entonces al temblar, dicen, se transformaron en piedras. Se convirtieron en piedras porque era su comadre del compadre

Fue que se encantaron los dos allí y siguen teniendo sus hijos; cargado a sus hijos tienen.

Allí está la comadre, lo tiene cargado a su hijo. Está con bulto atrás, así de cargado. Si se nota en la piedra. Y los hijos de ella tienen su bulto. Entonces la mujer está mirando así. Cada uno está así: el varón está preocupado y la mujer está mirando nomás. La piedra sólida está. Y los hijos están allí y las piedras siguen creciendo.

Ellos han sido compadres, no pue. Y hasta que lo estamos viendo en la actualidad de hoy.

Contado por doña Santos Tanta Cerquín de la Cruz (Jesús-Cajamarca), 48 años; vive en Roma desde 1939. Rec. Gonzalo Espino, agosto 1987 (Arch.Goner VCH-R: c009B; Cf. VCH-R: g.12 y g.61).

En la misma sesión, doña Santos de la Cruz agregaría: "Pero el hijo que ha tenido la señora, que tenía en su casa pue, se cree, no se ha convertido por que estaba en su casa. Ella sí, eso es verdá, eso no es mentira."

30: Recogida de las versiones escritas VCH-R g.12 y g.61.

Variante 2:

LA COMADRE Y EL COMPADRE

1 Yo te voy a contar.

Más antes, cuando vivíamos en el Número Uno, dice que la comadre vivía con el compadre. Entonces, eso de las doce de la noche, dice que salió, se fueron al cerro. Ella iba con todos sus hijos, no pue, uno
5 llevaba cargao y dos llevaba rambados. Y dice que se salieron por el cerro y ya no volvieron más. Y por eso, esas dos piedras que hay en el cerro, esa la comadre y ese el compadre. La comadre está para la parte de abajo
10 y el compadre para la parte de arriba y los deay, esos son sus hijos.

Eso es todo.

Contado por doña Lucinda Ortiz de Chuquiruna, 35 años, vive en Roma desde 1942.

Rec. Gonzalo Espino, marzo 1977 (Arch. Goner VCH-R: g.67).

6: *Rambados*: locución, "de la mano".



Variante 3:

LA COMADRE Y EL COMPADRE

4 En el cerro Mirador de Roma existen dos piedras que se les conoce como "La comadre y el compadre" y donde nos ilustra el triste caso de dos personas que recibieron castigo.

5 Cierta día los compadres subieron al cerro con la mala intención de convivir allí donde estuvieron relacionándose sucedió lo que ellos no habían esperado: se convirtieron en dos piedras paradas, sin vida, y no se sabe hasta cuando estarán allí.

10 Anteriormente vivir entre compadres era un pecado imperdonable, caso que ahora parece que no.

Entonces, allí tenemos un ejemplo del castigo por



LOS COMPADRES

tal maldad que se hizo y que fueron sacrificados hasta ahora.

Contado por Bernardo Pastor Valverde (Huamachuco), vive en Roma desde 1940.
 Rec. Felipe Pastor Julca, 2do. "C", C.E. Víctor Raúl Haya de la Torre; noviembre 1987 (Arch. Goner. VCH-R; g. 46; Cf. g.18 y g.20).

2: Las versiones VCH-R; g.18 y g.46 anotan: "se conoce que son *El compadre y la comadre*".

6: "mala intención de convivir, considerando en pecado lo que se iba hacer y allí donde..."; todas las versiones.



Variante 4:

LOS COMPADRES

1 Cuentan que en tiempos pasados unos padres querían
bautizar a su hijo. Cuentan también que existían dos
personas que cuando hubo el bautizo del niño, en una
casas de las faldas del cerro Mirador, quisieron ser
5 padrinos. Entonces como los padres necesitaban a un
compadre y a una comadre lo consiguieron a estas
personas.

 A las 10.30 de la noche ya habían bautizado al
chico. Cuando estaban celebrando el bautizo, los
40 compadres que no se conocían decidieron ir a conversar
más arriba de la casa del cerro Mirador y ahí se
quedaron; hasta que después, ya no regresaron para
siempre.

15 Poco después, se dieron cuenta que los padrinos ya
no habían. Entonces, salieron los padres a buscarlos.



Preguntando por allí a los vecinos les dijeron que los habían visto ir más arriba, hacia el cerro. Pero también, que no los habían visto bajar. Buscaban por la noche, decidieron ir más arriba donde se habían ido los compadres a conversar hasta que no los encontraron.

Y de tanto buscar fueron y se encontraron con dos piedras muy grandes y que aseguran que eran los compadres que estaban buscando. Se sorprendieron por la forma de personas y niños alrededor; una piedra grande y otra pequeña y chiquitas alrededor. Y también cuentan que las más chicas son animales que pasaron por el centro de las dos piedras.

Entonces los padres del niño bautizado habían pensado que en esas piedras se habían convertido los padrinos.

Y es así como cuenta la leyenda que todo eso es visto y tienen el nombre de "Los compadres".



la Torre; noviembre 1987 (Arch. Goner VCH-R; g.51; Cf. VCH-R:g.22, g.25, g.28, g.30 y g. 31.).

2: "bautizar a su *hija*" (Cf.VCH-R: g.22, g.25, g.28, g.29 y g.31).

8: "ya habian bautizado *pero salieron de esa casa...*"(VCH-R:g.30).

18-21: "...no los habian visto bajar, *pero los vecinos decidieron ir más arriba donde se habian ido los compadres y vieron a dos piedras*"(VCH-R:g.51).

22: "*piedras enormes y que aseguran*" (VCH-R:g.22, 30 y 31)

25-27: No llevan el fragmento: "*Y también cuenta...*" el resto de versiones.

28: "entonces los padres de la niña bautizada...", Cf. Idem. nota 2.

31-32: Este epilogo no lo consignan las versiones VCH-R: g.25 y g.51. El título deviene de estas líneas. Las versiones 22, 30 y 31 titulan a su texto "El compadre y la comadre"; así mismo lo hace la VCH-R: g.28, aunque termina el relato diciendo que se les conoce como "La comadre y el compadre". El texto VCH-R: g.25 titula, "La comadre y el compadre.



Variante 5: La gente negra sufría los rigores de estremos

EL CASTIGO DE LOS COMPADRES

Estos negros sufrían los rigores de estremos como tales;

sin embargo, por sus servicios, gozaban de privilegios que el

señor les permitía. En sus días de descanso, el trabajo

era muy ligero, y de ellos se esperaba que

hicieran un buen uso de su tiempo libre.

4 Hace muchos años Tulape era un pequeño poblado
compuesto por unas pocas decenas de familias. Casi en
su totalidad pertenecientes a la raza negra. Aquella
gente vivía en condición de esclavos querían mucho a su
5 "dueño y señor" a quien le servían fielmente. Y es que
el amo era "bueno". "Mis negros casi los llamaba- que
coman hasta que la panza brille para que trabajen con
gusto". Nadie, sino él, azotaba al negro haragán que
era el único delito que podían cometer estos "dichosos
10 seres humanos".

Un día a la semana, los domingos, se les permitía
tomar hasta que se emborrachen como premio al trabajo
realizado. Fácil es imaginar el barullo escandaloso que
se armaba en aquellas fiestas.

15 Se cometían una serie de excesos, pues las
traiciones entre maridos y mujeres estaban a la orden
del día.



Esta denigrante inmoralidad llegaba a extremos insospechados. El amo se mostraba impasible ya que
20 estos pobres seres humanos, no eran mirados como tales; sino algo así como bestias, sin más privilegios que el don de la palabra y la fuerza necesaria para el trabajo cotidiano. Sin embargo, algunos de ellos bautizaban a sus hijos; por lo cual era común el cristiano trato de
25 "compadre" o "comadre", fuéselo o no.

Más este sacrilegio que irresponsablemente se practicaba habría de tener un epílogo asombroso: Tomás y Francisca, dos compadres adúlteros que, precisamente, estaban efectuando su pervertido delito fueron
30 arrastrados por un viento huracanado y llevados como pajas cerro arriba. Llenos de pavor los tulapinos vieron cómo los infelices iban perdiendo su forma humana para adquirir la de un par de piedras voluminosas que, al trasponer la cima, se quedaron
35 fijas una frente a la otra. El viento calmó y las gentes abriendo desmesuradamente los ojos exclamaban: "Allí están, castigados por el Señor".

El insólito suceso arrepenió a aquella gente de color, al punto que desaparecieron muchas de sus
40 mezquinas costumbres.



Más tarde el presidente Ramón Castilla abolió la esclavitud de los negros y en este lugar celebraron grandes fiestas pero sin los efectuar las orgías de aquella lejana época.

45 La piedras "Los compadres" permanecen allí desde hace muchos años. Nadie se acerca a ellos por temor de terminar sus días petrificados; pues, "muchos envalentonados que osaron hacerlo se convirtieron en bloques pétreos y que hasta ahora se encuentran cerca
50 de ellas".

Actualmente, ese temor ha desaparecido, sin que por ello deje de pasar por nuestra mente el sublime acontecimiento de "El castigo de los Compadres".

Contado por Egberto Miranda Galvanapón (Ascope), vive en Roma desde 1960 (Miranda Coa., 1972 y 1981; Miranda 1985). Véase también, la versión de Martha Chávez Vilca, natural de Roma (1947) recogida por Wilfredo Tasilla Bueno, lro. "C", C.E. Víctor Raúl Haya de la Torre: octubre 1987 (Arch. Goner VCH-R: g.16; Cf. VCH-R: g.21).

La versión original fue realizada por el profesor Eberto Miranda G. A partir de línea 38 corresponde a la versión de Martha Vilca. El texto recogido por Miranda es similar a la segunda, salvo por ligeras variantes; se



diferencia en la medida que ofrece una interpretación del relato. La redacción de la profesora Martha Vilca agrega:

"Nota: Esta leyenda ha llegado hasta nosotros por vía oral convirtiéndose en una de las más importantes tradiciones del centro poblado de Roma."

1: "Hace muchos años Tulape(Roma)" (Miranda: 1981). "...*hoy anexo Roma de la CAP Casa Grande Ltda. No. 32.*"(VCH-R: g.16).

9: "Unico delito que podian cometer esos"(Miranda: 1981).

14: "aquellas fiestuchas" (VCH-R: g.16).

15: "una serie de excesos, pues la infidelidad de maridos"(Doc. cit.).

18-19: "Esta denigrante inmoralidad fue degenerándose al extremo que se cometían repugnantes incestos. El amo..." (Idem.).

29: "su pervertido acto,"(Idem.).

31-32: "los tulepanos de entonces, vivieron como..."(VCH-R: g.16). Solo "los tulepanos vieron" (Miranda:1981). La construcción del gentilicio utilizado lo hemos realizado en concordancia con las reglas de formación. Anotamos también que los gentilicios que indican tales versiones no han sido utilizados en el presente siglo.

37: "Allí están, castigo del cielo es." (VCH-R: g.16).

42: "Y en ese lugar celebraron a ellos..." (Doc. cit.).

45-46: "'Los compadres' pertenecieron allí muchos años." (Idem.).



Variante 6:

EL COMPADRE Y LA COMADRE

4

Había una vez un compadre y una comadre.

5

Todos los domingos habían fiestas en Tulape, que ahora se llama Roma, anexo de la CAP Casa Grande. En esos días los compadres siempre tomaban, eran borrachos, entonces, ellos mucho peleaban.

10

Un día vino un viento que los arrojó al cerro y por alrededor hay muchas piedras más pequeñas que cuentan que esas son sus hijos y que siempre a las doce del día y de la noche, dicen que si alguien pasa por medio de esas dos piedras, dicen, se cerrará.

Desde entonces lo llamaron "El compadre y la comadre".

Referido por Marco Antonio Pérez Agreda, natural de Roma (1974).

Rec. Gonzalo Espino, octubre 1987 (Arch. Goner VCH-R: g.17).



Variante 7:

LA COMADRE Y EL COMPADRE

1 Estos eran compadres.

Un señor con una señora que tenían su cinco niños
se fueron a sentar en el cerro y el cerro era encantado
y se sentaron y les toco las doce del día. Se fueron de
5 excursión al cerro y se sentaron allí los señores.
Estaban comiendo su almuerzo y llegó la mala hora y se
quedaron estatuas y la señora tenía sus niños cargados
y estaba embarazada y el señor se quedó sentado allí y
su hijo por detrás de la señora.

10 Nada más.

Informante: Elena Chupe Quispe, natural de Roma (1972).
Rec. Gonzalo Espino, febrero 1987 (Arch. Goner VCH-R:
c.20A).

1: "Había una vez estos...", en la grabación magnetofónica;
fórmula.



Variante 8:

EL COMPADRE Y LA COMADRE

1 Trata de que los compadres todos los días se iban al cerro. En el cerro Mirador se quedaban a conversar, entonces, decidieron vivir. Al ver que el compadre y la comadre vivían allí, el cerro se enamoró de los dos.

5 Ellos no se daban cuenta de que el cerro se había enamorado. Y entonces seguían viviendo en el cerro hasta que un día, estando juntos los compadres, el cerro decidió convertirlos en piedras. Y los convirtió en piedras, entonces en ese momento, ellos no podían salir y pedían auxilio hasta que se quedaron convertidos en piedras.

10 Y hasta la actualidad existen. Las dos piedras están pegadas en el cerro Mirador. Este cuento apasiona a muchos pobladores de Roma.

Contado por Braulio Sánchez Álvarez, natural de Matara, Cajamarca, 65 años; vive en Roma desde 1959.
 Rec. Nohemias Mantilla Sánchez, 2do. "C", C.E. Víctor Raúl Haya de la Torre; noviembre 1987 (Arch. Goner VCH-R:g.44).

Variante 9:

LA COMADRE Y EL COMPADRE

4 Se trata este cuento de que los esposos subieron.
Eran las once y media cuando ya estaban a un costado
del cerro. En esa parte que pasaron, derrepente, vieron
un hombre vestido de negro, con rabo y que estaba
5 fumando y coqueando, les dijo que si le hacian todo lo
que él dijera los haria ricos.

De repente, se volvieron piedras y se quedaron así
para siempre. Así han encantado a muchas personas,
principalmente a niños.

10 Y un señor que pasaba por allí, borracho, vió a
los dos esposos y algunos niños. El señor al ver esto
se fue corriendo y contando a algunas personas. Pocas
personas fueron a ver si era cierto lo que había dicho
el señor y derrepente no vieron nada. Pero el señor
15 cayó enfermo de una enfermedad incurable y después de
algunos días murió.



Se cree que en dentro de este cerro hay oro y plata. A las doce pasan personas que se les conoce como el compadre y la comadre.

20

Si se pasara por medio de las dos piedras se cierran, según los habitantes del cerro Mirador se cree que son piedras con vida.



Contado por Trinidad Melquiades, natural de Huamachuco, La Libertad, 62 años; vive en Roma desde 1925. Rec. Segundo Marquina Melquiades, 2do. " C", C.E. Víctor Raúl Haya de la Torre; noviembre 1987 (Arch. Goner VCH-R: g.49).



Variante 10:

EL COMPADRE Y LA COMADRE

1 En Roma hubo una vez una joven que era muy hermosa.

Se había casado con un joven de este pueblo y vivían felices en su hogar; pero un día les vino a
 5 visitar un compadre suyo y estuvo durante varios meses viviendo en su casa. En el transcurso de ese tiempo, la joven esposa se enamoró de su compadre.

Ambos se enamoraron profundamente. Sus
 10 sentimientos los mantenían en secreto sin que su esposo se enterara.

Cansados de no poder llevar a cabo sus planes, que se habían propuesto realizar, ya que les impedía el
 hecho de que la joven era casada, decidieron entonces,
 verse en un lugar donde nadie les podía ver sus
 15 encuentros de intenso amor.



Este lugar fue nada menos que el cerro. Al pie del cerro se encontraban al atardecer. Y así sostuvieron su romance.

20 Según nuestros abuelos, quienes me han contado esta historia, dicen que la propia naturaleza los maldijo. Los maldijo por el acto tan horrendo que habían cometido, pues este era un amor prohibido que nunca sería realizado.

25 Ellos pues cegados por saciar el amor que se tenían, rompieron las leyes de la humanidad y de la naturaleza, ya que sus encuentros de amor lo hacían en el cerro. Pero en su última cita, a la que acudieron como siempre, ambos se convirtieron en piedras grandes. O sea, en cerro.

30 Los había castigado el propio cerro. Y se dice que en las noches esas piedras se unen y en el día se separan, razón por el cual se les llama los cerros de "El compadre y la comadre".

Contado por Alfonso Huaccha, natural de Roma 1934(?).
 Rec. Luisa Huaccha Alvarado, 4to. "A", C.E. Victor Raúl Haya de la Torre; noviembre 1987 (Arh.Goner VCH-R: g.59).

 16: "Este lugar fue *nada más que un cerro*", en el original. La frase, usual y local, corresponde a locución "fue nada menos".



Variante 11:

EL COMPADRE Y LA COMADRE

1 Se cuenta que en un tiempo, una señora y un señor
que eran compadres subieron al cerro a enamorarse y
allí se quedaron encantados, convertidos en estas
piedras.

5 La gente de este pueblo cuenta que este encanto
sucedió debido a lo siguiente: que la palabra compadre
es muy sagrada y que entre los compadres no se deben
enamorar; así mismo, las personas temen pasar por ellas
porque de hacerlo estas se cierran y desaparece la
10 persona.

Contado por Alejandrina Mugerza Espinoza, Contumazá, 71 años; viven en Roma desde 1937.

Rec. Rodolfo Eli Zevallos Vargas, 2 "C", C.E. Víctor Raúl Haya de la Torre (Arch. VCH-R; g.48; Cf. g.52.).



Variante 12:

LA COMADRE Y EL COMPADRE

4 Esta leyenda nos dice algo sobre Roma. Nos cuenta lo que había sucedido años atrás.

Había una vez unos señores que tenían un hijo y el niño tenía sus padrinos.

5 Una vez, el niño lo había encontrado a su madre con su padrino. La señora ya tenía amores con su padrino. Al ver a su hijo, se asustó y el niño le dijo a su madre: "Yo le voy a decir a mi padre que tú estás con mi padrino". Entonces, ella le dijo: "Hijo no le digas nada a tu padre". "Entonces -dijo el chico- si tú no quieres que yo le diga a mi padre, enséñame por donde he nacido.".

15 La madre avergonzada por lo que le había pedido, así le ha dicho: "Hijo, hijo mío, yo no puedo enseñarte por donde tú has nacido. Yo soy tu madre, no una amiga.".



El hijo insistió. Y la madre, para que su hijo no le dijera nada a su padre, comenzó a alzarse la falda en delante de su amante compadre. En esos momentos vino un fuerte aire y les convirtió en piedras.

Ellos fueron llevados por el inmenso aire hacia el cerro. Allí quedaron convertidos en piedras para toda su vida.

Contado por Mauro de la Cruz Angulo (Cajabamba-Cajamarca), 55 años; vive en Roma desde 1959. Rec. Marina de la Cruz Alva, 4to "C", C.E. Victor Raúl Haya de la Torre; noviembre 1987 (Arch. Goner. VCH-R: g.37)



CAPITULO VI

ESTRUCTURA DEL RELATO Y ANALISIS

Version de base y variantes

"Si, allí están, pues. Clarito se ve en la luna o en la tarde, ahí cuando va, véalo. Ahí cabecitas de unos chiquitos están, ¿no? Para el lado de allá se ve más; por donde era antes la caña. Onde se va allá a la vuelta, por allí se va por el cementerio. Así, para la mano izquierda, así que uno va. Pacá no, sino pallá. De allá, de lejos, se los ve, del cementerio más acá. Lo ve, igualito se nota. Ya, cuando vamos a coronar, siempre me quedo mirando allí. Pero de día no se aprecia pue. En la noche o en la luna se aprecia igualito están allá. En la luna o así cuando hay luna se aparecen pero igualito, oiga, como si estuviera ahí una persona idéntica.

Nosotros hemos visto porque antes allí al frente había huertos, pero después ya lo quitaron para que siembren caña. Toditos esos sitios eran huertos, había un señor que tenía bodega -Espinoza- ya es muerto el señor, los hijos ya son profesionales, tenía su tienda onde -como se llama- onde la farmacia y tenía de todo eso. Una chacraza, criaba caballos, vacas, corral de animales, tenía bastante. Uuh, huertos ha sido. Más arriba tenía mi marido, sembraba repollo y después ya nos quitaron para que siembren caña. Eso ha sido huertos, corrales. Por eso antes, no digo, no había escasez porque todos criaban, sembraban y tenían animales, en el Número Uno, cochinitos, pues. Todos tenían. (María Nemesia Iparraguirre, octubre 1987. VCH-R: cBA).



1. LA COMADRE Y EL COMPADRE: LA VERSION DE BASE (APUNTES PARA UN ANALISIS)

1. 1. La versión de base: el "texto" de doña Nemesia Iparraguirre

La versión que hemos denominado de base es tal en la medida que aporta los elementos más significativos que encierra el relato.

1.1.a. Supone la no existencia de estas piedras

El relato entregado por Doña Nemesia Iparraguirre plantea la primera condición de dación del relato. Y también de su eficacia. Asevera "allí antes no era la comadre y el compadre. No habían esas piedras". La narración parte de la inexistencia de estas dos piedras para crear un clima que favorezca la verosimilitud del relato. Lo hace para crear el entorno de posible relación; además, sugiere un antes: donde la norma no ha sido violada y donde las relaciones de reciprocidad¹ van a ser predominantes. Este antes es la no existencia también de un elemento ejemplificador.

1.1.b. Establece la existencia del compadrazgo

La descripción de familia y la relación que se establece en líneas generales alimenta la eficacia de la estrategia narrativa. Es decir, la condición de compadrazgo se da lugar en la medida que existan niños que bautizar. No de otro modo. En ese sentido, el relato plantea el tipo de vín-

culo existente entre la pareja, es la decir relación de compadrazgo: "eran compadres espirituales pué" que va a ser luego suplantada y alterada por la figura "incesto" en tanto familia espiritual.

1.1.c. El espacio y transformación

La alteración del vínculo como verosímil se establece a partir de reconocer una nueva condición entre los compadres. Esta nueva condición es la de "conversar" en lugares apartados, no en sociedad, no entre los conocidos; esta nueva condición propone explícitamente en esta versión la condición de enamorados y convivencia sexual: "Hacían sus relaciones allí en el cerro, arriba ¿no?". Estas tres características que dibujan como verosímil la realización de la leyenda tiene una ocurrencia adicional que es hacerlo en el cerro, arriba. El cerro como lugar prohibido para las prácticas amatorias entre quienes han asumido socialmente reglas de reciprocidad. Es un lugar sagrado dentro de la ideología del mundo andino y local; no puede profanarse ni menos acontecer este tipo de relación sexual. La ofensa al lugar sagrado va expresarse en el compartamiento del cerro que prevee desde luego un sanción moral. Es Dios quien interviene y los convierte en piedras.



1.1.c. La nueva condición de vida

El establecer de ese modo la leyenda ayuda a imaginar que los seres transformados son de esta vida pero de la no-vida: "Que ellos están vivos, no han muerto. Así decían, no ve que estaban vivos.". Esto los ubica como seres de esta vida que han infringido leyes sociales y morales. Quienes no han respetado las reciprocidades de familias han quedado como infractores. En la condición de seres que fueron transformados, pero tienen otro tipo de vida. No se sabe hasta cuando estarán así y si el castigo continúa siendo extensivo a más seres. La misma suerte han compartido los seres cercanos: los hijos. Es decir, la afectación de la sanción es extensiva y va más allá de los propios compadres; compromete a otros seres que pudieran acaso entrar en esa condición.

1.1.d. Historicidad sobre el relato

Esta nueva condición teje un nuevo tipo de relación con la comunidad. Es decir, queda un rastro, una huella, sobre lo acontecido para que la comunidad lo tenga en cuenta, para que lo asuma como ejemplo: "Eso también los convirtió para dar ejemplo de que no lo hagan. De que no convivan así pué.". Esto último nos propone una nueva lectura: no puede ocurrir, ni repetir, una situación como ésta (es decir, lo asocia al "caos" que en la serie 2 aparece como evidente); los compadres no deben romper la reciprocidad y respeto que se deben.



De este modo se entienden también las huellas del tiempo: antes no se pasaba por allí por las creencias que la comunidad ha impuesto entre la *paisanada*, porque sonaba "feazo" de modo que la gente decía "vaya a convertirme en piedra" o la condición en que se ubica la narradora "yo de lejos lo miraba. Sí.". Es decir, las propias piedras suponen un nivel de respeto en tanto correspondencia a una tradición popular.

1.1.e. Imagen de la sociedad

Así mismo la versión de base propone elementos que facilitan una comprensión de la funcionalidad del relato. Asistimos a una descripción física de *La comadre y el compadre* como están ubicados y en que momento se les observa a cada uno de ellos. Y propone una mejor y evidente visualización cuando hay luna. ¿Esto nos recuerda la vieja tradición del culto a la luna o en su efecto, a su presencia en la noche en tanto luz, como significación del día de la noche? o, ¿acaso, una reminiscencia del culto a *si*, la diosa luna², correspondiente a la cultura mochica?



1.2. Estructura y dación de la versión de base

Vamos a indagar y explicar en tres niveles la realización del "texto". De un lado, me detendré en la oralidad del relato y la directa participación del narrador en la dación del mismo; de otro, aquella que confiere estructura esta leyenda universal; y, por último, los sentidos que tejen ambos niveles para la dación final del relato. En este caso funciona como un tejido que tiene ligazón solo si se dan simultáneamente en tanto que garantizan la eficacia y verosimilitud en tanto forma y textura.

1.2.a. Nivel uno: oralidad de la versión

Las dos primeras líneas con que inicia el relato doña Nemesia Iparraguirre advierte su factura oral y su transmisión de generación en generación: "Eso mi esposo me ha contado y a él le contaron sus padres, mis suegros". Plantea desde el inicio su condición de relato tradicional: a ella le contó su esposo, a su esposo sus padres... Es decir, un relato que viene de la tradición oral -condición por la que la estamos asumiendo como versión de base- tanto como la forma en que es transmitida: "me ha contado" y "a él le contaron". Supone la funcionalidad de la oralidad en la trasmisión de la leyenda. La actitud es la de aquella que ha escuchado narrar, al igual que él que le narró, ella va a contar esta historia de viejos antiguos. Así la versión de

base deja traslucir su condición de oralidad y de tradicionalidad.

Las frases y giros de construcción alimentan cierto distanciamiento que busca hacer eficiente el discurso oral. De modo que las construcciones del lenguaje proponen acentuar la oralidad, por tanto, lo que dice la gente y como lo dice; de ese manera podemos entender las frases discursivas: "Dicen...", "Y dicen", "Antes, dicen..." o "...decían...". Desde otra perspectiva, puede leerse en la versión de base su condición de tradición; en tanto el uso que esta haciendo el narrador del discurso para dar autoridad a su versión; de este modo la frase "Así nos contaban" connota ambos significados: el de respeto a la versión que se relataba y a la condición de que el narrador está diciendo lo que escuchó; pero también y simultáneamente dibuja la condición de relato generalizado y que viene siendo transmitida desde mucho tiempo antes (la existencia de un tiempo anterior al suyo).

Nos advierte de la participación del narrador para legitimar el relato. Y establece en el universo de la leyenda la manera como la narradora se ha ubicado respecto al cuento. Lo que hace posible entender la condición de verosimilitud al indicar su pertinencia: "...yo de lejos miraba..." o "Sí pue, en la luna.". Es decir la condición de ser testiga y de haber vivido la circunstancia de acercamiento o haber visto estas pétreas figuras desde hace tiempo y refiere, por sus observaciones, que en una determi-

nada época se ve con más nitidez que en otra, así la narradora llega a la conclusión: "En la luna se ve."

La versión de base plantea tres condiciones desde la oralidad en la realización del relato: la primera alude a la concreción material del relato; por tanto es un dato de la realidad, lo que se narra existe. La segunda condición es que reconstruye para el oyente la figura-objeto de la configuración del cuento en dos piedras con características propias, no son piedras comunes; proponen un símbolo a la comunidad.. La tercera, pone al oyente en la condición de interpelado al indicar la ubicación de la leyenda en el pueblo: "¿no ha visto?". Así el relato resulta siendo eficaz y transparente, no quepa duda sobre lo que se está diciendo, pues su tejido oral posibilita un puente entre la ficción que se está narrando y los datos que "La comadre y el compadre" asume de la realidad.

1.2.b. Nivel dos: estructura del relato

La situación de compadres supone ubicarlas como parte de las relaciones que se dan de manera integral en una comunidad social; y presume, por lo tanto, vínculos que están meridianamente institucionalizados para hacer posible la vida social. No fuera de ella. En ese sentido la no relación de compadrazgo supone la libertad de relación de parejas. Tal libertad no está condicionada por ninguna circunstancia. El entrar en una nueva relación, también de vida, supone reconocer vínculos que no pueden ser alterados. Estos vínculos

están dados por la responsabilidad que se asume en relación a la familia, es decir la instalación de la figura de segundos padres y con la misma prerrogativas que los padres respecto a los ahijados. En estas condiciones, la relación de padres y compadres se ve normada por la prohibición de enamoramiento y vida sexual entre ambos. Cosa que es prohibitiva en tanto se ha instalado un vínculo que corresponde a la familia: son parientes espirituales. Entre familiares no se puede practicar el amor; lo contrario es incesto. Tampoco, sin duda, pueden alejarse fuera de la comunidad. El hacerlo supone vínculos no aceptados o prohibitivos, significa ruptura de la reciprocidades existentes en la sociedad que los alberga. Así entonces se entiende la gravedad del caso.

Supone entonces ruptura del compadrazgo y vínculos de reciprocidad adquiridos; por lo que coloca a los compadres en la situación de marginados y sancionados moral y socialmente por su comunidad. Significa retroceso, por tanto, estadio de vida en otro nivel.

La ruptura tiene origen en dos dimensiones: una simbólica y la otra es concreta. La concreta tiene lugar en la materialización de un relación no aceptada socialmente. La sociedad censura el caso. La propia condición de creyentes² así lo hace saber. Es considerado pecado: "Anteriormente vivir entre compadres era un pecado imperdonable, caso que ahora parece que no."(v.3). La ruptura simbólica se produce cuando su materialización se da en un lugar predominantemente

mítico y de reciprocidad entre naturaleza y hombre. Es decir, el cerro es un lugar sagrado, que merece respeto y que no puede hacerse cualquier acto allí. El cerro representa a la huaca, a nuestro pasado, es también apu del pueblo. Por lo menos eso sabemos a partir de los relatos de aparecidos: huaca. Sabemos que a algunos hombres le ha dado sus riquezas y los ha cuidado; los ha salvado. Es terreno de la vida. Entonces, pesa sobre el cerro un vínculo de reciprocidad que va a ser alterado. Frente a estos hechos los compadres pierden la condición de hombres, de paisanos, de pueblo.

De modo que la ruptura social y cultural es castigada simbólicamente a partir de los verosímiles ya indicados. Son convertidos en piedras. La conversión o transformación en piedras nos pone sobre aviso de su condición ejemplizadora. Y supone niveles de temor asumidos en la población. La simbólica está dada por la condición de vida no-vida; es decir, son seres que han desaparecido y viven dentro de las piedras una vida latente y son advertido en la noche. Por eso es fácil verlos como dice la señora Nemesia Iparraguire: "En la luna se ve. Sí pue, en la luna"

1.2.c. Tercer nivel: los sentidos del relato

La misma versión de base plantea los elementos significativos del relato universal de la ex-hacienda Roma. Y pone de manifiesto la funcionalidad de los elementos que están en juego. Tanto así que nos remite a la doble condición del enunciado:



Una lectura profunda nos lleva a comprender que el cerro no es solo eso. Es un ser mítico. Una huaca. Un apu. Un wamani. Y la presencia del cerro vinculado a la aparición de Dios nos pone en capacidad de aludir a una doble ruptura: un quiebre de la reciprocidad social que es castigado por Dios; pero sobre la base de la segunda ruptura, que es un hiato producido en su relación con la naturaleza. El hecho se ha consumado en el cerro y el cerro es lugar sagrado. Así Dios va estar vinculado a la cultura (es parte de la cultura local) en tanto que el cerro es parte de la naturaleza, por lo mismo, divinidad mítica.

Siendo así, los personajes ingresan a ese universo en razón de haber quebrantado las normas de su condición de seres que se relacionan respetando esta vida; han aceptado tales normas al ser parte de la comunidad local. Al haberse alterado doblemente sus relaciones, con la naturaleza y con la sociedad es que concluye poéticamente el relato. Es permitible la conversión de ambos en seres que pertenecen al mundo latente. No han muerto. Están en otra vida. Están llamados a reparar el daño que han cometido doblemente a la sociedad y a la naturaleza.

Esto último supone el ingreso de los compadres al universo de la no-cultura al ir a un lugar prohibitivo socialmente dado que han adquirido compromisos. Esto lo sabemos por los catequismos y por lo enunciado de la institucionalidad compadre.



El relato, en general, plantea esta estrategia a nivel de los personajes:

	compadres ----->	relaciones
	:	:
(social)	:	castigo
(cultural)	:	:
	:	piedras
	:	:
	:	:
	sociedad <-----	prohibiciones

2. LA COMADRE Y EL COMPADRE: LAS SERIES

Ya hemos anotado que en los "textos" de nuestra recopilación estamos ante la presencia de tres series: Una de ellas corresponde a la cercanía que tiene con nuestra versión de base; la segunda, a la imagen del negro y la tercera a la bifurcación del relato en tiempos modernos.

2.1. Serie uno: relatos de cercanía y complementariedad

Este grupo de relatos comprende cuatro variantes. Predominan la denominación titular de "La comadre y el compadre". Llama la variante 4 "Los compadres"; aunque como se aclara en la nota pertinente se lo titula indistintamente como "La comadre y el compadre" o "El compadre y la comadre". Los narradores son tres mujeres y un hombre. Y es necesario indicar también que dos de los narradores son migran-



tes que se hicieron de muy jóvenes a Roma; las narradoras de las variantes 2 y 4 son naturales de la ex-hacienda.

En líneas generales esta serie incide básicamente en componentes que completan la versión de base (y por mismo posibilitarian la restitución del texto) y se complejiza a partir de una trama que actualiza la leyenda (v.4). Desde esta perspectiva encontramos elementos ubicacionales que van precisando como es que se ha producido la sanción que da origen al relato. Así nos enteramos que la leyenda puede estar asociada al *campesinato*, es decir al mundo obrero (v.2); pero simultáneamente aclara algunos términos como la relación preexistente entre los *compadres*: uno, la mujer tuvo compromiso con otro hombre; y, dos, la condición de vecinos para que se produzca el *compadrazgo* (v. 1).

En relación a la primera afirmación: "Más antes, cuando vivíamos en el Número Uno" (v.2)³. Esta afirmación tiene que ver con dos asuntos que iremos precisando. Primero, con la condición del narrador del relato, y por lo mismo con la raigambre popular del mismo, es decir, es un relato que se cuenta entre los obreros, entre los parias que vivían en el Número Uno que como bien nos hace recordar el profesor Eberto Miranda se hallaba a la entrada de la localidad y eran viviendas no muy bien acomodadas (Cf. Miranda, 1964: 8 ss., 45-46). El segundo aspecto que referiré es su posición óptima para visualizar las dos piedras desde la población. Es esta zona donde mejor se visualiza a los *compadres* y que hace afirmar a doña Lucinda Ortiz de Chuquiruna que (quien

por cierto vivió en esta parte de la población) desde allí se ve "clarito". Vale decir, que ésta afirmación alude al origen paria del relato y en segundo lugar a su ubicación preferencial para visualizarlo.

El otro elemento que corresponde a la vecindad de los compadres y que los ubica viviendo en el mismo barrio facilita la verosimilitud poética del texto: "Primero vivían, no pué, como vecinos" (v.1). Y es desde esta condición que se va a complejizar la trama por la pre existencia del "más antes había convivido" cuando estos no eran compadres, lo que resulta aceptable⁴. Sin embargo, esta condición de vecindad y de anterior convivencia es la que va a alterar las relaciones pese a asumir la normatividad que el compadrazgo implica: así el compadrazgo se asume por la "amistosa" relación que existe entre la mujer del compadre como el antiguo enamorado de la comadre; dos, se produce también para que no sospeche ni "malicie su marido". La variante 2 da por consumada la convivencia: "dice que la comadre vivía con el compadre".

Las cuatro variantes establecen la condición de la conversión en piedras, pero precisan la participación o la indicación de quienes son las piedras medianas y pequeñas que se observan en el cerro Mirador. Siguen la lógica del relato de base: "Es que fue la comadre, cargado su hijo tenía, no pue."(v.1); "Ella siba con todos sus hijos, no pue"(v.2) si- que la línea planteada por la versión de base ya que estos seres son los hijos; la v.4 varía su sentido al plantear que

"Y también cuentan que las más chicas son animales que pasaron por el centro de las dos piedras."

En todo esto, se nos está planteando dos lecturas: una primera la extensión de la sanción a los familiares de los dos personajes que han infringido la norma de reciprocidad social, en tanto los hijos están presentes al momento de la infracción (la serie tres, v.12 plantea una inversión de los términos: es el niño quien incurre la norma al exigir a la madre le enseñe sus "partes"). La segunda lectura que podemos establecer si los *compadres* han quedado convertidos en piedras con vida, requieren alimentos: su relación con el Apu y las precisiones de encantamiento, de que se abren en el día y se juntan en las noches; dan cuenta de la condición de necesidad de tributación o de apresar o encantar al primer viviente que se aproxime; así resulta legítimo entonces que las dos piedras se alimenten con animales y niños, que luego se convertirán en las piedras pequeñas del rededor.

Una aspecto esencial de esta serie es la fundamentación de la sanción que en algunas versiones es explícita y en otras sugerida. Así la variante 1 plantea el por que deben ser *compadre*: "Entón -dice el marido a la comadre-, yo te voy hacer que seya tu *compadre pa tener más respeto*"; la v. 2 da como hechos lo ocurrido: "la comadre vivía con el *compadre*", no presenta justificación, salvo a nivel de la conversión; "Anteriormente vivir entre *comadres* era un *pecado imperdonable*, caso que ahora parece que no." (v.3) "los *compadres* que no se conocían decidieron ir a conversar más

arriba de la casa del cerro Mirador" (v.4) (los subrayados son míos).

En la versión de base habíamos visto que el castigo ocurre cuando hombre y mujer desacatan su condición de compadres: "Y dice que eso Dios castigó por lo que, no ve, eran compadres espirituales pué" ubicando la sanción dentro de la dimensión del *ejemplo*. Acá vemos explicitado los términos de la sanción. Esta se produce por infracción a las normas de reciprocidad entre compadres; así, es una sanción dado que no se respetan, en tanto que estos no han sido adecuadamente elegidos. Son desconocidos; se ha infringido, por consiguiente, con la norma que la serie sugiere. Plantea la condición de *pecado* hacer el amor entre ellos, ya que esto constituye un vínculo espiritual que no se puede alterar por lo que, se impone la necesidad de un castigo ejemplar pero visible para la comunidad.

La variante A actualiza el relato al explicitar el asunto. Resulta que ahora el motivo del "texto" se ubica en la propias faldas del cerro Mirador. El cerro Mirador comienza a ser poblado desde 1974; da lugar a un conjunto de pueblos jóvenes que hoy día se erigen allí. El nombre del cerro proviene a partir de la destrucción de la "casita blanca"⁵. Pero el relato resulta planteando un conjunto de programas narrativos que al complejizar la naturaleza del "texto" lo consolida. Ahora tenemos información y presencia de nuevos personajes: padre e hijo, compadres, fiesta, vecinos, etc. que hacen pausable la credibilidad de la poética

del relato. En síntesis, la v.4 plantea elementos de complementaridad, actualización y vigencia del relato; y, sustenta una variación en cuanto a la función de las piedras pequeñas y esboza la no intención de asumir el compadrazgo.

2.2. Serie dos: un relato costero

Esta serie es una de las más difundidas en el ámbito de la escuela. Fue recogido por maestros. Inicialmente tenemos la referencia de corresponder a la profesora Eloísa Torres, quien al parecer la transmitió al profesor Eberto Miranda Galvanapón, el mismo que lo recopiló en un trabajo de investigación magisterial dentro de aquello que se llamaba por entonces "contacto global" con la comunidad. Y se "reconstruye" a partir de las fichas de recopilación que nos hicieran llegar los alumnos del Colegio Nacional Mixto Roma; más precisamente, con la versión que la profesora Martha Chávez dictó a uno de los alumnos.

Dicho esto, deseamos presentar en breve la historia: Tulape es identificado como pequeño poblado de negros, que vivían en condición de esclavos: cuyo dones son el habla y el trabajo. El amo tiene los privilegios de castigar, alimentar y otorgar un día para que se diviertan. Es su condición de "algo así como bestias" y de hacer uso de una institución como el compadrazgo la que dará origen a la conversión de los "compadres" en piedras. Los datos que la his-

toria plantea buscar allanar la credibilidad poética de la versión y su actualización.

2.2.a) Una historia de negros y el caos

La anécdota que este relato nos reseña es la historia de un momento anterior donde, en efecto, aparecen los negros como elementos que connotan una realidad que es representada por el "caos" y por la condición "de-no humanos". Es decir, la leyenda tiene su origen en el estadio histórico de la presencia negra en Tulape. Esto explicará en buena cuenta la dación del relato como tal: es decir es un relato concebido por blancos y costeros para recrear el mundo.

La figura del negro propone una lectura doble: de un lado a partir de su no-condición humana; en tanto que la historia que la leyenda narra son seres protegidos por su amo (que supone es blanco) y cuyos dones son el trabajo y la palabra. Así la relación blanco-negros se da lugar a través de alimentarlos y otorgarles un día para la fiesta. Y por ser ellos, precisamente, en su condición de "algo así como bestias", que no tienen civilización, los que no respetan el compadrazgo.

Por la disposición del relato estamos ante una lectura que es sintomática: comen "hasta que la panza les brille", se emborrachan "como premio al trabajo"; pero cometen una "denigrante inmoralidad", etc; de modo tal que en esta situación de caos es permisible la intervención sorprendente de Dios. Sólo cuando Dios interviene deja de cometerse aque-

llos excesos. Pero la restitución del no-caos, la civilización se culmina con su libertad en tanto esclavos y el temor que se actualiza en el recuerdo de la gente como el "sublime acontecimiento de El castigo de los compadres".

2.2.b. El amo castigador

El relato así mismo nos propone elementos para hablar de un personaje blanco no manifiesto, pero cumple la función de ayudante. Vale decir, es el amo quien configura la acción de los negros Tomás y Francisca. Este dibuja su condición no-humana: facilita la ocurrencia de la ruptura al conceder los domingos para "que se emborrachen". Así el amo aparece como ayudante ocasional y facilitador de la historia.

Es "dueño y señor", es fuerte con el negro haragán (los azota) pero es impasible frente a las "traiciones entre maridos y mujeres"; ni de aquello que afectaba su condición de blanco y cristiano: "era común el cristiano trato de "compadre" o "comadre", fuéselo o no."

La imagen del "amo" va a ser trasladada a la de "Ramón Castilla". Al hacerlo nos proporciona una lectura que presenta elementos de verosimilitud poética: es él quien los saca de su condición de esclavos (no-humanos); por tanto, de la barbarie, y los hace ingresar a la vida de la sociedad como humanos; con él se concluye el ciclo del caos y se inicia un nuevo ciclo: el de la civilización.

Sin embargo la actuación, es de ayudante y auxiliar de la realización del relato y explicita la condición de histo-

ria del caos, barbarie frente a la armonía, civilización. De este modo nuestra interpretación lleva a establecer un tipo de relación como la que sigue:

negros ----> esclavos - no narrador = no-civilización
 (blanco) ----> amo-Ramón Castilla-narrador= civilización

2.2.c. Verosimilitud y narrador

El relato pone para sí su condición de verosímil. Esto lo hace a partir de plantear elementos verificables. Así la mención de Tulape y negros corresponde a la historia social: "Por esa época existía gran cantidad de negros. En 1812 los esclavos del Valle sumaban alrededor de 1500 especialmente en las haciendas Chiquitoy, Tulape y Mocollope. Felizmente si eso puede ser un retrospectivo alivio -no todos recibieron trato de esclavos. Por ejemplo, el Dr. Alonso Gonzales Pinillos, dueño de las Haciendas Nepeñ y Cajanleque, los trataba paternalmente, es decir, los vestía, alimentaba, curaba y les abonaba un jornal." (Casa Grande, 1983^c:15)⁷. El segundo dato es la existencia de las piedras, sobre lo cual no vamos a insistir. El tercer dato corresponde a la aparición del Libertador y Benefactor don Ramón Castilla (dato histórico por tanto) quien diera el decreto la manumisión de los esclavos en 1854.



Sin embargo la estrategia narrativa supone la explicitación de cuatro momentos:

Tulape	---->	negros/ esclavos	---->	(no-humano)
		borrachera		
		-amor-		
		compadres		
		no moral		
pueblo	<----	castigo=Dios	<----	piedras
		("arrepentió")		
Ramón Castilla		no - esclavitud		
(libertador)		no = "mezquinas costumbre"		
permanencia	<-->	recuerdo =		piedras

Sin embargo, donde mejor se realiza la serie secuencial "blancos" son las expresiones que el narrador costero enuncia: son frases fuertes y altaneras; califican la condición del personaje y no deja lugar a dibujar como quisiera el oyente escucharlo. Lo que han cometido es una "denigrante inmoralidad"; la propia calificación que hace de los negros: "algo así como bestias"; la designación grave del adulterio entre compadres: "mezquinas costumbre" o "dos compadres adúlteros que, precisamente, estaban efectuando su *pervertido* delito" (subrayados míos). Del mismo modo, se establece el carácter subordinado del negro en todo el relato.

El narrador presenta así una estrategia narrativa que busca la realización del relato a partir de datos que pueden ser calificables. Pero simultáneamente se pone en disponibilidad de una ubicación costera-blanco en el tratamiento explícito de los personajes y de los acontecimientos.

2.2.d. La otra historia

Sin embargo el sentido profundo del texto nos lleva a plantear que en la "historia de negros" que se nos está narrando, al mismo tiempo, se está exponiendo también una intencionalidad no-superficial. Es su carácter testimonial de la leyenda la que se difunde en el ámbito de la escuela.

La otra historia que propone el narrador es que se trata de gente de un sector social étnico a quienes no se le consideraba humanos. Se les hace comer "hasta que la panza brille para que trabajen con gusto" y se les permite el domingo "tomar hasta que se emborrachen como premio al trabajo realizado" (subrayado mío). En el trasfondo de la leyenda está la trata de negros y su condición de esclavos sin más dones que la palabra y su trabajo. Esta situación del relato es la que nos hace realizar una tercera lectura que la ubica dentro de su carácter testimonial de la historia local.

2.3. Tercera serie: dispersión y movilidad social

En esta serie incluimos a las variantes 7,8,9,10,11 y 12. De las seis variantes que comprende este conjunto, cuatro provienen de informantes varones y dos informantes mujeres. Estos "textos" aportan y asimilan elementos que dan otros significados a los constitutivos e iniciales que se desprenden de la lectura de la versión de base. Esta serie

ubica al relato como cuento a ser narrado entre púberes y niños, como sucede en la variante 7; la relación explícita entre naturaleza-hombre y la condición de enamoramiento por parte del cerro, como se puede observar en la variante 8; establece la aparición del "maligno" como elemento de confusión y de pacto entre hombre-maldad, en la variante 9; el establecimiento de una doble ruptura sociedad-naturaleza y el castigo del cerro, en la variante 10; la simple explicitud del castigo en tanto se es compadre en la 11; y, finalmente, la aparición del tabú o complejo edípico en el discurso, en la variante 12.

Quisiera, detenerme en tres aspectos de los relatos de esta serie: de un lado, establecer los distintos actores; de otro, la conformación del castigo; y, tercero, observar la movilidad de discurso y su actualización. Estas entradas nos han de permitir explicitar la bifurcación de lo que hemos llamado versión de base o universal del discurso y la funcionalidad de estos relatos en otros sectores sociales y al mismo tiempo estableceremos la diversa movilidad social tanto así como observar lo códigos actualizadores del discurso en *La comadre y el compadre*.

2.3.a. Los actores del relato

En esta serie lo que vemos es una oscilación entre la actitud definitoria de compadrazgo como elemento sancionador; y, por tanto, una disuación del papel de los compadres en figuras que aparecen relacionadas a otros elementos. En

el primer caso, la v.7, no es tanto la sanción moral sino el hecho de que "el cerro era encantado"; en la v.8 "el cerro se enamoró de los dos" compadres. En las v.9 estamos ante dos esposos que van a compactarse con "un hombre vestido de negro, con rabo y que estaba fumando y coqueando" por la ambición de querer ser ricos; en la v.10 es una joven casada, la que se enamora de su compadre y luego serán sancionados por la sociedad y la naturaleza; en la v.11 se asume que entre compadre no pueden amarse y la v.12 es más la evidencia de una relación no-aceptada que hace escarnio en el tabú sexual.

En ese sentido estamos ante personajes de la historia que se diversifican y cobran otro predominancia. Así entendemos la aparición de una pareja de relaciones compadres-hijos (no siempre queda evidenciado el papel del padre, está ausente: no tenemos noticias de éste) y esta pareja vinculada al cerro como personaje del desenlace de la anécdota. La bifurcación se da con la aparición de esposos, el diablo, gente que no cree, un hombre que observa, abuelos que sancionan, y hace evidente una relación tria: niños-madre-padrino en la última variante de nuestra selección.

La manera como aparecen los personajes en los relatos dibujan las condiciones que van a cumplir: una, de encanto; otra, de enamoramiento; otra de pacto mal habido; otra ruptura de código social y natural y develamiento de una relación prohibida y su explicación en el tabú sexual: "enséñame por donde he nacido", dice el niño. "Yo soy tu ma-

dre, no una amiga." le responderá "comenzó alzarse la falda en delante de su amante compadre."(v.12).

2.3.b. La conformación del castigo

En esta serie estamos ante la configuración en el nivel superficial del castigo por móviles aparentemente de dispersión de lo que aparece en la versión de base. Así el motivo del castigo es el encanto, el pacto con el diablo, el ser joven, el tabú de iniciación. Si esa fuera nuestra lectura podríamos inclinarnos a una verificación donde se ha trasladado el objeto de acontecimiento del relato: romper la regla de reciprocidad del compadrazgo.

Esta conformación del castigo en el relato, sin embargo enriquecen las maneras como se producen las no-reciprocidades entre sociedad, naturaleza y hombre. Así la "mala hora" (v.7) la podemos relacionar con la aparición de ese hombre vestido de negro, con rabo, que fuma y coquea; pero también la condición de joven, hermosa y casada tanto así como la de joven en el compadre y tiempo de estancia, por tanto la facilitación de la ruptura. En el caso 12 se trata de una constatación: "La señora tenía amores con su padrino" y también a la amenaza que hace el hijo: "le voy a decir a mi padre" por lo que el niño puede insistir "enséñame por donde he nacido"

Si bien estos son los sentidos manifiestos debemos anotar acá que el sentido profundo de estos seis relatos nos ubican en una lectura donde la reciprocidad hombre/natura-

leza-sociedad sigue siendo la predominante. Las horas y el lugar de los acontecimientos de la historia son datos que relieves este aspecto: doce del día como equivalente a "mala hora" en la v.7; once y treinta de la noche, arriba en el cerro, aparición del "diablo" o la condición de realización del amor en el v. 10: "decidieron entonces, verse en un lugar donde nadie les podía ver sus encuentros de intenso amor." (subrayado mio). Así estos relatos vinculan lejanía del poblado, horas prohibidas y realización de la convivencia sexual en el cerro como elementos que de por sí implican ruptura con el universo de reciprocidades ya establecidas.

Es también sintomático acercarnos a una lectura de la presencia del cerro como elemento castigador ante la falta que se incurren y por lo mismo, la condición de vida que posee el cerro conocido ya como Cerro Mirador. En la v.8 se informa: "hasta que un día, estando juntos los compadres, el cerro decidió convertirlos en piedra," y en v. 10 que los jóvenes compadres "rompieron las leyes de la humanidad y de la naturaleza, ya que sus encuentros de amor los hacían en el cerro." (subrayado mio). Y dará lugar a una imagen de constatación final, en la misma variante, "Les había castigado el propio cerro". Finalmente la modalidad del castigo también es signo de esta profunda relación hombre/naturaleza-sociedad. En ese sentido son dos piedras que tienen vida o no: "según los habitantes del cerro Mirador se cree que son piedras con vida." (v.9) o la laxitud con que se indica: "Ellos fueron llevados por el inmenso aire hacia

el cerro. Allí quedaron convertidos en piedras para toda su vida."(v.12).

2.3.c. La movilidad del discurso y su actualización

Deseamos acá plantear algunos elementos que aparecen como actualizadores del discurso del relato mítico y acercarnos simultáneamente a la diversa funcionalidad que asume para el control social.

La existencia de las piedras es un aspecto que se relieva como parte de la elaboración eficaz del relato: "Y hasta la actualidad existen." (v.8) o "Allí quedaron convertidos en piedras para toda su vida." (v.12; el subrayado es mío). Es decir son piedras de las que podemos hablar y construir historias y que constituyen por demás, los testimonios más elocuentes de lo que se está narrando: "y se quedaron así para siempre."(v.9).

La manera como es percibido por la población nos acerca a su actualidad y vigencia en la vieja Tulape: "Este cuento apasiona a muchos pobladores de Roma."(v.8). Pero esta imagen tiende a ser relativizada para hablar de quienes están más cerca a *La comadre y el compadre*: "según los habitantes del cerro Mirador se cree que son piedras con vida."(v.9)⁹.

El tercer rasgo de la presencia actualizada y actuante de las piedras está en la diversas atribuciones y personificaciones que las piedras de los compadres comportan. Vale decir, la sospecha o certidumbre de que si se acerca o se atraviesa por entre ellas pueda ocurrir algo. "Así que en-

cantaron a muchas personas, principalmente niños."(v.9); de modo que las piedras afectan principalmente a niños, cuestión que nos recuerda la proximidad más bien a una leyenda para niños. De otro lado sabremos: "Y dice que en las noches esas piedras se unen y en el día se separaran, razón por el cual se les llama los cerros de "El compadre y la comadre"." (v.10); vale decir nos explica la vida pétreo de los compadres y la manera cómo podría afectar a las personas. Y finalmente: "Si se pasara por medio de las dos piedras se cerrarían, según los habitantes del cerro Mirador se cree que son piedras con vida."(v.9); la reverencia y cuidado que habrá de tener el poblador al transitar por esa zona. Y la prohibición de pasar por entre las piedras míticas. Situación que pone en evidencia el trasfondo mítico de la leyenda si asociamos lugar sagrado y culto a la piedra, y da cuenta de su factura tradicional.

Desde esta lectura nos hemos aproximado a un análisis de los relatos de *La comadre y el compadre*, historia y leyenda contada por viejos antiguos y jóvenes romanos. En este conjunto de texto hemos podido observar como el relato se ha ido bifurcando y asumiendo nuevos elementos que han evidenciado cambios en la relación entre hombre(sociedad) y la relación de estos con la naturaleza(cultura); y desde ésta hemos configurado como la institucionalidad compadrazgo tiene un contexto específico de comportamiento y actualiza-

ción en los relatos aquí analizados. Una idea que sufiere esta colección, es como los discursos sobre los compadres se han ido reelaborando y diseñando estrategias poéticas que facilitan su comprensión como universal para el pueblo tula-pino, para todos los pobladores de la ex-hacienda Roma y como la idea de progreso no ha anulado, en modo alguno, ni ha vetado este relato, sino más bien ha ido configurándolo o resignificando funciones antes no establecidas. Las no creencias es un signo de ello.

NOTAS

1 Cuando usamos la categoría reciprocidad aludimos a la condición de relaciones que se dan en armonía como el conjunto de la sociedad y que implica el presupuesto de justicia social entre semejantes. Es decir, sociedades andinas como las nuestras han manejado un conjunto de instituciones que han hecho posible su pervivencia en un contexto hostil. De modo que acá reciprocidad va a equivaler a las formas que en su conjunto, un grupo social maneja para sus relaciones y como éstas pueden afectar, de alguna manera, a quienes poseen riquezas que afectan relaciones igualitarias entre la poblada. De otro lado esta reciprocidad es extensiva del equilibrio social al equilibrio con la naturaleza; entre cultura y sociedad.

2 "Parece que los Chimús no poseían una religión determinada, sino que adoraban a diferentes ídolos y deidades.(...)los Chimús reverenciaban entre los cuerpos celestes no al Sol, sino más bien a la Luna *-si-*, a la que consideraban un ser superior y más poderoso; en vista de que era visible también durante la noche, en tanto que el Sol sólo lo era durante el día y este se oscurecía por la luna en los eclipses; y, hasta conseguía, la luna, levantar las aguas del mar, causando las mareas. De ahí que celebraban el eclipse de sol como un triunfo lunar, mientras que en los eclipses lunares entonaban cánticos de lamento. Cuando en los días de novilunio este satélite no era perceptible, creían que habíase ausentado para castigar a los ladrones y a los asesinos. En el templo de la Luna *-si-an-* se sacrificaban criaturas en honor al Dios hechándolas sobre algodón

de colores y adjuntándoles chicha y frutas." (Meddendorf, 1959:147)

3 La variante 2 fue recogida por nosotros en marzo de 1977. Lo hicimos en las viviendas recientemente construidas en lo que no hacía poco se denominaba el Número Uno; hoy en día esta parte de la población se conoce como Túpac Amaru.

4 Aunque corresponde a otra dinámica cultural, tanto por la distancia como por la tradición quechua presente en ésta, vamos a referir que las relaciones extra maritales no son aceptadas en Q'ero, una comunidad de Cusco. Una vez instalado en casamiento social no es posible que la pareja piense en el otro o en la otra. Hay una censura explícita y el hacerlo, es considerado incesto: "Las prohibiciones de incesto son terminantes y su infracción constituye uno de los hechos más vergonzosos. Se prohíbe el matrimonio entre primos y parientes aún más remotos. Por esta razón, para sus uniones, los hombres tratan de buscar muchachas que vivan en residencias alejadas, es decir, localidades diferentes a los de su propia procedencia en la idea de que con esas personas no hay vínculo de parentesco. Solo la evidencia de no existir parentesco, puede inducir a un hombre a tomar esposa en su localidad." (NUÑEZ DEL PRADO, 1969:17)

5 Andrés Larco, cuenta la tradición mandó construir una casa en la cima del cerro. Esta casa servía para los veranos. Y es desde ésta de donde se teje un conjunto de relatos en torno a don Víctor Larco. El nombre del cerro viene de allí: era el mirador de la hacienda. Hoy día se le conoce como Cerro Mirador.

6 Esta versión fue recogida en un trabajo mecanografiado y que nos fuera alcanzado por el profesor Eberto Miranda. El en una nueva entrevista nos hizo llegar un texto actualizado sin que incluyera la versión que la profesora Martha Chávez ha entregado a uno de los recopiladores.

7 "En enero de 1851 se produjo un levantamiento, una rebelión general de los negros, apoyados por los de Trujillo y Virú. Todos se solidarizaron en su movimiento de protesta antes los abusos y atropellos, pero no lograron concretar sus propósitos, pues fueron abatidos por los soldados." (Casa Grande, 1983c:15).

8 La frase discursiva "Pocas personas fueron a ver si era cierto lo que había dicho el señor y derrepente no vieron nada." (v.9) más que la no existencia, cuestiona la versión que entrega el señor (borracho) y supone la necesidad de verificación -dentro de la poética del relato oral- que tiene la gente. Otro elemento es la parcialidad con que va a funcionar la creencia de que estas piedras se transforman en gente o que se cierran o que si se acerca uno se convierte

en piedra, acaso por la creciente presencia de la idea del progreso.



LITERATURA ORAL, RECIPROCIDAD Y TOTALIDAD

De "La comadre y el compadre" a la reciprocidad como
expresión de nuestra heterogeneidad cultural



"Lo más interesante de todo esto es la tradición misma de nuestro pueblo, que quizá es muy rica en estas tradiciones y leyendas. Ya que otros pueblos de acá, del Valle Chicama, conozco poco, algunos relatos, leyendas, ¿no? Y quizá Roma es privilegiada de encontrarse a esta Huaca Cepeda, autora de tantas tradiciones, tantos relatos y sea lo interesante en esto (...) Y repito, quizá, por encontrarse enclavada dentro de un recurso que quizás se presta para esta tradición de acuerdo a las generaciones pasadas. Ya que otros pueblos no se da. También Mocollope tiene su tradición. De todo lo que yo conozco, Roma quizá tenga ese privilegio de tener mucha más tradición, muchas más leyendas, por la situación misma de encontrarse en una huaca, dentro de esta comunidad. Ha sido producto de esta, de muchas leyendas, de muchos relatos." (Leonardo Quispe Huamán; febrero 1988. VCH-R:c13A).



1. LA COMADRE Y EL COMPADRE: SIGNIFICACIONES ACTUANTES

Hemos avanzando en nuestro análisis desde los "textos". Ahora quisiéramos ingresar al análisis que podemos hacer desde la perspectiva de los consumidores, es decir de quienes hacen suya esta literatura y en segundo lugar abordar el conjunto de significaciones que son portadoras el texto. De ese modo, vamos a examinar, en el primer caso la manera como percibe el imaginario popular la leyenda motivo de análisis: así tomaremos como referencia las informaciones que lográramos recoger en nuestro trabajo de campo -casi siempre de carácter testimonial- que alcanza a los adultos, pero también haremos lo propio con los resultados de la encuesta ya mencionada en los primeros capítulos. En el segundo caso, nuestro análisis tenderá nexos comunicantes con la significación global y profunda que se esboza en el relato, deteniéndose en la configuración de la reciprocidades ya varias veces mencionadas.

1.1. Realidad, prohibición social y castigo

Nuestra entrada contempla un doble análisis: aquella que podemos configurar a partir de las entrevistas con diversos informantes y de otro lado, a partir de los resultados de la muestra aplicada en Octubre de 1987. Véamos:

1.1.1. Visión de los viejos antiguos

Nuestra entrada es desde la versión de los viejos antiguos y/o los partícipes de éstos. Explicitada esta primera intención queremos anotar tres ámbitos de incidencia de nuestro análisis: a) la condición de realidad que entraña la leyenda; b) conciencia de pecado; y, c) la prohibición social que entraña *La comadre y el compadre*.

a) La condición de realidad

La población en su conjunto establece para la dación del relato elementos que lo sitúan dentro de una lógica que lo haga creíble para todos. Este verosímil está basado en la existencia desde mucho antes de estas dos piedras, tanto así como la autoridad que inspira el que sea un viejo antiguo el que haya contado:

Gonzalo Espino. - Señora, ¿qué significa para usted "La comadre y el compadre"?

Nemesia Iparraguirre. - Bueno un cuento así que yo... Yo creo que ha sido realidad, que ha sucedido. Muchos no creen. Muchos, deay, cuentos dicen. Eso los escritores lo, este, han escrito. Mi suegro, el viejo, cierto dice que ha sido; pero ya muchos años. Años hace, antes que uno no nazca todavía. (VCH-R: c8A).

En la conversaciones que tuviéramos con doña Nemesia Iparraguirre, se insiste en la condición de existencia y de suceso real. Pero simultáneamente se introduce la variable informante: esta versión ha sido contada por "Mi suegro, el viejo" y la existencia del relato data de "antes que uno no

nazca tovia". Luego diría: "Sí pue. Ya cuando hemos ido, ya existía eso. Si pue tiempo de don Víctor Larco ha sido." (VCH-R: c8A). De modo que desde ese tiempo existe, pues permanecen todavía hasta la fecha.

Esta última llamada nos advierte de un dato. La señora Iparraguirre ya encontró el relato en el período de Víctor Larco¹, recordemos adicionalmente que nuestra informante viene a Tulape recién a fines de 1928. Ella encuentra este relato y le es familiar; además "existe todavía" en clara alusión a las conformaciones pétreas.

Otro ángulo de nuestro análisis lo da don Víctor Chupe Ruiz, ya no desde el tiempo rastreable históricamente, sino de un tiempo indefinido, mítico: "Qué años que han sido, será del primer siglo si es posible. Porque del primer siglo dicen que los diablos hablaban en la tierra. ¡Ah! Si le decías "quita diablo". "¿Qué cosa quieres, que aquí estoy?". Se presentaba. Dicen que las piedras hablaban, los cerros hablaban. Házme el favor." (VCH-R: c10B).

Esta leyenda al parecer es de un tiempo lejano. Donde el diablo hablaba y las piedras hacían lo propio. De este modo es factible que la ficción sea verosímil e incluso presuponga elementos que hagan viable la sanción: los cerros hablaban, por tanto, no se les podía ofender. En la tradición andina los cerros representan el *apu* o *wamani*, espíritu de la comunidad. En tradición mochicha-chimú se solía rendir culto *pong* (Middendorf, 1959: 147-148). El Licenciado Fernando de la Carrera, el cura de Reque, que escribiera el

primera Arte de la Lengua Yunga o mochica, sostiene al justificar la realización de su arte que se rendía culto a las piedras:

Como viví con cuidado y procuré el modo de sus costumbre y **hallé infinidad de supersticiones, así en creer** en sueños, en pájaros, **en piedras**, como enterrar sus difuntos con sus alhajas y monedas en la iglesia como yo mismo lo ví en uno(...) Y decir que no en todos los pueblos hay esto, no es cierto, pues todos son indios, y dan por disculpa no haberlos enseñado lo necesario y para ellos (como dicen) es no enseñarles lo que no se les enseña en su lengua. Y no sé si les falta razón, pues no hay nación en el mundo que no le huelgue de que le hablen en su lengua que es lo que concilia las voluntades por el trato y comunicación. (Cit. por Villareal, 1921: 56. El subrayado es mío).

Así desde la perspectiva de los viejos antiguos el relato mítico tiene origen en un tiempo anterior a ellos, tiempo este que se da en diáspora entre un tiempo histórico y un tiempo mítico, un tiempo que siendo anterior lo es también en cuanto a dación, es decir, desde quien cuenta está también la autoridad que tienen los propios viejos antiguos.

b) El pecado mortal

"Es que pecaron la comadre con el compadre" (VCH-R: c13A). Todos los testimonios asumen como suyo el hecho de que entre compadres en el tiempo anterior no estaba ni era admitido un tipo de relaciones que comprometan la armonía y el compromiso que esto significa. Así todos recusarán el hecho de que los compadres hagan "el uso del mundo". Y es don Víctor Chupe Ruíz quien nos va a entregar una explicación que atiende de manera sustantiva este detalle: "Ah, eso di-

cen que fue un compadre con una comadre que fueron hacer el uso del mundo y siendo compadres, pues, la palabra de Dios, eso es un *pecado mortal*. Más vivir con una comadre, es el *pecado más grande que hay*. Y se los convirtió en piedra, anda vélo, ahí está cargao la mujer y el hombre está parao, lo convirtió en piedras, ¡fíjate!" (VCH-R: c10B. Subrayado mío).

El conjunto de versiones establecen la relación de compadrazgo. Y al hacerlo levantan el cargo de la familiaridad, la condición de familia espiritual que, incluso, se respeta más que a los propios padres, como indica doña Juana Reyna: "Es una historia que ha quedado así. Que la gente habla y dice y cómo se ve las dos piedras hermosas, bonitas, puede ser cierto.(...) porque compadrazgo es un familiar espiritual y no se puede discutir. Cuando uno tiene un compadrazgo hay que respetarlo por que es lo más sagrado y en tiempos antiguos se respetaba más al compadre, a la comadre, que al padre mismo." (VCH-R: c5B). Esta última lectura configura al compadrazgo como sagrado y es ratificada por don Víctor Flores Villanueva: "Un compadrazgo es una palabra sagrada. Acá veo compadre, compadre se dicen, y después están hablando por compadre. La palabra compadrazgo era sagrado." (VCH-R: c14B. Subrayado mío).

c) La prohibición social

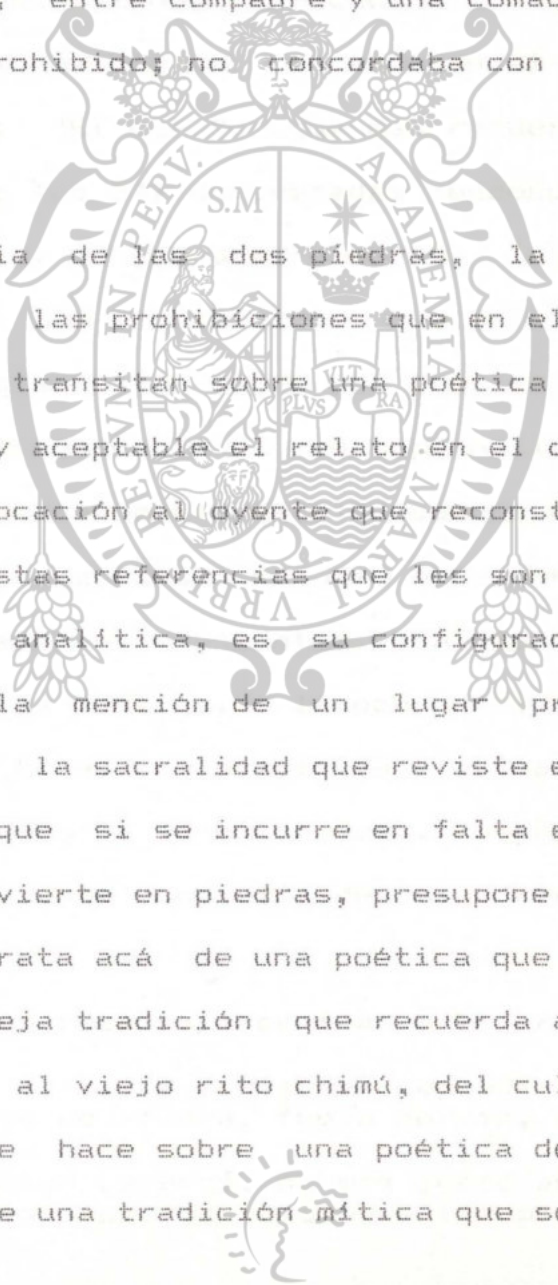
La condición de ejemplarizante de la conversión en piedras suscita un conjunto de interpretaciones en el imagina-

rio popular: "Si pué, eso para ejemplo dicen han dado."(VCH-R:c8A). De ese modo comprendemos un conjunto de prohibiciones sociales y actitudes veladas que aparecen en la población tulapina. De pronto y en tiempo reciente la prohibiciones tenían que ver con el hecho de que las piedras se cerraban y comían a la gente o se quedaba uno atrapado; por eso, esta zona del cerro Mirador se constituía en lugar peligroso para la población: "De la comadre y el compadre, bueno, nos decían las señoras que al pasar uno se quedaba estancada ahí o moría porque lo aplastaban; por que dicen que los compadres en la noche de luna hicieron el amor y se convirtieron en piedras y desde entonces siempre las madres prohibieron a sus hijos que pasaran. Menos en las noches de luna. No los dejaban salir por que tenían miedo que se convirtieran en piedra."(VCH-R:c5B).

Por extensión, es un lugar prohibitivo o preligroso en la medida que se conecta, podemos intuir, con el pensamiento mítico de los hombres del chimú. Ya hemos referido al culto a la piedra: *pong*. Sin duda no podemos dejar de indicar el carácter del *huaca* que tiene el lugar donde se ubican los compadres. De modo que hay también en esto una connotación de lugar sagrado por la ubicación de las piedras.

Así podemos entender las prohibiciones que alude la señora Juana Reyna o la información que nos entrega la señora Nativida Relucé: "¡Da miedo pasar por allí! ¡Por Dios que a mi me ha sucedido! (...) Mi mamá nos engañaba por que éramos chicos."(VCH-R:c15A). Sea como fuera. Este lugar ha sido un

sitio prohibido. Un lugar por donde la gente no debería transitar. Esto, sin embargo, en los tiempos actuales no resulta ser tan prodigiosos. De pronto hay un antes era así; ahora ha cambiado, es "acceptable" -podemos inferir- este tipo de relaciones "incestuosas", por lo menos eso sugiere la variante 3 y Julio Ruiz Gonzalez: "para la gente en ese entonces era prohibido hacer esas cosas (...) hacer el amor, por decir y eso, entre compadre y una comadre para ese entonces estaba prohibido; no concordaba con la realidad."
(VCH-R:12A)



La existencia de las dos piedras, la alusión a un tiempo anterior, las prohibiciones que en el imaginario popular se hacen, transitan sobre una poética de lo verosímil que hace eficaz y aceptable el relato en el oyente. Funciona más como una invocación al oyente que reconstruye la leyenda en función de estas referencias que les son comunes. La segunda dimensión analítica, es su configuración mítica que tiene lugar en la mención de un lugar prohibitivo, del tiempo anterior, la sacralidad que reviste el compadrazgo y la sospecha de que si se incurre en falta en ese lugar del cerro uno se convierte en piedras, presupone una lectura de trasfondo, se trata acá de una poética que acoge de manera singular una vieja tradición que recuerda al viejo mito de *pong*, es decir, al viejo rito chimú, del culto a la piedra. Así el relato se hace sobre una poética de lo verosímil y sobre la base de una tradición mítica que se evidencia sólo

si hacemos una lectura de los diversos componentes presentes en la estrategia narrativa del universal de la ex-hacienda Roma.

1.2. La imagen de los jóvenes: una leyenda de antiguos

Esta sección intenta recoger las percepciones presentes en los jóvenes encuestados en Octubre de 1987. De modo que es una primera aproximación. Se basa en el ítem dos (2) de nuestra encuesta: "El cuento que más recuerda" (Ver: Anexo 1). Del total de las 247 encuestadas respondidas, 126 inciden en *La comadre y el compadre*².

a) La leyenda trata

Todas las intervenciones contemplan la conversión en piedras y basan esta opinión en la ruptura del compadrazgo. Pero todas las respuestas insisten en la relación que los sujetos de la sanción o encantamiento tienen con el cerro. Ninguna versión la desliga. Y la ocurrencia se da lugar por haber subido en horas no propicias a orinar, sentarse, pasar, ir a las doce de la noche, etc., o por la intención o hacer el amor; sea, en condición de compadres, de enamorados o lo que fuere.

Otro grupo de respuesta centra su intervenciones en:

- Fue sola, le siguió el compadre
- Gente de afuera, fue a dormir, se convierten en piedras
- Querían casarse, no era justo ante Dios
- Leyenda que ocurrió hace tiempo

Este grupo de respuestas supone tres elementos. Uno, la no-justicia del acto ante los ojos de Dios. Dos, el respeto del compadre con la comadre. Tres, en ser gente definitivamente extraña al lugar, a la comunidad, en consecuencia irreverente frente al *Mirador*.

b) Este cuento nos agrada

Si bien las respuestas enfatizan como interesante el sexo y el amor, conversar o que las piedras se junten o las personas se conviertan o que pequen entre compadres; estas aseveraciones dan cuenta, de manera singular, del término del tabú sexual; de allí que las piedras sólo resulten motivo de recuerdo por lo de encanto que tiene la leyenda.

Esta idea, que ha centrado también la de ruptura de la reciprocidad entre compadre, pone ahora en juego, entre los jóvenes, algunos elementos que valen acá relievarlos en tanto hablan de una identidad entre grupos y que siendo moderno asumen, a pesar de todo, como suyo por que: "Lo más interesante es que todavía se escucha en esta hacienda como si fuera producido hace poco" (VCH-R: g6). Así se irán precisando por qué la preferencia y qué los motiva a interesarse por esta leyenda:

- Hecho de nuestros antepasados
- Constituye una historia para el pueblo
- Presencia de piedras en el Mirador
- Ayuda a recordar el pasado
- Leyenda popular
- Leyenda que se produjo en el Cerro Mirador



Siendo patrimonio de nuestro pasado, se escucha como reciente y ayuda a recordar el pasado; y, por que, al fin y al cabo, es una leyenda popular, una leyenda de Tulape, de todo el pueblo, de todo Roma. De allí que este universal sea "cuento muy bonito para narrar" (VCH-R:g173).

c) "La comadre y el compadre": significados

Las respuestas manifiestan que este relato significa "engaño" y "hecho inmoral", por lo mismo, "pecado". El acento de estas frases tienen que ver con el comportamiento de los compadres y con la valoración de lo ocurrido entre los lugareños.

Así sabremos que "Entre compadres no deben amarse" o que es "Antisocial amarse entre compadres". De este modo se entiende que "Antes no había tanta maldad y creían en todo". Por eso mismo el hecho graficado en la leyenda es "Una lección de respeto" o mejor aún una "Lección de amor prohibido". De esto se desprende que los jóvenes puntualizan una actitud moralista que califica a lo "sucedido" como "espantosos e increíble" (VCH-R: g.152) o constata una norma social en el relato: "Significa que los compadres no pueden juntarse o sea formar una pareja entre ellos mismos" (VCH-R:g.183).

Las respuestas no descartan de otro lado el castigo de Dios "porque es un pecado muy grande" (VCH-R:g.184) amarse entre compadres. Sin embargo, apuestan también a vindicar la condición de lugar encantado y de tradición universal

para Tulape: "Huaca encantada, demonio, espíritu malo" y "Hecho histórico del pasado" o como quiere un alumno "Leyenda que ha sucedido hace mucho".

d) Actualidad de los compadres

La incidencia de los jóvenes son cuatro: Uno, afirman la condición de ruptura. Dos, la existencia de las dos rocas grandes en el cerro Mirador. Tres, la creencia entre la gente: "Es que la gente de hoy creen todavía en ese cuento" (VCH-R:g.4). Y cuatro, la duda al ser solo leyendas. Véamos:

La "falta de respeto" como lección ética hace que sea actual el relato ante la "pasión" y "sexo" del mundo de hoy. Este es un elemento que hace vigente al relato por que enseña normas sociales para el comportamiento en la sociedad y que se hacen en reciprocidad con el otro.

El hecho de que se encuentren "las dos piedras en el cerro" que "las rocas tienen forma humana" ponen de manifiesto una vez más que estas rocas son el signo de su vigencia y pertenencia a la comunidad.

De ese modo, entendemos que este paradigma de la literatura oral tiene arraigo popular; es decir, es una leyenda que tiene vigencia en el mundo tulapino y que la hacen suya en la medida que no deja de ser una manifestación global de la comunidad. No ya en virtud de la creencia en la conversión, sino más bien en la acertada valoración que los jóvenes hacen. (Aunque dos manifiestan no tener ninguna vigen-

cia). Y si bien uno puede dudar, como sugiere la siguiente expresión, "No se cree, son leyendas"; no dejan de ser parte de los sujetos encuestados. "Son relatos de mi pueblo, son de los viejos antiguos, y los hago mío", parecieran decirnos los encuestados.

2. TEXTO, RECIPROCIDAD Y TOTALIDAD (Del relato oral a la heterogeneidad cultural)

En esta parte de nuestro trabajo deseamos detenernos en un análisis que busca fundamentar lo que hasta ahora hemos venido mencionando como relaciones al pensar el origen del "texto" en nexos con la movilidad social y las maneras como esta leyenda es percibida por la población con sus distintos matices, tanto así como la relación entre el tiempo mítico y el tiempo real. Del mismo modo hemos realizado las distintas lecturas que ofrecen la versión de base y las variantes del universal, de tradición oral y de arraigo popular, de Tulape: *La comadre* y *el compadre*. Ahora intentare hacer un esbozo de las principales implicancias que este relato tiene en su vinculación con la tradición chimú y acaso, andina. Así queremos explicitar cómo funciona la institucionalidad compadrazgo y su esquema de normatividad, pero simultáneamente abrir nuestro enfoque al estudio de los paradigmas que el relato enuncia: la relación entre *hombre/naturaleza* y *sociedad* tal como se puede y que en su conjunto esbozan nuevos sentidos al "texto".

2.1. Compadres y mundo de llancudos

Efraín Morote Best ha dedicado un estudio especial al compadrazgo a partir del corte pelo o andaruto, tal como lo llamamos en nuestra tierra. Para él el compadrazgo es una institucionalidad de arraigo en la comunidad:

El compadrazgo es una institución respetada en las comunidades urbanas y rurales del Perú, más en éstas que en aquellas, pues en las comunidades urbanas, especialmente costeñas, los vocablos "compadre" y "comadre" son usados hoy por "huachafas" y "huatatiru" para llamarse entre ellos.

Nace el compadrazgo por varias razones: por matrimonio, bautizo, confirmación, comunión, toma de escapulario o hábito, por "cargar" al niño al templo en que se le debe bautizar, por "echar el agua" a los recién nacidos, por corte de primeros cabellos y primeras uñas, por horadamiento del lóbulo de las orejas para los futuros aretes de las mujercitas y hasta apadrinar las ropas que se regalan a los santos, cristos o vírgenes o por estrenar algo, desde una casa hasta una fábrica de jabones. (Morote, 1988: 283-284).

La institucionalidad aludida tiene varios efectos en la vida social. Cuando se realiza el compadrazgo, en el sujeto se instala una actitud que exige reciprocidad, aspecto que luego retomaré. Así el compadrazgo establece socialmente un nuevo tipo de relación que llamaremos de "parentesco familiar" o "familia espiritual". Esa calidad de parentesco es la que hace que tanto ahijado, padre y padrino asuman determinados roles. Estos roles, que de por sí son generales, dicen de las obligaciones que co-asumen como en el caso de Acopía-Acomayo (Cusco): "Todos tienen la obligación de

auxiliarse en casos de necesidad, de invitarse mutuamente en casos de fiesta, de guardarse especial respeto y consideración." (Morote, 1988: 297)

El reconocerse como parte de ese parentesco y con determinadas obligaciones supone que entre parientes no puede ejercitarse ningún tipo de relación que afecte la armonía social que se ha instalado con el rito del compadrazgo. Cuando se produce una ruptura se está atentando contra la reciprocidad entre humanos, entre vecinos y parientes. Con el compadrazgo "Nace un parentesco espiritual entre el ahijado y los compadres. Queda vedada toda relación de orden sexual entre ellos, y si se contraría tal norma sobreviene la 'condenación'." (Idem.). De este modo se explica la gravedad social que reviste "el uso del mundo" entre compadres toda vez que atenta contra una de las percepciones predominantes en Tulape, nos referimos a la condición sacra que sugiere esta institución.

Por eso, como se ha podido observar en la comunidad de Q'ero los jóvenes buscan su pareja más allá de su propia comunidad y lo hacen para evitar los grados de parentesco que puedan haber. Tanto es así que la libertad de pareja es una manera de expresión de la gente que solo culmina con el rito de la aceptación social de la pareja en el *warmichakuy* o como se dice en el Valle Chicama en la *juntada*. Luego de lo cual queda vedada toda relación con otra pareja: "La libertad sexual de que gozan los jóvenes antes del "warmichakuy", concluye radicalmente después de éste, y la fidelidad conyu-

gal está sometida a un riguroso y severo control social, que se manifiesta en un conjunto de creencias y supersticiones fuertemente arraigadas en las normas reales de la conducta diaria, pues, no es posible ya, turbar la tranquilidad conyugal siquiera con el recuerdo de un, o una amante anteriores, pues su sola evocación estimularía la actividad de la "soq'a" para producir la más maldita de las enfermedades"(Núñez del Prado, 1969:19-29).

Si bien estas interpretaciones vienen del mundo andino deseamos introducir en esta parte los sentidos probables usados en el norte del Perú. Estos sentidos recuerdan el arraigo que tiene la religiosidad popular en la ex-hacienda Roma y evoca como en el pueblo de Tulape se hicieron, al igual que todo el pueblo chimú, al español como oposición al dominio quechua.

En tanto representa uno los esos sentidos probables y expresa así mismo la normatividad doctrinal que sugiere el compadrazgo como institución, recogemos acá lo que dice el *Diccionario de Autoridades*:

COMPADRADGO, ò COMPADRAZGO. f.m. La connexion, ò parentefco que refulta entre el Padrino y los Padres del niño ò niña bautizados. Lat. *Sacra affinitas, ex luftrica pafernitate proveniens.* Partid.4.tit.7.I.2. Confirmacion è Baptifino fon dos Sacramentos de que nafce el *compadradgo* que es parentefco efpiritual. Parr.Luz de Verd. Cth. Plat. 5. del Sancramento del Bautifmo. Y mucho menos effos que ha dado en llamar *compadrazgos* la ingnorancia: teniendo por compádre ò comádre al que, ò à la que le echó un efcapulário.

COMPADRE.f.m. El que faca un hijo de pila à otro, ò es Padrino de Confirmacion. Dixofe afsi del Latino *Compater.* Lat. *Luftrica generationi pater communis.* Partd. 4.tit. 7.I.2. E effos Padrinos

fon *compadres* de los Padres è de las Madres de aquellos que tuvieron quando los confirmaron los Obispos. Par. Luz de Ved. Cth. Pat. 5. del Sacram. del Bautifmo. Y por effo entre *compadres*, ò Padrinos y ahijada es circunftancia gravifsima, y que muda efpecie, en la culpa deshonesta. (Academia, 1777)

La muestra que hemos presentado en el capítulo V hace suya, en líneas generales estas condiciones: entre compadres no se pueden faltar, ni enamorar, ni ir a lugares lejanos, etc.

Esta institucionalidad de la que ha hablado Morote Best sin duda tiene arraigo y más todavía en sociedades donde es, en la práctica, reciente su integración al mercado o mejor aún en comunidades y poblaciones donde el componente migrante ha tenido un fuerte peso en la configuración de la población tulapina. Así, el relato de los compadres no hace sino volver a ponernos los ojos en la transversalidad de lo andino en la costa pese a su forma costera.

No queda claro si acá funciona en efecto la "condenación" o si se produce la *qarqacha*:

...los relatos de *qarqacha* tienen un mensaje directamente moral de condena del incesto. Este mensaje, sin embargo, no hay que entenderlo en el sentido de una moral puritana individual: es porque las relaciones sexuales entre parientes cercanos amenazan el orden social, son peligrosas y provocan espanto y repudio. En efecto, la organización de la comunidad sobre la base de relaciones de reciprocidad supone que las leyes de parentesco y alianza posibles entre familiares sean perfectamente definidas y respetadas. Y el hecho de que los hijos se queden dentro de su propias familias supone un profundo egoísmo que rompe con las relaciones normales de reciprocidad. (Ansión, 1987:153+156).

Solo estamos ante la evidencia, sí, de la ruptura de reciprocidad entre "parientes". No sólo se explica por su relación social; sino más bien por los nexos que establece con su pasado mítico acaso presente en el mundo de los llancudos.

2.2. La leyenda y cerro Mirador

Estando de acuerdo con que la quiebra de la relación social a través del "uso del mundo" constituye su significación más difundida, ésta no logra ser la comprensión global de los diversos sentidos presentes en el relato oral materia de nuestro análisis; por eso, necesitamos detenernos a ver cuáles son los niveles de relación que establece una institucionalidad social (compadrazgo) con una insitucionalidad mítica (el cerro Mirador). Si bien es cierto que el nombre es de reciente data, sabemos que este cerro "es rico en plata y oro", que da sus dones, por lo menos, eso es lo que está en el imaginario popular (tampoco podemos dejar de mencionar que tras la espalda de la población, al pie del Mirador, está una huaca). A lo que apuntamos acá es a reaccionar frente a la relación que se instala en todos los casos, como contraria a la armonía naturaleza-hombre. De modo que no es ya una reacción sólo social, sino también una relación mítica: así la naturaleza va actuar como intermediaria del mundo mítico con el mundo de los llancudos, en cuanto se produce el incumplimiento de la norma actúa.

Los relatos acá presentados son en sí elocuentes. Establece una secuencia de información que nos permita indagar sobre que sentido tiene:

- a) subir al cerro
- b) relacionarse en un lugar apartado
- c) sentarse en el cerro
- d) que las piedras tengan vida

Este conjunto de situaciones en la poética del relato facilitan la lectura de su condición mítica de trasfondo. Equivale a decir, estamos ante un cerro que tiene personalidad propia para la comunidad: es en este cerro donde se ven a los "carbuncos", se abre por la "Boca de chancho" de donde se obtiene -si se ingresan riquezas (no hemos escuchado que se comunique con otros cerros como si ocurre con las huacas de Céspedes, Larco y Mocollope). Es decir, el cerro Mirador tiene el comportamiento del apu, de *Wamani*, del mundo andino; entrega sus dones o los restringe, otorga bienes o castiga la ambición. Pero diremos que ese comportamiento se basa en su condición de huaca y de presencia de un dios local, un *pong*:

En el idioma de los inkas se aplicaba ordinariamente la palabra **huaca** a una gran variedad de objetos relacionados con la religión y las supersticiones. Actualmente, en la costa del Perú se denominan huacas todas las grandes ruinas y especialmente las acumulaciones artificiales de tierra, tal como existen en muchas regiones del país. La mayoría de estas huacas eran templos, cementerios, o la reunión de ambos. Algunas servían también de estructura fundamental a las casas de los nobles y jefes. (Meddendorf, 1959: 140)



Por último, se acostumbraba adorar ciertas piedras grandes -pong- ante las cuales a nadie le era permitido pasar sin demostrar reverencia. Sobre una colina cercana al puerto de Etén, todavía existen dos piedras de esta naturaleza, las que reposan en equilibrio sobre un fundamento angosto y emiten un sonido agudo de metal cuando se le toca **Alük-pong** (Piedras de Caci-que). (Meddendorf, 1959: 147-148)

Esta reflexión plantea, desde luego, una lectura que requiere sea observada desde los elementos siguientes: Partamos de lo ya dicho, con la sola intención o con el "uso del mundo" queda instalada una ruptura social. Este hiato social pone a los compadres en el nivel de censura por la sociedad que les demanda respeto entre sí. Y el *Mirador* se siente parte de esta sociedad en cuanto actúa como miembro del mundo de los llancudos, es decir de la sociedad. En ese sentido con la instalación de la ruptura se ha establecido también el "caos", que luego veremos.

El *Mirador* al ser parte del mundo de los llancudos, de los trabajadores va a cumplir funciones de la "civilización" y va a negar la realización de cualquier acto en su seno: así subir al cerro en la noche o ir a sentarse en "mala hora" hace que a los desacatan la norma sean vinculados a lo no-social, a lo apartado, a lo oculto. Tal secuencia, va aperturando un significado que es el de la no-cultura; consecuentemente, expresión ya del relajamiento de la norma desde esa perspectiva. Así entonces uno llega a la interpretación de que en el universal *La comadre y el compadre*, los sujetos actúan desde la no-cultura y desde lo no-

social; y que significa, de por sí, una ruptura con la naturaleza, con el mundo del Mirador que sí se siente parte de la vida de la gente del campamento, de los obreros.

Otra de dimensión que se cumple acá es también la condición mítica del cerro Mirador. Vale decir, al cerro no se puede llegar a ofender rompiendo lo pactado como compadres, por eso que el *Mirador* muestra su disconformidad y los va a convertir en piedras (esto como manifestación de Dios, en cuanto expresión superficial de la ideología presente) sin embargo, podemos esbozar que Dios es un intermediario aceptado por la población para la ocurrencia del castigo, que es *pong* el que, en efecto, llega a realizar la sanción, ésta es además ejemplarizante y poéticamente actualizadora. Es decir, se manifiesta a través de dos enormes piedras que tiene la figura de un hombre y una mujer y a su alrededor niños; pero se actualiza, en tanto se "cierra en el día" y se "abre en la noche" o, continúa el temor a que se conviertan en piedras o es el testimonio de algo que ha ocurrido y que ha ido creciendo:

"Dicen que fue el castigo que tuvieron los compadres. Que ellos están vivos, no han muerto. Así decían, no ve que estaban vivos. Así nos contaban." (Vb.)
 "Cada uno está así: el varón está preocupado y la mujer está mirando nomás. La piedra sólida está. Y los hijos están allí y las piedras siguen creciendo." (v.1)
 "Si se pasara por medio de las dos piedras se cierran, según los habitantes del cerro Mirador se cree que son piedras con vida." (v.9)



2. 3. "La comadre y el compadre como" totalidad
y expresión de la reciprocidad.

Nuestro análisis ya avanzado en plantear niveles de encuentro/des-encuentro entre mundo social y cultural. Ahora quisiéramos establecer el conjunto de relaciones que se establecen y que nos interesa acá relieves. Ya hemos establecido que hay un primer hiato entre el parentesco familiar o espiritual, uno segundo es aquel que se da entre el hombre y la naturaleza; uno tercero es el que se da en términos míticos, me refiero a la conformación del Mirador como expresión de *pong*, por lo mismo lugar sagrado y espíritu de la comunidad.

Pero explicitemos el sentido que la *reciprocidad* tiene en nuestro trabajo:

Expresiones plásticas del espíritu comunitario en los Andes son el Ayni, la Minka y el Compadrazgo. En otras palabras, la RECIPROCIDAD. No se trata de explotar al hermano o vecino, sino de llevar solidariamente el esfuerzo que demanda el trabajo y que individualmente no puede asumirse. Reciprocidad tipo Ayni entre "los runas" (gente del común, como decía Arguedas) miembros del mismo Ayllu, llamado "intercambio entre iguales" o bien tipo Minka o "sustitución equivalente" entre niveles sociales diversos (hacendados y runas). Reciprocidad tipo el Compadrazgo que establece lazos de dependencia entre niveles geográficos y ecológicos y clases sociales diferentes. A través de los compadres se unen las familias y contribuye a la integración de una comunidad dividida en grupos de parentesco o en clases sociales. (Ojeda, 1988:12).

Vale decir, se trata sobre todo del ámbito de lo social expresado culturalmente en las relaciones que se dan en la co-

tidianidad y que adhieren un rol importante a la naturaleza como expresión de una misma comprensión cultural. De otro lado, se trata de una heredad cultural histórica que se hace expresa en el caso que estamos estudiando.

Pues bien, me detendré en algunas relaciones:

caos	-----	armonía
:		:
noche	C S	día (blanco/negro)
:	N O	:
no-vida	L E	vida
:	T I	:
abajo	U E	arriba
:	R D	:
antes	A D	hoy
~		
~		
~		
~~~~	RECIPROCIDAD	~~~~
~		
~~~~	compadres-cerro	~~~~

Léamos el esquema. Cuando se instala la ruptura del compadrazgo se nos sugiere el "caos" y se pierde el "día" de la sociedad, luz de las relaciones armónicas al interior de grupos y clases sociales. Entendemos la noche como confusión. En el día se realiza la vida social, el mundo del campamento; en la noche se aparecen los no-sociales (antisocial). El día es de los blancos. La noche de los renegados, de los que no aceptan el trabajo como forma y expresión máxima de la reciprocidad. Viven ocultos. No se expresan en el día. Pertenecen al mundo de la no-cultura.

El día: la condición de vida de los compadres. Por tanto también de armonía y de luz, de vida socialmente acep-

table. De la vida en el campamento, se pasa a la no-vida de la noche del cerro o el día de la noche. Por eso en "el día se abren" en la "noche se juntan". Como metáfora la condición de vida es su no aceptación en el mundo del día; si en cambio, dejarlos juntarse a los "compadres" en tanto son seres de la noche. (Ciertamente, en otro plano, la metáfora sugiere irreverencia y equidad. Presume no acatamiento de la norma, por lo mismo trastocamiento de las cosas establecidas. Conversión, sí, pero también reaparición en el día de la noche).

Arriba está el Mirador, nos vigila. Nos cuida. Nos aguarda. Allí están las piedras, están petrificados *La comadre y el compadre*. Abajo el campamento, los llancudos. Está el pueblo. Nos recuerda que no se puede ni debe romper la reciprocidad entre compadres (reciprocidad social) ni con naturaleza (reciprocidad cultural); de allí su condición de ejemplarizante.

El relato ubica ese antes como ocurrido en la población de Tulape. Como algo que los viejos antiguos recuerdan y lo transmiten en tanto leyenda popular y donde, en efecto, se respetaba y era castigado quien quebrantaba el código socialmente establecido: hoy día las normas están relajadas y por tanto, en el hoy se ubica el reclamo de que esas normas se cumplan, se hagan propias en la nueva generación. Si bien la poética del relato sigue sienta tal, la creencia es relativa, por lo que se le acepta como código moral en los términos que ha aludido Juan Anselmo: ya no sólo porque es

"anti-social", o "por que es un pecado muy grande" sino por que "los compadres no pueden juntarse, o sea, formar una pareja entre ellos mismos" (VCH-R: g.183).

(Está también sugerida una relación racial, donde los blancos son superiores, pertenecientes a la civilización, tienen no sólo el don del habla, sino también poder. Los negros, en cambio, son el caos, la barbarie, la no-civilización, son irrespetuosos, son el mal. Y Dios es finalmente blanco, por eso castiga.)

El compadrazgo se relaciona con el cerro en tanto se instala una doble relación S. Hijo-padre que se traduce en lo siguiente: los llancudos, los runas, los trabajadores del campamento son hijos de la naturaleza; el cerro es nuestro espíritu, el cerro es nuestra huaca, el pasado que está presente, nuestro celador, el mismo nombre resignificado: *El Mirador*, asume la reciprocidad hombre-naturaleza. De otro, el padrino cumple la función de autoridad, es protector, cuida, vela por el ahijado, asume el ámbito de la reciprocidad social y cultural. Así ya es fácil entender la interpretación de fondo que se puede leer en estos relatos.

La comadre y el compadre, siendo un relato popular, una leyenda ancestral, siendo exposición de una ética y de regocijo y aceptación como súblime (en tanto somos parte de la historia de este pueblo) y como propia de toda la comunidad es a su vez expresión de la reciprocidad que hemos heredado

de una larguísima tradición cultural y que en apariencia esta muerta, pero que se expresa en el sentido último del "texto". Así entonces, el relato de *La comadre y el compadre* es uno de los más bello, y replantea la manera como se ha ido trabajando el asunto de la comprensión de lo andino y como en lo costero se ha ido instalado y resignificando a través de la movilidad social. Y por cierto cómo en esa visión se entrelee, en los sentidos últimos, la historia de un pueblo que fue doblemente violentado por quechuas y españoles: nos referimos a los chimús, que en esta literatura no deja de ser testimonio del ayer y del hoy cultural. Lo hemos abordado en este trabajo. Pero simultáneamente es manifestación de la larga conversa del pueblo por hacer suya la historia. Una historia que se teja con la fina lana de la igualdad y la justicia social... De una sociedad donde la reciprocidad es entre iguales, entre runas, entre llancudos y donde la justicia y la igualdad se asumen como valores inalienable en una conversa interminable de lo mejor de nuestra tradición oral, de nuestra literatura oral.


Gonzalo Espino/setiembre, 1989

NOTAS

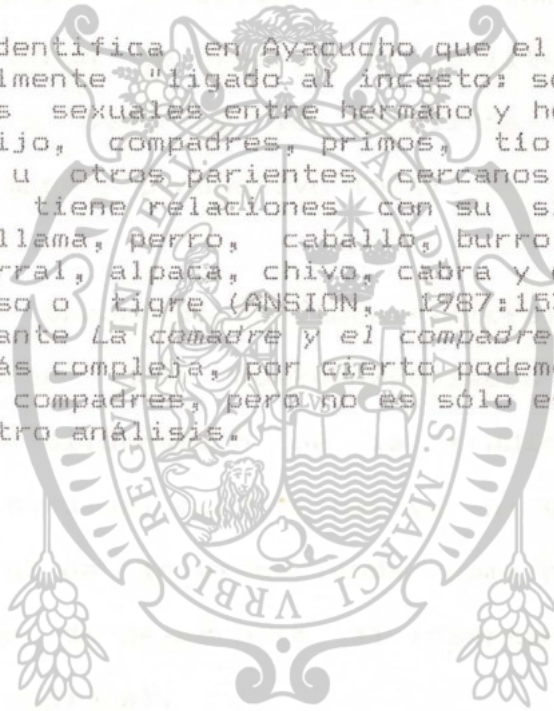
1 En realidad Víctor Larco Herrera es motivo de una cuentística vasta. No solo es recordado como benefactor sino también su imagen es polémica como ya lo hemos referido.

CONCLUSIONES

2 Debo volver a insistir que de las 247 encuestas; 131 encuesta asumían la totalidad de ítems y fueron contestada por alumnos entre el 2do. y 5to. año de Secundaria. La 116 restantes, fueron respondidas por alumnos del 1ro. de Secundaria y para quienes se simplificó la encuesta. En lo referente al ítem en mención, en ésta última aparece numerada con: "2.- ¿Cuál es la leyenda, relato o "historia de antiguos" que usted más recuerda?" y "3.- ¿Qué significado tiene para usted?. Véamos este cuadro:

TOTAL	RESPUESTAS
Global: 247	126 La comadre y el compadre
2do-5to: 131	65
1ro.: 116	61

3 Juan Ansión identifica en Ayacucho que el *qarqacha* es un personaje generalmente "ligado al incesto: son personas que tienen relaciones sexuales entre hermano y hermana, padre e hija, madre e hijo, compadres, primos, tío y sobrina, padrino y ahijada u otros parientes cercanos. Puede también ser el cura que tiene relaciones con su sirvienta" y se transforman en llama, perro, caballo, burro, chanco, mula, gato, ave de corral, alpaca, chivo, cabra y gallo. Animales no doméstico: oso o tigre (ANSIÓ, 1987:153). Como ya se puede percibir, ante La comadre y el compadre estamos frente una dimensión más compleja, por cierto podemos reconocer el "incesto" entre compadres, pero no es solo eso. Es más. Tal como apunta nuestro análisis.



CONCLUSIONES

1. Las condiciones sociales, tanto como su proceso histórico, propiciaron la creación de la literatura oral en la hacienda Roma a pesar de los sucesivos cambios que se produjeron en el modelo productivo local.
2. La dicotomía producción cultural-literatura/producción social, o mejor aún cultura/sociedad no produjo mecánicamente la bifurcación de la tradición oral. No ocasionó la clausura del ciclo creativo, ni su transmisión. La literatura oral de la ex-hacienda Roma se reubicó ante nuevas condiciones de desarrollo al insertarse la unidad local en la vida nacional.
3. Escuela, medios de comunicación y movilidad social, afectaron la concepción global de la población local. No agotaron ni anularon la producción de la cultural oral; la cultura oral fue resignificada y entendida entre los pobladores de Roma sobre la base de las nuevas condiciones que la modernidad diera lugar.



4. Las diversas oleadas migratorias fueron dando lugar a una nueva cultura. Esta nueva cultura se tejió entre lo local y lo migratorio. El relato analizado en esta tesis es suficientemente representativo de la pluralidad social, de las diversas oleadas migratorias y del encuentro con la cultura local.

5. La tradición oral popular de la ex-hacienda Roma tuvo como escenario para su dación el mundo de los llancudos (el campamento). Su continuidad, su vigencia y su universalidad se desprende del hecho de ser socialmente conocidos y referidos por toda la comunidad.

6. El análisis de las literaturas orales exige metodológicamente indagar la complejidad que se observa en cualquier circuito literario y su vinculación con el universo socio-cultural en que tiene origen. Un indagación global tiene comprender el circuito (productor-texto-consumidor) y la configuración cultural y social de la que es feudataria la comunidad que crea, recrea y transmite la literatura oral.



7. La complejidad de la producción de la literatura oral; sus variedades y su diversificadas funciones, nos han llevado a realizar algunas operaciones metodológicas que faciliten la interpretación de un caso de literatura oral. Nuestro modelo es funcional para el tratamiento de la presente tesis y provisional en tanto no se valide en relación a la literatura popular y oral de la comunidad cultural de donde es parte la vieja Tulape, nos referimos al Valle Chicama.

8. Las muestras empíricas demuestran que el relato oral tiene vigencia y que se continúa narrando. Existen variaciones en cuanto a la estrategia narrativa por los cambios operados por la ideología del progreso que la modernidad ha difundido en la comunidad local.

9. "La comadre y el compadre" es expresión de diversos sincretismos, donde ética social y tradición mítica alcanzan igualmente a los habitantes a través de la figura de los compadres y su conversión en piedras.



10. La comprensión del relato "La comadre y el compadre" por los adultos instaura en nuestro modelo de análisis elementos heterogéneos que identifican compadrazgo como una institución ha sido apropiada por la comunidad y donde el trasfondo es un tiempo mítico que se explicita en una ética social para hacer armónica la relación sociedad-cultura.

11. Los diversos sincretismos han estado presentes en el relato y su configuración comportan la complejidad que la poética de "La comadre y el compadre" en tanto expresión de nuestra diversidad y heterogeneidad cultural contradictoria.

12. El universal de la ex-hacienda Roma, "La comadre y el compadre", es uno de los más bellos y hermosos, es singular si se lo revisa en el contexto de las literaturas orales hasta hoy recopiladas.

13. La literatura oral popular fue, finalmente, elemento de cohesión, identidad y resistencia ante una realidad que era adversa para a los habitantes de la hacienda Roma. En el trabajo eran explotados, subordinados, "socorridos"; en la vida cotidiana, en la conseja, en la literatura oral popular de Tulape eran libres, propios, tenían la luz frente a la oscuridad que representaba la hacienda.



- 1987 Desde el rincón de los Ajuertos. (I) Documento crítico en
 Proyecto. Lima. (Lira) Ed. para el Desarrollo
 Cultural, 1987.
- 1987 La escuela en la comunidad campesina. Lima. Proyecto
 Academia de la Lengua, Real. (Lira) Ed. para el Desarrollo
 Cultural, 1987.
- 1984 **Diccionario de la Lengua Española.** Madrid, Real
 Academia de la Lengua; 2 t.
- 1978 La cultura popular en José María Arguedas. Lima, Julio-
 (1726) **Diccionario de Autoridades.** Edición Facsímil. Madrid,
 Ed. Gredos, 1979; 3 t.
- ACEVEDO, Juan
 1984 "Una historieta, la identidad y la memoria colectiva"
 en **Tarea** No. 11, rev. de educación y cultura. Lima,
 noviembre; pp. 32-34.
- ALEGRIA, Ciro
 1944 **El mundo es ancho y ajeno.** Santiago de Chile, Eds.
 Ercilla; 493 pp. (Colección Cóndor)
- 1985 Provincia de... socio-económico
 ... pp.
- ALFORJA-MECATE
 1984 **Cantimplora: una semilla plantada en buena tierra.**
 Experiencia de recuperación-histórico cultural
 realizada en la comunidad de Cantimplora, departamento
 de Rivas, Nicaragua. San José - Costa Rica, ALFORJA;
 110pp.
- ALTERNATIVA Y CAMBIO, Movimiento Generacional
 1987^a **Movimiento generacional Alternativa y Cambio.**
 Lineamientos básicos. Roma-Trujillo.
 (Doc. firmando por Segundo Flores Mederos).
-
- 1988^b **Primera Exposición Histórico y Gráfica de Roma y
 el Valle Chicama.** Roma-Trujillo, del 2 al 16 de Enero.
- ANONIMO QUECHUA
 1974 **Tutupaka Llakta o el mancebo que venció al diablo.** Rec.
 y trad. Jorge A. Lira. Prólogo Washington Delgado.
 Lima, Milla Batres Eds.; 93 pp. (Biblioteca de Autores
 Peruanos)



ANSION, Juan.

1987 **Desde el rincón de los muertos.** El pensamiento mítico en Ayacucho. Lima, Grupo de Estudios para el Desarrollo (GREDES); 244pp.

1989 **La escuela en la comunidad Campesina.** Lima, Proyecto Escuela, Ecología y Comunidad Campesina; 198pp. (Trae dibujos).

ARGUEDAS, José María.

1978 **La cultura popular en José María Arguedas.** Lima, julio-octubre 71 pp. (TAREA, boletín de educación popular, No. 26-27).

1986 **Cantos y cuentos quechuas.** Lima, Municipalidad de Lima Metropolitana - Secretaría de Educación y Cultura; 2 t. (Munilibros 12 y 13). S.M. (Ed. bilingüe: quechua-castellano Vol. I).

ASCOPE, Consejo Provincial - Instituto Nacional de Estadísticas, Oficina Regional - La Libertad.

1986 **Provincia de Ascope. Diagnóstico socio-económico** (Documento de trabajo). Trujillo, Diciembre; 271 pp. (Dirección de Investigación y Estudio. Doc. No. 02-86, Ambito Costa.)

BALLON AGUIRRE, Enrique.

1986 "Lenguas, Literaturas y Discursos: La Multiglosia Peruana" en **Estudios de Historia de la Ciencia en el Perú.** Vol. II: Ciencias Sociales de Ernesto Yepes (ed). Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC) - Sociedad Peruana de Historia de la Ciencia y la Tecnología (SOPHICYT); pp 1-39.

Bibliotecas Rurales de Cajamarca.

1983 **Biblioteca Campesina.** Recopilado por la Red de Bibliotecas Rurales de Cajamarca. Lima - Cajamarca, Bibliotecas Rurales - TAREA Asociación de Publicaciones Educativa, 1983-1986; 10 v.

(Serie: ...y tres cuentos: El indio Pishgo y otros cuentos, 1; La Campana del Muyoc, 2; Chimboyoc, 3; Los 7 consejos, 4; El shingo enamorado, 5; El Pachachari, 6; La Mamacochoa, 7; El carbucllo, 8; San Mateo, 9; y, El tío Zorro, 10)



1984 **Guía No.2/ Cuentos, mitos y leyendas** (Memoria Oral - II Campaña de BB.RR.) Cajamarca, Red de Bibliotecas Rurales.

BLONDET MONTERO, Cecilia

1988 "Aportes metodológicos sobre la memoria de un barrio" en **Para una historia popular**. Bogotá; Dimensión Educativa; pp.87-97.

BUENO CHAVEZ, Raúl.

1984 "Relato oral y visión del mundo andino: 'El lagarto y otros cuentos de Lucanamarca'" a **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana** Año X-No. 20. Lima, 2do.semestre; pp.9-28.

CASA GRANDE, revista de la Cooperativa Agraria Azucarera Casa Grande.

1983^a "Qué sabemos de Roma" en **Casa Grande**, Año I - No.2. Casa Grande, julio; p.34.

1983^b "Qué sabemos de Roma" en **Casa Grande**, Año I - No.3. Casa Grande, agosto - setiembre; p.37.

1983^c "Qué sabemos de Roma" en **Casa Grande**, Año I - No.4. Casa Grande, setiembre-octubre; p.34.

1983^d "Historia de Casa Grande" en **Casa Grande**, Año I - No.3. Casa Grande, agosto - setiembre; p.37.

CARRILLO, Francisco (Comp).

1968 **Poesía y Prosa Quechua**. Prólogo de José María Arguedas. Selección Francisco Carrillo. 2da ed. Lima, Ed. Biblioteca Universitaria; 136pp.

CIESUL Centro de Investigaciones Económico y Sociales - Universidad de Lima

1983 **Testimonio:hacia la sistematización de la historia oral**. Lima, Fundación Friedrich Ebert-CIESUL; 316pp.

(Reproduce ponencias presentadas al Primer Seminario de Historia Oral: Metodología y casos del 2 al 4 Nov. 83. Textos de Wilma Derpich, José Luis Huiza, Beatriz Madalengoitia, Francisco Muguiso, Imelda Vega Centeno, Leonor Cisneros, Carmen Escalante, Rosa Guillén, Maritza Urteaga y Luis Guillermo Lumbreras).

1976 "La literatura oral y Pedro S.Monge" en **Proceso** No. 5. Huancayo, Junio; pp.9-11.

(Trae: "Tres cuentos populares. La cabeza que se va con el ganado; El hermano pobre que se libro del diablo; y, Dos Perros Tenorios").

Claustro Pleno

- 1989 "Cultura andina e identidad" en **Claustro Pleno** No. 2. Rev. Escuela Académica de Bibliotecología - Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, junio 1989; 56 pp. (Número monográfico en torno a cultura andina, identidad, tradición oral y bibliotecología)
- CORNEJO POLAR, Antonio y otros (Coa.)
1981 **Literatura y sociedad en el Perú**. Lima, Hueso Húmero Eds. 1981-1982; 2 t.
(Cuestionamiento de la crítica; t.I, 92 pp. Narración y poesía. Un debate; t.II, 125pp).
- CHERTUDI, Susana.
1967 **El cuento folklórico**. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 58 pp.
- CHONATI, Irma y otros. (Coa.)
1978 **Tradición Oral Peruana I**. Hemerografía (1896-1976). Lima, Instituto Nacional de Cultura (INC); 125pp. (Cuadernos del INC.2).
(Irma Chonati, José Cerna Bazán, Santiago López Maguiña, Miguel Ángel Rodríguez Rea).
- CHUQUIPOMA MUÑOZ, Luis
1986 **Historia del Valle Chicama**. Casa Grande, Ed. Realidad; 41pp.
- DIAZ AHUMADA, Joaquín
1959 **Las luchas sindicales en el Valle de Chicama**. Trujillo, Imp. Bolívar.
- DIMENSION EDUCATIVA
1986 **Historia oral**. Bogotá, Dimensión Educativa; 100 pp. (Aportes No. 22).
(Trae textos de Carmen Checa, David Sánchez Julián, Arturo Alape, Alfredo Molano, Eduardo Galeano, Alejandro García Álvarez, Cecilia Blondet, Esther Iglesias y Margaret Randall)
- 1988 **Para una historia popular**. Bogotá, Dimensión Educativa; 99 pp. (Aportes No.30)
- ELWERT, Georg
1988 "El uso de la escritura en el contexto social" en **Educación de Adultos y Desarrollo**, No.31. Bonn, Setiembre; pp. 291-358



- ESPINO, Gonzalo
 1986 **De nuestros pueblos en Lima** (Talleres de Literatura Popular y cuento provinciano). Lima, TAREA, agosto; 21 pp.
- FANON, Franz
 1965 **Los condenados de la tierra.** Prológolo de Jean-Paul Sartre. Trad. Juan Campos. 2da.ed. México, Fondo de Cultura Económica; 293 pp.
- FALS BORDA, Orlando
 1981 "La ciencia y el pueblo" en **Investigación participativa y praxis rural.** Nuevos conceptos en educación y desarrollo comunal. Varios. Lima, Mosca Azul. Eds.; pp. 19-47.
- Fernando de Carrera
 1644 **Arte de la lengua Yunga, de los valles del Obispado de Trujillo, autor el beneficiado D. Fernando de Carrera, cura y vicario de S.S. Martín de Reque en el corregimiento de Chiclayo.** (Lima, 1644) *Todo el Perú* (Solo conocido por referencia: Fue reimpreso en 1879, por entrega en la Revista Peruana, posteriormente publicado como separata en 1880. La obra sería reeditada en 1921 por F. Millareal y después por Altieri en 1939 (Tucumán)).
- FLORIAN, Mario
 1988 **La narrativa oral popular de Cajamarca y su ordenación por clases** Con un muestrario de narraciones selectas. Lima, Eds. Jurídica-Sociales; 94 pp.
- FOURTANE, Nicole
 1989 "El condenado: una expresión del sincretismo hispano-quechua" en **Peruanos Contemporáneos II** (Temas, Métodos, Avances) de Wilfredo Ropsoli (ed.). Lima, CONCYTEC, 1989; pp. 84
- FUGELSANG, Andre (Coa.)
 1988 **Oralidad y Literalidad.** Bonn, setiembre; pp.159-370 (Educación y Desarrollo, No. 31)
 (Andres Fugelsang, Dale Chandler, Wilhelm J.G. Mohlig y Georg Elwert)
- GARCIA CANCLINI, Néstor
 1982 **Las culturas populares en el capitalismo** La Habana, Casa de las Américas; 171 pp. (Premio Casa de las Américas 1981).



-
- 1987 "¿Un debate entre tradición y modernidad? en **David y Goliath** Año XVII-No. 52, rev. del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Buenos Aires, setiembre; pp. 40-44.
- GALVEZ RONCEROS, Antonio
 (1975) **Monólogo desde las tinieblas.** 2da.ed. Lima, Secretaria Municipal de Educación y Cultura - Municipalidad de Lima Metropolitana, 1988; 94 pp. (Munilibros, 6)
- GIL IPARRAGUIRRE, Guillermo
 1977 **Arte y postergación cultural: E.B.L. CAP Casa Grande Ltda.** No. 32. Un caso específico. Trujillo; 95 pp. (Tesis para optar el Título de Licenciado de Antropología Social; Universidad Nacional de Trujillo, Programa de Ciencias Sociales).
- GONZALEZ HOLQUIN, Diego
 1952 **Vocabulario de la lengua General de Todo el Perú llamada Lengua Qqichua o del Inca.** Compuesto por Diego Gonzalez Holguín. Nueva edición, con prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima, Instituto de Historia-Universidad Nacional Mayor de San Marcos; XLIX, 697 pp.
- GONZALEZ VILORIA, Norma (y) Yolanda SALAS DE LECUNA
 1988 "La conciencia épica en narrativa oral de los vencidos y de los vencedores" en **Oralidad** No. 1. La Habana; pp. 7-14
- HUANILO IPARRAGUIRRE, Marcos
 1978 **La Unidad Socio-económica Roma en el Sistema de la Cooperativa Agraria de Producción Casa Grande Ltda.** No. 32 Trujillo; 95 pp. (más anexos) (Tesis para optar título de Antropólogo. Universidad Nacional de Trujillo).
- IBERICO MAS, Luis
 1976 **El folklore literario de Cajamarca.** Cajamarca, Universidad Nacional de Cajamarca, 176 pp.
-
- 1981 **El folklore mágico de Cajamarca.** 2da. ed. Cajamarca, Universidad Nacional de Cajamarca - Eds. Centro de Investigaciones Folkloricas, 286 pp.
-
- 1981^b **El folklore agrario de Cajamarca.** Cajamarca, Universidad Nacional de Cajamarca, 209 pp.

LANDAURO, Manuel A.

1946 **Ascope, ciudad de cortesía y leyenda.** Monografía de la ciudad de Ascope/1846-1946. Ascope; 64 pp.

LOPEZ MAGUIÑA, Santiago

1981 **Aproximación semiótica a un relato oral cajamarquino.** Lima, 96 pp. Tesis de Licenciatura, Programa Académico de Literatura - Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

LOPEZ, Luis Enrique - SAYRITUPAC ASQUI, Domingo

1985 **Wiñay pacha.** Aymararut qullasuyun kwiñtunakapa. Prólogo Washington Delgado. Chucuito - Puno, Instituto de Estudios Aymaras; 88 pp; 27 pp. (Versiones en castellano)
(Ed. Bilingüe: aymara-castellano.)

LOZANO, Daniel E.

1987 "Escritores liberteños: una aproximación" en "Londero", Año 10, No. 116; sup. cultural de **La Industria.** Chiclayo-Trujillo, 31 octubre; pp. 4-5

LUMBRERAS, Luis

1983 "Reflexiones acerca del método" en **Testimonio: hacia la sistematización de la historia oral.** Lima, Fundación Friedrich Ebert-CIESUL; pp.299-312.

LLANQUE CHANA, Domingo

1985 "El cuento y la sabiduría aymara" en **Wiñay pacha** de Luis Enrique López y Domingo Sayritupac Asqui. Chucuito - Puno, Instituto de Estudios Aymara; pp. (3-6).

MALARET, Augusto

(1925) **Diccionario de Americanismos.** 2da. ed. Extensamente Corregida. San Juan de Puerto Rico, Imp. Venezuela, 1931; 520pp.

MARIATEGUI, José Carlos

(1928) **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.** 50ava. ed. Lima, Biblioteca Amauta, 1988 (Obras Completas, t.2).

MARX, Carlos y ENGELS, Federico

1968 **Sobre arte y literatura.** Introducción, selección y notas de Valeriano Bozal Fernández. Madrid, Ciencia Nueva; 242 pp. (Los Clásicos, 23).

MAUSS, Marcel

1970 **Lo sagrado y lo profano.** Trad. Juan Antonio Matesanz. Barcelona, Seix Barral Eds.; t.1 262 pp.



- MARTIN BARBERO, Jesús
1987 **De los medios a las mediaciones.** Comunicación, cultura y hegemonía México, Ed. Gustavo Gili; 300 pp.
- MELENDEZ PIDAL, Ramón
1965 "Los cuentos populares" en **Cultura y Pueblo** Año II - No. 5. Lima, enero-marzo; pp. 9-10
- MENDOZA, Aída
1987 "El conejo y los extirpadores de idolatrias" en **La República.** Lima, 20 febrero; p. 25.
- MERINO DE ZELA, Mildred
1986 **Pueblos y costumbres del Perú.** Lima, Secretaria de Educación y Cultura - Municipalidad de Lima; 172 pp. (Munilibros, 10).
- MIDDENDORF, Ernst W.
1959 **Las lenguas Aborígenes del Perú** (Proemio e introducción al quechua, al aimara y al mochica) Prólogo, recopilación y trad. parcial de Estuardo Núñez. Versiones de Emilio Althaus, Franz Tamayo y Federico Kauffmann. Lima, Instituto de Literatura - Universidad de San Marcos; 156 pp.
- MILLONES, Luis (y) LLORENS, José Antonio
1986 "Persuasión y promoción de la tradición oral en el Perú" en **Patrimonio Cultural del Perú/Balance y perspectivas.** Lima, FOMCIENCIAS; pp. 125-136
- MIRANDA GALVANAPON, Eberto
1964 **Realidad educativa en la Hacienda Roma.** Trujillo; 98 pp.
(Tesis para optar el título de Normalista Urbano; Ministerio de Educación Pública - Instituto Pedagógico Nacional y de Perfeccionamiento Magisterial, Centro de Perfeccionamiento Magisterial de Trujillo).
- 1985 **Tradiciones de Roma.** 1985, s/np. (mecanografiado).
- MIRANDA GALVANAPON, Eberto (Coa.)
1972 **Trabajo de Investigación Núcleo Educativo Comunal No. 7.** Diagnóstico Educativo de la CAP Casa Grande. Casa Grande - Trujillo.
(Reentrenamiento docente en la modalidad de Educación Básica Laboral. Trujillo-Perú. Ministerio de Educación/ Octava Región de Educación. Reforma Educativa)



 1981 **Pérfil situacional de Roma 1981.** Trabajo de investigación social realizado por los directores de centros educativos de Roma. 1981, s/np. (mecanografiado).

(Wilder Chávez U., Eberto Miranda G., Miriam Balarezo G., Perpetua Díaz A. y Frida Danjoy L.).

MIRANDA LOZADA, Humberto

1984 "Ascope y su representante en Lima" en **Ascope**, revista de Club Ascope. Lima, 24 de junio; pp. 9-12

(Edición en Homenaje a la Creación de la Provincia de Ascope y al cuadragésimo aniversario de la fundación del Club Ascope).

MIRES ORTIZ, Alfredo (comp.)

1987 **Dios Cajacho/ Tradición oral Cajamarquina.** Comp. Monseñor José Dammert Bellido, Alfredo Mires y Bibliotecarios Rurales de Cajamarca. Lima-Cajamarca, Bibliotecas Rurales de Cajamarca - TAREA, Asociación de Publicaciones Educativas; 179 pp. (Serie: Nosotros los cajamarquinos, t. 1).

 1988 **Los seres del más acá/ Muestras sobrenaturales en la tradición oral Cajamarquina.** Comp. Monseñor Dammer Bellido, Alfredo Mires Ortiz y Bibliotecarios Rurales de Cajamarca. Selección y procesamiento, Alfredo Mires Ortiz. Lima-Cajamarca, Bibliotecas Rurales de Cajamarca - TAREA Asociación de Publicaciones Educativas; 225 pp. (Serie: Nosotros los cajamarquinos, t. 2).

MIRO QUESADA, Roberto

1988 "Crisis estructural y Cultura Andina: lo Andino como eje nodal". En **Socialismo y Participación** No. 41. Lima, marzo; pp. 23-30

MOALIG, Welhelm J.G.

1988 "La traducción de textos de literatura oral de Africa" en **Educación de Adultos y Desarrollo**, No. 31. Bonn, Setiembre; pp. 269-289.

MONTOYA, Rodrigo; Edwin y Luis

1987 **La sangre de los cerros/Urqukunupa Yawarnin** (Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú). Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES), Mosca Azul Editores (y) Universidad Nacional Mayor de San Marcos; 690 pp. (Ed. Bilingüe quechua-castellano).



MOROTE BEST, Efraim.

1988 **Aldeas sumergidas.** Cultura popular y sociedad en los andes. Introducción de Enrique Urbano. Cusco, Bartolomé de las Casas; 366 pp. (Biblioteca de la Tradición Oral Andina 9)

MOURALIS, Bernard

1978 **Las Contraliteraturas.** Trad. Eddy Montaldo. Buenos Aires, Ed. Ateneo; 149 pp.

NEC 10

1979 **Monografía del Núcleo Educativo Comunal (NEC) No. 10. Chocope.** Chocope, junio; s/np. (mimeo)

NUÑEZ DEL PRADO C., Oscar

1969 "El hombre y la familia: su matrimonio y organización política-social en Q'ero" en **Allpanchis Phuturinga** vol. I, No. 1. Cusco; pp. (5)-27

OJEDA Y OJEDA, Rodolfo

1988 "Valores interculturales desde la cosmovisión andina" en **Nuevamérica** 2da. época, No. 16. Buenos Aires, Diciembre; pp. 8-15

Oralidad 1. Anuario para el rescate de la tradición oral de América Latina. La Habana-Cuba, ORCALC-UNESCO; 70 pp..

ORE, María Teresa (y) ROCHABRUNS, Guillermo

1988 "De la leyenda indígena a la conciencia popular: la evolución de la memoria colectiva en un valle peruano" en **Para una historia popular.** Bogotá, Dimensión Educativa; pp. 29-40

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

1973 **De Adaneva a Inkarrí** (Una visión indígena del Perú) Lima, Retablo de Papel; 189 pp.

OSIO, Juan M. y otros (Coa.).

1986 **Patrimonio cultural del Perú.** Balance y perspectivas. Lima, FOMCIENCIAS; 311 pp.

(Juan M. Osio, Luis Millones, Rámiro Matos, José Antonio Loréns, Felix Oliva, Rafael Varón, Carlos Williams, Francisco Stastny).

PALMA, Milagros

"Recuperación de los mitos de la tradición oral" en **Cultura Popular** No. 8-9. Lima, noviembre 1983; pp. 166-173
(Trae: La Carsetanagua y Arriclavala)



PEASE G.Y., Flanklin (Comp.)

1982 **El pensamiento mítico.** Selección, prólogo y bibliografía de Flanklin Pease G.Y. Lima, Francisco Campodónico Ed. - Mosca Azul Eds., 235 pp. (Biblioteca del Pensamiento Peruano, D).

SANTAMARIA, Francisco J.

1942 **Diccionario General de Americanismos.** Mejico, Ed. Pedro Robredo; 3 t.

PORTELLI, Alessandro

1984 "Las peculiaridades de la historia oral" en **Tarea** No.11. Lima, noviembre; pp. 21-30.

PROPP, Vladimir

1971 **Morfología del cuento.** Trad. María Lourdes Ortiz. Madrid, Ed. Fundamentos; 234 pp.

1981 **Las raíces históricas del cuento.** Trad. José Martín Arancibia. 3ra. ed. Madrid, Ed. Fundamentos; 535 pp.

PUGA ARROYO, Nicolás

1974 **Relatos trujillanos.** Trujillo, Imp. - Ed. Cabrera; 149 pp.

RAVINES, Rogger

1980 **Chachán. Metrópoli Chimú.** Lima, Instituto de Estudios Peruanos I.E.P., 390 pp.

REYES, Alonso

1969 "Marsyas o del tema popular" en **La experiencia literaria.** 3ra. ed. Buenos aires, Ed. Losada; pp.41-42

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1988 **Estructuras andinas del poder.** Ideología religiosa y política. 3ra. ed. Lima, Instituto de Estudios Peruanos IEP; 202pp.

SANCHEZ ALBAVERA, Fernando y otros(Coa.)

1981 **Problema nacional, cultura y clases sociales.** Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo DESCO; 112 pp.

(Antonio Cornejo, Polar Bruno Podestá, Orlando Plaza, Sinesios López, Rodrigo Montoya, Mrfil Francke, Carlos Iván Degregoria, Fernando González Vigil y Max Hernández.)

SANTA ANA, Julio

1987 "Sobre teología y modernidad" en **Pasos** No.14. 2da. Epoca, Rev. del Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José, Costa Rica, noviembre; pp. 1-14.

- TABOADA RODRIGUEZ, Róger
1983 **Historia del movimiento laboral azucarero.** Trujillo, INDES Instituto Nor Peruano de Desarrollo Económico Social, octubre; 26 pp.
- TICONA ALEJO, Esteban
1988 "Algunas experiencias metodológicas en historia oral" en **Para una Historia Popular.** Bogotá, Dimensión Educativa; pp.19-28.
- TALLER DE TESTIMONIO (Escuela de Literatura/Universidad Nacional Mayor de San Marcos)
1986 **Habla la ciudad.** Lima, Municipalidad de Lima Metropolitana - Univesidad Nacional Mayor de San Marcos; 174 pp.
- URBANO, Henrique
1987 "Inkarri antes y después de los antropólogos" en **Márgenes** Año I-No.1, Encuentro y Debate, rev. semestral de Casa de Estudios del Socialismo Sur Lima, marzo; pp. 144-154.
- VALDIZAN, Hermilio
1935 **Víctor Larco Herrera, El hombre, la obra.** Santiago de Chile, Imp. Nascimento; 201 pp.
- VACARCEL CARNERO, Rosina
1988 **Mitos/Dominación y Resistencia Andina.** Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos; 234pp.
- VALDERRAMA FERNANDEZ, Ricardo (y)
ESCALANTE GUTIERREZ, Carmen (Rec.)
"Chaski", canción dicha por Luis y Crisolo Wamán Gespe en **Pukio** No. 1, rev. Arte y Literatura, Lima, 1984; pp. 12-15
- VANSINA, Jan
1968 **La tradición oral.** Trad. Miguel María Llongueras. 2da. ed. Barcelona, Ed. Labor, 224 pp.
- VEGA CENTENO, Imelda
1985 **Aprismo popular: mito, cultura e historia.** Lima, TAREA Asociación de Publicaciones Educativa; 143 pp.
- VILLAREAL, Federico
1921 **La lengua yunga o mochica según el arte** publicado en Lima en 1644 por el Licenciado D. Fernando de Carrera Vicario del Pueblo de Reque Departamento de Lambayeque. Lima, Imp. Peruana E. Z. Casanova; 123 pp.



ZEVALLLOS, Andrés

1980 **Cuentos del Tio Lino**. Colofón "Nota explicativa a los cuentos del Tio Lino" del autor. Lima, Ed. Lluvia s/np.

ZUBILLAGA, Carlos

1986 "Historia oral: la voz de los protagonistas" en **Cuadernos del CLAEH**, Año 10 - 1985/4; 2da. Serie, rev. Ciencias Sociales - Centro Latinoamericano de Economía Humana. Montevideo, mayo; pp. 71-82.

1987 "De la memoria del poder a la memoria popular" en **Cuadernos del CLAEH**, Año 12-No.41; 2da. serie. Montevideo, julio; pp.23-29.



1. ¿Qué es el...

2. ¿Qué es el...

ANEXOS

3. ¿Qué es el...

4. ¿Qué es el...

5. ¿Qué es el...

6. ¿Qué es el...



7. ¿Qué es el...

8. ¿Qué es el...



ENCUESTA SOBRE CUENTOS, LEYENDAS E "HISTORIAS" DE ROMA1. Los nombres de Roma:

- 1.1. ¿Desde cuando vive en Roma? Desde 19
- 1.2. ¿Con qué otros nombres se llamaba o conocía a este pueblo?

2. El que más recuerdo:

- 2.1. ¿Cuál es el relato, leyenda o "historia" de Roma que más recuerda? Escriba en el paréntesis de que trata.
 (.....)
)
- 2.2. ¿Qué le encuentra de interesante?

- 2.3. ¿Qué significado tiene para Ud.?

- 2.4. ¿Qué elementos actuales le encuentra?

- 2.5. ¿Qué otro(s) cuento(s) conoce en relación al que más recuerda?

3. Otros que recuerdo:

- 3.1. ¿Qué otros cuentos, leyendas o "historias" de Roma recuerda? Escriba, brevemente, en el paréntesis de que trata:
 - (.....)
)
 - (.....)
)
 - (.....)
)
- 3.2. ¿Qué es lo que más le interesó de estos relatos?

- 3.3. ¿En qué circunstancia y/o momento ha escuchado estos relatos?

3.4. ¿Quién o quiénes le contó o contaron estos relatos? Si desea, escriba el(los) nombre(s):

.....

.....

4. "Historias de antiguos":

En adelante propondré diez(10) "historias de antiguos" conocidas. Marque según usted se ubique:

	LO CONOZCO	NO LO CONOZCO	ME ACUERDO MAS O MENOS	LO SUELO CONTAR
4.1. La comadre y el compadre (Compadres que por hacer el amor se convierten en piedras).				
4.2. Don Víctor Larco (El dueño de Roma quiso vivir con su hija).				
4.3. La gringa de Mocollope (Se le aparece a los viajeros y los seduce).				
4.4. La huaca de Cepeda (A las doce aparece una tienda donde venden cigarrillos que se convierten en oro o piedras).				
4.5. El carbunclo (Unaluz muy fuerte, brillante; quien lo coge tiene suerte o desgracia).				
4.6. El negro que roba niños para el trapiche (El ingenio necesita de sangre humana para que siga produciendo azúcar).				
4.7. La máquina que se aparece (Penan braceros que han sufrido accidente).				
4.8. La chismosa (De todo quiere enterarse, se le aparece la muerte; va a la Iglesia y el cura le dice como puede salvarse).				
4.9. El ahogao (Se aparece por la acequia a eso de las doce, llora como un niño y lo puede llevar a uno).				
4.10. El hocico del chancho (En esa parte del cerro se forma un hocico de chancho, de donde aparece un pueblo de oro).				

5. En estos tiempos:

¿Por qué cree que ya no se cuentan las "historias de antiguo" relatos y leyendas de Roma?

.....

.....

.....

Encuestado: Estudiante (). Obrero (). Empleado ().
Ama de casa (). Profesional (). Otros ().....

(SI DESEA CONTAR UN RELATO DE ROMA ESCRIBALO EN LA GUIA ADJUNTA).

HOJA DE RECOLECCION DE CUENTOS

Contado por natural de.....
..... (.....), años; vive en Roma desde
19... Recogido por alumno del
..... año del C.E. Víctor Raúl Haya de la Torre.

(ESCRIBA TAL COMO LE HAN CONTADO)

Título:



Modernidad y relato popular en la ex-hacienda Roma
Gonzalo Espino Relucé

AYUDA-MEMORIA

Ref: Uso de la "Hoja de recolección de cuentos"
C.E. Víctor Raúl Haya de la Torre - Roma.

1. Objeto:

- Buscamos recopilar las distintas y diversas manifestaciones de la literatura oral que circula en nuestra comunidad.
- Estas versiones alimentan la investigación que estamos realizando.
- Tras este trabajo estamos apostando a la publicación, por tanto realización, de un volumen de relatos de Roma.
- Sensibilizar al maestro y a la escuela, en tanto institución, sobre su relación con la comunidad, particularmente con la cultura viva.

2. Hoja de recolección de cuentos:

2.1. Datos generales: Modernidad y relato popular en la ex-hacienda Roma/ Gonzalo Espino Relucé.

2.2. Título: "HOJA DE RECOLECCION DE CUENTOS"

2.3. Informante/recopilador:

Contado por María Sánchez Gómez
natural de Arequena (Sajabamba) / 1, 48
años 2; vive en Roma desde 1943. 3; Reco-
gido por Pedro Pérez Gómez alumno
del 41º año del C.E. Víctor Raúl Haya de la
Torre 4º."

- 2.3.1. Recoger el nombre y apellido(s) del informante (el que nos cuenta, puede ser el más anciano de la comunidad o nuestro propios padres y/o abuelos), indicar el lugar donde ha nacido, que puede ser caserío, anexo, villa, etc. y en el paréntesis "(") indicar el distrito o provincia al que pertenece dicho pueblo.
- 2.3.2. Refiere a la edad del informante. Si es posible conseguir el dato exacto, bien; sino, el recopilador puede calcular la edad. Hay necesidad de ser discretos.
- 2.3.3. El dato "vive en Roma desde 19..." indica el año en que dicho informante se vino a vivir a nuestro pueblo (No olvide que un porcentaje significativo de la población romana es básicamente migrante).

2.3.4. Indicar el nombre completo del recopilador (el que recoge o transcribe el relato) señalando el año que cursa actualmente.

2.4. El cuento

Luego de la línea "(Escriba tal como le han contado)".

2.4.1. Título: De preferencia poner el título que el informante indica.

2.4.2. El relato: En adelante se transcribe o copia el relato que hemos recogido.

2.4.3. "(De faltar espacio, escriba en una hoja aparte y adjúntelo a esta ficha)"

Si falta espacio, indicar que se continúe en otro papel. Respecto a la letra, básicamente debe ser legible; recomendamos usar letra imprenta.

2.4.4. Recomendaciones:

- El recopilador debe ser respetuoso de la versión. Pero debe tener iniciativa; ser capaz de conseguir que le cuenten.
- Lo importante es cómo el recopilador establece una comunicación adecuada y amena para posibilitar que el informante suelte la conversa hacia los relatos de Roma.
- Converse con el informante con mucha amabilidad. Pídale cortésmente e indique para que está haciendo esta recopilación. Es un trabajo de la escuela para...
- Aproveche cualquier oportunidad para recoger los cuentos. Una conversación familiar o mañanera, una reunión de trabajo, una fiesta o un velorio, la hora de la comida o el fresco, etc. Pero no sea inoportuno.
- De preferencia, no interrumpa al informante cuando le está narrando. Si tiene una pregunta o desea que le aclare algo, anote y espere a que termine para hacerlo.
- Cuando transcriba el relato, no cambie las palabras por otras que corresponden a la lengua estándar. No olvide que los localismos aquí son importantes. Tales palabras son parte del relato y le dan un significado especial al mismo.
- No descarte nada de la versión que le están contando, ni descarte ninguna versión. Los relatos pueden ser de distinta índole o de contenidos diversos. Todas son

importantes. De allí que hay que buscar una amplitud y diversidad de relatos existente en el pueblo.

- Todas las manifestaciones literarias orales valen. Acabadas o no. Tengan o no una estructura redonda de cuento o leyenda o fábula. El marco de referencia debe ser amplio: en los relatos de Roma hay de aparecidos, de ahogados, relacionados al trabajo, relacionados con la historia del pueblo, aquellos que explican alguna huella de la naturaleza; pueden aludir a historias reales o imaginarias, etc., etc.

2.5. Observaciones / Significado de palabras

2.5.1. "Observaciones"

- Anotara las aclaraciones que ha ido haciendo el informante y que formalmente no corresponden al relato en sí. Por ejemplo: que aquel cuento lo escucho de su abuelo o que "es cierto por que le ocurrió a fulano de tal".
- Si fue interrumpido cuando le estaba contando el relato
- Los gestos, en tanto pueden connotar significaciones; de allí que es bueno dar cuenta de la circunstancia en que le narra el cuento.
- Si es que el cuento lo dijo no solo para usted, sino para otros, o toda su familia; si no recordaba el cuento y después lo relató por completo, etc.

2.5.1. "Significado de palabras"

- Recoger aquellas palabras que adquieren un significado especial en el texto del relato
- Localismo, que generalmente expresan un sentido especial en el relato, v.g.:

llamoga: dibujante, buen dibujante

magán: "Ese pue era nomás magán", alude a que el sujeto es exagerado y/o mentiroso.

2.6. "Profesor(a) de aula:

Nombre del profesor(a) que motiva la recolección del cuento. Sería excelente, que el profesor(a) pudiera sugerir una primera selección de los textos recopilados. No descarte ninguna versión recogida.

Agradecido, siempre:

Gonzalo Sifuentes
Gonzalo.
25/01/87

