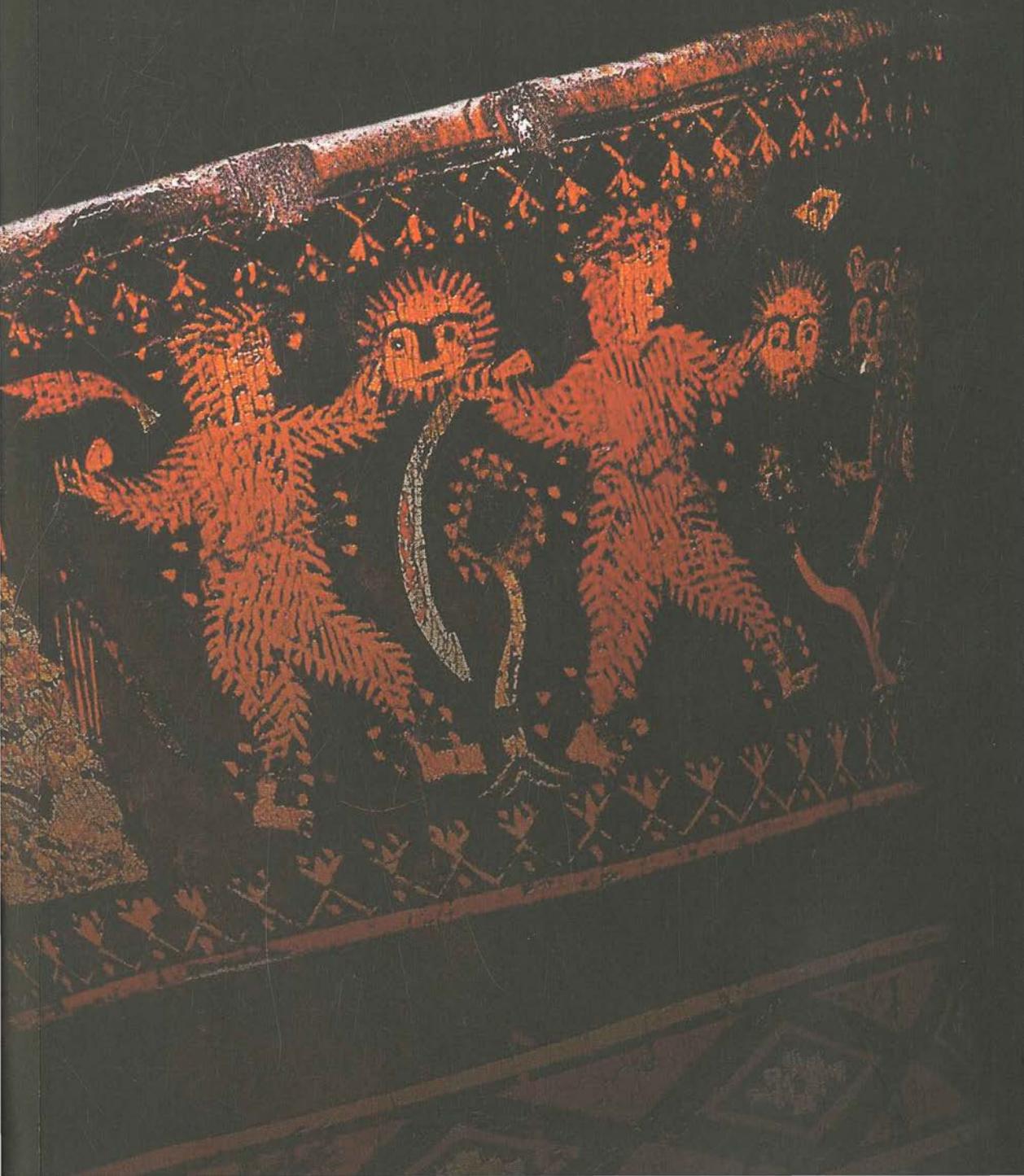


César Itier

# EL HIJO DEL OSO

La literatura oral quechua de la región del Cuzco



César Itier

Enseña quechua en el Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales (INALCO, París-Francia).  
Es miembro del Centro de Estudios de las Lenguas Indígenas de América (CELIA, del Centro Nacional de la Investigación Científica, Francia).  
Es autor de varios trabajos sobre literatura escrita y oral quechua.



El hijo del oso  
La literatura oral quechua de la región del Cuzco



Lima, diciembre de 2007



**IFEA**  
INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS  
UMI-FRE 17, CNRS - MAE

***IEP** Instituto de Estudios Peruanos*



**FONDO  
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ. 90 AÑOS



FONDO EDITORIAL  
UNIVERSIDAD NACIONAL  
MAYOR DE SAN MARCOS

Traducción César Itier

**El hijo del oso**  
La literatura oral quechua de la región del Cuzco

Hecho el Depósito Legal N° 2007-11539

Ley 26905-Biblioteca Nacional del Perú

ISBN: 978-9972-623-52-3

Derechos de la primera edición, diciembre de 2007

- © IFEA, UMIFRE 17, CNRS-MAE  
Av. Arequipa 4595, Lima 18  
Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50  
E-mail: [postmaster@ifea.org.pe](mailto:postmaster@ifea.org.pe)  
Pág. Web: <http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al **tomo 252** de la Colección «**Travaux de l'Institut Français d'Études Andines**» (ISSN 0768-424X)

- © Instituto de Estudios Peruanos  
Horacio Urteaga 694, Lima 11  
Teléf.: (51 1) 424 48 56 Fax: (51 1) 332 61 73  
E-mail: [publicaciones@iep.org.pe](mailto:publicaciones@iep.org.pe)  
Pág. Web: <http://www.iep.org.pe>

Este volumen corresponde al **tomo 28** de la Serie **Lengua y Sociedad** (ISSN 1019-4495)

- © Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú  
Plaza Francia 1164, Lima 1  
Teléf.: (51 1) 626 61 40 Fax: (51 1) 626 61 56  
E-mail: [feditor@pucp.edu.pe](mailto:feditor@pucp.edu.pe)  
Pág. Web: <http://www.pucp.edu.pe/publicaciones>
- © Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Av. Germán Amézaga s/n, pabellón Biblioteca Central, 4° piso, Ciudad Universitaria  
Telefax: (51 1) 619 70 00 (anexo 7529)  
E-mail: [fondoedit@unmsm.edu.pe](mailto:fondoedit@unmsm.edu.pe)  
Página Web: <http://www.unmsm.edu.pe/fondoeditorial>

Diseño de la Carátula: Iván Larco

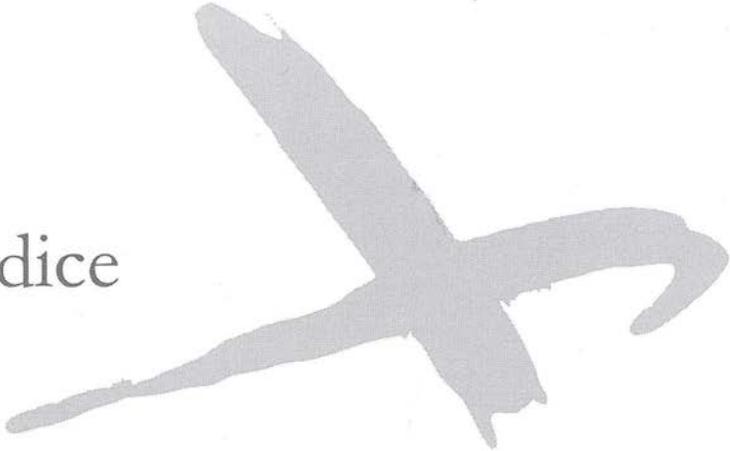
Cuidado de la edición: Vanessa Ponce de León

Anteschá kay pacha paqarimuypi riki...

En otro tiempo, al amanecer de nuestro mundo...



# Índice



Nota a esta edición	11
Introducción	13
Capítulo 1. Los gentiles	27
Capítulo 2. La doncella y el cóndor	47
Capítulo 3. La hija del Sol	63
Capítulo 4. La hija del diablo	79
Capítulo 5. El Zorro Celestial	107
Capítulo 6. Jesús, salvado por un gato	125
Capítulo 7. El hijo del oso	145
Capítulo 8. Santo Tomás Borriquito	175
Créditos Fotográficos	216
Bibliografía	217



## Nota a esta edición

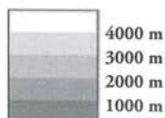
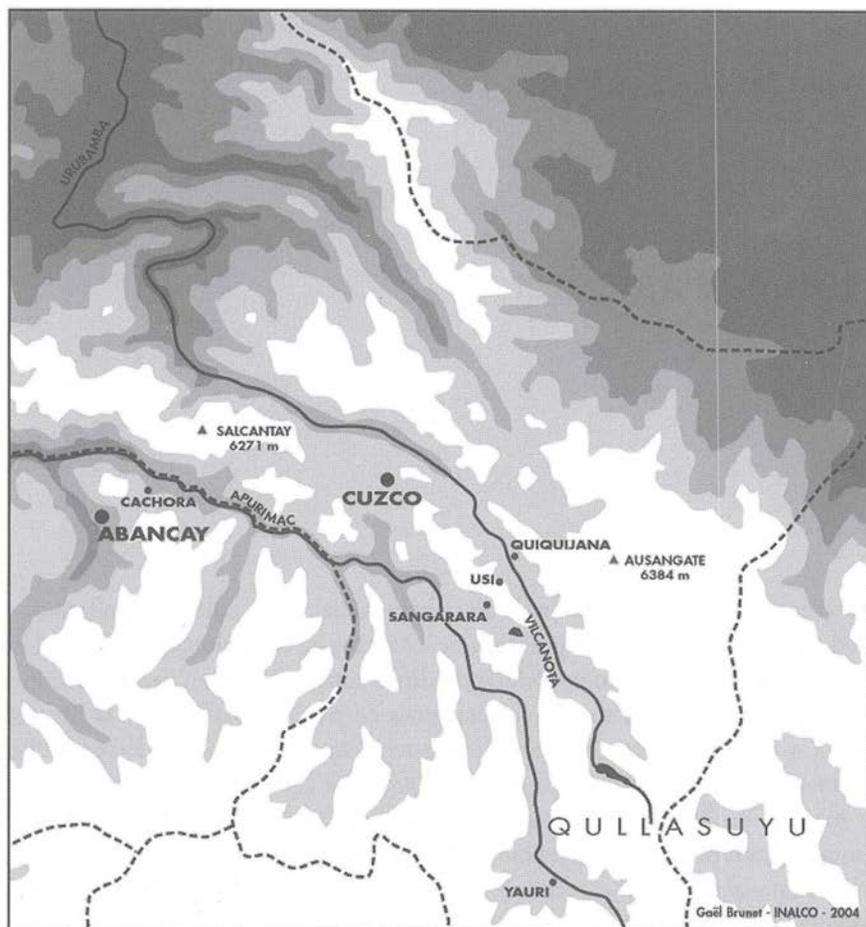
El presente libro es la traducción de un trabajo inicialmente publicado en francés en 2004. A pesar de que mi comprensión de los textos ha evolucionado en los últimos tres años, he optado por no introducir modificaciones en el texto, sino por rectificar o completar algunas de mis interpretaciones en notas precedidas de la mención «NOTA A ESTA EDICIÓN». En efecto, me pareció interesante que el lector pudiera observar concretamente algunos de los peligros que corre el trabajo interpretativo: un manejo imperfecto de la lengua en contextos cotidianos me ha llevado en un caso a malinterpretar la intervención de un personaje (por ejemplo, en la primera «nota a esta edición» del capítulo 2); en otro caso, compensé con un prejuicio mi desconocimiento de un hecho etnográfico (capítulo 4); en algunos otros, saqué conclusiones o hice inducciones que me parecen ahora infundadas o conjeturales. Por otra parte, la introducción a este libro ha sido concebida para un lector francés. Por eso contiene explicaciones sobre lo que es una comunidad y sobre identidad étnica, que parecerán tal vez superfluas al lector peruano.

Deseo agradecer a Pierre Duviols, quien me proporcionó para esta edición dos bellas fotos inéditas que José María Arguedas sacó en los años 1940, en la provincia de Canchis, y le regaló hace más de cuatro décadas. Mi agradecimiento a Percy Reinoso Palomino, quien me ayudó a solucionar muchas dudas que me planteaba el trabajo de traducción al español, y a Roberto Niada, quien corrigió minuciosamente los errores que no me suscitaban dudas. Rodolfo Cerrón-Palomino hizo comentarios a una versión anterior de este trabajo, que me ayudaron a mejorarlo.

# LA REGIÓN DE CUZCO

Lugares mencionados en el texto

12



Departamentos:

- 1- CUZCO
- 2- APURÍMAC
- 3- AYACUCHO
- 4- AREQUIPA
- 5- PUNO
- 6- MADRE DE DIOS



## Introducción

En el ámbito andino, el estudio de lo que llamamos ahora «la tradición oral» o «la literatura oral» siguió hasta aproximadamente 1970 la vía definida por las investigaciones folclóricas. Por lo tanto, los investigadores se dedicaron más a extraer de los «cuentos populares» informaciones sobre una historia cultural débilmente documentada por la escritura que a desentrañar, por medio del trabajo de campo y el análisis de los textos, las significaciones que podía tomar tal o cual relato para su narrador o su auditorio. A pesar del importante desarrollo que ha conocido la etnología andina durante los últimos treinta años, esta disciplina se ha interesado poco en la literatura oral y solo excepcionalmente ha buscado establecer relaciones entre las instituciones sociales y económicas que estudia y relatos susceptibles de dar cuenta del funcionamiento e implicancias de las mismas. Cuando la etnología se ocupó de la tradición oral, fue en la mayoría de los casos para buscar en ella «mitos» y explicarlos (siguiendo los principios estructuralistas) como el fruto de relaciones internas (la «estructura») y de transformaciones de sus unidades constitutivas. Por medio de estas estructuras, la etnología trató de sacar a luz los principios fundamentales de un «pensamiento andino» o de una «filosofía indígena». Pero al concentrar su atención en los sistemas subyacentes, a menudo desatendió los textos como palabras dirigidas por una persona a otra a propósito de algo, y buscó más *explicar* que *entender*. Ahora bien, entender un texto, cualquiera que fuere, implica, entre otras cosas, aprehenderlo en su lengua original. Al no considerar como prioritario el dominio de las lenguas locales, la

etnología prescindió a menudo de una competencia esencial para el trabajo de interpretación, dejando el estudio de la oralidad a los lingüistas. De hecho, las principales aportaciones de los últimos quince años en este campo se deben a ellos (Howard, 1981; 1990; Taylor, 1996; 1997; 2000; 2003).

14

Sin embargo, ni el folclor ni la etnología han dejado totalmente de lado la cuestión del sentido. Pero al desatender las categorías originales de los textos y al aislar estos de su contexto personal, social y literario, los intérpretes de la tradición oral andina casi no han podido descubrir otras problemáticas que aquellas, esperadas, de la opresión y la explotación. Fue el caso, por ejemplo, de Efraín Morote Best (1921-1989), figura dominante de los estudios folclóricos en el Perú desde la década de 1940. Convencido de que la dimensión esencial de la cultura era la expresión de la lucha de clases, veía en los cuentos folclóricos ante todo una manera de cuestionar la dominación social por medio de discursos encubiertos. José María Arguedas (1911-1969) realizó un esfuerzo, excepcional para la época, de recolección de textos en su lengua original. Sin embargo, se preocupó esencialmente por buscar en esta literatura testimonios sobre la manera con la que el «pueblo quechua» miraba el conflicto secular que lo oponía a los descendientes de los colonizadores. En su mayoría, los ensayos interpretativos publicados hasta fines de la década de 1980 por investigadores andinos o extranjeros siguieron esta vía, y estudiaron la literatura oral como mecanismo de resistencia social y cultural por medio de la ficción. Los temas narrativos a los cuales prestaron atención fueron casi exclusivamente aquellos que se prestaban, con razón o sin ella, a este tipo de lectura. Este es el caso de los relatos terroríficos de encuentro con un *pishtaco*, el «degollador», en el cual se ha visto una representación del blanco o del mestizo depredador. También de los relatos de *inkarri*, «el rey inca», que expresarían una esperanza mesiánica de liberación nacional autóctona. O también de las historias burlescas del zorro y del ratón, donde estarían figuradas las relaciones entre «mestizos» y campesinos; o el cuento del hijo del oso, que representaría la victoria del «indio» sobre sus explotadores. El artículo de Pierre Duviols sobre el tema narrativo de «la princesa del pueblo sin agua» (1974-1976) considera por primera vez esta literatura desde una perspectiva diferente, y llama la atención sobre relatos que problematizan relaciones socioeconómicas al interior del mundo campesino. He seguido varias de las sendas de investigación que abrió.

El presente trabajo está constituido por ensayos interpretativos de relatos quechuas que recogí en la región del Cuzco entre 1994 y 2002. Uno de los primeros que me fue contado es el de un pastor que pretendía tomar a una estrella por esposa. El artículo ya mencionado de Pierre Duviols examinaba relatos que trataban de la dependencia de los cultivadores de maíz respecto de los pastores de altura, dueños de los manantiales que abastecen los canales de riego. Al comparar los relatos que

P. Duviols analiza con el cuento «El joven y la estrella», pude observar que este también problematiza las relaciones entre los valles templados y las tierras frías, aunque desde otro punto de vista que el del acceso al agua. En 1996, propuse acerca de este relato un primer ensayo de interpretación, que hoy me parece defectuoso y que he modificado en su totalidad en el capítulo 3. Fue a partir de este capítulo que los demás ensayos presentados en este libro fueron constituyéndose, gracias a los hilos temáticos que unen todos estos relatos entre sí. Así, las narraciones histórico-míticas relativas a los ancestros de los linajes actuales, los «gentiles», presentadas y estudiadas en el capítulo 1, definen y fundan principios de organización social que operan en la mayoría de los cuentos presentados en los capítulos siguientes. Al igual que «El joven y la estrella», «La doncella y el cóndor» (capítulo 2) se estructura alrededor del tema general del forastero seductor y aborda también la problemática de la exogamia, aunque dentro de un contexto más amplio que el de las uniones entre miembros de pisos ecológicos diferentes. «Rosa Blanca» (capítulo 4) presenta un caso de asimilación y de adaptación local de un cuento europeo, el cual ofrecía interesantes posibilidades de tratamiento de la problemática matrimonial formulada por los cuentos de los capítulos 2 y 3. Así como «El joven y la estrella», «El Zorro Celestial» (capítulo 5) cuenta un viaje al cielo y se ocupa de la fecundidad agrícola y de la relación de los pastores de puna con los otros miembros de la sociedad. «Jesucristo» y «Jesucristo y el puma» (capítulo 6) desarrollan el tema de los depredadores, ya abordado en «El Zorro Celestial», y serían poco comprensibles sin este. El tratamiento específico que reciben las metáforas animales en los relatos estudiados en los capítulos 2, 3, 5 y 6 permite entender la recomposición local de un tema de origen europeo, la que se refleja en «El oso» y «El joven oso» (capítulo 7). «Santo Tomás Borriquito» (capítulo 8) es una transposición en el plano de la adquisición del saber, del recorrido iniciático representado en los dos cuentos anteriores. La elección de los relatos presentados y estudiados aquí también ha estado guiada por el lugar central que ocupan dentro del «canon» de la literatura oral local, al menos si se tiene en cuenta el número relativamente importante de las versiones de estos que ya han sido recogidas.

Los estudios que introducen cada uno de los relatos pretenden contextualizarlos y descubrir las experiencias vitales que los han modelado y les dan sentido. Al final de este trabajo de interpretación, constato que las relaciones contextuales de las cuales depende nuestra comprensión de los textos son principalmente de tres órdenes:

1. Algunas son intertextuales: la creación literaria oral, al proceder por expansión, combinación y transformación de textos previos, hace que toda narración remita a su auditorio a otros relatos que le son más o menos conocidos y en relación con los cuales una narración adquiere su especificidad y señala

su intención. El narrador se esfuerza por hacer vivir paradigmas, innovando dentro de la continuidad de lo que piensa que es el contenido del cuento o reorganizando estos paradigmas para adaptarlos mejor a un nuevo contexto.

2. Otras relaciones son referenciales: la creación literaria oral manifiesta una voluntad de llevar al lenguaje experiencias de orden social, económico, etc., que dan forma a las imágenes que construyen los textos y la intriga misma. Los relatos contribuyen a su vez a configurar la experiencia social y son, para sus destinatarios, una guía para comprender y afrontar ciertas situaciones<sup>1</sup>.

3. Otras, finalmente, son interpersonales: el narrador modela su relato de acuerdo a la relación específica que tiene con su(s) destinatario(s) y lo que quiere decirle(s).

16

Por lo tanto, me he esforzado en sacar a luz, en la medida de lo posible, estos tres tipos de relaciones, pues un relato cobra sentido porque recuerda otros relatos, porque hace pensar en experiencias vividas y porque expresa una intención personal. Pero un relato también tiene sentido porque un sistema de ideas le proporciona a la intriga una coherencia y una inteligibilidad. En cada caso, he buscado remontarme de la intriga a esas ideas.

\*  
\* \*

Los textos presentados en este libro son la expresión de una variante particular de la cultura de la región del Cuzco, que es la de las comunidades. La institución de la comunidad fue creada en 1571 por el poder colonial, al asociar artificialmente diversos grupos de parentesco (*ayllu*) en un pueblo recién creado, la reducción. La comunidad era, en primer lugar, una unidad fiscal y laboral, porque era a ella y no a las familias ni a los individuos a quien le incumbía cada año pagar un tributo al rey y proporcionar un contingente de mano de obra para las minas, los talleres textiles o el mantenimiento de los edificios y las infraestructuras públicas. El poder colonial garantizaba, en principio, la inalienabilidad de las tierras de las comunidades, disponiendo cada familia solo del usufructo de las parcelas que cultivaba. Con el objeto de promover la transformación de los «indios» del sistema colonial en pequeños propietarios ciudadanos, la República dejó de reconocer y proteger, en 1824, la institución comunitaria. Lejos de lograr su propósito, esta medida favoreció, a largo plazo, la expoliación de las tierras comunales por los terratenientes y provocó, por lo tanto, una creciente marginación de aquellos

<sup>1</sup> Como lo muestran de manera impactante los cuentos contenidos en las dos autobiografías de abigeos recogidas por Carmen Escalante y Ricardo Valderrama (1992).

a quienes el Estado trataba de integrar al resto de la sociedad. Después de los levantamientos agrarios de la década de 1910, el Estado peruano reconoció, en 1920, la existencia legal de las comunidades, comprometiéndose a garantizar la inalienabilidad de sus tierras y a otorgarles títulos de propiedad. Esta política protectora culminó con la reforma agraria de 1969, que eliminó las haciendas grandes y medianas, y atribuyó las tierras expropiadas a las comunidades o, en algunos casos, a cooperativas recién creadas.

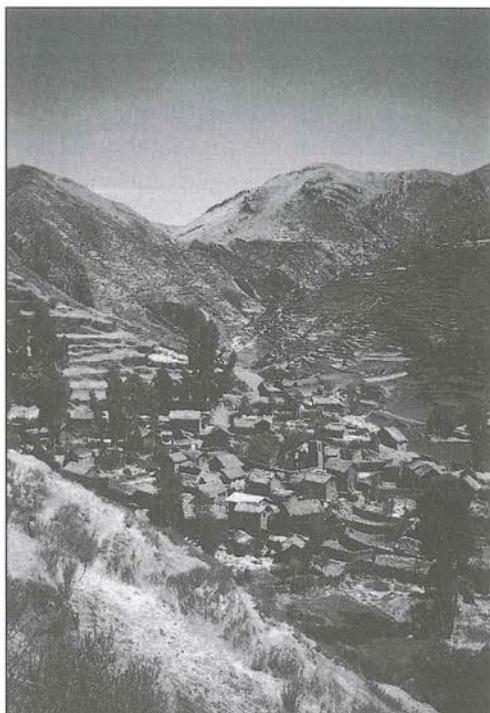
Las comunidades que se hicieron reconocer como tales por el Estado peruano después de 1920 son generalmente unidades mucho más pequeñas que las que fueron creadas en el siglo XVI y muchas veces no son sus herederas directas. Si perpetúan ciertas instituciones coloniales e incluso prehispánicas, esto se debe aparentemente a las condiciones propias de la agricultura en la baja puna (entre 3 700 y 4 000 msnm), que es el medio en el que se producen masivamente los tubérculos que constituyen la base de la alimentación andina. En efecto, las fuertes limitaciones climáticas que existen en este piso ecológico dejan poca libertad a los campesinos para escoger las especies a cultivar, su rotación y sus fechas de labranza y siembra. Todos deben realizar casi las mismas actividades al mismo tiempo y trabajar en estrecha coordinación. El relieve, que frecuentemente impide no solo la mecanización, sino también el uso de animales de labranza, hace que las labores agrícolas requieran de la cooperación de varias familias, las que deben organizarse colectivamente. La posesión y la gestión comunitarias de una parte de los recursos favorecen el espíritu de cuerpo y la endogamia. Como veremos más adelante, la literatura oral quechua, a menudo, se hace eco de los problemas y las tensiones suscitados por esta organización social y económica. De otro lado, los altos riesgos climáticos, los bajos precios agrícolas y la baja productividad del trabajo de los campesinos andinos mantienen a la mayoría de ellos en una gran pobreza, generalmente más extrema en la puna que en el piso ecológico del maíz, entre los 2 800 y los 3 500 metros de altura. Esto explica en parte la persistencia de relaciones de dependencia y de subordinación entre campesinos y miembros de otros grupos sociales. La literatura oral refleja también esta realidad.

Estas relaciones de dominación encuentran su legitimación en una tradición ideológica desde hace mucho tiempo hegemónica en los países andinos, que tiende a atribuir a los individuos una pertenencia étnica esencial y permanente. Inventada por el régimen colonial, reconstruida por las élites republicanas y recuperada hoy por numerosas instituciones internacionales, la idea según la cual las sociedades andinas estarían compuestas por «indígenas» y por «blancos» o «mestizos» tiene como principal efecto acreditar la inferioridad cultural de ciertos sectores de la población y hacer parecer natural su marginación. A pesar de ello, el discurso de la diferencia está lejos de haber sido aceptado tal cual por las personas

a las que pretende encerrar en una alteridad «india». Durante mi experiencia de campo, nunca escuché a mis interlocutores ostentar otra identidad que la de su comunidad, la de su pueblo o la de ser peruanos, aunque entre los migrantes aparece a veces la reivindicación de una pertenencia más global que la de la comunidad de origen, pero más específica que la de la colectividad nacional<sup>2</sup>. En la región del Cuzco, como en otras partes de los Andes, la identidad étnica sigue siendo muy fluctuante y se negocia entre los individuos sobre la base de relaciones de poder más que sobre criterios culturales o, menos aún, raciales, ya que «indígenas» y «blancos» tienen a veces, por no decir frecuentemente, el mismo tipo físico. Por eso, los campesinos que migran a las ciudades o que simplemente estrechan sus relaciones económicas con el mundo urbano afirman, cada vez que sea necesario, que no son o que ya no son «indios». Este rechazo a la diferencia étnica no es una negación de sí mismos, pues los migrantes recrean con mucho orgullo en la ciudad numerosas tradiciones campesinas. Más bien, es la afirmación de su capacidad de igualar social e intelectualmente a los otros miembros de la sociedad y así acceder a una cierta ciudadanía. Esta lucha contra la necesidad colonial de producir diferencia, de un lado, y por el reconocimiento y la integración, del otro, tiene en realidad varios siglos de existencia, pero solo recientemente ha sido puesta a la luz por la etnología (De la Cadena, 2000) y la historia (Estenssoro, 2003).

Ocho de los doce relatos presentados en este libro provienen de la comunidad de Usi, situada en la provincia de Quispicanchi, a medio camino entre los pueblos de Quiquijana y Sangarará, a unos cincuenta kilómetros al sureste del Cuzco. Con 3 383 hectáreas y posiblemente 150 hogares, Usi es una comunidad relativamente pequeña. Comprende una zona baja, a 3 200 msnm, en el valle del Vilcanota, donde se cultiva un poco de maíz. Pero la mayor parte de su territorio se extiende en la puna, entre los 3 700 y los 5 000 metros de altura, y la mayoría de los miembros de la comunidad reside en una aldea ubicada sobre la margen inferior de este piso ecológico. Los dos narradores que me hicieron conocer su repertorio, Agustín Thupa Pacco y su cuñado Santos Pacco Ccama (hoy fallecido), explotan principalmente el piso de la puna. El primero de ellos tenía alrededor de sesenta años al momento de las grabaciones y el segundo, quince o veinte años más. En razón de su edad, ambos han dejado las actividades

<sup>2</sup> Sin embargo, la lengua quechua aún no ha dado lugar en el Perú a una alianza social ni política que nos permita transponer el nombre de la lengua al plano étnico y hablar de los «quechuas». Esto se explica tal vez en parte por el hecho de que el quechua ha sido hasta hace muy poco la lengua común a todos los sectores de una sociedad caracterizada por importantes antagonismos y que sigue siendo, a la fecha, un símbolo de identidad regional para las clases medias andinas bilingües. Lengua vehicular en la época inca, el quechua se convirtió en lengua vernácula durante la colonia en una gran parte del oeste de Sudamérica, y es hoy en día el medio de expresión de culturas andinas y amazónicas tan variadas que tampoco se podría hablar de una «cultura quechua».



La aldea de Usi



Santos Pacco y Agustín Thupa

agrícolas a sus hijos para dedicarse al pastoreo en la puna alta, encima de los 4 000 metros de altura. Agustín Thupa posee unas veinte ovejas y Santos Pacco tenía una cantidad similar de llamas. Ambos tienen un repertorio narrativo considerable, que sobrepasa el centenar de relatos, algunos de los cuales son largos y complejos. Quechuahablantes monolingües, tienen una experiencia limitada del mundo urbano y se encuentran en el escalón más bajo de la sociedad local. Después de haber sido presentado a ellos, en 1993, por Aquilino Thupa, hijo de Agustín, a quien conocí en el Cuzco, desarrollé con ambos una relación de amistad, compartiendo su vida durante algunos días en cada una de mis visitas. Narradores reconocidos en su comunidad, Santos Pacco y Agustín Thupa me permitieron grabar, a lo largo de algunos años, un centenar de relatos. El primer fruto de nuestra colaboración fue una selección de cuarenta textos publicados en 1999 bajo la modalidad de versiones de lectura, acompañadas de una traducción al español. Uno de los relatos que presento en el capítulo 1, «El canal», me fue contado por otro miembro de la comunidad, Lorenzo Quispe, quien tenía entonces alrededor de treinta años de edad. Lorenzo Quispe se expresa fluidamente en español y vive entre Usi y el Cuzco.



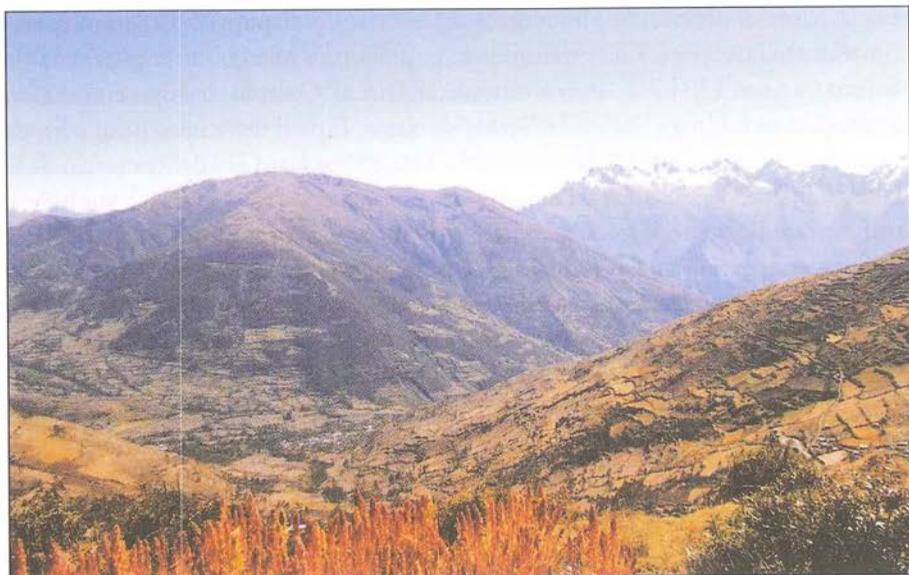
Lucia Rios

Lucía Ríos, narradora de «Jesucristo», «Jesucristo y el puma» y «Santo Tomás Borriquito», nació en una comunidad de puna, Ch'isikata, en la provincia de Espinar, a unos 130 kilómetros al sureste del Cuzco. Cuando sus hijos empezaron a crecer, decidió instalarse en la ciudad de Yauri, capital de la provincia, a fin de que ellos pudieran estudiar la secundaria. Lucía Ríos vivió ahí del comercio de la lana de alpaca, pero aspiraba a dejar Yauri para irse al Cuzco y ayudar a sus hijos a realizar estudios superiores. Una de sus hijas, al terminar sus estudios secundarios, se fue a trabajar al Cuzco e inició al mismo tiempo estudios universitarios. Su madre se fue a vivir con ella poco tiempo después, junto con sus otros hijos. Lucía Ríos se dedica hoy a la venta de hierbas medicinales que su madre, quien fue curandera, le enseñó a conocer. A pesar de vivir en el Cuzco desde hace unos diez años, nunca la oí expresarse en español<sup>3</sup>. Ello no le impide ser conocida en su barrio, situado en los cerros que dominan la ciudad, como la *yachayniyuq warmi*, «la sabia», por sus talentos de cantante, danzante, cocinera, narradora de cuentos y su conocimiento de las plantas medicinales. Me fue presentada en el año 2001 y, desde esa época, me ha permitido grabar unos treinta cuentos de su repertorio, que sobrepasa probablemente el centenar de relatos. Lo heredó en parte de su padre, quien «traía» cuentos de los lugares adonde lo llevaba su actividad comercial. En la provincia de Espinar, las comunidades han preservado mejor que en otras partes su patrimonio territorial y han mantenido el control de la comercialización de la lana y el cuero (Piel, 1983-1985). Su resistencia a la penetración de la pequeña propiedad y de comerciantes provenientes del exterior ha valido a sus campesinos la fama de rebeldes y orgullosos. Quizá estos antecedentes contribuyan a explicar un orgullo étnico más afirmado en Lucía Ríos que en los otros narradores que conocí. Ella transmitió este sentimiento a sus hijas, Ch'aska y Urpi, quienes cambiaron sus nombres cristianos por términos quechuas («Estrella» y «Paloma»). Como veremos más adelante, este orgullo se expresa muy claramente en los relatos de los capítulos 6 y 8.

«El oso» me fue contado por Francisca Palomino, del pueblo de Cachora, ubicado a unos cien kilómetros al noroeste del Cuzco, en el vecino departamento de Apurímac, frente a las nieves perennes del monte Salcantay. Como todos los habitantes de Cachora, Francisca Palomino no es miembro de una comunidad, sino más bien propietaria de sus parcelas. Si la organización agraria local no es la misma que en Usi o en Ch'isikata, es tal vez porque Cachora, ubicada a solo 2 800 metros de altura, produce maíz en cantidad suficiente para ser vendido en el mercado cercano de la ciudad de Abancay y, por ello, no necesita vivir en estrecha



<sup>3</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. Supe posteriormente que Lucía Ríos maneja perfectamente el castellano, aunque prefiere, cada vez que sea posible, hacer uso del quechua.



La quebrada de Cachora

simbiosis con los campesinos instalados a mayor altura. El hecho de ser pequeños propietarios relativamente integrados al mercado confiere a los campesinos de Cachora un estatus social y étnico netamente superior al de Agustín Thupa o de Lucía Ríos. Perfectamente bilingüe, Francisca Palomino vivió y trabajó muchos años en Lima, donde residen varios de sus hijos. Desde 1995, me he hospedado casi todos los años, durante varios días, en su casa de Cachora, donde ella y su compañero me permitieron grabar unos veinte relatos.

\*  
\* \*

La reducción de la palabra hablada al texto escrito implica forzosamente una cierta normalización gráfica, que he tratado de reducir al mínimo. Para facilitar la lectura de los textos quechuas, he optado por no dar cuenta de algunas evoluciones fonológicas incipientes, idiolectales y asistemáticas. Así, Lucía Ríos pronuncia varias veces la marca de primera persona del futuro como *-sqa* (*eskapakapusqa*, «me voy a escapar»). La he restablecido aquí en su forma más común, *-saq*, usada también por ella. Esta tiende igualmente a pronunciar las marcas personales verbales *-nchis* (primera persona inclusiva) y *-nkichis* (segunda persona del plural) como *-nsis* y *-nkis*, respectivamente. Las he restablecido también en su forma común. La contracción de la segunda persona del plural se observa también en

Usi, aunque más puntualmente que en el habla de Lucía Ríos. En Usi, igualmente, /y/ entre dos /a/ o entre /a/ y /u/ tiende a la elisión, produciendo la fusión de las dos sílabas en una /a/ larga: *kichayamuspa* > *kichāmuspa*, *sayayushan* > *sayāshan*, *kargayukun* > *kargakun*. En Usi y en Cachora, /k<sup>h</sup>/ devino en la fricativa velar /x/ en algunos lexēmas muy frecuentes: *mikhu-* > *mixu-* («comer»), *ikhuri-* > *ixuri-* («aparecer») y *ukhu* > *uxu* («interior»). En estos casos, he restablecido asimismo las formas comunes. Al sur de la ciudad del Cuzco, la influencia del sustrato aimara dio a la fricativa uvular X el estatus de fonema. Aparece tanto en el léxico (*waXa-* < *waqya-*, «llamar»; *t'uXa-* < *t'uqya-*, «explotar») como en los sufijos postverbales tomados del aimara (*-naXa-*, «acción sin orientación precisa»; *-Xata-*, «regresando a su lugar»). En los textos, he seguido la norma ortográfica adoptada para la transcripción del aimara y la he representado por una x. Solo he dado cuenta de las vacilaciones de los narradores cuando me parecían expresar una duda significativa. Finalmente, siempre para facilitar la legibilidad de los textos, he optado por dividirlos en párrafos, correspondientes cada uno a un episodio del relato.

La traducción refleja muy insuficientemente la estética propia de los relatos originales. Por medio de déicticos y de la rica morfología verbal del quechua, la narración oral inscribe los acontecimientos en un espacio que se organiza alrededor de los actantes e incluye al narrador y a su auditorio. Estos últimos «observan» tal objeto «ahí» y también a los personajes que «vienen hacia acá» o «se van hacia allá». El narrador nunca es omnisciente y distingue —jugando con un contraste de sufijos modales (el citativo *-s(i)* y el conjetural *-chá*)— lo que «vemos» como testigos de los acontecimientos de aquello que estamos en la imposibilidad física de observar —la actividad mental de los personajes, lo que está debajo de una ropa o de una manta, etc.— y que, por tanto, constituye para él una conjetura. La prolijidad del quechua en cuanto a la expresión del espacio se acompaña de un gran silencio sobre el tiempo. En francés<sup>4</sup>, la obligación de marcar el tiempo de cada verbo conjugado explica probablemente que una serie de oraciones en pasado simple evoque acontecimientos sucesivos. La mayoría de los verbos de un relato quechua, en cambio, se conjuga sin tiempo, y la yuxtaposición simple de los enunciados sugiere acciones contemporáneas o equivalentes. En consecuencia, la cohesión lógica del relato es asegurada por conjunciones anafóricas, que introducen casi cada enunciado y lo separan temporalmente del anterior. Estas conjunciones pueden ser seguidas o reemplazadas por una repetición en gerundio del verbo del enunciado anterior. Sin embargo, la anáfora y la repetición del verbo no son plenamente equivalentes, en quechua, a la ausencia de anáfora y de repetición del verbo en francés<sup>5</sup>, y la inscripción en el espacio y en el tiempo

<sup>4</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN: o en castellano.

no son dos maneras indiferentes de decir lo mismo en una y otra lengua. Con estos recursos, cada una de las dos tradiciones lingüísticas construye relatos cuyas texturas son muy distintas: la lengua quechua tiende más que la francesa<sup>6</sup> a la corporeidad (por su inscripción en el espacio), la trabazón (por el recurso intensivo a la anáfora y a la repetición en el encadenamiento de los enunciados) y la densidad (por la abundancia de significantes a nivel de la morfología verbal). La elaboración de esta textura es parte integrante del acto narrativo y del placer estético que produce. Ahí es precisamente donde reside lo intraducible. Por lo tanto, las traducciones que acompañan a los textos deben ser consideradas solo como introducciones a estos.

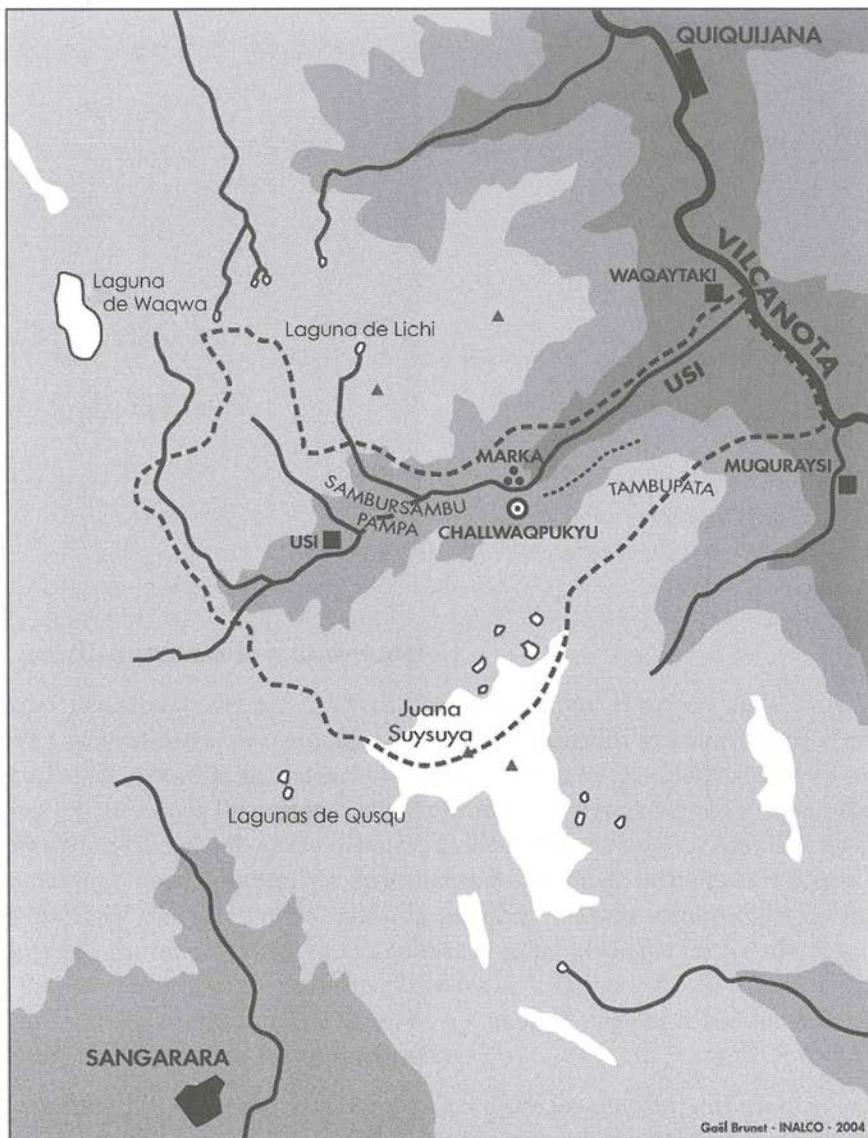
\*  
\* \*

Mi reconocimiento va, en primer lugar, a los autores de los relatos publicados en este libro. Todos ellos me acogieron en sus casas y compartieron generosamente conmigo su repertorio: Agustín Thupa Pacco, Santos Pacco Ccama, Lorenzo Quispe, Lucía Ríos Umiyauri y Francisca Palomino. Sin Aquilino Thupa, hijo de Agustín Thupa, probablemente nunca habría conocido la comunidad de Usi. Él mismo me ha hecho valiosos comentarios sobre los relatos que me hicieron su padre y su tío. La calurosa hospitalidad de Simona Pacco, esposa de Agustín Thupa y hermana de Santos Pacco, contribuyó mucho en hacer agradables mis estadías en Usi. Gracias a mi amigo Percy Reinoso, conocí Cachora, pueblo de su familia materna, donde viven su tía, Francisca Palomino, y el compañero de esta, Tito Castañeda, cuyo repertorio lleno de humor espero publicar pronto. En el Cuzco, Rosalía Puma me ayudó paciente y eficazmente a resolver los problemas de transcripción y traducción que me planteaban los textos recogidos en Usi. Con mucha disponibilidad y motivación, Ch'aska y Urpi, hijas de Lucía Ríos, hicieron lo mismo para los cuentos que obtuve de su madre. Las observaciones de los estudiantes de tercer año de quechua del Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales, que siguieron el curso que dedico desde 1994 a la tradición oral en esta lengua, han contribuido de manera decisiva a mi reflexión sobre los relatos. Finalmente, este libro no existiría sin mis colegas del INALCO Marie-Christine Cabaud, Michka Sachnine y Michèle Therrien, quienes, al igual que Gerald Taylor, realizaron una lectura minuciosa del manuscrito en francés. Sus numerosas observaciones me han sido extremadamente valiosas. Gaël Brunet diseñó generosamente los mapas. A él también va mi agradecimiento especial.

●  
<sup>5</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN: o en castellano.

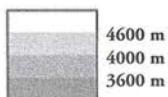
<sup>6</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN: o la castellana.

# LA COMUNIDAD DE USI



25

El hijo del oso



- |                |                                       |
|----------------|---------------------------------------|
| ▲ Cima         | ■ Pueblo                              |
| ○ Laguna       | ■ Aldea                               |
| ⊙ Fuente       | ⊙ Ruinas                              |
| --- Canal Inca | - - - Límites de la comunidad de Ushi |



# Capítulo 1

## Los gentiles

### El gentil, antepasado y antimodelo

En las tierras altas del sur del Perú, los relatos sobre el origen de la sociedad tienen generalmente por protagonistas a seres llamados gentiles (*hintil* < esp. «gentil», en el sentido de «pagano»)<sup>1</sup>. Se cuenta que los gentiles vivieron en una época en que solo la Luna alumbraba el mundo. Murieron quemados cuando por primera vez salió el Sol, que, a menudo, es identificado con Jesucristo. Fue en ese momento, o poco después, que aparecieron Adán y Eva, de quienes descienden los hombres actuales. Por lo tanto, la memoria oral no reconoce los mismos puntos de ruptura histórica que la cultura erudita: distingue un pasado pagano de un presente cristiano que incluye la época de los Incas —considerados a veces como grandes edificadores de iglesias—, y nada se cuenta, hasta donde tengo conocimiento, sobre la conquista española.

Los testimonios que recogí en Usi acerca del fin de los gentiles también se refieren a estos por los nombres de *suq'a machula* («anciano encogido») y de *chullpa* («cuerpo desecado»), en alusión al estado en el cual los dejaron los rayos del Sol. Si bien estos relatos cortos afirman que todos los gentiles han muerto y que nadie desciende de ellos, en otros contextos los miembros de las comunidades hablan de los gentiles como si estos fueran sus antepasados. Ello ocurre particularmente



<sup>1</sup> El estudio más completo sobre los gentiles es el realizado por Valérie Robin (2002).

cuando se relatan las guerras que opusieron entre sí a los linajes gentiles. En estos relatos, los seres de los tiempos presolares, a menudo son designados por los términos *machu* («mayor, viejo, antiguo») o *ñawpa machu* («antepasado»). Los linajes nombrados en estos relatos son además siempre los mismos que hoy estructuran la sociedad. El término que traduzco por «linaje» es, en los Andes peruanos, *ayllu*, que designa un conjunto de familias nucleares estrechamente emparentadas y asociadas por la posesión y la gestión comunes de pastos y de zonas de rotación colectiva de cultivos de tubérculos, además de las parcelas que constituyen el patrimonio propio de cada familia. Ciertos *ayllus* se han hecho reconocer por el Estado peruano como comunidades, mientras que otros se han asociado para obtener ese estatus. Tal es el caso de la comunidad de Usi, constituida por dos *ayllus*: Antisuyu y Usi. El relato titulado «Los antiguos de Usi y los antiguos de Sangarará», que presento más adelante, cuenta el origen de la alianza entre estos dos *ayllus* y hace del «antiguo de Antisuyu» (*Antisuyu machu*) una figura de antepasado y fundador.

¿Son los gentiles simples predecesores o auténticos antepasados? No he recogido ningún relato ni comentario que permita conciliar esta antinomia, la cual se explica sin duda por la génesis culturalmente heterogénea del gentil. Este parece haberse construido a partir de una figura central del imaginario de la catequesis colonial: los *ñawpa machu*, antepasados paganos de los indios. Para apartar a sus feligreses de las costumbres diabólicas de sus antepasados, los predicadores explicaban que estos ardían en el Infierno. Así, la cristianización hizo del gentil un antepasado que encarnaba en negativo el ideal de vida cristiano. Aparentemente, el relato de la caída de los ángeles rebeldes, contado con frecuencia por los predicadores de la época colonial, también contribuyó a la formación del mito andino de los gentiles. En efecto, en la historia del mundo, tal como fue presentada a la población andina, este acontecimiento precede inmediatamente a la creación de Adán y Eva, como sucede con el fin de los gentiles en la tradición andina moderna. Al asumir el doble papel de antepasado y de antimodelo, la figura del gentil asimiló algunas de las representaciones que la religión precristiana vinculaba a dos categorías de seres del pasado: los caciques guerreros que emergieron de las entrañas de la tierra o que bajaron del cielo para fundar los *ayllus* actuales, y los *wak'a*, seres salvajes que poblaban la tierra en tiempos muy antiguos, anteriores a la fundación de los linajes actuales, y a los que un acontecimiento violento inmovilizó en forma de piedras y montañas (Itier, 2004). La idea autóctona de una petrificación de los seres del pasado parece haber penetrado las imágenes catequísticas de la caída de los ángeles rebeldes y de la combustión eterna de los paganos, y haberlas superpuesto en el relato de un Sol-Dios que deseca súbitamente a los gentiles. Producto de la fusión de estas diferentes figuras histórico-míticas en el contexto de una apropiación y de una adaptación del cristianismo por los pueblos andinos, la figura actual del gentil no se ha reconstruido con una coherencia plena.

## El fin de los gentiles según Agustín Thupa

A pesar de la admiración que los campesinos sienten por las ruinas, los andenes, las cerámicas y otros objetos legados por los gentiles, no ven en sus antepasados un ideal a seguir. En primer lugar, porque los «antiguos» se desgarraban en guerras constantes, como lo demuestran, según Agustín Thupa, los lugares escarpados que eligieron para construir sus pueblos:

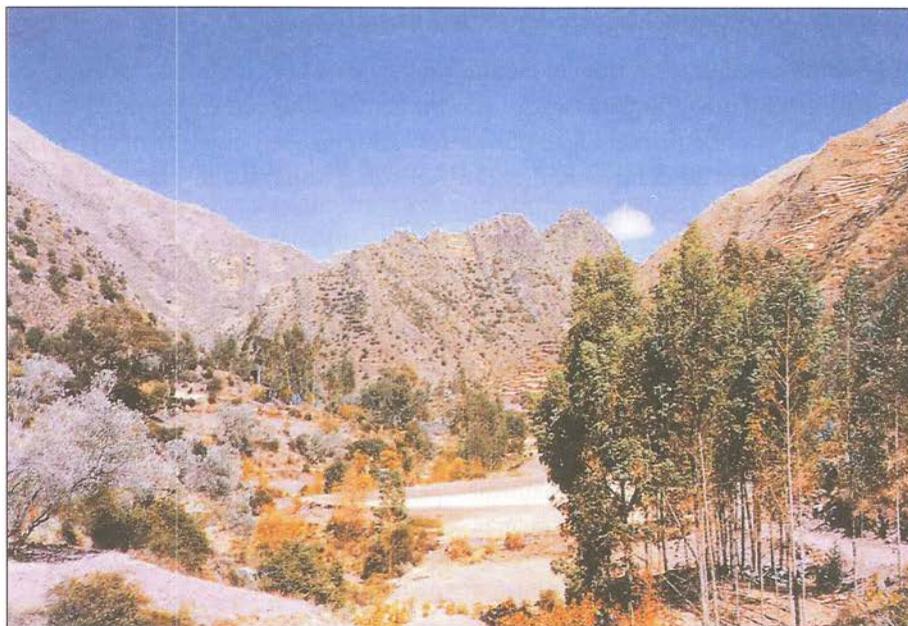
Ñawpaq timpu guerrachá karan riki. Chaymantachus pakakuqku. No sé. Imanaqinchá loma patapipuni tiyaq kaq kasqaku. Chay kunan lluqsimunanchis anchay muqu kashan marka. Anchay muqutaq llawch'i kashan. (...) Maqanakuychá karan ñawpaq timpukuna. Chaychá chhaynataqa puntakunapi tiyaqku. Chayqa nuqa pinsayman paykuna maqanakunankupaqpuni chay huqlaw partimanta huq law partimanta hamuspa maqanakunankupaq.

En los tiempos antiguos, debía haber guerras. ¿Será por eso que se protegían? No sé. ¿Por qué siempre vivían en la punta de los cerros? El cerro que bordeamos para llegar aquí es el pueblo viejo<sup>2</sup>. Y es una colina empinada. (...) Debía haber guerras en los tiempos antiguos. Será por eso que vivían en las puntas. En mi opinión, era para defenderse, para defenderse cuando otros venían de otras partes.

29

En «Los antiguos de Usi y los antiguos de Sangarará», Agustín Thupa explica esas guerras por una actitud moral que él condena: los gentiles eran muy ambiciosos (*sinchi ambisyon*) y ávidos de tierras (*chakrawiksa*). Dedicaban más tiempo a invadir tierras ajenas que a cultivar las suyas, y la actividad bélica prevalecía sobre la agricultura, dejando numerosas tierras baldías (*purun*). Los gentiles ni siquiera se enmendaron cuando supieron que su fin se acercaba, e intentaron llevarse sus bienes a la tumba. Otras versiones de la región del Cuzco cuentan que su egoísmo los llevó a destruir los objetos que les habían pertenecido y a esconder sus tesoros, a fin de que los hombres de la era solar no se aprovechen de ellos (Robin, 2002: 182). Muy rara vez, la memoria oral ha recordado lo que fue, en la predicación de los siglos XVI y XVII, la causa primera de la Condenación eterna de los gentiles: la ignorancia de la Revelación y su corolario, la idolatría. Un sistema religioso diferente del cristianismo es en efecto difícilmente concebible para los campesinos de nuestros días, y los gentiles, aun pecadores, tenían como divinidad tutelar a Dios Padre, a quien adoraban en uno de los edificios del pueblo viejo, en el que los habitantes actuales de la comunidad ven una iglesia. La tradición oral usa por lo tanto al gentil para condenar los comportamientos que amenazan la reproducción de la organización comunal: el acaparamiento de bienes y el rechazo al intercambio de los mismos.

<sup>2</sup> Esta entrevista se realizó en la zona de pastoreo extensivo de la puna alta. El pueblo prehispánico de Usi se encuentra en el límite superior de las zonas de rotación colectiva de cultivos de la puna baja, sobre un pico rocoso que separa las partes baja y alta de la comunidad.



Parte baja de la comunidad de Usi con el pueblo de los gentiles, ubicado en la cima del cerro del medio

El fin de la «época de la Luna» se presenta como un castigo divino que habitualmente es objeto de un relato relativamente breve. Agustín Thupa me lo contó así:

<p>Chaymantaqa kuratunkus<sup>3</sup> kan. Chayqa kuratunkuqa nin:</p> <p>– Yasta timpunchis tukukapunqañan, mañana... Diosman kutirykuychis. Amaña imatapis awqanakuychischu –nispas nin.</p> <p>Hinaspas niqtin... misapiyá sirmukamushan kuratunku. Misapis sirmukamushan:</p> <p>– Yasta timpunchis tukukapunqañan. Yayaq timpun kunanqa, huqmi timpu</p>	<p>Después, tenían un sacerdote. Entonces, el sacerdote les dijo:</p> <p>– Ya está, nuestra época se va a acabar, ya no... vuélvanse hacia Dios. Ya no peleen los unos contra los otros –dijo.</p> <p>Entonces... su sacerdote predicaba durante la misa. Predicaba durante la misa:</p> <p>– Ya está, nuestra época se va a acabar. Ahora es la época de Dios Padre<sup>4</sup>, pero otra época</p>
---	---

<sup>3</sup> El término *kuratu* (< esp. ¿curato?) designa, en Usi, a los sacerdotes de los gentiles.

<sup>4</sup> Tal como generalmente ha sido recogido, el relato del fin de los gentiles se inscribe en una periodización histórica en la cual se proyecta la imagen de la Trinidad. Así, según Agustín Thupa, la «época de la Luna» (*killa timpu*), cuando vivían los gentiles, se define también como la de Dios Padre (Dios Yaya timpu), mientras que nuestra época es la de Dios Hijo (Dios Churi timpu). Un día —probablemente el año 2000, me dijo en 1995—, la humanidad será destruida y comenzará la época del Espíritu Santo (Dios Espiritu Santo timpu). Fernando Fuenzalida (1977) ha demostrado que este modelo histórico se originó en el sistema milenarista elaborado en el siglo XII por el monje calabrés Joaquín de Fiore y sugiere que fue transmitido a los indígenas, en el siglo XVI, por los franciscanos.

paqarimunqa. Qarwa ruphaymi  
lluqsimunqa. Manañan kawsasunñachu  
–nispas nishanku riki.

Kuratun na ... imaynan kay kunanpi  
señor kura namushan ... sirmukamushan  
inleshapi anchhaynatasyá sirmuyakamushan  
kuratunku. Chayqa waqayña kashan.  
Hinaspas:

– Nata ... llaqtaykiku... llaqtaykichispi  
nata ... michukunata ruwakamuychis,  
chaypi llut'anakamuychis, chaypi ... allinta  
purimuychis.

Hinaspa chaysi wakinqa qhata  
k'uchukunaman pirqakunata llut'ayakunku.  
Chaymantas puririnku. Wakinqa q'iswatas  
q'iswayakunku. Chaywansi lluk'urukunku.  
Chay wañunankupaqqa nankuman ...  
qurita churayakunku sawnankuman  
qhapaq qhapaqñinqa. Pobre pobrentaq  
ichaqqa ichhu q'iswapi q'iswarusqa malla  
ukhupi, pirqqa t'uqukunapi wañurapunku  
riki. Chayqa chaymanta qarwa ruphay  
lluqsimun. Chayqa inti llusirapun. Chayqa  
rupharapun. Chay ... kunan kay timpupi  
kapunchis. Chaylla.

va a comenzar. Va a salir un calor dorado<sup>5</sup>.  
Nuestra existencia se acaba –decían<sup>6</sup>.

Su sacerdote este ... su sacerdote predicaba  
como lo hace hoy el señor cura en la iglesia.  
Entonces, se pusieron a llorar. Su sacerdote  
les dijo:

– Este... vayan a hacerse tumbas en sus  
pueblos<sup>7</sup>, emparédense allí, y vayan...  
hagan bien lo que les digo.

Algunos de ellos se emparedaron en las  
cavidades de los acantilados<sup>8</sup>. Después  
de que les dijo eso, se pusieron a la obra.  
Algunos se fabricaron cuerdas de cáñamo y  
se envolvieron en ellas. Antes de morir, los  
ricos pusieron objetos de oro cerca de sus  
cabezas. Los pobres, en cambio, murieron  
en mallas trenzadas de paja dura, encerrados  
en las cavidades de los acantilados. Después,  
el calor dorado apareció. El Sol apareció y  
los quemó. Es... ahora estamos en nuestra  
época. Es todo.

<sup>5</sup> Los gentiles, que desconocían el Sol, no tenían un término para señalarlo. Por lo tanto, su sacerdote lo llamó por un término descriptivo, *qarwa ruphay*, que he traducido como «calor dorado». El término *qarwa* designa más precisamente el color amarillo-dorado de los vegetales secos y marchitados. *Ruphay*, que designa el calor ardiente del sol, evoca muy claramente al sol de la temporada seca.

<sup>6</sup> El plural parece ser un lapsus del narrador, ya que el sacerdote es aquí quien anuncia a los gentiles la inminencia de su destrucción.

<sup>7</sup> En Usi, las tumbas prehispánicas están construidas en un acantilado en cuya parte superior se encuentra el pueblo de los gentiles.

<sup>8</sup> Los habitantes prehispánicos de las tierras altas del Perú establecieron generalmente sus necrópolis en acantilados rocosos. El cuerpo del difunto era puesto con algunos objetos en una cavidad de la roca, y luego, parcialmente emparedado. Protegidos de la lluvia y del contacto con el suelo, abundantemente ventilados, los cuerpos se secaban sin pudrirse. Omnipresentes en el paisaje andino, estas estructuras se atribuyen hoy a los gentiles.

Ninguna versión publicada hasta ahora pone en escena, como ocurre en este relato, a un sacerdote que dirige un sermón a los gentiles. Habitualmente, estos se enteran de la inminencia del amanecer por una fuente no especificada (Robin, 2002: 184). Intentan protegerse de los rayos solares escondiéndose en cavidades rocosas. Pero es en vano: todos perecen quemados. Los gentiles de Agustín Thupa, en cambio, no esperan escapar de la muerte. Son sepulturas y no refugios lo que buscan en las cavidades de los acantilados. La conversión reclamada por el sacerdote no es religiosa, sino más bien espiritual: los gentiles deben arrepentirse de su mayor pecado, la codicia, antes de una muerte ineluctable, que el narrador presenta como un castigo divino<sup>9</sup>. Los más ricos, sin embargo, no hacen caso del sermón del cura, quien los exhorta a volverse hacia Dios, y se llevan su oro a la tumba. El relato de Agustín Thupa se construye así alrededor de un lugar común del pensamiento cristiano: la muerte revela la vanidad de los bienes de este mundo. Es posible que Agustín, quien fue catequista en su juventud, haya imaginado él mismo el episodio edificante del cura que exhorta en vano a los gentiles ricos a volverse hacia Dios. Sea lo que fuere, esta versión concuerda con su propio sentido de la vida, tal como me lo expresó en muchas ocasiones. Víctima del robo de gran parte de su ganado por algunos vecinos y parientes, hoy se encuentra reducido a la miseria. A pesar de que conoce a los autores, estos robos han quedado impunes. En realidad, salvo eventualmente en caso de muerte, la justicia no suele intervenir en los litigios internos de las comunidades, sea cual fuere su gravedad. Dotado de una débil cohesión, Usi alberga numerosos conflictos, a veces sangrientos. Impotente y lleno de amargura, Agustín Thupa encuentra en su formación católica conceptos e imágenes que le permiten afirmar su dignidad moral frente a la rapacidad de los hombres.

### La guerra de los antiguos

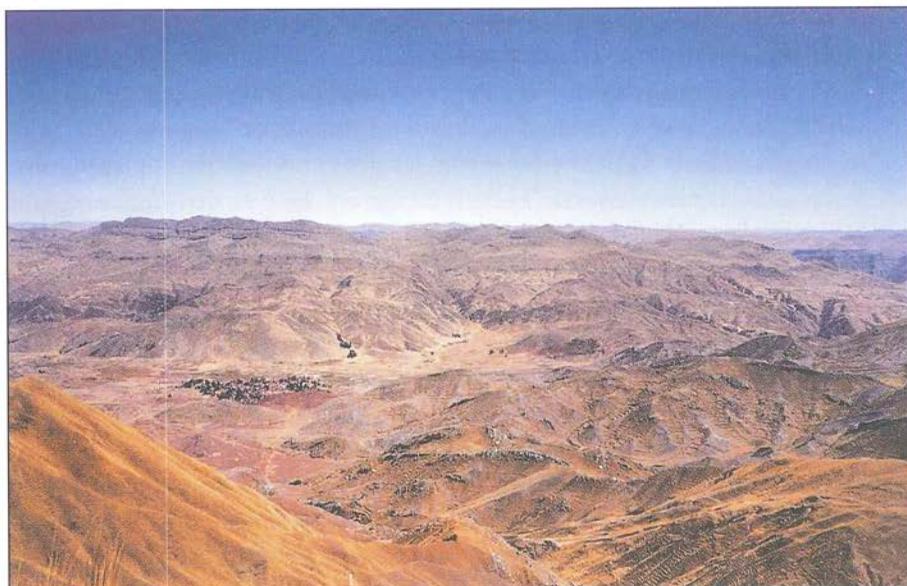
El relato titulado «Los antiguos de Usi y los antiguos de Sangará» también es considerado como una tradición verídica, que dejó varias huellas en el paisaje y en la toponimia de la comunidad. Refiere los acontecimientos siguientes:

Los antiguos de Usi, que eran muy codiciosos, se apropiaron de tierras baldías en lugares alejados de su territorio. Un día, aprovechando su ausencia, los antiguos del pueblo vecino de Sangará invadieron el territorio de Usi. Los pobladores de Usi recurrieron a su yerno, el antiguo de Antisuyu, un hombre de la selva establecido en Usi después de contraer matrimonio con una mujer de este aillu. El antiguo de Antisuyu trajo

<sup>9</sup> Otras versiones son más explícitas y hablan del «juicio» enviado por Dios a los gentiles (Robin, 2002: 186-187).

guerreros de la selva y expulsó a los antiguos de Sangarará. Una línea blanca en la ladera del cerro es hoy la huella del camino por el cual los selváticos persiguieron a los sangarareños. Sin embargo, estos últimos intentaron llevarse las semillas de la flora silvestre de las punas de Usi. Al llegar a la línea de cresta que separa las dos comunidades, soplaron sobre las semillas para proyectarlas hacia Sangarará. Pero el viento, que soplaba desde la región del Qullasuyu —las grandes punas del sur—, trajo de vuelta las semillas a Usi. Por eso es que las punas de Usi son ricas en flora silvestre, mientras que las de Sangarará son pobres en vegetación.

Imágenes en negativo de los campesinos de hoy en día, los antiguos tienen estrategias socioeconómicas opuestas al ideal que prevalece en la actualidad. Para asegurarse un acceso directo a productos diferentes de los de su piso ecológico, se apropian de tierras de puna baja y de quebrada pertenecientes a otros aillus, así como de enclaves tropicales. Los antiguos de Sangarará, comunidad de puna baja contigua a Usi, se aprovechan de la ausencia de sus vecinos para hacer lo mismo e invadir sus punas altas. Al instalarse al pie del promontorio sobre el cual está construido el pueblo precolonial, ubicado a la entrada del desfiladero que separa la parte alta de la baja del aillu, toman posesión de todo el piso ecológico superior de Usi, es decir, de lo esencial de su territorio. Los gentiles de Usi deberán su salvación a una alianza con un forastero: una de sus mujeres se unió a un hombre de la selva, quien, así, se convirtió en *qatay* —yerno y cuñado a la vez— no solamente del padre y de los hermanos de la chica, sino también de toda la parentela de estos, es decir, del aillu Usi. Ahora bien, ninguna relación social es tan estrecha como la que existe entre un hombre y su —o sus— *qatay*. El *qatay* debe compensar a su suegro por las parcelas de tierra recibidas de él al casarse con su hija. Mientras que el «precio de la novia» consiste hoy en una ayuda en las labores agrícolas, en el universo guerrero de los gentiles viene a ser un apoyo militar. Dado que las actividades guerreras prevalecen sobre las agrícolas, los gentiles poseen suficientes tierras baldías como para aceptar la instalación en su territorio de un yerno forastero. De esta manera, obtendrán los refuerzos necesarios para la reconquista de sus punas, invadidas por los sangarareños. Al casar a uno de los suyos con una mujer de la sierra, los selváticos también intentan constituir un enclave en un piso ecológico diferente al suyo. Esta es la razón por la cual el forastero no se incorpora al grupo de su esposa. Las tierras de Usi que recibe en dote pasan a ser patrimonio de su aillu lejano, Antisuyu. Cuando el Sol elimine el sistema de las economías autárquicas y de los territorios discontinuos de la época lunar, Antisuyu no será más un enclave de los hombres de la selva en las tierras altas, sino un aillu de pleno derecho, estrechamente asociado a Usi.



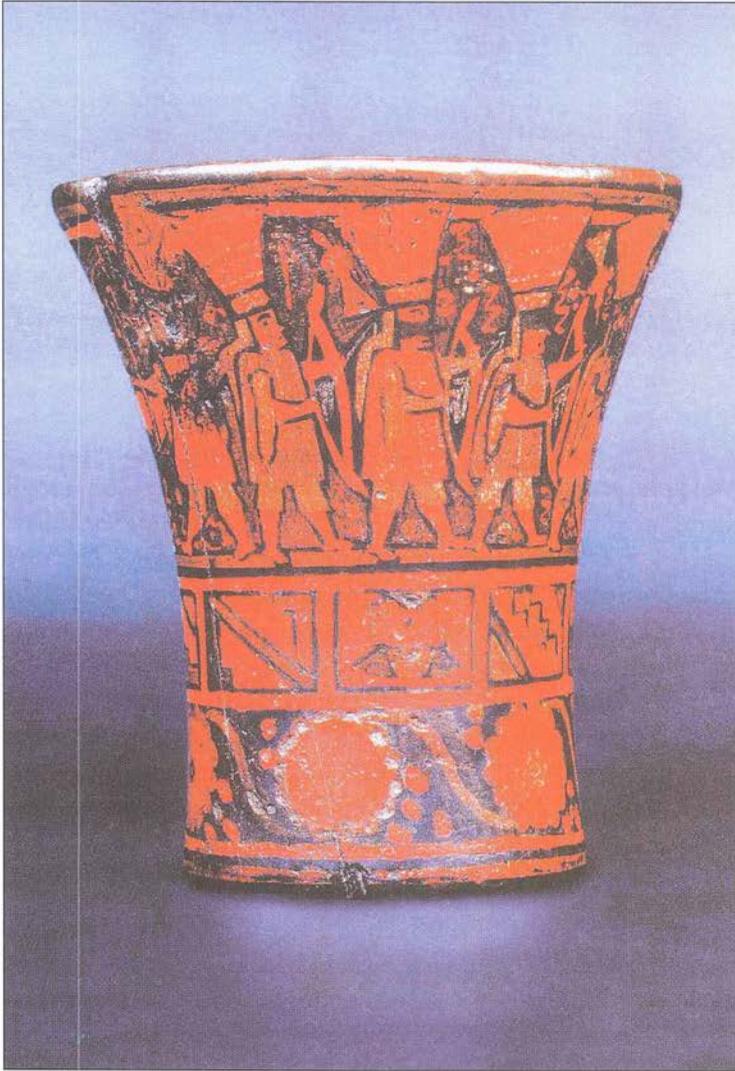
Sangará visto desde las punas de Usi

Usi y Antisuyu comparten hoy la cuenca del riachuelo Usi. En 1965, formaron juntos una comunidad reconocida y, teóricamente, protegida por el Estado. Esta asociación responde ante todo a un imperativo geográfico: el reducido tamaño de esa cuenca hidrográfica hace que sus habitantes tengan entre ellos un trato estrecho. Este vínculo corresponde también a una complementariedad ecológica. En efecto, la mayor parte del territorio de Usi se sitúa en la puna, mientras que Antisuyu posee la mayor parte de sus tierras en el valle. Como hemos visto, «Los antiguos de Usi y los antiguos de Sangará» no muestra la relación entre Usi y Antisuyu como una asociación entre dos territorios distintos, sino que relata la instauración de una organización dualista dentro del espacio originalmente unitario de Usi. Sin embargo, nada indica que esta partición corresponda a un hecho histórico. Tal acontecimiento es incluso altamente improbable. El relato pretende más bien desarrollar en el pasado, es decir, expresar en forma narrativa, la relación actual que une a los dos aillus constitutivos de la comunidad. Si están asociados, es porque no están en competencia económica y son más bien complementarios. Numerosos intercambios tienen lugar entre ellos, especialmente matrimoniales. Los pobladores de Usi nunca escogen a sus parejas en las comunidades de puna colindantes. Sin embargo, la relación entre los dos aillus es asimétrica: Usi tiene un territorio más amplio, una población más numerosa que Antisuyu, y el núcleo residencial y ceremonial de la comunidad, así como su escuela, se localizan en la puna baja de Usi. Además, el aillu Usi es considerado como la capital (*mama*) de

la comunidad del mismo nombre. La superioridad demográfica del aillu Usi sobre su socio se traduce, en el plano histórico-mítico, en términos de anterioridad, la del suegro sobre el yerno. Al mismo tiempo, la figura de la relación suegro-yerno permite expresar de manera perfecta la complementariedad económica y social que existe hoy entre los dos aillus.

Finalmente, el orden natural viene a sancionar la reconcentración de Usi en la parte alta de la comunidad y la partición de esta en dos mitades verticalmente opuestas, aunque complementarias. Los antiguos del aillu Usi tienen en efecto dos salvadores: su yerno, el antiguo de Antisuyu, que expulsó a los invasores, y el viento que sopla desde la región del Qullasuyu, que devuelve al territorio de Usi la flora que pretendían llevarse los antiguos de Sangarará. Los nombres de estos dos auxiliares los ubican en una relación de simetría. El uso del compuesto *Antisuyu*, «el sector de los *anti*» (un pueblo de la selva), para designar un componente de la sociedad serrana proviene de una antigua tradición regional, pues los Incas ya nombraban por esta metonimia a la porción de su imperio que se extendía de las puertas orientales de su capital hasta los confines amazónicos. Según el mismo principio, el término *Qullasuyu*, «sector de los *qulla*» (un antiguo reino del altiplano), se aplicaba al conjunto de provincias del imperio situadas al sur del Cuzco. Hoy, todavía se usa este término en las comunidades de la región para designar a las provincias de Canas y Canchis, ubicadas al sur del departamento de Cuzco, así como al altiplano. Los habitantes de estas regiones son precisamente conocidos como los *qulla*. La llegada de una borrasca proveniente del Qullasuyu no debe ser entendida como producto del azar, sino como una ayuda trascendente que emana de la parte alta del mundo para garantizar a Usi el acceso a las riquezas del piso ecológico superior. Este acontecimiento, sin embargo, no es puramente simbólico: el viento del sur deseca la planicie de Sangarará e impide en ella el desarrollo de una vegetación diversificada, mientras las punas de Usi, protegidas de este viento por una línea de crestas, alberga una flora abundante y variada.

La relación asimétrica que une Antisuyu y Usi es consagrada ritualmente cada año por la virgen patrona de la comunidad. Así como los antiguos son las emanaciones simbólicas de los aillus, las vírgenes y los santos lo son de las comunidades. Así, Usi está puesta bajo la tutela de una Virgen, «la madrecita Asunción» (*mamacha Asunta*), a quien se le atribuye haber vivido en el territorio comunal en los tiempos antiguos, antes de convertirse en una roca de la que hoy brota uno de los manantiales en los que se origina el río Usi. Con ocasión de su «aniversario», el 22 de agosto —pues nació una semana después que su hermana mayor, la Virgen de la Asunción de la comunidad de Cusipata—, niños y adolescentes disfrazados de guerreros *anti* bailan frente a ella, conmemorando la sujeción del joven aillu Antisuyu a la institución que lo une al aillu Usi, su mayor.



Guerreros *anti* en un quero del siglo XVIII

## El dueño de los recursos

Los dos relatos titulados «El canal» tienen también como protagonistas a los antiguos de Usi y dan asimismo una sanción trascendente a la repartición actual de los recursos naturales entre los diferentes grupos locales.

La versión de Agustín Thupa sitúa los acontecimientos en la época de los gentiles. La comunidad de Muquraysi, ubicada más abajo de Usi, en el valle del Vilcanota, emprende a escondidas<sup>10</sup> la construcción del canal destinado a conducir parte de las aguas del río Usi a sus maizales. Terminadas las obras, el agua comienza a correr por el canal, precedida por una serpiente. Pero un hombre de Usi encuentra a la serpiente, y el animal regresa hacia arriba, devolviendo definitivamente las aguas al río Usi. En adelante, este servirá únicamente para regar las tierras de las comunidades de Usi, Waqaytaki y Quiquijana. El segundo relato, el de Lorenzo Quispe, sitúa los mismos hechos en el tiempo de los Incas, es decir, al inicio de nuestra época solar y cristiana. El antiguo de Usi interviene para avisar a los miembros de la comunidad del desvío de las aguas del río. Los pobladores de Usi matan la serpiente a palazos e impiden de esta manera que el agua corra hacia la comunidad vecina.

37

A pesar de que estos relatos divergen en su inscripción temporal, ambos hacen del antiguo de Usi el guardián de los equilibrios constituidos alrededor de un recurso poco abundante. Pues si bien el Estado reconoce a la comunidad como persona jurídica propietaria de las tierras de los miembros de los aillus, son los aillus los que, desde un punto de vista interno, ejercen la posesión de sus tierras y recursos naturales. Siendo estos inalienables, es la figura del antiguo —proyección de la institución del aillu en el pasado y en el otro mundo— la que aparece como la dueña de las tierras y los recursos. Por ello, nadie puede permitirse cuestionar las disposiciones tomadas por el antiguo de Usi en cuanto a la distribución de las aguas que nacen en su territorio. Los pobladores de Usi y de los otros aillus beneficiarios del agua del riachuelo justifican hoy, con la intervención del antiguo, su negativa a que la comunidad de Muquraysi reconstruya el canal prehispánico, ya que dicha comunidad ambiciona hasta nuestros días las aguas del pequeño río. La agricultura de las quebradas sufre en efecto de una insuficiencia crónica de producción, debida a la corta duración del período de labranza y de siembra



<sup>10</sup> Es lo que expresa el uso del perfecto *-sqa* en la parte del relato relativa a la construcción del canal, en contraste con el resto de la narración, que se hace, como de costumbre, sin marcar el tiempo. En realidad, el empleo del perfecto *-sqa*, que expresa el resultado de la acción y no su proceso, indica que el hablante, o el(los) personaje(s) con el(los) cual(es) se identifica en el relato —como ocurre aquí—, solo toma(n) conocimiento de los hechos luego de haberse producido estos.

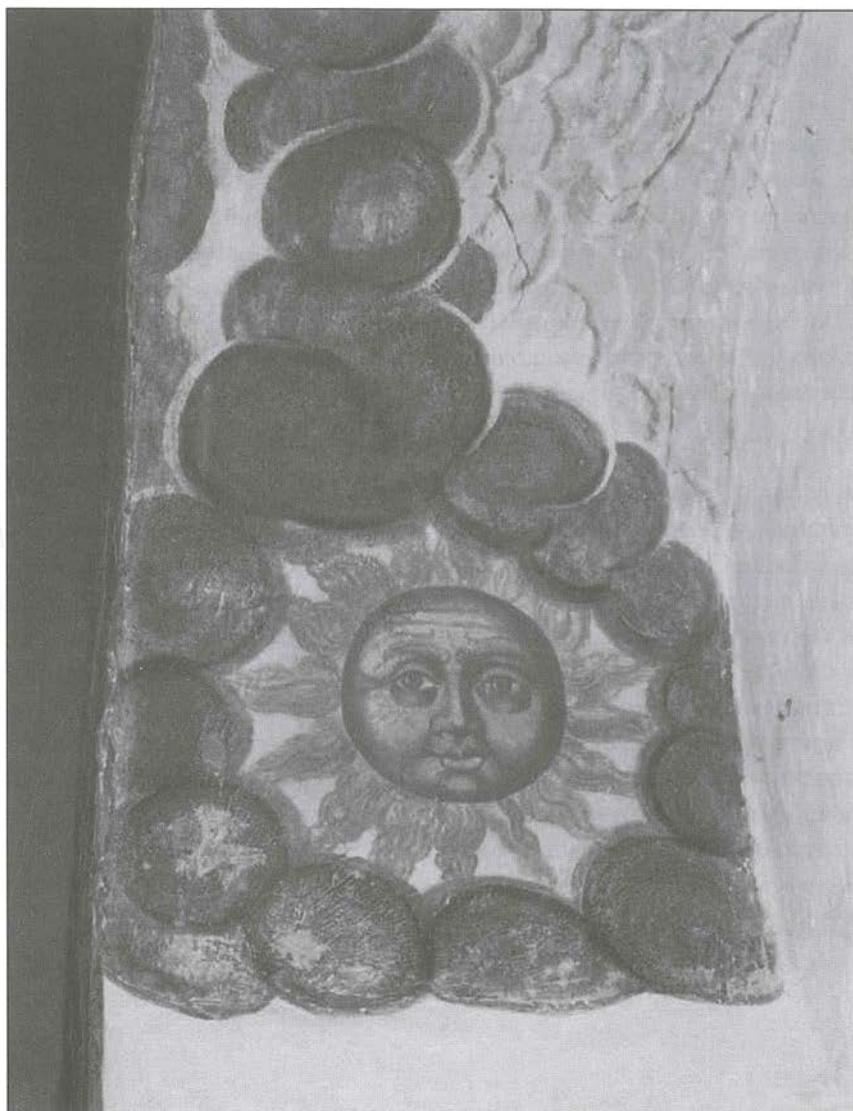
a comienzos de la temporada de lluvias. Por este motivo, resulta crucial para los cultivadores de maíz ampliar este período anticipándolo mediante el riego (Morlon, 1992: 72).

38

En la versión de Agustín Thupa, la intervención del antiguo se limita a su encuentro con la serpiente que conduce el agua que corre por primera vez a lo largo del canal. La serpiente huye frente a una presencia humana, como lo hacen, en otros relatos, los seres sobrenaturales, que deben permanecer invisibles. En la versión de Lorenzo Quispe, esta misma serpiente es matada por los miembros del aillu Usi después de que el antiguo avisara a sus descendientes que alguien estaba desviando parte de su agua. Es cierto que nos encontramos en la época de los Incas, y que los antiguos ya están todos muertos. Sin embargo, en Usi se piensa que sus huesos, que conservan aún un poco de materia orgánica, continúan viviendo y pueden expresarse. Se supone en particular que pueden revelar a los que pasan cerca de las tumbas antiguas los adulterios, los robos, los actos de hechicería, etc., cometidos por tal o cual miembro de la comunidad. La serpiente, explica Lorenzo Quispe, es el *animu* del agua. El término *animu* (del español «ánimo») designa, en quechua cuzqueño, al alma-fuerza vital de la persona, especialmente cuando deja el cuerpo por un choque emocional o un acto de depredación cometido por una entidad sobrenatural. Según el narrador, el agua que corre posee igualmente su *animu*, que, como el de los humanos, se presenta a la vez como un principio vital y un doble o, más precisamente, un prototipo cuyo poseedor reproduce las características físicas y de comportamiento. Por su forma y su movimiento, el río revela su esencia ofidia. «Esencia» es, pues, la traducción que he elegido para *animu* en este contexto. La imagen de la serpiente matada a palazos por los miembros del aillu, en el relato de Lorenzo Quispe, procede manifiestamente de un cuento-tipo panandino muy conocido, *La doncella y la serpiente*<sup>11</sup>: una serpiente seduce a una muchacha, que lo toma por compañero y lo alimenta en secreto en un rincón de la casa de sus padres. Finalmente, el intruso es descubierto por estos y matado a palazos por los hombres del aillu. En este cuento, como en el relato de Lorenzo Quispe, la serpiente representa un extranjero al aillu<sup>12</sup>, que intenta apropiarse de parte de los recursos de este sin dar nada a cambio. Por ello, en ambos casos, es castigado del mismo modo por todo el grupo.

<sup>11</sup> Pueden consultarse, por ejemplo, las versiones de J. Lira (1990: 40-46) y C. Ramos (1992: 95-98).

<sup>12</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. Esta interpretación me parece ahora errada, pues un examen más detenido de las diferentes versiones, así como los datos etnográficos que he podido reunir últimamente, parecen indicar que el amante-serpiente es más bien la imagen de un hombre perezoso y vividor con el que no conviene casarse. Aun así, la serpiente del cuento *La doncella y la serpiente* aparece, como en *El canal*, como un depredador del que nada se puede esperar.



Sol disipando nubes (pintura mural del siglo XVIII), monasterio de Santa Teresa, Cuzco

USI MACHUMANTAWAN SANGARARA MACHUWANTAWAN

Agustín Thupa Pacco

Usi, 23 de agosto de 1996

40

Usi machuqa puruntasyá hap'ikuq kaq kasqa Sangararapi, Andawaylillaspi, yunkakunapi. Purunwan sinchi ambisyon chakrawiksa machuchá karqan. Chaymanta chay purishanankamañataq Sangarara machuqa haykumuspa kay Usipi purunta hap'ispa tiyayukushan riki. Tiyayukuqtinqa mana imanayta atinchu riki. Chayqa kay Sambursambu markapata pampapi chay Sangarara machukuna wasita ruwayukuspanku tiyakapushanku. Chaysi Antisuyu machu qatay kasqa. Chay qataysi mana imanayta atiqtin nin riki «khaynata wasinchispi tiyashan» nispa niqtin nin:

– Yunkata pasayusaq, ch'unchuta pusaramusaq –nispa.

Qatayñinqa Challwaqpuhunta pasayuspa chay allpa sunqunta pasaspa ch'unchuta pusaramusqa. Chaywansi flechaspa qatisqaku. Pasasqan ruraq alayri uqi allpa riki kashan. Chay Sangararakamapuni chayashan chay ruraq<sup>13</sup>. Chaymantaqa llaqtanman ripun riki. Chaysi chaymantaqa apapun muhukunata ichhu muhuta lliw sach'a muhukunata. Hinaspas muqupatamanta hach'iyun. Wichaymantataq wayramushasqas. Wayramuqtin kutirachimusqa kay laruman wayra chay muhu hach'iyusqanta. Mana wiñapunchu Sangarara pampapi. Chay q'ala pampa. Hinayá chay qatayñinyá chaytaqa difindin Challwaqpuhumanta. Chaymi chay Chunchuspuhu sutin, Challwaqpuhu. Kay pampapi karritira kunan musuq kashan. Anchay pampachapi puhucha kashan. Chayllayá.

<sup>13</sup> En el quechua local, /y/ se asimiló a /t/ en posición inicial de una palabra que contiene este último fonema: *ruraq*, «blanco», (< *yuraq*); *rawar*, «sangre», (< *yawar*); *rarqa-*, «tener hambre», (< *yarqa-*). Generalmente, estas formas ya no se observan en las personas que han vivido fuera de la comunidad, particularmente en el Cuzco, donde han recibido la influencia conservadora de la norma regional.

## LOS ANTIGUOS DE USI Y LOS ANTIGUOS DE SANGARARÁ

Agustín Thupa Pacco

Usi, 23 de agosto de 1996

Los antiguos de Usi se apropiaban de tierras baldías en Sangarará, en Andahuaylillas y en los valles tropicales. Debían ser antiguos muy ambiciosos y ávidos de tierras. Entonces, en su ausencia, los antiguos de Sangarará invadieron a su vez Usi y tomaron tierras baldías, estableciéndose en ellas. Los antiguos de Usi no pudieron hacer nada. Los antiguos de Sangarará hicieron sus casas en la llanura de Sambursambu, al pie del pueblo viejo, y se quedaron a vivir allí. El antiguo de Antisuyu era yerno de Usi. Usi, al no poder hacer nada, se quejó a su yerno de que los otros se habían instalado en su casa. El antiguo de Antisuyu le dijo:

41

– Voy a ir a la selva y traeré chunchos.

El yerno bajó por Challhuacpuquio, se fue al interior de la tierra<sup>14</sup> y volvió con chunchos. Estos echaron a flechazos a los antiguos de Sangarará. Queda la huella de su paso, que es una línea clara bien visible, hecha de tierra gris, que llega hasta Sangarará. Los antiguos de Sangarará huyeron entonces en dirección a su pueblo, pero llevándose las semillas, las semillas de *ichhu*<sup>15</sup> y de todas las plantas silvestres<sup>16</sup>. Después, las lanzaron a su territorio soplándolas desde un cerro. Pero el viento que venía de las Provincias Altas hizo regresar a este lado las semillas que habían lanzado. Por eso es que no crecen en la planicie de Sangarará. Es una planicie completamente pelada. Así fue como su yerno los defendió, desde Challhuacpuquio. Por eso es que ese lugar, Challhuacpuquio [el manantial del pescador], se llama también «Chunchuspuquio» [el manantial de los chunchos]. Es un pequeño manantial ubicado en la parte plana por donde pasa ahora la nueva carretera. Es todo.

●  
<sup>14</sup> Los habitantes de la región del Cuzco se representan tradicionalmente la selva, a la cual se accede por quebradas abruptas, como el interior de la tierra.

<sup>15</sup> Gramínea que constituye la base de la alimentación de llamas y alpacas.

<sup>16</sup> La vegetación de la puna provee no solamente la alimentación del ganado, sino también las más importantes plantas medicinales usadas en los Andes.

LARQHAMANTA

*Agustín Thupa Pacco*

*Usi, 4 de agosto de 1995*

42

Muquraysipi mana unu kanchu. Muquraysipi kan pisilla. Kay thufisqallamanta unu haykun. Aqnachalla unucha kashan. Kunan qhawaramusunman kanpis. Hinaspa chay unu mana alkansaqtin sara qarpanapaq – uranpi qarpanapaqqa unu nisitakuqtinchá riki – niranku «apasunchis» nispa inka timpupi ... chu ... suq'a machulaq timpunpihinaq. Chaysi markamanta kunan llusqimushanchis anchaymanta apasqaku larqhata. Hinaspas larqhataqa ruwankuña riki. Tal vez kunan chay haykupuspayki qhawarinki. Chay iwkaliktu marka uraychamanta anchaytan hawachanta larqhacha rishan. Anchaytas apananku kasqa. Hinaspas chayta apasqakuña karutaña. Hinaspa karuta apaqtinkus chayta mach'aqway rishasqa unuq ñawpaqinta. Hinaspas runawanchá tuparamuran chay, kutirampuran chay mach'aqway. Chinkayapun chay. Mana Muquraysiman rinchu chay mach'aqwayqa. Chayqa unuq ñawpaqintas tirashasqa mach'aqwayqa larqhachata. Chayqa rinman, chayanman karan Muquraysiman. Kunan mana kunankamapis apankuchu. Kunanpis nishanku:

– Apayta ... apayuspa ... apasunchis! Apasunman!

Manapuni apankuchu nitaq comunidad Usipis apananta munantaqchu. Ni Kihana, ni Waqaytaki, ni Antisuyupis, ni Usipis munanchu. Mana abastesintaqchu llipin comunidades Antisuyu, Waqaytaki ni Usitawanpis. Chayrayku mana kunsintinkuchu kay unuta. Sis ñawpaq timpuraq apanman karan, chayhinalla larqhata rishaqtin mach'aqwayta kacharinman karan chayqa, ama kutichimunkumanchu karan chayqa, Muquraysiman ripunmansiyá karan unuqa. Chayqa kunan manayá ripunchu asta kunankama. Chaylla.

## EL CANAL

*Agustín Thupa Pacco*

*Usi, 4 de agosto de 1995*

En Muquraysi no hay agua. En Muquraysi solo hay muy poco. El agua baja entre estas piedras desprendidas<sup>17</sup>. Solo hay un poquito de agua, así. Si quieres, ahora podemos ir a ver. Como esta agua no les alcanza para regar su maíz, como hace falta agua para regar abajo, ellos decidieron un día tomarla de aquí, en la época de los incas... digo... quizá más bien en la época de los gentiles. Entonces, abrieron un canal desde el pueblo viejo, desde el lugar por donde pasamos hoy para subir acá. Habían, pues, abierto un canal. Tal vez lo veas cuando bajes más tarde. Un pequeño canal pasa por un lugar con eucaliptos, debajo del pueblo viejo. Ellos, pues, estaban construyendo el canal. Finalmente, lo terminaron. Era muy largo. El agua empezó a correr por el canal, precedida por una serpiente. Pero esa cosa debió cruzarse con alguien y la serpiente regresó hacia arriba. Desapareció. La serpiente no fue a Muquraysi. Esta serpiente precedía al agua que corría por el canal. Debía ir a Muquraysi. Ahora, hasta el día de hoy, no han logrado construir su canal. Sin embargo, siguen diciendo:

— ¡Constr... abramos... construyamos un canal! ¡Si construyéramos un canal!

Pero no pueden, porque la comunidad de Usi no quiere. Ni Quiquijana, ni Waqaytaki, ni Antisuyu, ni Usi se lo permiten. Porque el agua no alcanza ni siquiera para las comunidades de Antisuyu, Waqaytaki y Usi<sup>18</sup>. Por lo tanto, no quieren dar agua. Si en los tiempos antiguos Muquraysi hubiera tomado el agua, si hubiéramos dejado ir a la serpiente cuando avanzaba por el canal, si no la hubiéramos hecho regresar canal arriba, entonces el agua habría llegado a Muquraysi. Pero ahora el agua no puede irse. Es todo.

<sup>17</sup> Agustín Thupa me contó este relato en un momento en que estábamos sentados sobre la crestería que separa las comunidades de Usi y de Muquraysi.

<sup>18</sup> Agustín confunde aquí en la categoría de «comunidades» al aillu Antisuyu, que es parte de la comunidad de Usi, a la pequeña comunidad de Waqaytaki, compuesta de un solo aillu, y a la comunidad de Quiquijana.

YARQHAMANTA

*Lorenzo Quispe*

*Usi, 23 de agosto de 1996*

44

Bueno, komunidaq Muquraysi manan unun kanchu. Hinaspa unuta inka timpupi ... chay inka yarqha kunan kashan, kunanqa «ñan» sutin kapun, «inka yarqha» sutin. Chay inka yarqhata apasqaku rumita ruwaspa. Rumiwan empedrasqahina kashan chay yarqha. Marka k'uchumanta rishan. Hinaspa unuta bolteyashasqakuña Tambupatanta Muquraysiman. Hinaspa ñawpaq unuta kacharqankuña. Unu risharqan yarqhanta. Phawaylla muyusharanña. Hinaspa chaypi mach'aqway ñawpaqinta risqa, unuq ñawpaqinta. Unuq animun, unuq animun mach'aqway. Hinaspa Usi machu chayta yacharun. Usi machu willakun llipin ayllunman, llaqtanman. Hinaspa phawanku, tayparunku. Hinaspa q'asurapusqaku mach'aqwayta. Hinaspa mach'aqwayqa wañupun. Hinaspa unupis kaq kutimpun kasqan k'uchuman. Mana ripunchu. Kunan asta ... kunankamapis mana atinkuchu. Chayrayku mana Muquraysiq kanchu unun. Porque ununtapis Usi machu cuidaran riki, hark'akuran llaqtanpaq. Manas dejaranchu pipas apananta. Aqna chay.

## EL CANAL

Lorenzo Quispe

Usi, 23 de agosto de 1996

Bueno, la comunidad de Muquraysi no tiene agua. Entonces, en la época de los Incas, quisieron... ahora hay este canal inca, que se llama hoy «el camino» o «el canal inca». Habían construido este canal inca de piedra. Este canal está como empedrado. Sale del lugar donde se encuentra el pueblo viejo. El agua ya estaba volteando el cerro de Tambopata<sup>19</sup>, en dirección a Muquraysi. Primero soltaron el agua. El agua empezó a correr por el canal. El agua estaba volteando el cerro a toda prisa. Una serpiente iba delante de ella, por delante del agua. Porque es la esencia del agua; la serpiente es la esencia del agua. Entonces, el antiguo de Usi se enteró y avisó a todo el aillu, a todo su pueblo. Se pusieron a correr y atraparon a la serpiente. La apalearon y la mataron. Entonces, el agua retornó al lugar de donde venía. No salió más. Ahora... hasta ahora no pueden llevársela. Es por eso que Muquraysi no tiene agua, porque el antiguo de Usi protegió su agua, la guardó para su pueblo. No dejó que se la llevaran. Así es esta historia.

45



<sup>19</sup> Que separa Usi de Muruqaysi.



## Capítulo 2

### La doncella y el cóndor

El cuento comúnmente conocido como *La doncella y el cóndor* es un cuento-tipo específicamente andino del que se han recogido numerosas versiones en las tierras altas de Ecuador, Perú y Bolivia, tanto en las regiones de habla quechua como en las de habla aimara. La mayoría de estas versiones corresponde al siguiente modelo:

Una joven pastora es seducida y raptada por un cóndor, al que percibe como un joven. Convertida luego en su compañera, generalmente da a luz un niño, el que fallece en circunstancias variables. Finalmente, la muchacha logra escapar de la cueva donde vivía con el cóndor, casi siempre con la ayuda de un animal pequeño —rana, sapo, picaflor u otro tipo de ave—, y retorna a casa de sus padres. El «yerno» va a buscarla. En la mayoría de las versiones, se le hace sentar sobre una tinaja de agua hirviente, disimulada bajo una manta. El cóndor muere al caer en ella.

Este cuento-tipo es, en sí mismo, una variante de un tema más amplio, de origen autóctono, el de los «animales enamorados»<sup>1</sup>: un animal —ave, escarabajo, serpiente, lagartija, sapo, ratón, perro, etc.— seduce a una muchacha, o, con menos frecuencia, a un joven, quien cree tratar con un ser humano. Cuando

<sup>1</sup> Tomo prestada esta expresión de Pedro Monge (1952), el primero en aislar este conjunto narrativo y, hasta hoy, el único en prestarle atención.

el pretendiente es un animal de tamaño grande —cóndor, oso o puma—, este lleva o carga a la muchacha a su escondite, como corresponde a la costumbre virilocal andina. En otros casos, se establece en casa de los padres de la joven, o, más a menudo, ambos se contentan con visitas nocturnas del «enamorado» o encuentros diarios en parajes aislados. Cuando se descubre su naturaleza animal, es matado por la muchacha, sus amigas o sus padres, o, en el caso de la serpiente, por los hombres del aillu. Algunos cuentos reemplazan al animal por un gentil y también terminan con frecuencia con la eliminación del intruso. A veces, el animal no es consciente de la diferencia de especie que lo separa de su elegida, y él es finalmente quien, furioso, la abandona. En efecto, cuando en el día la joven va al campo donde él «trabaja», a fin de llevarle sus alimentos, no reconoce a su compañero entre las aves o los insectos que picotean en medio de los surcos y se retira sin cumplir con su deber de cocinera<sup>2</sup>. Todo lleva a pensar que estos cuentos tratan simbólicamente de la elección de la pareja. En el caso de *La doncella y el cóndor*, las circunstancias del encuentro entre los dos protagonistas reproducen una situación habitual en el mundo de la experiencia: frecuentemente designados para el cuidado del ganado, los adolescentes se conocen en los pastizales y establecen relaciones amorosas que llevan a menudo a la formación de parejas estables.

### El novio raptor

La imagen del cóndor llevándose a la joven sobre su lomo aparece como la transposición simbólica de una situación familiar, el matrimonio por rapto<sup>3</sup>. Un matrimonio significa para los padres de la muchacha la pérdida de una fuerza de trabajo y de las parcelas cultivadas que deben poner a disposición de su yerno, como primera parte de la herencia de su hija. El padre manifiesta normalmente una cierta resistencia a casar a su hija, aun cuando solo pretenda de esa manera obtener de su futuro yerno un compromiso fuerte a entregarle una compensación en servicios. Este sentimiento de despojo, real o fingido, explica sin duda que el matrimonio se represente a menudo como un robo o un rapto cometido por el pretendiente. Este último es a veces comparado con un gavián robando una gallina<sup>4</sup>. El matrimonio

<sup>2</sup> Se encuentra un buen ejemplo de ello en el cuento titulado «Aqchiwan paña kuyanakuqsan», publicado por C. Ramos (1992: 81-85).

<sup>3</sup> Llamo «matrimonio» a la formación de una pareja estable, reconocida por la colectividad. En las comunidades, solo de forma tardía, o nunca, estas uniones dan lugar a un matrimonio civil o, más raramente aún, religioso.

<sup>4</sup> Como en este testimonio de las punas de la provincia de Calca: *Warmi sipaskuna wiñayninta huni'agtinku urqu anka hamuspan apapun. Chayyá warmiyuq qhariyuq kapunku riki. Ankaqa apallan riki wallpata, chaymi qhari urqu anka, warmitaq wallpa, chaymi sutinchayku*. Cuando las jóvenes llegan a la edad adulta, un gavián viene y se las lleva. Así se forman las parejas. Se dice que el hombre es un gavián y la mujer, una gallina, porque los gaviánes se llevan a las gallinas (Phuturi Suni, 1997: 162-163, con mi traducción). La misma comparación es usual en el departamento de Huancavelica (Escalante y Valderrama, 1998: 273).

puede incluso dar lugar a un acto ritual en el cual el pretendiente o los padrinos del matrimonio toman a la muchacha en sus espaldas y la llevan consigo<sup>5</sup>. En el caso en que el consentimiento de los padres de la novia resulta demasiado difícil de obtener, no es infrecuente que el pretendiente rapte verdaderamente a su compañera, generalmente con la plena participación de esta. La novia queda entonces recluida en casa de su familia política, o los amantes huyen temporalmente de la comunidad, a fin de obligar a los padres de la joven a reconocer el hecho consumado (Escalante y Valderrama, 1992: 171; Sánchez Garrafa, 1999: 72; Ávalos de Matos, 1952: 141). En la región del Cuzco, numerosos huaynos (*waynu*), género privilegiado de la canción popular quechua, ponen en escena el momento en que los amantes van a fugar. El retorno de una joven esposa descontenta a casa de sus padres corresponde también a una situación habitual en el mundo de la experiencia. A veces, la joven que huyó del domicilio de su esposo es restituida a su cónyuge (De la Cadena, 1997: 129). Es la razón por la cual el cóndor se acerca cortésmente a la casa de sus suegros. Pero parece no entender que la situación es peculiar: es un animal y no puede obtener el consentimiento de los padres de la muchacha. ¿Es el cóndor la metáfora de un tipo específico de pretendiente, tan inaceptable por la muchacha y su familia como un animal, al igual que los otros «animales enamorados» que todos ven frustradas sus esperanzas matrimoniales?

### Condena de las uniones lejanas

La frecuencia con la que la tradición narrativa trata el tema de los «animales enamorados» me ha llevado a relacionar estos cuentos con uno de los motivos favoritos del huayno, el de la muchacha seducida por un hombre extraño a su pueblo, quien la lleva a su comunidad, donde, finalmente, ella será infeliz. En efecto, como los cuentos de «animales enamorados», estas canciones asumen el punto de vista de la joven cuyo desengaño relatan. En estos huaynos, tradicionalmente cantados por jóvenes solteras, la víctima se expresa en primera persona<sup>6</sup>. Estas canciones pretenden desalentar a las adolescentes de seguir a un forastero mostrándoles los inconvenientes que presentan tales uniones: si la joven esposa no se adapta a su nueva vida o es maltratada por su marido o su suegra, no le queda más que tomar a animales salvajes como testigos de su desdicha, ya que se encuentra ahora alejada de sus parientes. El siguiente huayno es bastante representativo de esta tradición:

<sup>5</sup> Así era, hasta hace algunos años, en la región de Charazani, en el departamento boliviano de La Paz (Oblitas Poblete, 1963: 185-186) y todavía lo es hoy en el departamento peruano de Huancavelica (Escalante y Valderrama, 1998: 273).

<sup>6</sup> Al menos cuando son públicamente cantados en las comunidades. Hoy en día, estas canciones también forman parte del repertorio de las cantantes profesionales que graban discos y cantan en los pueblos por las fiestas de los santos patronos, así como en los coliseos de los barrios populares urbanos.

Altun phawaq lasirwanay  
rapraykipi apakuway.  
Manapuníñas remedio kanchu  
llaqtallayman kutinaypaq  
wasillayman kutinaypaq.

Taytamamaysi kartamuwasqa  
«maypipunichá waway?» nispa.  
Manallachá yachanmanchu  
runaq wasinpi waqanayta,  
runaq llaqtanpi llakinayta<sup>8</sup>.

*Ave lasirwana*<sup>7</sup> que vuelas alto,  
llévame sobre tus alas.  
Ya no tengo manera  
de retornar a mi querida tierra,  
de retornar a mi querida casa.

Mis padres me han escrito  
preguntándose dónde estoy.  
Seguramente no saben  
que lloro en la casa de un forastero,  
que sufro en la tierra de un forastero.

50

Como en muchos otros huaynos, el seductor es designado aquí por la expresión *runaq wawan* («hijo de desconocidos») y su tierra por *runaq llaqtan* («*llaqta* de desconocidos», «*llaqta* extranjero»). El concepto de *llaqta* se aplica hoy en día tanto a los pueblos herederos de las reducciones coloniales como a las ciudades, o sea, a todo asentamiento urbano o semiurbano. Antes de la colonización, este término designaba un conjunto de aillus unidos por vínculos económicos, políticos y religiosos estrechos, así como por un territorio común<sup>9</sup>. Todavía hoy, en ciertos contextos, *llaqta* tiene el sentido de «país», concebido como una región geográfica. Es con esta última acepción que se habla de la parte meridional del departamento del Cuzco, tierra de los *qulla*, como *wichay llaqta*, de donde proviene la expresión española «provincias altas». Es también el sentido que toma *llaqta* en la expresión *runaq llaqtan*, «tierra extranjera». Estas «tierras», que se articulan alrededor de las antiguas reducciones y cuya identidad perdura a veces a través de los distritos republicanos, forman, en el sur del Perú, el ámbito en el cual se realiza la mayor parte de las uniones matrimoniales (Bolton, 1973: 88). Los jóvenes de Usi, por ejemplo, se casan tanto con miembros de su propia comunidad como con personas de Waqaytaki, Muquraysi y Quiquijana, situadas en el valle del Vilcanota y dependientes administrativamente del pueblo de Quiquijana, actual capital del distrito de mismo nombre<sup>10</sup>. Sin embargo, al igual que los intercambios económicos, los matrimonios se hacen esencialmente según un eje vertical, y se me ha explicado que los jóvenes de Usi no se casan con los de la comunidad contigua de Q'iwar, situada en la puna y perteneciente también

<sup>7</sup> Ave pequeña, particularmente ágil y veloz.

<sup>8</sup> Este huayno popular ha sido grabado por el grupo «Hijos de Sangarará», de la comunidad del mismo nombre, vecina de la de Usi.

<sup>9</sup> Como lo mostró Gerald Taylor (1999: XXVII-XXVIII).

<sup>10</sup> Una misma tendencia a la endogamia ha sido observada por Juan Ossio (1992: 235-246) en la comunidad de Andamarca, en el departamento de Ayacucho, y por Françoise Lestage (1999: 99) en el pueblo de Laraos, en el departamento de Lima.

al distrito de Quiquijana<sup>11</sup>. Las uniones con personas de otras «tierras» siguen siendo minoritarias, a pesar de que tienden a ser más numerosas, debido a la movilidad creciente de los jóvenes, muchos de los cuales comparten su existencia entre su comunidad y la ciudad del Cuzco o las explotaciones auríferas de la ceja de selva. La red de alianzas producto de los intercambios matrimoniales no coincide por tanto con la comunidad que, como lo hemos observado, es esencialmente una interfaz entre los aillus y el Estado. La situación evocada en el huayno anteriormente transcrito, como en muchos otros, es muy próxima al cuento: una muchacha se deja seducir por un pretendiente venido de un lugar lejano —los cóndores viven en zonas inaccesibles—, donde no puede vivir; sus padres no tienen noticias de ella, por lo que la desdichada no puede recibir su ayuda<sup>12</sup>. Su único interlocutor es un animal salvaje: el ave *Ana María* del relato de Agustín Thupa y el ave *lasirwana* del huayno. El cóndor evoca probablemente, para los destinatarios del relato, un *runaq wawan*, un forastero que ha seducido a una muchacha de la comunidad. En efecto, el cóndor es considerado por la etología andina como el animal capaz de desplazarse sobre las distancias más largas. Así, cobra sentido el terrible castigo que se le aplica: poco ha faltado para que los padres pierdan el apoyo y ayuda de su hija sin ninguna compensación, y, al mismo tiempo, la novia ha estado a punto de encontrarse en la situación desesperada evocada por tantos huaynos.

### De la inconsciencia a la madurez

Al igual que los otros animales enamorados, el cóndor no ha tomado forma humana para seducir a la muchacha. Esta solo es víctima de su propia ceguera. Por cierto, al llamarla *panáy* («hermana») —término reservado a las personas de la misma edad al interior de un grupo—, el cóndor trata de hacerse pasar por un vecino<sup>13</sup>. Pero ella es quien no percibe que su pretendiente pertenece a otra especie: solo ve en su plumaje negro y su cuello blanco un terno oscuro y una corbata clara. No lo ve, sin embargo, como un hombre de la ciudad, pues no duda en llamarlo *turáy* («hermano»), y el narrador se refiere a él como a un *wayna*, es decir, un joven del campo. Esta ceguera es además un elemento recurrente y estructurante del relato. La muchacha y el cóndor practican el juego, muy real, del *q'ipi q'ipi*, que consiste en cargar al otro sobre la espalda, pero, a pedido

<sup>11</sup> Un sistema parecido a este ha sido descrito por Joseph Bastien (1996: 78-79, 123, 152-153) para la región de Charazani, en el norte del departamento de La Paz.

<sup>12</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. En los Andes, la solidaridad entre consanguíneos es en efecto muy fuerte, y las familias tienden a apoyar los deseos de separación del esposo o de la esposa en caso de problemas conyugales (Spedding, 1998: 89-111).

<sup>13</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. Esta interpretación me parece ahora errada, pues *panáy* tiene un valor equivalente a «amiga» y puede aplicarse en realidad a cualquier mujer de la misma generación que uno.

del cóndor, vendando los ojos del que se hace cargar, lo que no corresponde a la práctica habitual. El juego se repite durante días. A diferencia de las otras versiones conocidas, la de Agustín Thupa hace perdurar la ceguera más allá del rapto, y la muchacha no se asombra de vivir en la cueva de un cóndor como la hembra de este animal.

52 Nada parece poder perturbar este hundimiento en la animalidad hasta que nace un niño. Este es humano: es una *wawa*, un «niño», y no una *uña*, «cría de animal». Hay que ponerle pañales y lavar estos. Pero lo escarpado del terreno impide a la joven esposa salir fácilmente de la cueva, y es el cóndor quien baja al río a lavar la ropa del niño, tratando de asumir, en lugar de su pareja, un papel humano y femenino. Sin embargo, su morfología animal le impide cumplir a cabalidad esta tarea. Entonces, la joven se hace llevar por su compañero a la orilla del río y empieza a lavar los pañales. Es en ese momento cuando se encuentra con un avecita blanca y negra, como su esposo, que lleva un nombre femenino, Ana María, hecho excepcional en la fauna andina. En otras versiones, el animal auxiliar se limita a lavar bulliciosamente la ropa en lugar de la desafortunada, a fin de que esta tenga tiempo de escaparse. En la versión de Agustín Thupa, es el animal mismo el que alerta a la joven sobre la verdadera naturaleza de su pareja. Al tomar conciencia, gracias a un ave negra y blanca de nombre femenino, de que ella misma se ha convertido en la hembra de otra ave del mismo color, la joven huye inmediatamente, dejando a Ana María lavando la ropa en su lugar. La imagen es impactante: al decidir romper con su raptor, ella deja atrás su parte animal bajo la forma del ave Ana María. El cóndor, por su parte, que había tomado la senda de la humanización, reacciona de manera opuesta y simétrica: loco de ira, devora al niño, retornando bruscamente, por este acto, a una animalidad depredadora. Pero esta regresión es temporal. El animal reflexiona, nos dice el narrador, ya que al día siguiente, o tal vez al subsiguiente, se presenta cortésmente en la casa de sus suegros con la vana esperanza de que le devuelvan a su compañera. Morirá sancochado, que es la principal forma de cocción de los alimentos en los Andes, perdiendo sus plumas como un vulgar pollo. Hasta donde tengo conocimiento, ningún otro personaje de la tradición oral quechua muere de esta forma, a excepción del oso raptor de mujeres en pocas variantes del cuento *El hijo del oso*, las que han sido influenciadas por *La doncella y el cóndor* (cf. capítulo 7)<sup>14</sup>. Esta ejecución expresa un brusco vuelco de la situación que había prevalecido hasta entonces en las relaciones entre el cóndor y los humanos. El que había raptado a una joven vendándole los ojos es engañado por los hombres, que lo hacen

<sup>14</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. Esta aserción debe ser matizada. Rodolfo Cerrón-Palomino me ha hecho notar que existe, en la tradición oral aimara de la región de Puno, relatos en los cuales el mismo castigo se aplica a otros animales seductores.

sentarse sobre una olla disimulada bajo una manta. El que fue capaz de devorar a su hijo humano es cocinado por su familia política. El que actuó como un ladrón de doncellas se convierte en presa de los hombres. Después del desorden, vuelve el orden y el cuento acaba.

*La doncella y el cóndor* describe, pues, una toma de conciencia. La protagonista abre los ojos ante la imposibilidad ontológica del matrimonio con un forastero. Su inconsciencia inicial está representada por su animalidad, tal vez la que ponen de manifiesto los comportamientos amorosos de la adolescencia. Le sucede un estado plenamente humano, que el relato presenta como la adultez. En efecto, la joven se libera de su condición de hembra del cóndor asumiendo las tareas de un ama de casa: primero, al lavar los pañales de su hijo, y luego, al cocinar —a su propio marido—. Esta toma de conciencia es fruto de una experiencia. En la mayoría de las versiones, la muchacha constata la dificultad de vivir en la cueva del cóndor y decide huir. En el relato de Agustín Thupa, es un personaje auxiliar el que le abre los ojos. Pero por medio de este doble de ella misma, está representada la experiencia formadora a la cual la ha conducido su propia animalidad. El cuento, sin duda, no invita a las muchachas a repetir la experiencia de la protagonista. Más bien, como lo hacen los huaynos antes mencionados, pretende reemplazar esta experiencia y hacer vivir a las muchachas, en su imaginación, los sinsabores que les esperan si se dejan seducir por un forastero. Este relato y estos cantos iniciáticos expresan por supuesto el punto de vista de los padres, pues no se considera nunca la posibilidad de que el seductor no resulte un ingrato y haga feliz a su esposa.

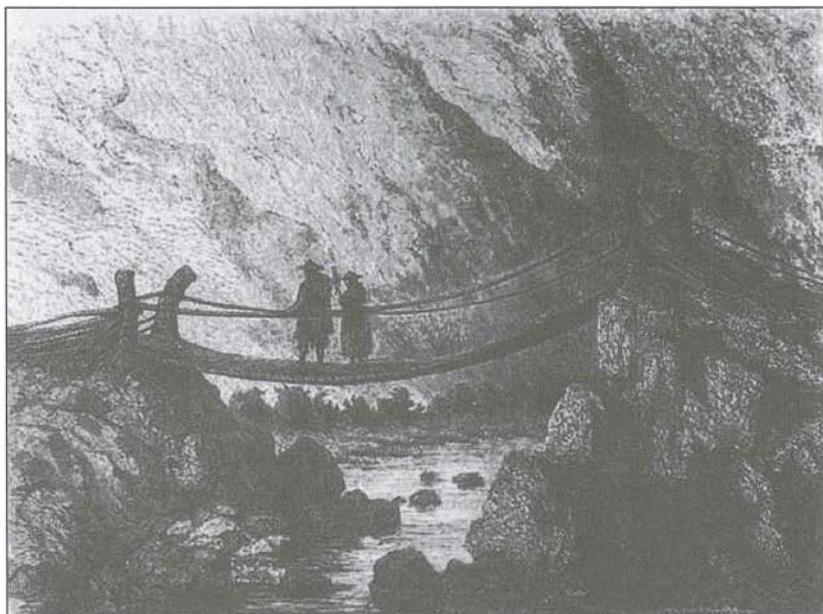
### **La divinidad depredadora**

Cabe preguntarse finalmente por qué ninguna variante conocida de este cuento-tipo sustituye al cóndor por otro gran animal, puma u oso, capaz también de llevarse a la muchacha a su madriguera. La respuesta a esta pregunta parece tener que ver con el hecho de que el cóndor del relato no es una simple metáfora animal del forastero seductor. En realidad, no se trata de un cóndor del mundo de la experiencia, ya que vive siempre en una cueva y no en un nido. Es claramente el apu, es decir, el señor de la montaña, conocido por manifestarse a los hombres bajo la forma de este animal. Hoy en día, los apus son el objeto de un culto para la fertilidad de la tierra y la fecundidad de los rebaños, y constituyen la principal supervivencia precristiana en el seno del sistema religioso actual. Si en ninguna versión el cóndor ha sido sustituido por otro animal, probablemente sea porque la metáfora que une al seductor forastero con el señor de la montaña constituye un elemento esencial de la significación del cuento. Nos puede sorprender que una divinidad tan venerada como el apu sea castigada sin ningún miramiento. Pero

54 las representaciones que expresa un relato de tradición oral no necesariamente tienen que ser coherentes con las que se manifiestan en otros ámbitos de la cultura. El comportamiento y los atributos de las figuras sobrenaturales que aparecen en un relato obedecen más a una lógica narrativa que a la de una «cosmovisión» que actuaría de manera limitante. *La doncella y el cóndor* ha retenido un valor muy específico, probablemente marginal en la actualidad, de la figura de la divinidad de la montaña: la idea, muy cristiana, que hace del apu un ser diabólico. Desde este punto de vista, el relato se vincula con otro conjunto narrativo: el de las historias, consideradas más o menos verídicas, de apus que toman por esposa a una joven. En las versiones peruanas que conozco, estos matrimonios son considerados monstruosos<sup>15</sup>. Estos relatos parecen conservar la memoria de una práctica precristiana que consistía en sellar la alianza entre un aillu y un huaca —antigua denominación de los actuales apus— casando a este con una muchacha del aillu. De esta manera, el huaca se convertía en yerno del aillu, con todas las obligaciones de servicio a su familia política que ello implicaba. Considerada como un pacto diabólico, esta práctica fue duramente reprimida por la Iglesia, aunque todavía perduraba a mediados del siglo XVII<sup>16</sup>. El cuento *La doncella y el cóndor* parece haber tomado su forma actual en el contexto del abandono y la diabolización de estos matrimonios divinos. Para condenar mejor las uniones lejanas, las presenta no solo como actos de bestialidad, sino también como un comercio con una fuerza diabólica. Y en efecto, como lo hemos visto en «Los antiguos de Usi y los antiguos de Sangarará», los matrimonios lejanos corresponden al «orden» social presolar y precristiano.

<sup>15</sup> Dos versiones han sido publicadas, una proveniente de la provincia de Conchucos, en el departamento de Áncash (Portella, 1986: 30), y la otra, del departamento de Huancavelica (Ramos, 1992: 122-125).

<sup>16</sup> Las cartas anuales de los jesuitas dan cuenta de dos casos para esa época, uno en la provincia de Conchucos y otro en la provincia de Huamanga (Polía, 1999: 432-433 y 438). El capítulo XXXI de la relación de Huarochirí, escrita en quechua por un indígena a inicios del siglo XVII, cuenta cómo el huaca Collquiri tomó por esposa a una mujer del pueblo de Yampilla, por lo que debió entregar a cambio un manantial a su familia política.



Puente en el río Vilcanota (mediados del siglo XIX)

SISPAMANTAWAN KUNDURMANTAWAN

Agustín Thupa Pacco

Usi, 23 de agosto de 1996

Huq waynas sipas uha michikusqanman aypan riki. Sapa unchay<sup>17</sup> aypan. Riqsinakunku. Chayqa:

– Panáy, pukllakusunchu q'ipi-q'ipipi –nispa nin.

– Bueno, turáy, pukllakushasunchisyá –nispa pukllakunku.

Chayqa:

– Ñawinchista tapanakuspanchis ichaqa q'ipinakusun, nispas ñawinkuta tapanakunku.

Primirta sipastaraqsiyá q'ipin. Chayqa q'ipin kundur. Kunduryá kasqa. Chayqa sipasñataq q'ipillantaq kundurta ñawinta wataruspa. Chayqa paytañataq paytañataq aqnata q'ipinayukushanku. Chayqa pukllashallanku.

Chayqa tawa phisqa kutipiña chhayna pukllanku. Chayqa riqsinasqas sapa unchay q'ipinakupanku purinku uha michinapi riki. Chayqa yana ternuyuq ruraq kurbatayuq waynasyá aypan sipasmanqa. Chayqa chaypi q'ipi-q'ipipi pukllayukushanku riki. Sapa unchay chayta pukllaspanku tiyanku. Chayqa chaymantaqa aqnas chayta ruwaruspankuqa pasapunku puñuq, tardiña. Chayqa uhanta qatiyukuspa sipas pay ripun.

Chayqa huq unchayqa kasqan waynaqa ayparamullantaq uha michisqanman. Chayqa chhaynatas waqmantaqa q'ipinakullankutaq aqna ñawinkuta watanakuspankuyá. Chayqa sipas q'ipin kundurta. Chayqa chaymantaqa kasqan kundurñataq q'ipillantaq. Sipasñataq q'ipillantaq. Chayqa ñawinkuta watanayukuspanku q'ipinakushanku. Chayqa qunqay huqtaqa kundur ñawinta wataruspa qaqa t'uquman q'ipirapusqa.

<sup>17</sup> En Usi, la forma común cuzqueña *p'unchay* («día») se volvió *unchay*.

LA DONCELLA Y EL CÓNDOR

Agustín Thupa Pacco

Usi, 23 de agosto de 1996

Un joven solía ir al lugar donde una chica pasteaba sus ovejas. Todos los días iba ahí. Se hicieron amigos y él dijo:

- Hermana, ¿y si jugamos a grupa-grupa<sup>18</sup>?
- De acuerdo, hermano, juguemos –aceptó ella.
- Pero carguémonos vendándonos los ojos –dijo él.

Y cada uno, a su vez, vendaba los ojos del otro. Primero, él cargó a la chica en su espalda. El cóndor la cargó en su espalda. Porque, claro, era un cóndor. Luego le tocó a la chica vendarle los ojos al cóndor y cargarlo en su espalda. Se turnaban para cargarse el uno al otro. No hacían sino jugar.

Habían jugado así cuatro o cinco veces. Como ya eran amigos, pasaban todos los días cargándose el uno al otro, mientras las ovejas pasteaban. El joven, que así visitaba a la chica, llevaba un terno negro y una corbata blanca. Jugaban entonces tranquilamente a grupa-grupa. Y todos los días, después de jugar, se sentaban juntos. Y en la noche, después de haber jugado, cada uno regresaba a su casa a dormir. La muchacha se iba arreando sus ovejas.

Un día, el joven llegó como de costumbre al lugar donde ella pasteaba sus ovejas. Jugaron de nuevo a cargarse el uno al otro, siempre vendándose los ojos. La joven cargó al cóndor y luego le tocó a este cargarla. Y luego, nuevamente ella lo cargó. Cada uno, a su vez, vendaba los ojos del otro y lo cargaba. Pero de pronto, después de haber vendado los ojos de la muchacha y haberla cargado en su espalda, el cóndor se la llevó a su cueva.

<sup>18</sup> El *q'ipi-q'ipi* (*q'ipi*, «carga que se lleva en la espalda») es un juego infantil muy conocido por los jóvenes pastores y que consiste en cargarse el uno al otro en la espalda. Considerando la edad de los protagonistas, la proposición que hace el joven de jugar *q'ipi-q'ipi* manifiesta claramente sus intenciones amorosas, las cuales, probablemente, tampoco se le escapan a la joven. Para expresar la connotación sexual que conlleva este juego en este contexto, he forjado la expresión «grupa-grupa» para *q'ipi-q'ipi*, cuya traducción literal sería más bien «carga-carga».

Chayqa q'ipirapuqtinqa hinasyá tiyapunku kundurwan riki, tiyapunku. Chayqa ñas wawankupis kanña riki. Chayqa wawan kaqtinsi chay akawarachakunaman t'asqaq haykumun. Mana allintachu kundur t'asqan chay hisp'ayukusqan p'achachakunata imakunatapís. Chaysi:

– Mana allinchu –nispa nin.

Hinaspa:

– Q'ipiyuwayyá, chhaynaqa nuqa t'asqamusaq –nispas nin.

Chayqa aqnata t'asqakusharan mayupi. Hinaspa mayupi t'asqakushaqtin Ana Mariyacha achhuyrun.

58

– Yaw sunsa! Manan chayqa runachu. Kundurwanmi tiyashanki –nispas nin riki.

Chayqa niqtinqa:

– Pasakapuy nuqa t'asqashasq akawaraykikunataqa –nispas nin.

Chayqa pay t'asqayushan, Ana Mariyacha, pichinchucha. Yana pichinchuchan kan ruraq umachayuq, «Ana Mariya» nisqanku. Ana Mariyaqa t'asqayushansi:

– Taq taq taq taq taq taq taq, taq taq taq taq taq taq!

– Ñachu. Wawan waqashan –nimunsi.

– Manaraqmi –nispa kundestashan.

Chay Ana Mariyachasyá willan kundur kasqantaqa. Chayqa:

– Pasakapuy, nuqaña t'asqashasq –nispa.

Chayqa:

– Kunan wasiykita hamunqa. Chaymi kunan unuta t'impurachinki rakiman. Hinaspa hamuqtin chaypi p'achawan taparunki. Chaymanmi tiyayachinki. Chaypin librakunki, mana chaypachaqa manan librakuwaqchu –nispasyá nin.

Chayqa niqtinqa aqnata wasinman ripun riki, t'asqashantaq Ana Mariyacha chayta kunsishaspa. Chayqa q'asuspa paypis t'asqayushan riki. Chaysi t'asqayushan.

– Ñachu.

– Manaraqmi!

– Ñachu. Wawan waqashan, wawan waqashan –nispa.

Wawaqa waqayushansi. Chayqa ñachá wasinmanpis chayapunña. Chayananta riparanña.

Entonces, ella se quedó a vivir con el cóndor, vivieron juntos. Llegaron a tener un hijo. Como tenían un hijo, el cóndor bajaba al río para lavar los pañales. Pero no lavaba bien la ropa que el niño había ensuciado, ni nada. Entonces la muchacha terminó por decirle:

– No está bien. Cárgame en tu espalda, yo voy a lavar la ropa.

Estaba lavando la ropa a la orilla del río, estaba lavando cuando el ave Ana María se le acercó y le dijo:

– ¡Oye, sonsa! Ése no es un hombre. Estás viviendo con un cóndor.

El ave añadió:

– Vete. Mientras tanto, yo lavaré los pañales.

Entonces Ana María, el avecita, estaba lavando. Es un avecita negra con cabeza blanca, que llamamos «Ana María». Ana María estaba, pues, lavando la ropa:

– ¡Tac, tac, tac!<sup>19</sup>

– ¿Ya? El niño está llorando –dijo el cóndor desde su cueva.

– Todavía –respondió el ave.

Ana María fue quien reveló a la muchacha que era un cóndor.

El ave le dijo:

– Vete. Mientras tanto, yo voy a lavar.

Y también:

– Va a ir a tu casa. Harás hervir agua en una tinaja; luego, la cubrirás con una manta; y cuando llegue, lo harás sentar encima. De esta manera, te librarás de él. Si no, nunca te librarás de él –dijo el ave.

Entonces la muchacha se fue a su casa, mientras Ana María, después de darle estos consejos, se quedó lavando la ropa. El ave lavaba, dando grandes golpes con sus alas. Estaba pues lavando la ropa.

– ¿Ya está?

– Todavía.

– ¿Ya está? El niño está llorando, el niño está llorando –decía el cóndor.

En efecto, el niño estaba llorando mucho. Mientras tanto, la muchacha llegó a su casa. El cóndor acabó por darse cuenta que ella se había ido:



<sup>19</sup> El ruido de la ropa que la muchacha golpeaba contra las piedras del río.

– Chayñachá riki «manaraq manaraq» nishan!

Chayqa chayrapunchá. Chayqa chayrapuqtinqa ña riparanña. Chaysi kundurqa pasayamun. Chayqa pasayamuspa «chay Ana Mariyallan unupi p'achata t'asqayushasqa»:

– Taq taq taq taq taq taq!

Chayqa raprallantachá riki p'anasharan payqa riki. Mana t'asqanpischu.

– Taq taq taq taq taq!

Chay Ana Mariyacha yana pichinchucha ruraq umanchayuq. Chayqa chay urayaramuspanqa qhawayun: pichinchulla phawarikapun.

Chayqa kutipun. Chayqa wawata mikhurapun kundurqa. Chayqa mikhurapuspa hina kan. Chayqa:

– Wasintachá riki risqa –nispas wasinta kundurqa rin huq unchayñintin.

Iskay unchaymantachá imaynachá purin. Chaysi unuta t'impuchispa listullataña suyachimun mamataytantin. Chayqa haykunsu chay sipaspa wasintaqa riki. Chayqa haykuqtinqa:

– Kaypi tiyaykuy –nispasyá nin.

Chayqa p'achawan tapasqataq kashan chayqa tiyaykun. Chayqa phall! pasayarapun. Chaysi kundur chay raki uhupi pelarakapun, wañupun. Chaypi tukukapun.

— ¡Por eso es que me respondía «todavía, todavía»!

La muchacha había llegado a su casa. El cóndor acabó por darse cuenta de que ella ya no estaba. Cuando bajó, descubrió a Ana María lavando la ropa:

— ¡Tac, tac, tac, tac, tac!

Ella no hacía sino aletear en el agua, no lavaba.

— ¡Tac, tac, tac, tac, tac!

Ana María es un avecita negra con cabeza blanca. Cuando el cóndor bajó y buscó a su compañera, solo encontró un avecita que se escapó volando.

Entonces, regresó a su cueva y devoró al niño. Lo devoró y se quedó un momento sin saber qué hacer. Luego se dijo:

— Habrá regresado a su casa.

Fue a buscarla al día siguiente, o tal vez dos días después, no sé. La chica hizo hervir agua y, junto con sus padres, mantuvo la tinaja lista. El cóndor entró en la casa de la muchacha. Lo invitaron a sentarse. Como la tinaja estaba cubierta con una manta, se sentó tranquilamente y, ¡*phall!*, cayó adentro. En la tinaja, el cóndor se desplumó y murió. Ahí termina.



## Capítulo 3

### La hija del Sol

El relato titulado «El joven y la estrella» cuenta cómo un pastor capturó a una estrella para hacerla su compañera. Como en las historias de «animales enamorados», esta unión sobrenatural resulta un fracaso. El relato que me hizo Santos Pacco puede resumirse así:

Un joven pastor encuentra a dos muchachas que están recogiendo algas al borde de una laguna. Arrebata la faja de una de ellas, obligándola así a quedarse con él. La muchacha, que en realidad es una estrella, pronto da a luz a un niño. La estrella tiene el poder de multiplicar los granos de maíz al cocinarlos, pero este procedimiento debe permanecer invisible. Un día, su suegra levanta la tapa de la olla, donde un solo grano ha sido puesto a cocer, y le regaña. Después de este incidente, la estrella no quiere vivir más en la tierra. Encuentra la faja escondida por el joven y regresa al cielo, abandonando a su esposo e hijo. El pastor se hace llevar al cielo por un cóndor, con su hijo, y encuentra a su pareja en el momento en que ella está entrando a la iglesia celestial a la que se hace referencia en varios otros cuentos (Itier, 1999: 214-217 y 244-249). Ella intenta protegerlo de los rayos del Sol —explícitamente identificado con Cristo—, que pronto va a salir. Pero en vano, pues el hombre y su hijo mueren quemados cuando aparece el astro.

Otras dos versiones del mismo cuento fueron recogidas en la región del Cuzco, también en un ambiente de puna, una en Paru Paru, en la provincia de Calca (Granadino, 1993: 175-185), y otra en Maranganí, en la provincia de Canchis (Lira, 1990: 1-7)<sup>1</sup>. Relativamente parecidas la una a la otra, se distinguen del relato anterior en los siguientes aspectos:

El protagonista es un cultivador de papas —en la realidad, son las mismas familias las que se dedican al pastoreo y al cultivo de tubérculos—. Atrapa a una de las chicas-estrellas que, en la noche, roban papas en su chacra recién sembrada. En la versión de Paru Paru, la pareja tiene dos hijos; en la de Maranganí, uno, muerto al nacer. Ambas versiones ignoran el episodio de la cocción mágica operada por la estrella, pero esta también termina regresando al cielo. Cuando el joven se presenta en el país de su compañera, la estrella lo instala en su casa y le pide preparar la comida, mientras ella sale afuera a ocuparse de sus quehaceres. Sus indicaciones son precisas: él debe echar a la olla un solo grano de quinua. Sin embargo, echa todo un puñado de ellos. Al hervir, la quinua se multiplica y rebalsa, invadiendo toda la casa. En la versión de Maranganí, el hombre intenta en vano resolver el problema comiéndola y después enterrándola, pero la quinua se multiplica aún más. Finalmente, lo expulsan del cielo. En el relato de Paru Paru, llega con sus dos hijos al país de su compañera. Mientras regresan a la tierra, uno de ellos se convierte en *liqichu* y el otro, en *pukupuku*, dos aves nocturnas de la puna consideradas de mal agüero. En la versión de Maranganí, un cóndor trae al joven a la tierra. A su regreso, el protagonista descubre que el tiempo ha pasado más rápido que en el cielo y que sus padres ya son muy ancianos. No se volverá a casar.

Otra versión de este cuento ha sido recogida en la zona aimarahablante del altiplano peruano (Albó, 1988: 276-280). En ella, Dios termina expulsando del cielo al joven, entregándole lo necesario para fabricar una sogá que le permita regresar a la tierra. Más tarde, el Zorro utiliza esta sogá para llegar al cielo. El relato sigue con el mito del Zorro Celestial (cf. capítulo 5), que cuenta cómo bajaron a la tierra dos plantas cultivadas en el altiplano, la quinua y la *qañiwa*. Es posible que el área de difusión de «El joven y la estrella» sobrepase la cuenca del río Vilcanota y el altiplano, donde la recolección de la tradición oral ha sido más intensa que en otras regiones andinas. Un relato muy cercano a las versiones cuzqueñas ha sido recogido en Cajamarca, en el norte del Perú (Bibliotecarios Rurales de Cajamarca et al., 1988: 94-95). El episodio de la cocina aparece, como en Usi, en la primera parte del cuento. Al final del relato, el joven cae en la tierra, donde se convierte en un tronco de árbol del que una anciana hará su leña. Volvemos a encontrar aquí la imagen de la destrucción del raptor por el fuego, presente en la versión de Usi, esta vez en manos femeninas, como en *La doncella y el cóndor*.

<sup>1</sup> Al entrar este libro en la imprenta, ha salido a luz otra versión cuzqueña, recogida en el macizo del Ausangate (Ricard, 2003).

La intriga y la mayor parte de los elementos narrativos que componen este conjunto de relatos, que llamaré *La hija del Sol*, provienen, como en *La doncella y el cóndor*, del fondo amerindio de la tradición oral andina. Varios de los motivos que lo constituyen —con la notable excepción de la identidad estelar de la joven esposa y de la idea de la multiplicación de los granos— están ya presentes en una pequeña novela pastoril escrita en español alrededor de 1590 por Martín de Murúa, sobre la base de una tradición incaica: un pastor se encuentra con dos hijas del Sol, que diariamente salen de su palacio para pasear por la puna; seduce a una de ellas, pero, al final, los amantes son convertidos en montañas (1986: 329-337)<sup>2</sup>. El cuento andino presenta más similitudes con relatos recogidos en otras partes de América<sup>3</sup>, e incluso en el Extremo Oriente (Coyaud y Li, 1995: 20-22; Bihan-Faou y Shinoda, 1992), que con el tipo 400 del índice de cuentos populares de Antti Aarne, *El hombre que busca a su esposa perdida*, que se encuentra en las tradiciones europeas y que no tiene sino algunas lejanas conexiones con *La hija del Sol*.

### La estrella multiplicadora y depredadora

A pesar de que el término *quyllur*, «estrella», o una forma local de este, es universal en los dialectos quechuas, tiende a ser reemplazado, en el quechua cuzqueño moderno, por el término *ch'aska*. Se trata de una designación originalmente metafórica, pues *ch'aska* significaba antiguamente «desgreñado, desmelenado», y se aplicaba solo a la más brillante de las estrellas, la de la mañana y de la noche<sup>4</sup>, asimilando sus rayos, especialmente brillantes, a cabellos femeninos sueltos. El desplazamiento de *quyllur* por *ch'aska*, en el sentido general de «estrella», en el quechua cuzqueño se explica tal vez por la presencia tan particular que la imagen de la mujer-estrella ha tomado en la cultura regional debido a la popularidad de *La hija del Sol*. La estrella de la mañana y de la noche es la única que la astronomía tradicional individualiza<sup>5</sup>. El resto del cielo andino está poblado de constelaciones, como el Montículo (*Qutu*), que corresponde a las Pléyades, los (dos) Ojos de la Llama (*Llamañawi*) y el Arado de bueyes (*Wakataklla*), de un lado, y de «nubes negras» (*yana phuyu*), del otro, que corresponden a las manchas oscuras que una

<sup>2</sup> Sobre las conexiones entre este relato y *La hija del Sol*, cf. Itier (1996).

<sup>3</sup> Por ejemplo, entre los lacandones de Guatemala (Boremanse, 1986: 242-246); los warao del delta del Orinoco (Wilbert, 1970: 343-346); los grupos de habla quichua de la cuenca del Napo, en la Amazonía peruana (Mercier, 1979: 94-97); o los mapuches de Chile (Lenz, 1895-1897, VII: 6 y apéndice, 377-350). El motivo de la multiplicación de los granos aparece también en un relato nahuatl recogido por Sybille de Pury: un hombre al que le cayó un rayo llega un día a Tlalocan, donde se le pide hacer hervir maíz y frejoles negros; pone en la olla una libra y media de maíz, cuando cinco granos eran suficientes, y la hace rebalsar (Pury, 1984: 25-42; 1992: 144-145).

<sup>4</sup> Llamada *ch'aska quyllur* («estrella desgreñada») en los textos quechuas de la época colonial.

<sup>5</sup> Sobre estas concepciones, cf. Urton (1988).

menor densidad estelar dibuja en negativo en la Vía Láctea (*Mayu*, «río»). Las «nubes negras» tienen todas una identidad animal: la Serpiente (*Mach'agway*), el Sapo (*Hamp'atu*), el *Lluthu* (ave emparentada con la perdiz), la Llama, la Cría de la Llama (*Uña Llamacha*) y el Zorro (*Atuq*). Se consideraba, antes de la cristianización, que estas estrellas animales eran los prototipos de sus semejantes terrestres y que transmitían a estos una fuerza eficaz y fecundante. Se les calificaba así de *kamaq*, término actualmente obsoleto, que significaba «el que comunica su esencia (a un receptáculo vegetal, animal o humano)»<sup>6</sup>. Este término se aplicaba a diferentes tipos de fuentes de animación: astros, antepasados o dobles prototípicos animales. En el capítulo XXIX de la relación quechua de Huarochirí, escrita por un indígena a comienzos del siglo XVII, se explica que la nube negra del Yacana —la Llama de la astronomía tradicional actual en la región del Cuzco— es el *kamaq* de las llamas (Taylor, 1999: 372-377). Bajo la forma de una gran bola de lana multicolor, baja en las noches a la tierra para beber. Si un pastor la sorprende y logra quitarle un manojo de lana, bastará que haga ofrendas a esta mata, en el lugar donde la obtuvo, para que sus rebaños se multipliquen. Este texto parece expresar la idea de que los *kamaq* celestiales necesitan de alimentos terrestres, es decir, de ofrendas, para asegurar su rol multiplicador. Encontramos aquí varios de los elementos base del cuento actual: la estrella baja en la noche a la tierra para bañarse, beber o comer; es atrapada por un pastor que hace de ella su pareja, encargándose así de su subsistencia, a cambio de lo cual, en las versiones de Usi y de Cajamarca, la estrella ejerce su poder multiplicador sobre los granos de la casa. Con el personaje de la estrella, el relato simboliza el concepto de *kamaq*, aunque este es obsoleto en la lengua y las concepciones religiosas actuales. Las estrellas parecen encarnar esta multiplicación en sí mismas. No solo aparecen siempre en pareja o en grupo, como duplicadas o multiplicadas, sino que dos de las versiones cuzqueñas señalan que todas son idénticas: *kasqankama uyayuy haykumushan* («todas ellas entran [a la iglesia] con el mismo rostro») nos dice Santos Pacco; *warmiyki kasqan rikch'ayniyuq llipinkupas* («todas tienen la misma apariencia que tu mujer») explica el cóndor en la versión de Maranganí. Esta capacidad celestial de multiplicar los granos desempeña por añadidura un papel central en la estructura narrativa: que el episodio de la cocción se ubique en la tierra o en el cielo, o que su protagonista sea la estrella o el joven, siempre es la causa esencial del fracaso de la relación matrimonial entre los dos personajes.

Ningún indicio, en la versión de Santos Pacco, sugiere que la estrella pertenezca a una constelación o a una «nube negra» en particular, y, durante una conversación que tuve con él sobre este tema, me aseguró que era una estrella cualquiera. No ocurre así en las versiones de Paru Paru y de Maranganí ni en la versión aimara.

<sup>6</sup> Como lo mostró G. Taylor (1974-1976: 231-244; 1999: XXI-XXIII).

Al convertir las estrellas en ladronas de papas recién sembradas, estos relatos las asemejan a uno de los depredadores más temidos por los cultivadores de tubérculos, el *lluthu*, que aparece precisamente entre las «nubes negras» de la Vía Láctea. En la época de siembra, los *lluthu* invaden los campos de papas, obligando a un miembro de la familia —generalmente un hijo— a hacer la guardia día y noche al borde de las chacras. La identificación implícita de la mujer-estrella a un *lluthu*, en estas variantes, puede haber sido sugerida por un hecho notable, común a todas las versiones conocidas: la madre abandona sin remordimientos su progenie al cuidado del padre. Ahora bien, las hembras *lluthu* son famosas, en la etología andina, por su comportamiento materno atípico en el reino animal: se relacionan con varios machos, ponen sus huevos en los nidos de estos y les dejan la tarea de incubar dichos huevos y criar a los pequeños. La versión de Maranganí subraya la imagen de la estrella-*lluthu* presentando a la muchacha con vestidos plateados, que, junto con su cabello dorado, evocan el color característico de este ave de plumaje moteado, grisáceo y dorado. Al mostrarnos a la estrella pidiendo a su compañero que cocine quinua, las versiones de Paru Paru y de Maranganí dan otro indicio sobre la identidad del personaje: este cereal es conocido por ser uno de los alimentos favoritos de los *lluthu*. La identificación de la muchacha con un *lluthu* concuerda en última instancia con la concepción general que hace de las estrellas unas devoradoras de cosechas. En efecto, la época en la que son más visibles en el cielo corresponde a la temporada seca, que es también la más fría, es decir, cuando la helada amenaza con destruir los cultivos<sup>7</sup>.

### Una unión imposible

La versión que recogí en Usi ubica la captura de la muchacha en otras circunstancias: el pastor encuentra a las estrellas cuando están recogiendo algas lacustres. Esta imagen corresponde a una escena familiar a los pastores de Usi. Estos no consumen mucho las algas que crecen en las lagunas de sus punas. Son las mujeres de la comunidad vecina de Muquraysi, cuyas punas exiguas y escarpadas no cuentan con lagunas, las que vienen a recoger *llulluch'a* en Usi para complementar su dieta, cuando a partir de agosto y septiembre, antes de las primeras cosechas, el hambre se hace sentir en la quebrada. Esta adaptación del episodio inicial del relato sugiere que la estrella del cuento ha sido percibida en Usi como una metáfora de las mujeres de la quebrada. Esta asociación simbólica entre la esposa sobrenatural y el piso ecológico del maíz —recordemos



<sup>7</sup> La identificación del personaje con un ave no es necesariamente una innovación de estas versiones. También la encontramos en otros dos relatos amerindios que presentan un conjunto de similitudes con el relato andino: uno de ellos ha sido recogido entre los lacandones (Boremanse, 1986: 242-246) y el otro, entre los warao (Wilbert, 1970: 343-346). En ambos relatos, la muchacha no es una estrella, sino una mujer-buitre.

que Muquraysi es esencialmente una comunidad de la quebrada— se vuelve a encontrar en relatos conexos de la región del Cuzco. En uno de ellos (Roca, 1994: 147-152), una hija del Sol, rubia y de tez blanca, sale un día del monte Salcantay y establece una relación amorosa con un pastor<sup>8</sup>. Al ser el padre de la muchacha hostil a esta unión, los amantes deciden huir, pero el Sol convierte a su hija en mazorca, con su cabellera rubia, y al joven, en canal de riego. El relato explica de esta manera la existencia en ese lugar de un canal y de una variedad específica de maíz. La novela pastoril de Martín de Murúa sitúa también a la muchacha en un contexto ecológico preciso, la quebrada. Es posible que el vínculo simbólico percibido entre las mujeres de la quebrada y la estrella también haya contribuido a construir la imagen de las estrellas-*lluthu* en las versiones de Paru Paru y de Maranganí: los hambrientos *lluthu* invaden los campos de papas durante el mes de septiembre, en el momento en que los cultivadores de maíz también codician los tubérculos producidos en la puna. Pues al terminar el invierno, la riqueza alimenticia cambia de lado o de piso ecológico: si de enero a julio los habitantes de las quebradas consumen unas cantidades más o menos regulares de maíz —cereal muy apreciado por los pobladores de la puna—, de julio a diciembre es más bien en la puna donde se pueden encontrar alimentos. Los cultivadores de maíz vuelven entonces su mirada hacia las papas y el chuño de sus vecinos de arriba. Aquí volvemos a encontrar las dificultades alimenticias de Muquraysi en el período de labranza y de siembra, ya puestas en evidencia por «El canal».

En el relato de Santos Pacco, el joven roba la faja de una de las muchachas que, imprudentemente, se habían aventurado por sus pastos, impidiéndole de esta forma regresar al cielo. Este episodio corresponde a una práctica corriente cuando se inicia una relación amorosa. Si una joven acepta la relación propuesta por un muchacho, es costumbre que le regale una de sus prendas de vestir, a menudo su faja, que es la más elaborada y valiosa, al mismo tiempo que una de las más íntimas. Los padres, que no tardarán en darse cuenta de la desaparición del objeto, verán ahí la prueba de un acercamiento físico comprometedor e incitarán u obligarán a su hija a casarse. Al entregar su faja, la joven expresa por lo tanto un compromiso serio a su pretendiente. Si este compromiso es necesario, es porque el matrimonio es mucho más ventajoso para los hombres que para las mujeres. En efecto, transcurren a menudo varios años antes de que una joven pareja se construya su propia casa. La nuera (*qhachun*), que deberá vivir en la casa de sus suegros, es puesta a prueba por su suegra, especialmente en las labores culinarias (Albó y Mamani, 1980: 288). Este «servicio de la nuera» es largo y difícil para la

<sup>8</sup> Por su hábitat —el monte Salcantay— y su vínculo privilegiado con el apu, esta hija del Sol se parece al *lluthu*, que vive en la puna y es conocido como la gallina del apu (Cayón, 1971). En la versión de Maranganí, se considera explícitamente a la estrella como hija del Sol.



Las punas de Usi

joven esposa, quien, a veces, intentará volver a la casa de sus padres (Escalante y Valderrama, 1998: 265-296; De la Cadena, 1997: 128-131). El cuento lo pone en escena: la huida de la estrella es consecuencia de un acto indelicado de su suegra, quien echa una mirada claramente crítica sobre lo que no debe ver y suscita en la estrella un vivo rencor (*sintikapun*). El hombre, en cambio, necesita una esposa que cocine para él mientras trabaja en el campo, lo que el cuento también figura. Por lo tanto, debe, a veces, forzar un poco a su elegida tomando él mismo su faja. Esta es la situación representada en el relato. Dado que las prácticas culinarias de la estrella son inconciliables con las de los humanos, la joven llora sin cesar, reproduciendo así la situación tópica, muchas veces evocada en los huaynos, de la joven esposa infeliz en una tierra extraña. Se representa, pues, claramente aquí una unión lejana. Como los otros relatos de uniones sobrenaturales, *La hija del Sol* pretende mostrar la imposibilidad ontológica de la exogamia, esta vez por medio del caso particular de una unión entre un hombre de la puna y una mujer de la quebrada. De hecho, en la región del Cuzco, es muy raro que una mujer de la quebrada vaya a vivir a la puna.

En su segunda parte, el cuento es, con *La doncella y la serpiente*, mencionado anteriormente, uno de los pocos relatos andinos que ponen en escena la instalación del cónyuge en casa de su mujer. Dado que la residencia de una pareja es en principio virilocal, todas las versiones conocidas presentan esta situación como una inversión de los roles sexuales, es decir, como un atentado contra el orden

natural. Para Santos Pacco, la feminización del protagonista se inicia cuando va al borde de la laguna cargando a su hijo en la espalda, como lo hacen habitualmente las mujeres. Al ubicar la escena de la cocina en el cielo, las versiones de Paru Paru y de Maranganí subrayan también esta inversión: el joven se queda en casa para cocinar, mientras su compañera sale a dedicarse a sus labores. La versión de Maranganí va más lejos aún: el cocinero infeliz intenta deshacerse de la quinua que rebalsó la olla, enterrándola, pero el cereal se multiplica aún más, como si hubiese sido sembrado. Ahora bien, durante la siembra, es a la mujer a quien le toca echar las semillas en la tierra, detrás del hombre, que abre el surco con el arado de buey o de pie. Al «sembrar» los granos de quinua en el suelo de la cocina, el joven se comporta por lo tanto de una manera doblemente femenina. Sus intentos por asumir un papel diferente del asignado por el orden natural acaban evidentemente en un fracaso: resulta tan difícil para un hombre de la puna hacerse agricultor del valle, como para un hombre cumplir las tareas de la mujer y para un terrícola vivir en el cielo. Así como un hombre no podría tomar como mujer a una estrella o una *lluthu*, un hombre de la puna no puede casarse con una mujer de la quebrada: por más que esta quiera a su compañero, no podría adaptarse a la vida en la puna, por razones que el relato presenta como tecnológicas. Si él mismo fuera a establecerse en el país de su esposa, fracasaría en el cultivo de los cereales. En ambos casos, la incompatibilidad reside en una diferencia de competencias prácticas.

## El castigo

Se cuenta en Usi que las estrellas salen de noche de una iglesia ubicada en el cielo para recorrer el firmamento, y retornan a ella al alba para asistir a misa. En el relato de Santos Pacco, esta misa coincide con la salida del Sol, que el narrador identifica con Cristo (*Taytacha*, «Padrecito»). La asimilación del Sol con Cristo tiene su origen en la prédica de los siglos XVI y XVII. Al dirigirse a un auditorio para el cual el Sol había sido una de las principales divinidades, algunos predicadores usaron frecuentemente la metáfora que presentaba a Cristo como el «verdadero Sol», porque trajo al mundo una luz espiritual superior a la luz material emitida por el astro diurno. Este último solo era una criatura desprovista de vida, indigna del culto que le rendían los paganos<sup>9</sup>. En un cielo concebido como una metáfora de la quebrada, resulta natural encontrar una iglesia, donde la misa se celebra

<sup>9</sup> En su sermionario, Francisco de Ávila proporciona una explicación detallada de esta metáfora (1648: 123). La idea según la cual Cristo es el «verdadero sol» (*chiqan inti*) se encuentra también en la obra dramática quechua *El robo de Proserpina y sueño de Endimión*, escrita a fines de la década de 1640 por el cuzqueño Juan de Espinosa Medrano (Itier, 2000), y en la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirí*, escrita en el primer tercio del siglo XVII por un miembro de la nobleza indígena de las provincias altas del Cuzco, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1993: 123).

cada amanecer. En efecto, en las iglesias de las antiguas reducciones, casi todas situadas en las quebradas, la misa tradicionalmente tiene lugar al alba, antes del inicio de la jornada de trabajo. En el distrito de Quiquijana, en las punas solo existen capillas, comúnmente en ruinas, como en Usi, donde la misa se celebra solamente una vez al año, por la fiesta del santo patrón de la comunidad<sup>10</sup>. Dado que la misa conmemora el sacrificio redentor de Cristo, es decir, el amanecer del «verdadero Sol» sobre el mundo, y que el cielo es considerado como el mundo de los prototipos astrales, parece natural que la salida del Sol-Dios tenga lugar después de una misa celestial. El castigo del joven pastor recuerda de esta manera el que se aplicó a los gentiles en el primer amanecer.

El cajón con el cual la joven intenta vanamente protegerlo de los rayos solares subraya aún más este paralelo, porque hace pensar en los refugios que los gentiles se construyeron cuando se les anunció el fin de la «época de la Luna». Más aún cuando el término *kahun* (< esp. «cajón»), que designa esta caja, también puede designar los ataúdes. ¿Por qué se le trata al pastor como a un gentil? Al instalarse en el cielo, es decir, metafóricamente, en la quebrada, este hombre de la puna pretende implícitamente atribuirse las chacras que le corresponden a título de dote, siendo la escena de la cocción multiplicadora la metáfora de su intento por cultivar maíz. Amenaza así el patrimonio de un aillu de la quebrada, como lo hicieron los gentiles de Usi cuando se apropiaron, aunque con otros medios, de tierras lejanas en el valle del Vilcanota. Esta negativa de los habitantes de la quebrada a que los hombres de la puna se instalen en su territorio es expresado por la versión de Paru Paru por medio de una metáfora impactante: el joven no es quemado por el sol naciente, como lo fueron los gentiles; más bien decide volver a la tierra sin su pareja, pero con sus dos hijos. Al ver eso, la estrella niega (*negakampusqa*) a su progenie, es decir, la priva del derecho de heredar sus parcelas; uno de los hijos se convierte entonces en *pukupuku* y el otro, en *liqichu*, dos aves nocturnas de mal agüero que viven en la puna. Esta metamorfosis expresa el peligro último que tal unión hace correr al patrimonio territorial de los aillus de la quebrada. Porque el hecho de que los hijos de la estrella se vayan a vivir con su padre no significa que renuncien a explotar más tarde las parcelas de su madre. Siendo la herencia bilateral, en otras regiones los matrimonios entre personas de comunidades diferentes constituyen una estrategia de adquisición de tierras fuera de la comunidad de origen (Imamura, 1985). Por ser la filiación andina patrilineal, los hijos de una pareja tal como la del relato pertenecen al aillu de su padre. A menos que el padre regrese a su aillu abandonando a sus hijos —lo que no hace el protagonista—, el aillu materno asume el riesgo de que forasteros reivindiquen una parte de su patrimonio territorial. Por

<sup>10</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. En los últimos años, se ha dejado totalmente de celebrar esta fiesta, después de que el techo de la capilla se derrumbara a consecuencia de las lluvias y, sobre todo, a causa del robo de la imagen de la Virgen Asunta, perpetrado, según se dice, por miembros de la comunidad convertidos al protestantismo.

medio de este repudio ejemplar, la estrella expresa e impone el punto de vista de los habitantes de la quebrada: los hijos de tal unión no podrán sacar provecho de su doble herencia genética y ecológica. Hijos de un hombre de la puna y de una mujer-estrella-ave de la quebrada, no podrán pretender ser *hombres* de la *quebrada*, sino serán *aves* de la *puna*. En términos más abstractos, no tendrán derecho a entrar en lo que es, para los habitantes de la quebrada, el espacio social, sino que serán expulsados a su periferia, en la animalidad, la puna y la noche. Como en «Los antiguos de Usi y los antiguos de Sangarará», los pastores y cultivadores de la puna no deben buscar un acceso a las tierras templadas fuera de los límites de su comunidad o de su *llaqta*.

### **Poder, organización social y literatura oral**

La región del Cuzco presenta una característica que distan mucho de compartir las demás regiones andinas: el río Vilcanota, uno de los más caudalosos de los Andes, forma un largo valle bordeado de amplias punas y sobre el cual se abre todo un conjunto de valles secundarios, como el del río Huatanay, donde se ubica la capital regional. Antes de la colonización española, este rico potencial había permitido a los que lo controlaban, los Incas, alcanzar un desarrollo material y político notable, el cual no habían conocido los pobladores de otros valles serranos, más exiguos o políticamente más divididos. Entre los cultos más importantes que los Incas instauraron o remodelaron en la región, se encontraba el de los picos gemelos Pituisiray y Sawasiray, que dominan el valle del Vilcanota a la altura del pueblo de Calca<sup>11</sup>. Se contaba que estos picos habían sido dos amantes, una muchacha de la quebrada y un hombre de las punas adyacentes, convertidos en montañas cuando huían hacia la tierra del pretendiente (Murúa, 1987). La tradición oral local conserva aún hoy el recuerdo de esos acontecimientos<sup>12</sup>. Bajo su forma antigua, el culto y el mito de Pituisiray y Sawasiray parecen apuntar a legitimar el poder de los Incas, que explotaban las tierras productoras de maíz del valle del Vilcanota y mantenían a distancia a los habitantes de las punas alledañas. Sin duda, la amenaza que ejercían los hombres de las alturas sobre las tierras templadas no se sentía solo en Calca. Pero los cerros Pituisiray y Sawasiray, que

<sup>11</sup> A inicios de la década de 1580, Cristóbal de Albornoz, autor de un manual que enumera y denuncia las principales «idolatrías» existentes entonces en el Perú, lo consideraba como uno de los principales cultos del valle del Vilcanota (Duviols, 1967). A comienzos del siglo XVII, Felipe Huaman Poma vio en él el culto más importante del Antisuyu, parte oriental del imperio inca (1936: 268-269).

<sup>12</sup> Pierre Duviols (1974-1976) ha estudiado varias versiones modernas de este relato. En una de ellas (texto 2), Dios castiga a los amantes convirtiéndolos en picos de piedra cubiertos de nieve. En otra (texto 4), el Sol, a pedido del padre de la joven, convierte a los dos amantes en crestas cubiertas de nieve. Y en una tercera (texto 3), la muchacha, Pituisira, que su padre destina a otro pretendiente en lugar del que ella ama, pide a los dioses que la petrifiquen al borde del canal construido por su amado.

sobresalen de manera particularmente espectacular encima de uno de los sectores más productivos de este valle directamente controlado por los Incas, se prestaban muy bien para un relato ejemplar de alcance general. Otros testimonios históricos dan cuenta de esta presión de los aillus de la puna sobre las tierras productoras de maíz también por medio de la metáfora del seductor-raptor (Pachacuti, 1993: 203-204). Uno de los relatos actualmente más difundidos en la región del Cuzco es el que cuenta cómo un *qulla* del altiplano sedujo y raptó a una hija del monte Ausangate, el apu más poderoso de la región. Los amantes fueron alcanzados por los hijos del apu, y el raptor convertido en cerro en el límite entre la cuenca del Vilcanota y el altiplano (Escalante y Valderrama, 1975)<sup>13</sup>. La existencia de un relato ligado al mayor poder tutelar de la región sugiere que lo que está en juego en tales uniones, en definitiva, rebasa el ámbito de la familia o del aillu, ya que suscita la inquietud de la sociedad regional en su conjunto. Puesto que muestra a los pobladores de las quebradas bajo los rasgos amenazantes de las divinidades, reaccionando violenta y victoriosamente ante las pretensiones de los hombres de la puna, *La hija del Sol* probablemente expresa, como la historia de Pitusiray y Sawasiray o la de la hija del apu Ausangate, un ideal social modelado por los cultivadores de maíz e interiorizado por los pobladores de la puna, en un contexto en que el poder político está del lado de la quebrada. El relato niega toda pretensión de los habitantes de las alturas a apropiarse de enclaves en pisos ecológicos diferentes del suyo, por lo menos en lugares no contiguos a su territorio nuclear. Ahora bien, sabemos que en otras regiones, la estrategia seguida por los antiguos de Usi o por el esposo de la estrella fue desarrollada a gran escala por las sociedades del piso ecológico superior, en particular las del altiplano que rodea el lago Titicaca (Murra, 1975). El poder inca parece haberse opuesto a una tentativa semejante en la región del Cuzco. Si el relato presenta esta complejidad simbólica y se articula alrededor de conceptos religiosos centrales, es tal vez porque ha sido modelado por un poder político importante, que aseguró su difusión y su interiorización por los grupos del espacio metropolitano incaico. Con sus diferentes variantes, incluidas aquellas donde la muchacha no es una estrella, sino la hija del Sol o de un cerro, el cuento *La hija del Sol* refleja una de las principales especificidades de la historia y de la organización social regionales: la marginación social y política de los pastores de auquénidos y cultivadores de tubérculos por los cultivadores de maíz.

●  
<sup>13</sup> En 1917, el dramaturgo Nemesio Zúñiga Cazorla hizo de este tema el argumento de un drama quechua muy popular y que fue representado a menudo en la región hasta la década de 1950, *T'ikabina*, que edité, traduje y estudié (Itier, 1995).

JOVENMANTAWAN CH'ASKAMANTAWAN

Santos Pacco Ccama

Usi, 9 de agosto de 1994

74

Huq jovensí quchapatallata qatikun riki, ankay quchaykuna nuqaykuq kashan, anchhaynallata. Chaypin kan yanachakuna llullch'a murmuntu nisqa chuwichakuna, anchaytas pallaq haykumunku iskay sipaskuna arí, sapa unchaylla. Chayqa maqt'aqa sapa unchaylla qatillantaq. Chayqa turiyan chay p'asñakunataqa. Turiyansi turiyan.

Ñachá simanaña, iskay simanaña imaynañachá purishanku riki. Hinaspa chumpintas pakarusqa. Arí, chumpintas pakarusqa. Chaysi mana ripunchu chumpinta pakaruqtin. Haykumpunku. Chayqa huq kumpañoallan pasapun. Chaysi tiyanku unayña, unayña, unayña tiyashanku riki. Wawachankupis kanñas, chay jovenpa wawan. Chayqa aqnas kashan. Chaysi maman sarata qusqa:

– Mu'tita churay, chakra ruwanaykichispaq –nispa.

Chayqa ch'ulla ruruchallata churasqa mankaman. Chayllas timpushasqa. Hinaspa qhawayarusqa suyran chay mankata. Chaymantas chay ch'askaqa chay qhachunñinqa sintikapun. Sintikapun. Waqayllas waqan, waqayllas waqan, waqan, waqan, waqan. Chaysi irqichaqa –chay yachañachá, simichayuqchá– ...

– Manachu papayki chumpiyta qhawaran –nispas tapun.

– Ankaypimá kakushan –nispa.

Pirqapisyá llut'asqa chay chumpiqa kasqa. Hurqurakapusqa chumpinta, pasakapusqa hanaqpachaman.

Chaysi maqt'aqa chay wawacha q'ipiyusqa quchapatakunapi purin. Imatañataq tupanqari. Manas tupañachu. Chaysi hina purishan purishan. Chaysi:

– Joven, imata purinki –nispa kuntur nisqa.

– Chhayna warmiyimi chinkawan –nispasyá nin riki.

EL JOVEN Y LA ESTRELLA

Santos Pacco Ccama

Usi, 9 de agosto de 1994

Un joven solía llevar su ganado a pastear a la orilla de una laguna, una laguna igual a las que tenemos aquí. Dos chicas iban todos los días al mismo lugar a recoger esas bolitas negras que crecen ahí y que llamamos *llulluch'a* o *murmuntu*, sí, todos los días. Y el joven también, todos los días seguía a estas chicas y las fastidiaba. No paraba de fastidiarlas.

Eso duró como una o dos semanas, no sé, hasta que el joven le escondió su faja a una de ellas<sup>14</sup>. Sí, le escondió su faja. Y por eso, la muchacha no pudo volver a casa, porque él había escondido su faja. Bajaron juntos<sup>15</sup>. La compañera de la muchacha se regresó sola. Vivieron juntos largo, largo, largo tiempo y tuvieron un hijo; el joven tuvo un hijo de ella. El tiempo pasó y un día la madre del joven dio maíz a su nuera diciéndole:

– Pon mote a hervir para vuestra jornada de trabajo en la chacra.

Pero la joven solo puso un grano de maíz en la olla. Un solo grano estaba hirviendo. Entonces, la suegra miró en la olla. La estrella, la nuera, se resintió de eso. Se resintió. No hacía sino llorar, llorar, llorar y llorar. Entonces, el niño, que probablemente sabía dónde estaba la faja y ya sabía hablar... Ella le preguntó:

– ¿Tu padre no habrá visto mi faja?

– Aquí está, pues –respondió el niño.

La faja estaba escondida en un hueco de la pared tapado con barro. Ella tomó rápidamente su faja y volvió al cielo.

Desde su partida, el joven iba sin cesar al borde de la laguna, con su hijo a la espalda. Pero ¡qué la iba a encontrar! Ya no la encontró. Sin embargo, volvía y volvía constantemente. Un día, un cóndor le preguntó:

– Joven, ¿qué estás buscando?

El joven le explicó cómo su esposa había desaparecido.



<sup>14</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. En esta situación inicial, el encuentro con dos chicas que vienen a recoger algas, se hubiera debido decir más bien *chumpintas qichurusqa*, «le arrebató su faja». En cambio, *pakarusqa* («escondió») parece hacerse eco de aquellas versiones, más tradicionales y aparentemente conocidas por Santos Pacco, donde el pastor esconde la faja de una joven que se está bañando en una laguna, junto con sus compañeras.

<sup>15</sup> En Usi, las casas se encuentran en la puna baja, más abajo de los pastos.

– Hanaqpachata ripun. Imapaqtac mamaykiri mut'i churakusqan mankata qhawaran –nispas kuntur nin.

Arí chayqa nispa niqtinsi:

– Manachu q'ipirukuwankiman –nispas nin.

– Burriguta quway, bagaway, chayqa q'ipirusayki –nispas nin.

Burriguta riki mikhurachin. Chaysi q'ipirusqa wawachantinta hanaqpachaman.

Chaysi inlisaman aqna kinsa philas aqna, huq philapi kinsa philas ashkha chay iwal uyayuc haykuyushanku. Chaysi inlisa punkuman kuntur saqiyun.

76

– Kayllapin suyanki, chawpitan hamunqa –nispa kuntur saqiyusqa.

Chaysi chiqaq chawpita hamushasqa chay warminqa. Chaysi achhuyurun.

– Imamanmi hamuranki –nispas nin.

Waqapunakunku.

– Imapaqtac mamayki manka mut'i churakusqayta qhawapuwaran. Chaymanta sintikuspan hampuni –nispa–. Imamanmi hamuranki. Imamanmi hamuranki. Kunachallan Taytacha llusqiramunqa! Kunachallan llusqiramunqa! –nispas aqnatas nishan riki.

Chayllamansi yasta Taytacha llusqiramun, inti saltaramun. Chaypi runata rupharapun wawachantinta.

– Ella volvió al cielo. ¿Por qué tu madre miró la olla donde se cocinaba el maíz?  
–dijo el cóndor.

El joven le preguntó entonces:

– ¿Podrías llevarme en tu espalda?

– Dame una oveja, págame y te llevo.

En seguida, el joven le dio de comer un cordero y el cóndor lo llevó al cielo con su hijo.

Allá, tres filas así, tres filas paralelas de estrellas estaban entrando a la iglesia, todas tenían el mismo rostro. El cóndor los dejó en la puerta de la iglesia y le dijo:

– Espera aquí, ella vendrá en medio de las otras.

Y en efecto, su esposa llegó en medio de las otras. La joven se precipitó hacia ella.

– ¿Qué haces aquí? –dijo.

Lloraron abrazados.

– ¿Por qué tu madre miró el maíz que puse en la olla? Regresé a mi casa porque me resentí. ¿A qué has venido? ¿A qué has venido? ¡El Padrecito [Jesucristo] va a salir en cualquier momento! ¡Va a salir en cualquier momento! –le dijo.

En ese mismo instante, el Padrecito salió, el Sol despuntó y quemó al hombre y a su hijo.



## Capítulo 4

### La hija del diablo

Este cuento es, hasta donde tengo conocimiento, el más largo y complejo de los relatos andinos sobre uniones sobrenaturales. La versión que recogí de Agustín Thupa, titulada «Rosa Blanca», puede resumirse así:

Un joven rico se queda huérfano y se va en busca de una esposa. Se encuentra con el diablo, con quien firma un contrato: el joven irá al país del diablo para escoger a una de sus tres hijas. Gracias a la ayuda de un cóndor, el protagonista llega a dicho país. Allí descubre a sus hijas bañándose en el mar y esconde la ropa de una de ellas. Una vez alejadas las hermanas, el héroe se muestra a la muchacha, Rosa Blanca, y finge encontrar su ropa. Rosa Blanca le da su anillo en prenda de matrimonio y le revela que su padre espera que incumpla su parte del contrato para matarlo. Gracias a la ayuda mágica de su novia, el protagonista logra realizar las tareas imposibles impuestas por el diablo: domar un potro cuyas partes del cuerpo son los diversos miembros de la familia diabólica, sembrar y cosechar un campo en una sola noche, y encontrar un anillo caído en una laguna. Esta última tarea no puede ser llevada a cabo por el joven mismo. Rosa Blanca pide a su novio que le corte la cabeza, lo que primero él se niega a hacer y luego acepta. Rosa Blanca penetra en la laguna sin su cabeza, vuelve con el anillo y reúne las dos partes de su cuerpo. Tras comprender que el diablo no aceptará jamás que el joven se establezca en su casa como yerno, los amantes huyen, pero son rápidamente alcanzados por el padre de la joven. Siempre gracias a la ayuda mágica de la novia, su

80 caballo se convierte en puente, Rosa Blanca en río y el joven en anciano. Al no poder reconocerlos, el diablo regresa a su casa, donde lo insulta su esposa, quien adivina lo que ha pasado y lo manda de nuevo en busca de los fugitivos. El caballo y los amantes se convierten esta vez en una iglesia, un cura y una Virgen María. El episodio anterior se repite. La tercera vez, el caballo, el joven y su compañera se convierten respectivamente en un puente, un árbol y una rama podrida. Esta última cae sobre el diablo, hiriéndolo. No regresará más. Los amantes logran llegar al pueblo del joven. Este, que desea que su novia sea recibida por una banda de música, le pide que lo espere a la entrada del pueblo. Ella le recomienda no dejarse abrazar por ninguna mujer, si no, él la olvidará. Pero apenas llegado a su casa, es abrazado sorpresivamente por su vieja cocinera. Olvida instantáneamente a la hija del diablo y se encuentra otra novia. Rosa Blanca llega en plena fiesta de bodas y deposita dos huevos en la mesa, cubriéndolos con su sombrero. Cuando la hija del diablo lo levanta, han salido del cascarón un gallito y una gallinita. La hembra cuenta al macho los diferentes episodios de la historia, preguntándole a cada momento si la recuerda. El gallo responde negativamente hasta llegar al episodio de la cabeza cortada. El joven recobra entonces la memoria, abraza a Rosa Blanca y se casa con ella, dejando a la otra chica.

Este cuento es de claro origen europeo y corresponde al tipo 313 definido por Antti Aarne. Varias versiones muy cercanas a la nuestra han sido recogidas en España<sup>1</sup> y en diversas regiones hispanohablantes de América (Robe, 1973; Franco, 1944: 54; Di Lullo, 1943; Vidal, 1983, IV: 229-232; Camarena, 1995: 96), muy a menudo con un título próximo al del relato de Agustín Thupa: «Blanca Flor». Por su estructura y sus protagonistas, es representativo de una categoría de relatos muy propia de la literatura oral europea, el cuento maravilloso. He recogido una versión quechua trunca de este relato de boca de Tito Castañeda, en Cachora, que termina, como ciertas versiones españolas, justo después de que los amantes se escapan definitivamente del padre de la muchacha<sup>2</sup>. Jorge Lira es el autor de una bellísima novela corta en quechua, *Tutupaka llaqta (El país de Tutupaka)*, basada en una versión que le fue contada por su compañera, Carmen Taripha, de Maranganí (Anónimo quechua, 1974). Otras dos versiones más fueron recogidas en el departamento peruano de Puno, en Coaza (Délétröz, 1993: 233) y en Taquile (Granadino y Jara, 1996: 144-155). Otra versión, trunca, fue recogida en el departamento de Áncash (Yauri Montero, 1979: 107-109). El cuento existe

<sup>1</sup> Cuatro versiones figuran en Aurelio Espinosa padre (1946-1947: 258-278 y 338), y otras cuatro en Aurelio Espinosa hijo (1996: 139-154). Una versión española de la provincia de León consigna exactamente las mismas pruebas que las del relato de Usi, aunque en un orden diferente (Camarena, 1991, I: 154-157).

<sup>2</sup> Tal es el caso del texto 124 recogido por Espinosa padre y del texto 72 recogido por Espinosa hijo.

también más al norte, en la zona quechuahablante de Ferreñafe (Taylor, «José María» 1990). Es igualmente conocido por otras poblaciones amerindias que formaron parte del imperio español<sup>3</sup>.

## La hija del diablo y la hija del Sol

Todas las versiones andinas de *La hija del diablo* recogidas hasta ahora contienen un motivo que ya hemos encontrado en ciertas versiones de *La hija del Sol*: el cóndor que transporta al protagonista al otro mundo a cambio de una oveja o una vaca y le da sus consejos al llegar. En este caso, el cuento español no ha sido contagiado por la tradición autóctona, sino que, al contrario, *La hija del diablo* es la que ha transmitido este episodio a las versiones de *La hija del Sol* donde interviene el personaje del cóndor. En las versiones españolas de *La hija del diablo*, en efecto, es un águila el que desempeña el papel de vehículo y consejero del héroe. Por un deseo de realismo muy característico de la literatura oral quechua, el cóndor ha sustituido al águila, pues este animal, del cual existen varias especies en los Andes, es demasiado pequeño para que se le imagine llevándose a un ser humano. Así, en los relatos de «animales enamorados», solo el oso, el cóndor y, excepcionalmente, el puma se comportan como raptos de mujeres. El motivo de la carne arrancada de su propia pierna, con la cual el joven alimenta al cóndor en las versiones de Usi y de Maranganí, proviene también de la tradición europea<sup>4</sup>. Si algunas versiones de *La hija del Sol* han tomado prestado de *La hija del diablo* el motivo del cóndor que transporta al héroe al otro mundo y le prodiga sus consejos, es sin duda en razón de las similitudes temáticas y estructurales que existen entre los dos cuentos. Ambos tratan de una unión sobrenatural rechazada por los padres de la joven, así como de la estada del pretendiente en el país de su compañera. Ambos ponen en escena un encuentro al borde de una laguna y la entrega de un objeto por parte de la joven. Tal vez por influencia de las versiones de *La hija del Sol* en que la estrella baja a la tierra durante la noche, Agustín Thupa sitúa al anochecer el encuentro entre el héroe y la hija del diablo. En su relato, después de que el joven esconde los zapatos de Rosa Blanca, sus hermanas abandonan a esta exactamente como lo hacen las compañeras de la estrella retenida por el pastor. Las peripecias del relato europeo encuentran antecedentes también en otras tradiciones autóctonas. La fuga de los amantes, por ejemplo, es uno de los temas más tratados por los huaynos tradicionales. El celibato, al que implícitamente están forzadas las hijas del diablo



<sup>3</sup> Por ejemplo, los mapuche de Chile (Lenz, 1896: 257-260 y 348-350).

<sup>4</sup> Lo encontramos en las variantes de *La hija del diablo* publicadas por Espinosa padre (texto 125) y Espinosa hijo (texto 71), así como en una versión española de *La cajita mágica*, publicada por Espinosa hijo (texto 126).

en las versiones españolas, está puesto de relieve en *El país de Tutupaka*, donde la muchacha explica a su amante que, en su tierra, las mujeres no pueden tener pareja. El país diabólico evoca así otros mundos imaginarios andinos, poblados de mujeres y dominados por un macho único. No solo es el caso del mundo celestial, dominio del Sol, de su esposa la Luna y de sus hijas las estrellas, sino también del «pueblo de las mujeres», que es objeto de un relato muy popular en las punas de la parte occidental de los departamentos de Huancavelica, Ayacucho, Cuzco y Arequipa (Robin, 2002: 301-306). Como el cielo de *La hija del Sol*, el pueblo de las mujeres es un valle productor de cereales, donde suelen llegar hombres de la puna. Estos no pueden volver de allá con una esposa, bajo pena de ser castigados por la divinidad tutelar del pueblo, quien es a la vez el padre y el marido de todas estas mujeres. Así, aparentemente fueron los ecos que el relato español fue susceptible de despertar en la cultura local los que permitieron que, entre los cuentos maravillosos europeos, *La hija del diablo* encontrara un lugar privilegiado en la tradición oral quechua de la región. Por representar un caso extremo de unión lejana, este cuento europeo era comprensible e interesante para destinatarios andinos, quienes ya conocían, en su tradición, cuentos análogos, aunque dotados de estructuras narrativas menos elaboradas. Si bien no se puede prestar a un cuento de origen extranjero una armadura simbólica tan densa como la observada en los relatos anteriores, su apropiación por los campesinos andinos sugiere que encuentra un sentido en la sociedad local. Concentraré por lo tanto mi análisis en las innovaciones que el relato español sufrió en el sur del Perú. Ellas atestiguan lo que los narradores andinos buscaron hacerle expresar.

### El diablo burlado

Las versiones andinas de *La hija del diablo*, en particular la de Agustín Thupa, se distinguen de los relatos analizados anteriormente —y del conjunto del material narrativo de origen autóctono— por el modo burlesco en el que están tratados los acontecimientos, muy característico de una parte de la tradición oral hispánica. Estos relatos interesan en realidad no solo por sus efectos de suspenso, sino también, y sobre todo, por lo cómico de las situaciones en las que se encuentra el personaje del diablo. Desde este punto de vista, se vinculan con otro conjunto narrativo, que llamaré *Los trabajos infernales*, en el cual el héroe va al Infierno para realizar una tarea aparentemente imposible. Gracias a su astucia o a la ayuda sobrenatural de una virgen, triunfa sobre el diablo y lo ridiculiza. Según el caso, mata a su adversario sobrenatural, vuelve con mucho dinero a su casa o libera almas que se consumían en el Infierno (Itier, 1999: 106-119). Estos relatos, que tienen su fuente en la tradición española, han tenido en los Andes un éxito que se explica aparentemente por la conexión simbólica que existe en ellos entre el diablo y un tipo social, el hacendado abusivo, que trata por todos los medios de

retener mano de obra en sus tierras, como el demonio busca llevar y retener a los hombres en el Infierno<sup>5</sup>. Su dimensión burlesca constituye evidentemente uno de los principales atractivos de «Rosa Blanca» para Agustín Thupa. Lo constatamos, por ejemplo, en el nombre que lleva el diablo en su versión: *Portolasalmón*. *Portola* es el nombre de una marca peruana de conservas —hoy desaparecida del mercado— que, hace algunas décadas, tenía una presencia tan importante en el país que terminó siendo el término que significa «conserva» en quechua. Que yo sepa, nunca han existido conservas de salmón en el Perú<sup>6</sup>. *Portolasalmón* sería entonces una invención onomástica destinada a unir bajo un modo burlesco —el diablo enlatado— los dos rasgos fundamentales del demonio de este relato: su esencia acuática y su riqueza, evocada por la lata de conserva —muy apreciada por los campesinos— y por el salmón, alimento importado, exclusivamente consumido por la alta burguesía. El carácter acuático de *Portolasalmón* es compartido por el conjunto de su familia: el joven encuentra a las hijas del diablo cuando se bañan en el mar, mientras que la familia del diablo, bajo la forma de un potro, emerge de una laguna ausente en las versiones españolas conocidas. En la concepción andina, el carácter acuático de esta familia diabólica corresponde al modo de ataque escogido por este demonio: intenta obtener la condenación del héroe por medios eróticos, proponiéndole a una de sus hijas como esposa. Al hacerlo, se asemeja a otra de las grandes categorías del imaginario andino, la sirena. Las sirenas son seres seductores, masculinos o femeninos, que intentan arrastrar a hombres y mujeres al más allá. Agustín Thupa me explicó un día que diablos y sirenas son «la misma cosa». Ejerce su humor sutil en los diálogos entre el diablo y el pretendiente: el primero manda al héroe a hacer tareas imposibles, con una inocencia fingida y un desapego sádico, pero una vez cumplida la misión, el joven sabe encontrar las palabras justas para humillar al diablo, caído en la trampa de su propio contrato. Están aquí extraordinariamente representadas e invertidas las relaciones seculares de dominación, que conocieron y que —en cierto modo— todavía conocen los campesinos, víctimas de la manipulación por los poderosos de la ley y de lo escrito.

### Una unión lejana

El otro cimienta temático del relato es, como lo hemos visto, el de las «uniones sobrenaturales», que remite a la problemática de los matrimonios. El protagonista de las versiones españolas es un jugador empedernido, forzado por el diablo a cederle su alma en pago de una deuda de juego. Al ser los juegos de dinero poco

<sup>5</sup> R. Howard puso en claro esta identificación diablo-hacendado y publicó varios ejemplos de ella (1981: 42).

<sup>6</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. Rodolfo Cerrón-Palomino me informa de que sí existían tales conservas.

conocidos por los campesinos, esta circunstancia desaparece de las versiones de Usi, Coaza y Taquile. La primera la remplaza por una situación ya vista en «La doncella y el cóndor» y «El joven y la estrella»: el soltero que busca una unión lejana. Desde el inicio del relato, esta aspiración resulta contraria al orden divino, ya que el diablo surge en el camino del héroe. El diablo, en el cual el joven ve a un simple terrateniente —en ello se muestra tan ciego como la compañera del cóndor—, le propone un contrato: si llega a su lejano país de Pampas Verdes Cielos Azules, podrá elegir como esposa a una de sus hijas. Aunque el narrador no lo precisa, es evidente para sus destinatarios que si el héroe no cumple con el contrato una vez llegado a dicho país, su suerte será idéntica a la de otros personajes ficticios que hicieron trato con el diablo: este llegará en un carro de fuego y se lo llevará al Infierno. Esta innovación presenta otra ventaja: hace más comprensible la aceptación de las tareas imposibles por parte del héroe. Aunque estas tareas no están precisadas en el contrato, las implica la obligación que tienen los yernos de pagar el precio de la novia prestando a su suegro los servicios que les pida. La actitud del diablo en el relato encuentra varios ecos en las prácticas del mundo de la experiencia. Las pedidas de mano, en cierto grado ritualizadas, requieren que el padre de la pretendida se haga rogar largo tiempo y reciba muchos regalos antes de acceder a la petición del pretendiente (Délétroz, 1993: 115-116). En algunos casos, el yerno hasta debe quedarse a trabajar un año entero en la casa de su suegro (Escalante y Valderrama, 1992: 146). Por lo tanto, las relaciones entre el héroe y el diablo aluden simultáneamente a dos relaciones distintas: la del peón con su patrón y la que une y opone a un yerno con su suegro.

Las versiones hispánicas conocidas, sean estas peninsulares o americanas, presentan todas, como el relato de Agustín Thupa, un desenlace feliz. No así las versiones quechuas de Maranganí, Coaza y Taquile. En la primera, los amantes se condenan porque la chica fue maldecida por su madre al haber desestimado los lazos de sangre y ahogado a su padre en el torrente en el que ella misma se había convertido. En Coaza, donde el motivo del olvido mágico desaparece, el joven es llevado al más allá por haber dejado voluntariamente a su compañera por otra. En Taquile, la joven es la que se va al Infierno, porque, al no haber firmado ningún pacto con el diablo, el novio no merece la condenación eterna. Estas innovaciones acercan claramente el relato al conjunto narrativo autóctono de los «matrimonios sobrenaturales», que terminan todos en un fracaso. Al parecer, sus autores han buscado dar sentido a un relato que ofrecía la posibilidad interesante de aplicar a la exogamia el castigo supremo de la religión cristiana, la condena eterna. De esta manera, *La hija del diablo* permitió revitalizar las prescripciones matrimoniales ancestrales, al presentar como un pecado capital una de las infracciones mayores a las reglas sociales andinas. La función original del cuento maravilloso, esencialmente dedicado al placer narrativo, tiende aquí a

borrarse en beneficio de una tendencia general de la literatura oral autóctona de hacerse el soporte de los ideales de la sociedad comunal. Los cuentos de uniones sobrenaturales constituyen por lo tanto el terreno sobre el cual el cuento europeo de *La hija del diablo* echó raíces, se transformó y se resemantizó.

El relato de Agustín Thupa se muestra en eso más fiel al prototipo hispano. A excepción de los relatos satíricos de curas codiciosos y lúbricos, es el único cuento quechua del que tengo conocimiento cuyo protagonista central pertenece a las capas superiores de la sociedad. Esta particularidad dificulta la identificación que habitualmente todo relato busca establecer entre el héroe y el auditorio. Ciertamente, el personaje tenía que ser rico para pretender realizar de manera verosímil un viaje muy largo a Pampas Verdes Cielos Azules. Sin embargo, esto no obligaba a hacer de él un terrateniente. Todavía en la época de la juventud de Agustín, en la década de 1950, antes de la profunda crisis en la que actualmente está sumida la agricultura andina, algunos miembros de las comunidades lograban acumular un capital pecuario y/o en papas deshidratadas (*chuñu*) igual o superior al de muchos terratenientes. La pertenencia del héroe a la misma categoría social de su adversario, la de los hacendados, no era entonces necesaria y debilita inclusive el efecto de venganza simbólica que sirve de resorte a los otros relatos de «trabajos infernales». ¿Cómo explicar entonces que el relato haya hecho del héroe un miembro de la clase terrateniente? Lejos de ser una inconsistencia de esta versión, este hecho procede de la misma preocupación de coherencia que llevó a otros narradores a imaginar un fin trágico para esta historia. En efecto, como hacendado, el héroe de «Rosa Blanca» no está sometido a las reglas matrimoniales aplicadas a los miembros de las comunidades y el desenlace feliz del relato puede conservarse sin aparecer como una incongruencia. La pertenencia del protagonista al estrato terrateniente permite además sobrellevar una contradicción que las otras variantes conocidas no han resuelto: ¿cómo es posible que en las versiones de Maranganí, Coaza y Taquile el héroe campesino no se sorprenda de que un *hacendado* le proponga a su hija en matrimonio, cuando la tradición oral andina se muestra habitualmente tan preocupada por la verosimilitud sociológica? Constatamos aquí la dificultad de integrar un relato alógeno en una red textual fuertemente estructurada: al estrechar sus lazos con otras historias de uniones sobrenaturales por medio de una transformación radical del desenlace, las versiones de Maranganí, Coaza y Taquile refuerzan el alcance simbólico de *La hija del diablo* y su integración a la tradición autóctona, pero plantean un problema de relación con el mundo real. Al hacer del héroe un terrateniente, la versión de Agustín Thupa privilegió la verosimilitud del relato a expensas de su asimilación al fondo literario tradicional y de su objetivo prescriptivo. A cambio, su relato se preocupó por desarrollar las potencialidades recreativas de un cuento rico en sorpresas, suspenso y cómico de situación.

ROSABLANCAMANTA

*Agustín Thupa Pacco*

*Usi, 4 de agosto de 1995*

Huq jovensiyá kasqa mamayuq taytayuq riki. Maman taytan wañukapun. Hinaspa maman taytan wañukapuqtin riki warmi munakuq purin riki. Hinaspas huq wiraquchawan tupanku riki. Hinaspa contratota ruwanku. Chay contratota ruwaqtinkusyá chay wiraquchaqa nin:

86

– Ususiykuna kanmi kinsa –nispa.

Chay joventa nintaq riki:

– Maytan rishanki –nispa niqtin nin:

– Warmi munakuqmi rishani –nispa.

– Contratota ruwasunchis –nispa.

Contratota ruwanku wiraquchawan. Chayqa:

– Pampas-verdes-cerros-azules chaypin tiyani. Chayqa hamunki. Chaypin ususiyta qumusayki mayqin kaqtapis. Kinsan ususiy. Chayta entregamusayki –nispasyá nin–. Akllarikamunki –nispa.

Chayqa qhapaqpa wawantaq chayqa, jovenqa kinsa mulapisyá qulqita kargayukun. Kinsa mulapi kargayukuspa warmi munakuq chay Pampas-verdes-cerros-azules chayta rishan. Hinaspas ña karutaña purin. Ña huq mulata tukupunña, qulqita. Gastupiyá mikhuspa uhaspa tukupunña. Chayqa iskay mulallaña. Waqmantaqa huq mulata qallarillanñataq. Manas pipis chay Pampas-verdes-cerros-azules chay rikuk kanchu. Chayqa rishallanpunis, rishallanpuni, rishallanpuni. Chayqa iskayta tukupunña. Chaysi kasqan purishan, purishan. Mana pipis rikuk kanchu, Pampas-verdes-cerros... siylos-azules mana rikuk kanchu. Chayqa rishan, rishan. Hinaspas yasta kuskan mulallaña. Chayqa kuskan mula kashaqtinsi huq padre inlesa punkupi sayamushasqa. Hinaspas achhuykun riki. Hinaspas nin:

ROSA BLANCA

Agustín Thupa Pacco

Usi, 4 de agosto de 1995

Había un joven que tenía padre y madre. Pero estos murieron. Entonces, el joven se puso a buscar una esposa. Se encontró con un señor y firmaron un contrato. El señor le dijo:

– Tengo hijas, tres hijas.

Le dijo al joven<sup>7</sup>:

– ¿Adónde vas?

– Estoy buscando una esposa –dijo.

– Hagamos un contrato –dijo el señor.

Entonces, firmaron un contrato. El señor le dijo:

– Vivo en Pampas Verdes Cerros Azules<sup>8</sup>. Ven a mi casa. Allá te daré a una de mis hijas, cualquiera de ellas. Tengo tres. Te la daré cuando estés allá. Tienes que ir a escogerla allá.

Entonces, como era hijo de una familia acomodada, el joven cargó de plata a tres mulas. Después, partió hacia Pampas Verdes Cerros Azules para tomar mujer. Llevaba ya mucho tiempo caminando y había gastado toda la plata cargada por una de las mulas. Se le había acabado en los gastos de viaje, en comida y bebida. Solo le quedaban dos mulas. Entonces, empezó a gastar la plata de la segunda mula. Nadie conocía Pampas Verdes Cerros Azules, pero él seguía caminando, caminando y caminando. Ya había gastado la plata de la segunda mula, pero seguía caminando y caminando. Nadie conocía Pampas Verdes Cerr... Cielos Azules, nadie conocía. Seguía caminando y caminando. Hasta que le quedó solo la mitad de la carga de una mula. Entonces, se encontró con un cura, que estaba parado en la puerta de su iglesia. El joven se le acercó y le dijo:

<sup>7</sup> El narrador retrocede y se refiere nuevamente al encuentro de los dos personajes.

<sup>8</sup> Agustín Thupa comete un lapsus y confunde la palabra *cielos* con *cerros*, que se opondría más naturalmente a *pampas* que *cielos*. Se corrige más abajo, pero confunde después nuevamente los dos términos hasta el final del relato.

– Padre, tapuyukusayki –nispa–. Rikunkichu Pampas-verdes-cerros-azules chayta –nispa.

– Mana rikunichu –nispas nin.

Kundurkunasyá misaman haykushan, kundurkuna, askha kundurkuna misaman haykushan. Hinaspa:

– Aswan mallkukunata tapusaq aber. Kunan paykunaqa rikumunpischá –nispas nin riki.

Chayqa padreqa tapunsi kundurkunata riki sapankata riki:

– Rikunkichischu Pampas-verdes-cerros-azules chayta –nispa.

– Manan rikunichu.

Huqpis:

– Mana rikunichu.

Huqpis:

– Mana rikunichu.

Kundurkuna manas rikunq ni mayqinpas kanchu riki. Hinas ultimullataña machu q'arawasa kundur chayamun riki. Hinaspas chayamuqtin nin:

– Mallku, manachu rikunki Pampas-verdes-siylos-azules chayta –nispa.

– Ayh! Rikurani wayna kashasparaq. Mana kunanqa riniñachu chaykunataqa, karuraqmi chayqa –nispas nin riki.

Chaysi nin riki jovenqa:

– Manachu q'ipiwankiman –nispa.

– Wakata pagawaqtiykiqa kunan q'ipisaykiyá –nispasyá nin.

Chayqa asektan riki jovenpis. Waka qulqin kashanraqtaq waka rantinanpaq chayqa, wakata rantirun, kundurman mikhuchin. Chaysi apan riki kundurqa riki Pampas-verdes-cerros-azulesman. Chayqa Lamarquchatas riki pasachishan riki. Hinaspas chaypi, pisillaña qucha pasayunan kashaqtin rarqay kundurta hap'irun riki.

– Padre, una pregunta por favor. ¿Conoce Pampas Verdes Cerros Azules?

– No conozco –respondió el cura.

Unos cóndores estaban entrando a la iglesia para asistir a misa, cóndores, muchos cóndores estaban entrando para asistir a misa. Entonces, el cura dijo:

– Más bien les voy a preguntar a los señores<sup>9</sup>. Ellos deben saber.

El cura preguntó entonces a cada uno de los cóndores:

– ¿Conoce usted Pampas Verdes Cerros Azules?

– No, no conozco.

Y el otro:

– No, no conozco.

Y el otro:

– No, no conozco.

Los cóndores no conocían, ninguno de ellos. Finalmente, llegó un viejo cóndor de lomo pelado. El cura le preguntó:

– Señor, ¿conoce usted Pampas Verdes Cielos Azules?

– ¡Oh! Fui allí cuando era joven<sup>10</sup>. Pero ahora ya no voy a esos lugares, es muy lejos –dijo.

Entonces, el joven le dijo:

– ¿No podría llevarme en su lomo hasta allá?

– Si me pagas con una vaca, te llevo ahora –dijo el cóndor.

El joven aceptó. Como le quedaba justo suficiente plata para comprar una vaca, la compró enseguida y se la dio de comer al cóndor. Entonces, el cóndor lo llevó a Pampas Verdes Cerros Azules. Estaban cruzando el océano cuando, poco antes de llegar, el cóndor sintió hambre.

<sup>9</sup> En la tradición oral de la región del Cuzco, *mallku* es el término por el cual los personajes se dirigen respetuosamente al cóndor. Este término proviene del aimara —lengua de sustrato de la región—, donde significa «señor» y se aplica a las montañas, como su equivalente quechua *apu*. Conservé en la traducción este sentido etimológico, que corresponde al valor respetuoso de este término en los cuentos.

<sup>10</sup> Como los cóndores son tenidos por animales longevos, el narrador nos da a entender que ni siquiera un cóndor, el animal que vuela más alto y más lejos, ha ido a ese país en mucho tiempo.

– Rarqaymi hap'iwán, imatapis quway –nispa nin jowenta.

Hinaspas chakanta mat'arukuspa jowenqa kundurman mikhuchin riki.

Chaysi aqna pasachin ñak'ayllataña lamar kantuman riki. Muquman tiyarachin qucha chimpaman. Chaysi chaypi tiyanku. Hinaspas chaymanta chayman kinsa chikakuna ikhuriyamunku. Hinaspas chay chikakuna riki ikhuriyamuspanku bañakuq quchaman haykunku riki. Hinaspa sapanka anchhaynanku p'achankuta muntunku huqman huqman. Chaysi:

– Sapatuntan kunan pakarunki haqay Rosablanca kaqpa sapatuntan. Rosablancawanmi kanki. Chay Rosablancay sapatuntan kunan pakarunki –nispa kundur yachachin riki.

Chaysi kundur yachachiqtin rikushantaq mayman Rosablancay kasqanman. Chaysi ñañankunaqa kinsantinku chhaynata chayman chayman p'achankuta ch'ustirukuspanku quchata pasayunku bañakuq. Chaysi jowenqa riki qhawashan riki. Kundurtaq kutirikampun, paytaq jowen aqnapi qhipapun riki. Chaysi qhawashan. Chayqa bañakuq haykushanankama Rosablancay sapatunta pakarapusqa.

– Chay ñañankunaqa kunan pasapullanqan wasinmanqa. Chaypin kunan parlapayanki chay kasarakuñkipaq imapaqpis. Chay kunan asektaqtinqa chaypi kanki. Chayqa supay saqraq wawankunan chaykunaqa, manan kutimuwaqchu –nispasyá aqnata nin.

Chayqa manasyá chayqa mistichu kasqa nitaq kaballerochu kasqa. Demoniosyá kasqa chayqa, Portolasalmón. Chay Portolasalmón taytanqa contratota ruwan chay jowenpaq, kasarakananpaq.

Chayqa chay tarrinña. Chayqa chayan chay quchapatapi. Chayqa quchapatamanta qhawanku qhawanku. Chayqa pakarukun. Pakarukuspa jowenqa sapatunta pakarun. Chayqa maskhayunkus. Kinsantinku ñañantin maskhayushanku bañakuyta tukuruspanku riki. Chayqa bañakuyta tukuruspankus maskhayushanku, maskhayushanku, mana tarikunchu riki pakaruptin. Chayqa jowenpis pakarapullantaqsiyá. Manasyá ikhurimunpaschu. Chayqa iskayñin pasapun ñañankuna. Chayqa Rosablancallañas maskhayushan sapatutaqa riki. Chayqa chaymanñas jowenqa ikhurirun. Chayqa maskhaysin. Chayqa sapatuta tarirun. Chayqa:

– Papaykiwanmi contratota ruwamuni kasarakananchispaq –nispas Rosablancataqa jowenqa nin.

– Tengo hambre, dame algo de comer –dijo al joven.

Entonces, el joven se cortó un pedazo de muslo y se lo dio de comer.

De esa manera, el cóndor logró llevarlo hasta el otro lado del océano, pero a duras penas. Lo dejó sobre una colina frente al mar. Mientras estaban allí, aparecieron tres bellas doncellas. Estas doncellas entraron al agua para bañarse. Cada una dejó su ropa amontonada en un sitio. El cóndor le dio instrucciones:

– Vas a esconder sus zapatos, los zapatos de aquella que se llama Rosa Blanca. Rosa Blanca será tu compañera. Vas a esconder los zapatos de Rosa Blanca.

Mientras el cóndor le hablaba, el joven miraba hacia el lugar donde se encontraba Rosa Blanca. Las tres hermanas se desvistieron, dejaron su ropa en diferentes lugares y entraron al agua para bañarse. El joven seguía mirándolas. El cóndor se fue y el joven se quedó allí mirándolas. Y mientras entraban al agua, escondió los zapatos de Rosa Blanca. El cóndor le dijo:

– Sus hermanas van a regresar a su casa. Deberás ir allá y convencer a su padre de que te deje casarte con Rosa Blanca y todo. Si acepta, te quedarás a vivir allá, porque son las hijas del diablo y no podrás volver a tu casa.

Por supuesto, no era un *misti*<sup>11</sup> ni un señor. Era el diablo, era Portolasalmón. Portolasalmón, el padre de la doncella, había hecho un contrato por el cual ofrecía a una de sus hijas en matrimonio al joven.

Ya había anochecido cuando llegaron al borde de la laguna<sup>12</sup>. Allí, las observaron un buen rato. El joven se escondió y escondió los zapatos de Rosa Blanca. Entonces, ellas se pusieron a buscar los zapatos. Las tres, las tres hermanas, después de bañarse, buscaron desesperadamente los zapatos. Después de bañarse buscaron y buscaron, pero no los encontraron, porque él los había escondido. El joven seguía escondido. No se mostraba. Finalmente, las dos hermanas se fueron y Rosa blanca se quedó sola buscando sus zapatos. En este momento, el joven se mostró. La ayudó a buscar sus zapatos y los encontró. Entonces, le dijo a Rosa Blanca:

– Firmé un contrato con tu padre, por el que te ofrece a mí en matrimonio.

<sup>11</sup> Es decir, un mestizo, un blanco, un hombre de la clase superior.

<sup>12</sup> Lo que más arriba era un océano, como en el cuento español, es ahora una laguna en la mente de Agustín Thupa, quien asimila esta escena a la del encuentro entre el joven y la estrella.

– Bueno –nispas nin–. Papayqa millaypachan. Manan asektasunkimanchu. Wañuchisunki papayqa –nispas nin–. Pero kasullankin papaypa rimasqantaqa imatapas –nispas nin–. Hinaspan kunan chayamuspayki qhipayta hamuspayki kunan punkuta takakamunki –nispasyá nin–. Punkuta takakamunki.

Hinaspa chayqa parlanku. Chayqa anillunta qun kasarakunanpaq Rosablanca. Chaysi hina kasarakunankupaq-hina kapuq haykupun. Chayqa Rosablanca pasayapun.

Chayqa pasayapuqtinga chayña jovenqa kasqan chayallantaq. Punkuta takakun, kalli punkuta:

– Tak tak tak tak tak.

– Pin kanki.

– Nuqan kani, señor<sup>13</sup> –nispa.

Chaysi nin:

– May sasawan tarimuyki! Karupin tiyasqanki! –nispas Portolasalmontaqa nin.

– Pasaykuy, joven. Chaypi puñuy –nispa.

Chayqa puñuchin. Hinaspas ña parlamunña.

– Kunan papayqa nisunkin: «paqarinmi kunan kawalluta potrota muntamuy mansamuy» nisunkin kunan. Chaymi kunan «bueno» nillanki –nispas nin riki.

Hinaspas Rosablancaqa nin:

– Papaymi kunan kanqa uman, mamitaytaqmi wiksan, ñañachaytaqmi chupan. Lluq'i estribustaqmi ñañachay, nuqataqmi paña estribus kasaq. Paña estribus kaqtaqa aman sarumuwankichu. Lluq'i estribus kaqta sarunki. Papaytaq uman, chaytaqa lliwtan puñalwan sat'ipayayunki. Mamitaymi kunan wiksan kanqa chayqa, chaytaqa lliwtan kunan chay takunñiyqa chaywan takuniyanki –nispas nin riki–. Ispuylaswan. Chay ispuylaswan takuniyayuspa lliwtan ruwayunki. Nuqa paña istribus kaqtaqa aman sarumuwankichu sinchitaqa. Kawallu wikch'uqtinga nuqañan kunan marq'ayarusayki –nispas nin riki.



<sup>13</sup> Al no ser campesino, sino más bien un hombre de la misma clase social de Portolasalmón, el héroe no se dirige a este con el término *wiraqucha*, sino con el de *señor*.

– De acuerdo –dijo ella–. Pero mi padre es muy malo. Nunca te aceptará. Mi padre te matará –le dijo–. Pero vas a obedecer todo lo que te diga –le dijo–. Ahora vas a ir a su casa, después que yo, y tocarás la puerta –explicó–. Tocarás la puerta.

Entonces, se pusieron de acuerdo. Rosa Blanca le dio su anillo como compromiso de matrimonio. Acordaron casarse. Luego, Rosa Blanca regresó a su casa.

El joven llegó poco después. Tocó la puerta, la puerta de la calle<sup>14</sup>:

– Toc toc toc toc toc toc.

– ¿Quién es?

– Soy yo, señor.

Entonces, dijo a Portolasalmón:

– ¡Qué difícil ha sido encontrarlo! ¡Muy lejos vive usted!

– Adelante, joven. Descansa ahí –dijo Portolasalmón.

Lo dejó descansar. Poco después, Rosa Blanca fue a hablar con el joven:

– Ahora mi padre te va a decir: «Mañana montarás y domarás un caballo, un potro». Tú aceptarás sin vacilar.

Y le explicó:

– Mi padre será la cabeza; mi madre, el vientre; y una de mis hermanas, la cola. El estribo izquierdo será mi otra hermana, y yo, el estribo derecho. No pises muy fuerte sobre el estribo derecho. Apóyate más en el estribo izquierdo. Y mi padre, la cabeza, acribíllalo a puñaladas. Mi madre será el vientre, y le darás muchos golpes con mi talón<sup>15</sup>, con la espuela. Le sacarás el ancho con la espuela. Pero a mí, el estribo derecho, no me pises demasiado. Cuando el caballo te quiera botar, yo te sostendré –dijo.

<sup>14</sup> Portolasalmón tiene por lo tanto su casa en un pueblo, es decir, en una quebrada, y sus tierras en los alrededores.

<sup>15</sup> Lapsus del narrador.

Hinaspas quchapatata kawalluta apaspa chayta ... uñayuc kawallutasyá apan. Chayqa chaypi lasumuspa riki china kawallutaqa qaparkachachin. Hinaspa putruqa qucha ukhumanta lliwk! nispa p'itaramun. Hinaspa chay cabrestowan lasurun. Hinaspa aysayukuspa pasayachin. Chaysiyá tutamantanpaqqa sillaspá riki hamun chaypi mansananpaq. Chaysi mansan riki. Chayqa lliwta suyruntaqa riki ... umantaq kashan, kunkanta lliwtas puñalwan sat'ipayaykun. Lliwta rawarkamata ruwayun. Wiksantapis suyranta kasqansi ispuylaswan takuniyaykun. Chupantapis kasqansi p'akiyun, q'iwiyun, imaymanata ruwayun riki. Chay lluc'í estribustapas kasqansi riki lliwta saruyun. Imaymanata ruwayushan riki. Hinaspa yasta sayk'unfiachá riki. Hinaspa asinda punkumanña chayapun riki. Hinaspa chaypi wikch'urunan kashaqtin chhanqarunan kashaqtin Rosablancaqa marq'ayurun.

– Hananáw, sayk'uramuniraq! –nispa.

Mana aswan wikch'urunchu riki. Parlankuñataq chay ususinwan, Rosablancawan, chaysiyá marq'ayun. Chayqa mana wikch'uchinchu riki. Chayqa aqna.

Chayqa puñullankutaq.

– Kunanmi –nillantaqsi–, kunanmi kunan tuta papay triguta qusunki «kunan t'akaramunkitaq ruturamunkitaq irarunkitaq t'antata tutamanta aparamuwankitaq» nispan nisunki. «Bueno» nillankin, mana chaypachaqa wañurachisunki –nispas nillantaq riki.

Chayqa nisqanhinasyá kasqan triguta qullantaq:

– Kayta kunan tuta t'akaramunkitaq ichhuramunkitaq t'antata masarunkitaq molinorachimunkitaq tutamanta t'antata masaramuspa desayunota aparamuwankitaq –nispas nillantaq.

– «Bueno» nillankin –nispa. «Bueno» nillankipuniyá.

Chayqa kasqansi riki chayqa niqtinqa riki «bueno» nin. Chayqa chayta ruwallantaq. Chayqa tutamantanqa Portolasalmonmanqa apayunsiyá t'antata.

– Portolasalmon, rakray, muk'uy kayta! –nispa punkumanta hich'aykun chhay! nispa misapataman. Chaysi aqna.

Chayqa Rosablancaqa nillantaqsi:

– Kunan nillasunkitaqmi paqarinqa «quchapin kunan anilluyta wikch'urakamusqani, kunan chaytan tutamanta entregawanki» nispa nisunki –nispas nillantaq.

Entonces, el joven llevó un caballo a la orilla de una laguna y lo... Llevó una yegua con su cría<sup>16</sup>. La atrapó con el lazo y la hizo relinchar. Entonces, un potro, ¡*lliwk!*, salió saltando de la laguna. Él le puso la rienda y se lo llevó. Al día siguiente, le puso una silla de montar y lo sacó para domarlo. Empezó a domarlo. A su suegro, lo... que era la cabeza, lo destrozó a cuchilladas. Lo dejó todo ensangrentando. El vientre también, a su suegra, le dio duro con la espuela. La cola también, la quebró, la torció y le hizo de todo. Pisó con fuerza el estribo izquierdo. Le hizo todo lo que pudo. Después, cuando estuvo muy cansado, regresó a la puerta de la hacienda. Allí, el potro intentó botarlo, pero Rosa Blanca lo sostuvo.

– ¡Uf! ¡Ya me cansé! –dijo.

El potro ya no intentó botarlo. Como había acordado con su hija, con Rosa Blanca, ella lo sostuvo y el potro no logró botarlo. Así quedó.

95

Entonces, durmió de nuevo con Rosa Blanca.

– Ahora –le dijo ella–, ahora, esta noche, mi padre te va a dar trigo y te va a decir: «Anda y siébrame esto, siégalo y trállalo, y mañana en la mañana me traerás el pan». Tú aceptarás sin vacilar. Si no, te matará –le dijo.

Y como le había dicho, Portolasalmón le dio trigo y le dijo:

– Esta noche siébrame eso, siégalo, haz pan, muele el grano, y mañana en la mañana, cuando hayas hecho el pan, me lo traerás para el desayuno.

– Acepta sin vacilar, sobre todo, no protestes.

Entonces, esta vez también aceptó y se puso de nuevo a trabajar. A la mañana siguiente, trajo el pan a Portolasalmón<sup>17</sup> diciéndole:

– ¡Portolasalmón, traga, roe eso!<sup>18</sup>

Y le lanzó el pan sobre la mesa, desde la puerta, ¡*chhay!* El diablo no pudo decir nada.

Entonces, Rosa Blanca otra vez le avisó:

– Ahora, mañana te va a decir: «Dejé caer mi anillo en la laguna, tráemelo mañana en la mañana».



<sup>16</sup> Aquilino Thupa, hijo del narrador, me explicó que el protagonista lo hizo a instancias de Portolasalmón.

<sup>17</sup> Otras versiones explican cómo la ayuda mágica de la hija del diablo le permitió sobrellevar la prueba impuesta por este. En la versión de Coaza, al pronunciar el nombre de la joven, el trabajo se hace solo. En la de Maranganí, el héroe logra cultivar un trigo en una sola noche gracias al anillo mágico de la joven.

<sup>18</sup> Los dos verbos usados hacen referencia a la manera de comer de los animales. Como en los relatos del diablo burlado, desde el momento en que el héroe cumplió con su parte del contrato, ya puede humillar al diablo sin temor. Las dos partes están obligadas a respetar los términos del contrato.

Hinaspa niqtinqa Rosablancaqa cristalmansi hunt'ata thuqarun. Hinaspa thuqaruqtin chaytas misapataman churan. Chaysi «Rosablanca!» niqtinqa «papá!» nimushallan. Chay thuqay ch'akirapunman chayqa manasyá kontestanmanchu. Watukamushallansiyá chay Portolasalmonqa ususinta. Chayqa rinku marpatata riki ... chu ... quchapatata. Chaysi chaypi chay joventaqa nin:

– Kunkayta wit'uruway –nispa.

– Imaynatataq wit'usaykiri –nispas nin.

– Wit'urullaway, mana chaypachaqa papaymi kunan wañurachisunki –nispas nin.

96 Nispa niqtinqa hinata wit'un Rosablancata, kuchilluwan kunkanta. Hinaspas sirtupaq qhuru umalla, qhuru kurpulla pasayuspa riki anilluta aysaramusqa t'uru t'uruntintaraq. Hinaspas aysaramuqtin tutamantanqa kasqan apayullantaq.

– Portolasalmón, kayqa anilluyki, tarimunin –nispa.

Chayqa:

– A! –nispas nin.

Chayqa chaymantaqa kasqan Rosablancaqa:

– Manapunin tiyananchista munanchu. Wañuchisaq nishasunkipuni. Aswan haku chinkarapusunchis –nispas nin.

Chayqa niqtinsi nin:

– Kurralta haykuspa tullu kawallutan aparamunki. Aman wira kaqtaqa apamunkichu.

Hinaspa chikuqa haykuspa riki:

– Iskayñiykutari imaynatataq kunan tullu kawalluri atiwanaqaku? –nispa yuyayukun riki.

Chayqa wira kawalluta aysayamusqa. Hinaspa:

– Imapaq apamunki. Mana atiwasunchu –nispa.

Wayra kawalluchá karan tullu riki. Saqrataq chayqa ... chayqa mana tullu kawalluqa chiqaq kawallullachu. Mana abansamunchu riki. Chaysi pasamunku. Hinaspas karutaña hamunku. Chayqa:

– Kunanmi papay hamunqa. Aypamuwasunmi kunan –nispas nin riki–. Hinaspan kunan qanmi tukunki machuchaman, nuqataqmi tukusaq unuman. Kawallunchistaqmi chakaman tukurunqa –nispas nin.

Rosa Blanca llenó un vaso con su saliva y lo puso en la mesa. Así, cada vez que su padre llamaba: «¡Rosa Blanca!», la saliva contestaba: «¡Papá!». Pero cuando la saliva se secase, ya no respondería nada. Portolasalmón llamaba constantemente a su hija. Mientras tanto, se fueron a la orilla del mar.. eh... de la laguna. Allí le dijo al joven:

– Córta-me la cabeza.

– ¡Cómo te voy a cortar la cabeza!

– Córta-mela, te digo. Si no, mi padre te va a matar –insistió ella.

Entonces, cortó la cabeza de Rosa Blanca, le cortó el cuello con un cuchillo. Y en efecto, ella entró a la laguna, con la cabeza cortada y el cuerpo sin cabeza, y volvió con el anillo todo cubierto de lodo. A la mañana siguiente, el joven se lo trajo a Portolasalmón.

– Portolasalmón, aquí está tu anillo, lo encontré –dijo.

– ¡Ah! –dijo nomás el otro.

Después de eso, Rosa Blanca avisó:

– Nunca aceptará que estemos juntos. Está decidido a matarte. Mejor desaparecemos.

Y añadió:

– Anda al corral y trae al caballo flaco. No traigas al caballo gordo.

Al llegar al corral, el joven pensó:

– ¿Cómo un caballo flaco nos va a llevar a los dos?

Y trajo al caballo gordo. Ella le dijo:

– ¿Por qué a trajiste este? No va a poder llevarnos.

Parece que el caballo flaco era un caballo de viento. Ya que era un diablo... el caballo flaco no era un verdadero caballo. No iban rápido, pero avanzaban. Cuando ya estuvieron lejos, ella le dijo:

– Mi padre va a llegar. Nos va a alcanzar. Tú te vas a convertir en un viejito y yo, en agua. Nuestro caballo será el puente.

Hinaspas aqnata ayparamuqtin tukurun qatayñin machuchaman. Hinaspa machuchaqa chakapatapi sayayushan. Unutaq purikushan, chakataq kawallu kakushan. Chaysi chakapatapi:

– Machucha, hayk'aqraqmi kawallu silla pasaruran –nispas.

– A, qayna wataraqmi pasan! Mana aypawaqñachu –nispas nin.

Chayqa aqnamantas kutiyapullantaq. Kutipun Portolasalmonqa. Chaysi Portolasalmonqa Rosablancaq papanqa chay mamitanmanqa chayapun:

– Manan aypanichu –nispas.

Chay Rosablancaqa yachayñiyuq kasqa. Thuqayllansiyá rimaq paypaqa, thuqayllan. Chayqa thuqayllan rimaqtin chayapun.

– Mana aypanichu.

– A, sunsu! Yaw inutil machu! Yaw sunsu machu! Rosablancatáq kasharanqá unuqá! Manachu uhayamullawaqpis karan. Kawallunchistáq kasharan chakaqá, machuchatáq qatayñinchis kasharán –nispas nin riki–.

Chayqa chay tuta puñuyamullantaq.

Tutamantanqa kasqan kutimullantaq. Hinaspa tutamantan kutimuqtinqa kasqansi tukurullantaq inlesaman kawallu, Mamachamantaq ususin. Chayqa machuchataq padre, kura. Chaysi pasaramun. Chayqa tapuyukullantaq:

– Padre, tapuyukusayki: manachu kayta kawallu silla pasaruran.

– Ayh, qayna wataraqpas pasasharan. Mana aypawaqñachu –nispas nillantaq.

Hinaspa kutiyapullantaq. Chaysi Rosablancaq papanqa chayrapullantaq warminmanqa. Chaysi nin:

– Manan tarpallanitaqchu.

– Yaw, sunsu machu! Yaw asnu machu! Yaw inutil machu! Ususinchistáq Mamachaqa kasharán! Inlisatáq kawallunchis kasharán! Kuratáq qatayñinchisqa kasharán! Manachu much'ayamullawaqpis karan Mamachata –nispas aqnata k'amiyullantaq.

Chayqa tutamantanqa kasqansi kutimullantaq riki.

– Kunan kutimunqaraqmi –nispas Rosablancaqa willashan.

Chayqa kasqansi tutamantanqa kutimullantaq. Chayqa Rosablancasyá willashan kutimunanta mana kutimunanta riki. Chayqa:

Cuando Portolasalmón estuvo a punto de alcanzarlos, su yerno se convirtió en viejito. El viejito estaba parado en el puente y el agua corría debajo. El puente era el caballo. Al llegar al puente, Portolasalmón preguntó:

– Anciano, ¿no ha pasado por aquí un caballo con sus jinetes?

– ¡Oh, pasaron el año pasado! Ya no los vas a poder alcanzar –respondió.

Entonces, se regresó cabizbajo. Portolasalmón se regresó. Al llegar ante su mujer, Portolasalmón, el padre de Rosa Blanca, le dijo:

– No los pude alcanzar.

Rosa Blanca tenía poderes. Su saliva podía hablar sola, solo su saliva. Llegó a su casa diciendo:

– No los pude alcanzar.

– ¡Ah, sonso! ¡Eh, viejo inútil! ¡Eh, viejo sonso! El agua, ¡era Rosa Blanca! ¿No podías beber un poco de ella? El puente, ¡era nuestro caballo! Y nuestro yerno, ¡era el viejito! –le dijo su mujer.

Entonces, esta misma noche los amantes volvieron a dormir juntos.

A la mañana siguiente, regresó. Esta vez, el caballo se convirtió en iglesia y su hija, en Virgen. El viejito era un sacerdote, un cura. Portolasalmón llegó y preguntó:

– Padre, una pregunta por favor. ¿No ha pasado por aquí un caballo con sus jinetes?

– ¡Oh, pasaron el año pasado! No los alcanzarás –dijo de nuevo.

Y se regresó otra vez, cabizbajo. El padre de Rosa Blanca regresó donde su mujer y le dijo:

– No los pude alcanzar.

– ¡Eh, viejo idiota! ¡Eh, viejo burro! ¡Eh, viejo inútil! La Virgen, ¡era nuestra hija! Y la iglesia, ¡nuestro caballo! El cura, ¡nuestro yerno! ¿No podías besar a la Virgen? –le riñó de nuevo.

A la mañana siguiente, regresó.

– Va a volver –avisó Rosa Blanca.

Pues a la mañana siguiente regresó. Era Rosa Blanca quien avisaba si él iba a regresar o no.

– Kunan kutimunqaraqmi. Kunan qanmi tukunki mallkiman, nuqataqmi tukusaq mullpha k’ulluman, kawallunchistaqmi tukunqa kunan chakaman –nispa–. Chakaman tukushaqtin chakapi patapi kunan nuqa urmayamusaq, hinaspa papayta ñit’isaq. Chaymi unqusqa ripunqa –aqnatas nin riki.

Chayqa hamushaqtin riki:

– Ña hamushañña.

Hinaspa qatayñinkutaq mallkiman tukurun, ususintaq mullpha k’ulluman tukurun. Chayqa urmayamun chakapatapi. Chayqa aqna urmayamuqtin kasqan kutipullantaq.

100

– Yaw, inutil machu! Yaw sunsu machu! Yaw asnu machu! Ususinchisqa mullpha k’ullu kasharán! Manachu mullpha k’ullumanta p’akiyukuspa imallantapis apamuwaq karan –nispas nillantaq warminqa.

Chayqa aqnas chayapun.

– Kunanqa manan kutimunqañachu –nispas nin Rosablancaqa.

Chayqa Rosablancaqa ... aqnas hamushanku riki.

– Ña wasiyman serkaña.

Chayqa llaqta kantupiñas kanku chay jovenpa llaqtanpiña. Chaysi nin riki:

– May sasawan ñak’aripa hamusqanchistaqa bandaymusikapipuni<sup>19</sup> wasiyman, asindayman chayayapusunchis –nispa nin riki.

Hinaspas:

– Bueno –nispa nin.

– Chhaynaqa suyashaway kayllapi.

Llaqta kantupis Rosablancaqa suyan riki. Chaysi Rosablancaqa:

– Paqtataq qunqaruwankiman. Kunanmi ‘arwasasaq’ nisunkiku. Hinaspan kunan paqtataq qunqaruwankiman –nispa nin.

– Manan qunqasaykichu. Manan arwasachikusaqchu –nispa nin.

Hinaspas chay asindapi kaq kosineranku mamakuchaqa llusqiramun. Punkutasyá «tak tak tak tak tak» nispa takayakun. Llusqiramun.

<sup>19</sup> *Bandaymusika* (< «banda de música»): orquesta móvil donde predominan los instrumentos de metal y que desplazó, a inicios del siglo XX, a los instrumentos tradicionales en el acompañamiento de las fiestas religiosas y civiles.

– Va a volver. Tú te vas a convertir en árbol; yo, en rama podrida; y nuestro caballo, en puente. Cuando mi padre esté en el puente, le caeré encima y lo aplastaré. Una vez herido, tendrá que irse –dijo ella.

Entonces, como el padre se acercaba, ella dijo:

– Está viniendo.

Entonces, el yerno se convirtió en árbol y la hija, en rama podrida. Y cuando el padre estaba parado en el puente, la rama le cayó encima. Entonces se fue.

– ¡Eh, viejo inútil! ¡Eh, viejo idiota! ¡Eh, viejo burro! Nuestra hija, ¿era la rama podrida! ¿No podías arrancarle un pedazo y traerlo a casa? –le dijo su mujer.

Entonces, el padre se quedó allí.

– Esta vez ya no volverá –dijo Rosa Blanca.

Entonces, Rosa Blanca... ya se aproximaban a la casa del joven.

– Ya estamos cerca de mi casa –dijo él.

Llegaron al canto del pueblo, del pueblo del joven. Este dijo:

– Después de un viaje tan difícil, nuestra llegada a mi casa, a mi hacienda tiene que hacerse con una banda de músicos.

– De acuerdo –dijo ella.

– Mientras tanto, espérame aquí.

Rosa Blanca lo esperó en el canto del pueblo. Ella le dijo:

– Cuidado que te olvides de mí. La gente va a querer abrazarte, pero cuidado que te olvides de mí<sup>20</sup>.

– No te voy a olvidar. No los dejaré abrazarme –le aseguró.

Pero la vieja cocinera de la hacienda salió. Él tocó la puerta: ¡Toc toc toc toc toc! y ella salió:



<sup>20</sup> Rosa Blanca quiere decir que él se olvidará de ella si se deja abrazar.

– Niñucha, maypin kanki khaytukuy wata kay tukuy unay. Maytan ripunki, papáy<sup>21</sup> –nispas punkuta kichayamuspa parawinta qurapusqa, arwasarapusqa.

Marq'arakapun. Chayqa qunqarapun. Hinaspa qunqarapuqtin mana yuyapunchu jovenqa Rosablancataqa. Mana yuyapunchu ni imatapis. Hinaspas mana yuyapuqtin hinallas kapun riki. Chayqa waqmanta huqtañataq warmita munarukullantaq. Huqta warmita munarukuspa compadreta tarirun, kasararukun.

Hinaspa kasararukuspa aqnas misapi tiyashanku riki nobiyokuna tumaspanku imanaspanku riki, misapi, chawpipi warmi qhari. Hinaspa tiyashaqtinku Rosablancaga haykuspa:

– Runtuykita bindiykuway –ninsi nobiyomanqa.

Chayqa bindimunkusyá iskay runtuta. Hinaspas sombrirunwan taparun Rosablancaga chay runtuta misapatapi. Hinaspas chay runtuqa unaycha karun. Chaysi galluchapuwán china wallpachapuwán t'uxarusqa. Hinaspas Rosablancaga chay sombreroataqa huqariyarapullantaq misapatamanta. Chayqa chay sombreroata huqariyurukuqtinsi iskay chiwchichakuna galluchantin china wallpacha t'uxasqa kashan. Hinaspas china wallpacha kaq tapun galluchata:

– Yuyashankichu. Yuyashankichu –nispa.

– Ni yuyanichu, ni yuyanichu –nispa nin.

– Yuyashankichu. Yuyashankichu.

– Ni yuyanichu, ni yuyanichu.

– Yuyashankichu. Yuyashankichu.

– Ni yuyanichu, ni yuyanichu.

– Yuyashankichu yuyashankichu kawallupatapi, kawallupatamanta marq'ayurusqayta mansashaqtiyki –nispas nin.

– Ni yuyanichu, ni yuyanichu –nispas nin.

Waqmantaqa:

– Yuyashankichu, yuyashankichu triguta papay qurasunki, hinaspa t'antata masayururankitaq, «Portolalsalmón» nispa, punkunkunamanta hich'ayurankitaq –nispa.

21 El narrador imita el tono de voz meloso de la cocinera.

– Niñito, ¿dónde ha estado durante todos estos años, durante todo este tiempo? ¿Adónde se había ido, señor? –dijo ella al abrir la puerta y le dio la bienvenida con un abrazo.

Lo estrechó en sus brazos y él se olvidó enseguida de todo. El joven no se acordó más de Rosa Blanca. No se acordaba de nada. Se quedó así, pues, y nuevamente quiso tener una mujer. Como quería tomar esposa, encontró un compadre<sup>22</sup> y se casó.

Se casó, y allí estaban los casados y todo el mundo sentado a la mesa, bebiendo y todo, la pareja al centro. Mientras estaban sentados a la mesa, Rosa Blanca entró y dijo al novio:

– Véndeme huevos.

Se le vendieron dos huevos. Rosa Blanca cubrió los huevos con su sombrero, sobre la mesa. Los dejó así un ratito, luego eclosionaron y salieron un gallito y una gallinita. Rosa Blanca levantó su sombrero de la mesa y aparecieron dos pollitos, un gallito y una gallinita. Entonces, la gallinita le preguntó al gallito:

– ¿Te acuerdas? ¿Te acuerdas?<sup>23</sup>.

– No me acuerdo, no me acuerdo.

– ¿Te acuerdas? ¿Te acuerdas?

– No me acuerdo, no me acuerdo.

– ¿Te acuerdas? ¿Te acuerdas?

– No me acuerdo, no me acuerdo.

– ¿Te acuerdas? ¿Te acuerdas de que te sostuve en el caballo cuando lo estabas domando?

– No me acuerdo, no me acuerdo.

Ella continuó:

– ¿Te acuerdas? ¿Te acuerdas cuando mi padre te dio trigo, hiciste el pan y se lo echaste desde la puerta diciéndole: «Portolasalmón»?



<sup>22</sup> El narrador quiere decir «un padrino de matrimonio», ya que las categorías de «padrino» y de «compadre» son a menudo confundidas por los campesinos. Los padrinos de matrimonio deben aconsejar a la joven pareja y pueden intervenir en caso de conflictos matrimoniales. El padrinazgo de los matrimonios no existe en la clase social de los protagonistas y Agustín proyecta en ellos un uso propio de los miembros de las comunidades.

<sup>23</sup> El narrador sobreentiende que la gallinita cuenta al gallito cada episodio de la historia del joven y de Rosa Blanca.

– Ni yuyanichu, ni yuyanichu –nispá qhutun uhuchaman umantas sat'ishan galluchaqa.

Umachanpisyá ch'iwkllapayushan<sup>24</sup> china wallpacha galluq umachanpi. Hinaspas:

– Ni yuyanichu, ni yuyanichu –nispas misapatapi sunsuykachayushan galluchaqa. Chayqa china wallpachataq tapushantaq.

– Ni yuyanichu, ni yuyanichu, ni yuyanichu, ni yuyanichu –nispá.

Hinaspas qhutun uhuchaman, china wallpacha qhutun rapran uhuchaman umanta winakushan. Chaysi:

– Yuyashankichu, yuyashankichu quchapatapi kunkay qhururuwasqaykita –nispá nishan china wallpachaqa.

Chaysi qhariqa chayraqyuyarirun. Chaysi Rosablancaman phawayuspa marq'akun riki. Chayqa marq'akuspa chay nobiyunta wikch'uspa chay Rosablancawan tiyapunku. Aqnallayá.

<sup>24</sup> *Ch'iwklla-* (< *ch'iplla-*), «dar picotazos».

– No me acuerdo, no me acuerdo –contestó el gallito, escondiendo la cabeza en su buche.

Es que, al mismo tiempo, la gallinita le daba picotazos en la cabeza.

– No me acuerdo, no me acuerdo –repetía el gallito en la mesa, como un idiota.

– No me acuerdo, no me acuerdo, no me acuerdo.

Entonces, la gallinita metió la cabeza en su buche y debajo de las alas, y le preguntó:

– ¿Te acuerdas, te acuerdas cuando me cortaste la cabeza al borde de la laguna?

Entonces, de pronto, el joven recobró la memoria, se precipitó hacia Rosa Blanca y la abrazó. Dejó a su novia y se quedó a vivir con Rosa Blanca. Es todo.



## Capítulo 5

### El Zorro Celestial

El cuento del viaje del zorro al cielo es uno de los que figuran con mayor frecuencia en las colecciones de literatura oral andina. Numerosas versiones han sido recogidas a lo largo de un vasto territorio que se extiende desde el centro norte del Perú hasta el desierto de Atacama y el noroeste argentino. El relato que me hizo Santos Pacco puede resumirse como sigue:

En ausencia de su marido, una mujer se hace ayudar por un adolescente para cosechar su campo de oca<sup>1</sup> y luego lo hace dormir en su casa. Le propone instalarse en varios puntos del único ambiente de la vivienda, pero el adolescente se niega bajo el pretexto malicioso de que después podrían darle el nombre de cada uno de esos lugares. Finalmente, la mujer lo acepta en su cama y se acuesta con él. Su marido regresa en medio de la noche y toca la puerta. Al percatarse de que el pene de su amante se ha quedado atracado en su vagina, la esposa se lo corta. El adolescente, que no es sino un zorro, se escapa aullando. La esposa hace creer a su marido que un perro había entrado a la casa. Al día siguiente, bota el pene del zorro en el campo. El animal lo encuentra e intenta en vano pegárselo. Finalmente, es el cóndor quien, con sus excrementos, logra fijárselo.

El zorro suplica al cóndor que lo lleve con él a un banquete que tendrá lugar en el cielo. Aunque reticente, el cóndor acepta, pero el zorro no cumple con quedarse quieto debajo de la mesa y se va a correr por todas partes. Todavía se le

<sup>1</sup> *Oxalis tuberosa*, un tubérculo cultivado en la puna baja.

puede ver en la Vía Láctea: es la «nube negra» del Zorro Celestial (*Hanaq̄pacha Atuq̄*). Una vez terminado el banquete, el cóndor abandona al zorro en el cielo. Este último trenza una larga cuerda, que suspende hacia la tierra. Mientras baja, insulta a una bandada de loros que pasan cerca. Estos amenazan con cortar la cuerda, por lo que el zorro promete no volver a molestarlos. Sin embargo, los insulta en dos oportunidades más. Finalmente, los loros cortan la cuerda y el zorro cae hacia la tierra, pidiendo a gritos a los hombres que tiendan un paño precioso para amortiguar su caída. En vez de eso, colocan en el suelo piedras cortantes y espinas. El zorro se estrella en ellas y sus excrementos se dispersan por toda la tierra. Los zorros de hoy en día provienen de estos excrementos.

### Los orígenes del relato

Ninguna de las versiones publicadas a la fecha incluía el episodio del zorro y la esposa adúltera, que constituye en Usi el preámbulo del viaje celestial, pero que, en otras partes, es relatado de manera independiente (Chirinos y Maque, 1996: 286-289; La Riva, 2003). Este episodio es una transposición burlesca de los relatos de animales enamorados: el personaje femenino no es una inocente doncella, como la compañera del cóndor, sino una mujer casada que tiene relaciones sexuales con un *maq̄'a*—un adolescente de doce a quince años—, cuya identidad animal aparentemente conoce. Al convertir un tema originalmente independiente en el episodio introductorio del relato principal, la tradición local ha aplicado un procedimiento combinatorio que se observa muy a menudo en la literatura oral del sur del Perú<sup>2</sup>. Esta amplificación permite subrayar el temperamento salvaje y voraz del zorro, que ninguna otra figura de la tradición regional presenta en el mismo grado. Puesto aparte este caso de composición, las diferentes versiones del cuento del viaje al cielo presentan una notable estabilidad. Varían esencialmente en su desenlace. Si algunas versiones terminan con el estallido grotesco del cuerpo del animal, otras dan a esta muerte una prolongación mítica: en algunas, las plantas alimenticias que había comido en el cielo se dispersan por primera vez en la tierra; en otras, los pedazos esparcidos de su cuerpo, o, incluso, sus excrementos, dan nacimiento a los zorros actuales.

A pesar del carácter mítico de su desenlace, este relato es considerado en Usi como un cuento y no como una historia verídica. Su estatus ficticio se explica probablemente por el hecho de originarse, como lo ha mostrado E. Morote (1988: 55-100), en el cuento español del zorro y la cigüeña, variante del tipo 225 de la clasificación de Aarne y Thompson, *La grulla enseña al zorro a volar*.

<sup>2</sup> Tal es el caso, por ejemplo, de la versión aimara de *El Zorro Celestial*, que señalé en el capítulo 3 y que es introducida por una versión de *La hija del Sol* (Albó, 1988: 276-280).

Según las versiones hispánicas, un zorro está por devorar las crías de una cigüeña, pero el ave le propone llevarlo a un banquete que muy pronto habrá de darse en el cielo. Al llegar a una buena altura, la cigüeña suelta al depredador. En su caída, el zorro pide a los hombres o a los animales alejarse para no aplastarlos al caer (Espinosa, 1946, I: 543-547). En España, el cuento del zorro y la cigüeña se inscribe en un conjunto narrativo más amplio, donde el zorro desempeña el papel de un depredador estúpido y fanfarrón, al que unos animales débiles, pero astutos, dan una buena lección. Todos estos relatos han sido integrados al repertorio andino. A pesar de su sencillez, suscitan en las comunidades una hilaridad siempre renovada, sin duda porque evocan e invierten las relaciones de dominación que sufren frecuentemente los campesinos en sus tratos con los representantes del poder político, militar y religioso<sup>3</sup>. La expresión *atuq-hina cuento q'ipiyusqa*, «cargado de cuentos como el zorro», que se aplica a las personas sobre las cuales corren chismes poco halagüeños, atestigua la carga satírica de estos cuentos.

El tipo 225 se encuentra casi sin transformaciones en los Andes septentrionales, con animales autóctonos como protagonistas (Jara, 1982: 149-150; Morote, 1998: 65). En cambio, en el sur del Perú y Bolivia, esta forma «simple» se halla únicamente en las zonas urbanas (Payne, 1999: 86). La tradición oral de las comunidades le ha dado desarrollos que no han tenido los otros relatos satíricos del zorro. En primer lugar, conservó el episodio de la estada celestial, que aparece sólo en algunas versiones hispánicas: en un relato de Puerto Rico, una garza lleva un conejo a una fiesta en el cielo y lo olvida allí; la Virgen lo hace bajar con una sogá, que el animal deberá sacudir al llegar a la tierra para que ella la descuelgue, pero el conejo lo hace a la mitad del viaje y se estrella en el suelo (Alden Mason, 1927: 370-371). Las prolongaciones míticas que presentan muchas versiones del sur peruano y de Bolivia parecen reflejar una transferencia al cuento español de valores anteriormente expresados por un mito que la cristianización borró. En efecto, a principios del siglo XVII, el historiador Garcilaso aludió brevemente a un relato autóctono en el cual un zorro, enamorado de la Luna, sube al cielo para abrazarla, dejándole huellas que se pueden observar todavía hoy (1976, Lib. I, cap. XXIII: 107). Un relato recogido en el siglo XX en la costa septentrional del Perú se vincula aparentemente de manera directa a esta tradición: un hombre se enamora del reflejo de la Luna en una laguna; en castigo, el Sol lo convierte en zorro y lo aplasta contra la faz de su pretendida (Barandiarán, 1938, citado por Toro Montalvo, 1990: 134-135). Volvemos a encontrar aquí el motivo del astro que aparece en una laguna bajo la apariencia de una mujer, que constituye el inicio de *La hija del Sol*. También se relaciona con esta tradición una versión

<sup>3</sup> Gerald Taylor ha dado a conocer la relación metafórica que une al zorro con el cura en algunos de esos relatos (2000: 143-149).

de *El Zorro Celestial* procedente del departamento de Puno, que pone en escena un encuentro en el cielo entre el zorro y una estrella, la cual lo obliga a cocinar. El zorro comete el mismo error que el protagonista del cuento analizado en el capítulo 3 (Ramírez, 1955: 235-236). Una versión del cuento del viaje celestial del zorro, recogida a comienzos del siglo XX en el centro del Perú, conserva una reminiscencia de la historia autóctona del zorro enamorado de la Luna: el animal no es atraído al cielo por la perspectiva de un banquete, como en el cuento español, sino por su deseo de conocer a la Luna (Vienrich, 1999 [1906]: 174-175). La idea de un origen celestial de las plantas cultivadas parece ser también de raigambre autóctona, ya que aparece en varias mitologías amazónicas en las que estas plantas son traídas a los hombres por una estrella (Lévi-Strauss, 1964: 174-190), por el héroe Luna (Tomoeada, 1982: 280) o por un hombre que las roba de los loros (Métraux, 1948: 22).

### El zorro, un doble del pastor

Entre todos los animales salvajes, el zorro es el más cargado de símbolos por el hombre. La primera razón es sin duda que ningún otro animal suscita tanta preocupación como él entre los pastores, a cuyas ovejas y jóvenes llamas y alpacas frecuentemente ataca. Mientras los cuentos burlescos del zorro —de origen principalmente español— hacen de este depredador un personaje estúpido, la etología andina ve en él un ser astuto (*yuyaysapa*), al que se le reconoce una capacidad especial para adivinar las intenciones de los hombres con respecto a él. Prueba de ello sería, según mis informantes, la similitud formal existente entre los términos *atuq* («zorro») y *watuq* («adivino»). Su inteligencia y sus capacidades adivinatorias —el vocabulario quechua distingue poco entre estos dos aspectos de la actividad intelectual— le permiten desbaratar las trampas de los pastores. Estos deben resignarse a menudo a que se les escape: *Watum chay astutu, mana hamunchu* («Este vivo adivinó, no ha venido»). Si un pastor habla del zorro con odio o desprecio, se arriesga a sufrir la venganza del animal-adivino, el cual le robará un animal. Solo podrá echarse la culpa a sí mismo y reconocer: *Watumchá riki* («Habría adivinado, pues»). El pastor que es víctima del zorro no debe insultarlo, sino más bien reconocer con humildad: *Niñucha hamushasqa* («El niño ha venido»). Conviene en efecto referirse al zorro con términos respetuosos, como *niñucha* o *niñula*<sup>4</sup> o *compadré*. Ello

<sup>4</sup> Del español *niño* más el diminutivo *-cha* o *-la*, término por el cual los campesinos se dirigían, antes de la reforma agraria, al hijo del hacendado.

<sup>5</sup> El bautismo y el rito del primer corte de pelo son ocasiones, para los padres del niño, de establecer fuertes lazos de solidaridad con el padrino y la madrina a los cuales pidieron que presidieran estos ritos de paso. Padres y padrinos/madrinas se convierten en *compadres* y *comadres* los unos de los otros. Los campesinos buscan a menudo tomar como *compadres* y *comadres* a personas de una posición social más alta. El precio a pagar por los beneficios que pueden recibir de estos en trámites administrativos o judiciales, acceso a fuentes de trabajo en la ciudad, etc.) es a menudo la explotación de su fuerza de trabajo por el compadre o la entrega regular de cabezas de su preciado ganado.

permite al mismo tiempo aludir irónicamente a las relaciones de los campesinos con los miembros de otros grupos sociales: su codicia y sabiduría lo asimilan a un compadre *misti* (un mestizo, un blanco, un hombre de la clase superior), en tanto que su peligrosa vitalidad lo asemeja a un hijo de hacendado. Si bien el zorro es respetado, no es querido.

Sin embargo, no es solamente un destructor. Lucía Ríos describe en estos términos la relación que los pastores mantienen con el zorro:

Atuqtapis acaso «atuq haqayqa millay» ninkuchu acaso uywayuqkunaqa. «Niñucha» ninku. Niñuchawan sutichanku. «Niñucha, niñula munayta waqamushan, niñula». Allin wata kananpaqqa atuqqa waqamun sumaqchata urqu qhatakunamanta. Mana allin watapaqtaq «waaaww!» millayta lomakunapi waqamushan. Chayqa kampupi runakunaqa chaytaqa riqsinku, kampupi runakunaqa waqasqantaqa uyariyushanku. Chayqa «allin wata kanqa, sumaqtapuni waqamushan, takimushanpuni atuq, haku tarpukusunchis, allillanta kunan wataqa tarpuyukusunchis, allin watan kanqa» nispa tarpukunku. [...] Chaymi sutin paypaqa niñula. Ama «atuq» ninachu. Uywayuqkunaqa manan atuqtaqa «atuq» ninkuchu. «Niñula» ninku. Chaymi «Niñula, uhaykita cuidakamunki, mikhunmantaq niñumasiyki; niñula, hark'amunki, uhata michimunki, niñula, uhaykita» nispa waxanku. Chayqa cuidamunku uhataqa. Waqanchis k'aminchis chayqa, mikhuyamuwasun uhaykita. K'amiqtiykiqa mikhuyamuwasun, «aswanta chiqnikushawan» nispa ninman. «Uhaykin chayqa» niqtiykiqa «Ubihay, cuidakusaq ubihayta» nispa cuidakamun. Chay huq atuqkuna hamun, chay atuqtapas maqan. Chhaynaqa atuqkuna ... chay atuq ubihayuq atuqqa. «Millaypuni atuq» niqtiykiqa adibinakunmi, adibinun chayqa.

¿Acaso los pastores dicen de los zorros: «Ese zorro de allá es una basura»? Lo llaman «niñito». Le dan el nombre de «niñito». «El niñito, el niñito está gritando bonito, el niñito». Cuando el año va a ser bueno, se escucha al zorro que grita bonito en las laderas de los cerros. Cuando va a ser malo, se le escucha dar feos gritos en la puna: «¡uaaaauh!». La gente del campo conoce eso, la gente del campo presta atención a esos gritos. Dicen: «Habrá un buen año, grita bonito, el zorro canta, vamos a sembrar, sembramos tranquilos este año, será un buen año». Entonces siembran. Es por eso que se le llama «niñito». No hay que decir «zorro». Los pastores no le dicen «zorro». Lo llaman «niñito». Lo llaman diciendo: «Niñito, cuida bien tus ovejas, no vaya a ser que otros niñitos se las coman; niñito, atájalos, cuida las ovejas, niñito, tus ovejas». Y entonces cuida las ovejas. Pero si lloramos o lo insultamos, entonces viene y se come tus ovejas. Si lo insultas, viene y se come uno de tus animales, se da cuenta de que lo detestas. Pero si le dices: «Son tus ovejas», él piensa: «Son mis ovejas, cuidaré de mis ovejas», y así lo hace. Si otro zorro viene, le pega. Así los zorros... el zorro es el dueño de las ovejas, el zorro. Si dices: «¡Porquería de zorro!», lo adivina. Es adivino.

112 Depredador del pequeño ganado, el zorro es también su dueño. Se habla de él como de un verdadero pastor, tutor del rebaño y encargado de protegerlo de los ataques de sus semejantes. Por lo tanto, el zorro puede aparecer, según los contextos, como un patrón o como un doble del pastor. Esta equivalencia entre pastor y depredador se funda en varios rasgos comunes entre estos dos rivales económicos. El zorro comparte con los pastores un mismo hábitat: la guarida donde pare se sitúa entre los 3 500 y 4 000 metros de altura, en el piso ecológico intermedio entre la zona de cultivo del maíz y la del pastoreo, precisamente donde los pastores tienen también su hogar. Pero como ellos, el zorro es seminómada y pasa la mayor parte del año en refugios temporales de la puna alta, donde sigue a sus rebaños. En el relato, su apariencia humana es además la de un *maq'ta*, término que se aplica a los adolescentes y jóvenes de condición social baja, como los pastores. Ahora bien, los adolescentes y los ancianos son precisamente quienes están encargados de la actividad pastoril, mientras que los hombres se dedican a las tareas agrícolas, que requieren de mayor fuerza física. La voracidad del zorro es un estereotipo que se suele aplicar también a los pastores de puna. Cuando estos últimos bajan al valle del Vilcanota para prestar su fuerza de trabajo, se esfuerzan en consumir y llevar consigo cuanta comida pueden. Se les llama por esta razón *yarqasqa*, «los hambrientos», y al que come mucho se le dice *puna runahina rakrapu*, «tragón como la gente de la puna». Esta fama no carece de fundamento: para los hombres de las alturas, que practican una agricultura poco diversificada, es vital negociar al máximo sus productos y su fuerza de trabajo en las quebradas, para llevarse la mayor cantidad posible de víveres.

Contrariamente a los otros relatos burlescos del zorro, el cuento del viaje celestial le da por lo tanto a este animal el papel del pobre «hambriento» de la puna, y no el del *misti* abusivo. Sus relaciones con el cóndor lo muestran claramente: el zorro lo trata de *papáy*, «papá», término con el cual un campesino establece una relación filial con un hombre de condición social superior. El cóndor, como un compadre *misti*, le pide en un tono imperioso que le dé una oveja a cambio del favor de pegarle el pene: *Borregota aparamuy karahu* («Trae rápido un cordero, carajo»). Una vez en el cielo, intenta impedir que salga de debajo de la mesa diciéndole en español, como un *misti*, *deja, deja*. Las capacidades adivinatorias del zorro también son testimonio de este lazo metafórico entre este animal y los hombres de la puna: la función de chamán curandero está reservada a los individuos que el Rayo elige entre los hombres de la puna, donde abundan las plantas que constituyen la base de su arsenal terapéutico. Desde ya, se puede adelantar la hipótesis según la cual el cuento del viaje celestial del zorro trata de la condición y el papel de los hombres de las alturas dentro de la sociedad. Tanto más que la zona de difusión del relato corresponde exactamente a la porción de los Andes donde existen punas y una actividad pastoril importante.

## Depredación y fertilidad

Guardián de los rebaños, el zorro es también, como lo explica Lucía Ríos, un medio de pronóstico climático, esencial para una agricultura sometida a fuertes riesgos de helada y de sequía. Pero su intervención en el proceso agrícola no se limita a su papel de agüero. Como de muchos animales salvajes, se dice de él que es uno de los animales domésticos de las potencias invisibles. Se le reconoce además como uno de los animales predilectos de la Tierra (*Tierra* o *Pachatierra*), concepto despersonalizado que abarca al conjunto de los señores de las montañas. Al presentárnoslo echado a los pies del cóndor, que está sentado a la mesa del banquete, Santos Pacco lo muestra justamente en su papel de perro del apu :

Chayqa Atuq misa ukhupis tiyashan. El zorro estaba debajo de la mesa,  
Kundurqa tiyashansi chaypi. Apuchinñin mientras el cóndor estaba sentado a la  
riki wapu. mesa. Este era el jefe, era imponente.

113

Según los pastores de Usi, al sustraer animales de los rebaños, el zorro no hace sino cobrar para la Tierra y los señores de las montañas las ofrendas que los hombres olvidaron de hacer a las potencias del suelo. Las exacciones de este depredador permiten así reanudar los intercambios entre los hombres y las entidades que aseguran la fertilidad de las chacras y la fecundidad de los rebaños. La «nube negra» del Zorro aparece precisamente al lado de la «Cría de Llama» —*Uña Llamacha*—, a la que parece estar atacando (Urton, 1988: 110). Para Santos Pacco, esta escena celestial de depredación fija un episodio del relato:

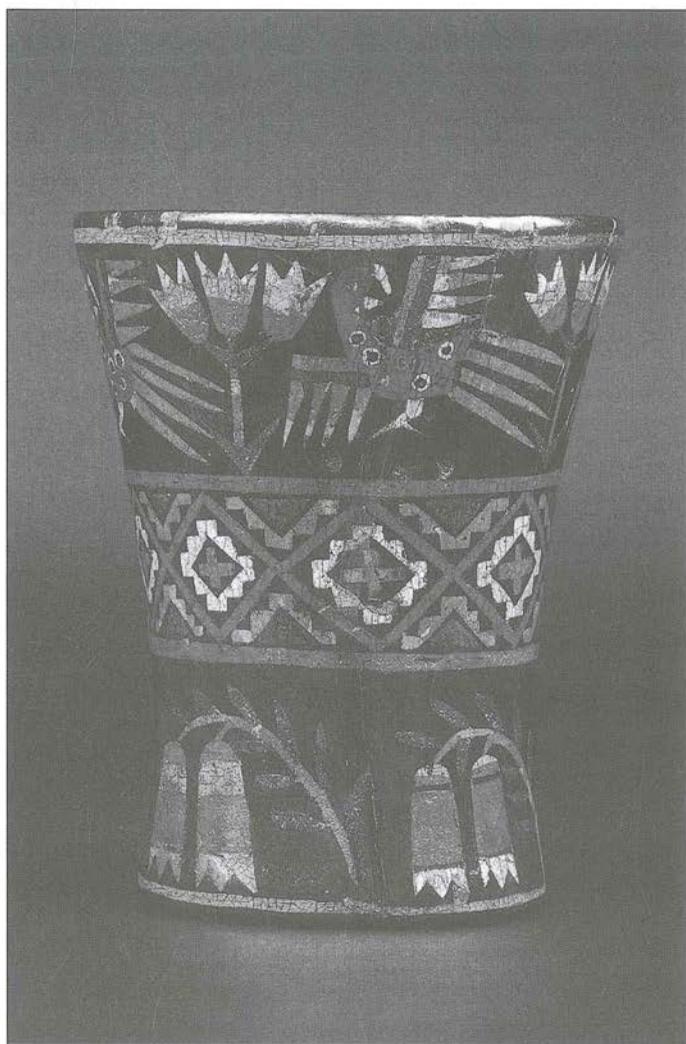
Chayqa phawaykachayta as unayñinmanta Pero, después de un momento, el zorro,  
pha! qallaripun riki. Chayqa «Hanaqpacha ;pha!, se puso a correr por todas partes. Es  
Atuq ninku riki. lo que llamamos «el Zorro Celestial».

De manera implícita, Santos Pacco nos muestra aquí un zorro lanzándose encima de presas celestiales, como acostumbra hacerlo, en la tierra, su descendiente, causando estragos a los rebaños al saltar inútilmente al cuello de varios animales para luego llevarse uno de ellos. Al portarse así en el cielo —el mundo de los prototipos—, el zorro determinó para siempre la repetición en la tierra de este acontecimiento desastroso.

No obstante, en el sur del Perú y en Bolivia, el cuento explica con mucho menos frecuencia el origen de los zorros que el de las plantas cultivadas, mayormente las de la puna, es decir, la quinua y los tubérculos. Cuando el animal voraz se estrella en el suelo, estas plantas, hasta entonces retenidas en el cielo, se esparcen por la tierra. La multiplicación del zorro aparece por lo tanto como un desenlace alternativo al del origen de las plantas cultivadas. Esta variante se explica por el papel atribuido al zorro en el mantenimiento de los equilibrios entre los hombres

y el mundo salvaje, dispensador de fertilidad: sin los zorros, los intercambios entre estas dos esferas estarían detenidos, y la agricultura, aniquilada.

114 Sin embargo, el relato no se limita a expresar en forma narrativa una representación del funcionamiento del mundo natural. La intervención del zorro en el proceso agrícola es en realidad concebida sobre el modelo de la del pastor, que es, como lo hemos visto, su proyección simbólica. La actividad pastoril desempeña de hecho un papel esencial para la agricultura, pues los excrementos del ganado constituyen el principal fertilizante utilizado por los campesinos andinos. Al hacer de un personaje voraz e indócil una imagen de sí mismos, Santos Pacco y los pastores que cuentan este relato ciertamente han interiorizado la imagen de salvajes y hambrientos que los agricultores de los valles templados proyectan en ellos con una mezcla de desprecio y temor. Pero, al mismo tiempo, han invertido el valor de este estereotipo: por más miserables que sean, es de su actividad y de sus consecuencias fecundas que depende en definitiva toda la producción agrícola. Al mostrar a los zorros-pastores naciendo de los excrementos del Zorro Celestial, el relato afirma, con una mezcla de orgullo y de autoirrisión, el papel eminente de los pastores como fertilizadores.



Loros en un quero del siglo XVIII

ATUQCHAMANTA

*Santos Pacco Ccama*

*Usi, 12 de septiembre de 1995*

Huq warmis kasqa. Hinaspas uqata allaysikusqa huq chikuchawan, uqata. Hinaspas allaysin riki. Hinaspas chikuchawanqa puñunku. Arí. [*Sonríe.*] Chaysi chay chikuchaqa uqa allaysiqnin chikuchaqa puñuqtinkuqa nin ... puñunkuchá riki.

116 – Chaychapi mast'akuspa puñukuy –nispa.

– Manan puñuymanchu –nispa.

– Maran k'uchuchapi puñukuy.

– «Maran k'uchu, maran k'uchu» niwankumanchá –nispa nin.

– Chay pampachapi puñukuy.

– «Pampa, pampa» niwankumanchá.

– Chay patañachapi puñukuy nispaqa.

– «Pataña, pataña» niwankumanchá –nispa.

Warmiqa tapun... Qharinqa biyahitachá puriran riki. Chaysi nin:

– Imapipunitaq qanri puñunkiri –nispa irqitaqa tapun riki chay warmiqa.

Chaysi:

– Nuqaqa asta wawa paqarisqa uramantapis mamaypa pupunpatachallapi puñukuni –nispa.

Chaysi:

– Nispaqa puñuyyá pupuypatapi.

Wiksanpatapi puñuchin riki. Chaysi warmitaqa:

– Imaykitaq kay –nispas phakanta llamin.

– Chayqa machuluykiq (...) –nispas nin.

EL ZORRITO

Santos Pacco Ccama

Usi, 12 de septiembre de 1995

Una mujer se hizo ayudar a cosechar sus ocas por un muchachito, sus ocas. La ayudó, pues, a cosechar. Luego se acostaron. Sí [*Sonríe.*]. Entonces, este muchacho, el muchacho que la había ayudado a cosechar sus ocas, le dijo, cuando estaban acostados... Se acostaron.

- Acomódate ahí para dormir –le dijo ella.
- No voy a poder dormir ahí –respondió él.
- Entonces, duerme en el rincón del mortero.
- Me van a llamar «rincón del mortero, rincón del mortero» –dijo.
- Entonces, duerme ahí en el suelo.
- Me van a llamar «suelo, suelo».
- Entonces, duerme sobre ese poyo.
- Me van a llamar «poyo, poyo»<sup>6</sup>.

La mujer le preguntó... su esposo seguramente se había ido de viaje. Entonces, ella le preguntó:

- ¿Pero dónde sueles dormir?

Él respondió:

- Yo, desde que nací, siempre duermo sobre el ombligo de mi madre.
- Entonces, duerme sobre mi ombligo.

Y ella lo dejó dormir sobre su vientre. Entonces, él le tocó entre las piernas y le preguntó:

- ¿Qué tienes aquí?
- Esto es el (...) <sup>7</sup> de tu viejo.

<sup>6</sup> De manera indirecta, el zorro hace entender sus intenciones a su anfitriona: si no se acuesta con ella, sus congéneres se burlaran de él llamándolo por el nombre del sitio doméstico y femenino donde habrá dormido, considerando que, así, no cumplió con su condición de ser indomable y viril.

<sup>7</sup> Inaudible. En otra versión, muy cercana a esta, la mujer responde *tiyuykiq quqawanyá*, «es la merienda de tu tío» (La Riva, 2003: 34).

– Manachu quyuwankiman. [Se rfe.] Allinchi chay. Millaychu –nispas nin.

Chaysi warmiqa riki... Atukusyá kasqa chayqa, chay maqt'achaqa. Chayqa riki liyatachá ruwanku. Imanankuchá riki! Maqt'acha k'askan warmimanqa riki.

Hinaspas chay tuta riki qharinqa chayamun riki. Chaysi phakanpi Atukuqa warkulayashasqa. Chaysi karahu mana riki sik'ikuyta atinchi. Hinaspas kuchilluta maskhakun karahu.

– Kichay punkuta! Kichay punkuta! –nispas nin.

Waktasqanta llawiruranchá riki punkuta riki. Chayqa riki pichikunta wit'usqa Atuqta. Arí, pichikunta wit'usqa. Arí. [Se rfe.] Allinchi chay cuento kanman amachu. Millaychu. Hinas chay hanaqpachaman riki Atuqqa risqa. Hinasyá wit'urun riki. Chaysi wit'uqtinqa waxaq! nispas p'itan riki.

– Yaw, suyt'u! Ima suyt'un chay haykumun? Suyt'u karahu! –nispas nin warmiqa.

Chaysi llamiyukuspachá riki pichikunta sik'irakapun riki warmiqa.

Hinaspas huq unchaynin chay unchay kunan chayta ruwanman chayqa tutamantaqa:

– Uqachayta apampuway! Uqachayta apampuway! –nispas Atuqqa waxayakachakamushan, maqt'achaqa.

Chayqa qharinqa nin riki:

– Imatan chayta waxakachakamun. Pitan waxan. Imanispan chay irqi waxakachakamun –nispas nin.

– Qayni unchaytáq uqata allaysiwanqá, chaytáq «uqachayta apamuy» niwanchá riki. Uqatan allaysikurani –nispas nin.

Chayqa uqanta uskhuyukuspas pasan riki. Maymanchá pakamun riki pichikuntawan, Atuq pichikuchatawan.

— ¿No podrías darme un poco? —dijo. [Se ríe.]

¿Está bien? ¿O es grosero? Entonces, la mujer... Esa cosa, ese sinvergüenza, claro, era Atuku<sup>8</sup>. ¿Qué tal nudo habrán hecho! ¿Qué no habrán hecho! El sinvergüenza estaba clavado en ella.

Pero el marido llegó esa misma noche. Atuku colgaba entre los muslos de la mujer. ¡Carajo, ya no podía sacárselo! Entonces, buscó un cuchillo.

— ¡Abre la puerta! ¡Abre la puerta! —gritaba el marido.

Ella, muy astuta, había cerrado rápidamente la puerta con llave. Luego, le cortó el pene al zorro. Sí, le corto el pene. Sí. [Se ríe.] ¿Está bien este cuento? ¿O es grosero? Esto es lo que se cuenta antes del viaje del zorro al cielo. Cuando le cortó el pene, ¡uauh!, saltó.

— ¡Eh, cara larga<sup>9</sup>! ¿Qué es esta cara larga que ha entrado? ¡Cara larga, carajo! —dijo la mujer.

Después, se sacó el pene del zorro con los dedos.

Al día siguiente, llegado el día, como lo hace a veces<sup>10</sup> el zorro en la mañanita, este sinvergüenza se puso a gritar:

— ¡Tráeme mi oca! ¡Tráeme mi oca<sup>11</sup>!

El marido se extrañó:

— ¿Por qué grita así? ¿A quién llama? ¿Qué quiere decir ese niño?

— Me reclama unas ocas, porque ayer me ayudó a cosecharlas. Me hice ayudar para cosechar las ocas —dijo ella.

La mujer puso unas ocas en el delantal de su falda y salió. Las fue a esconder en algún lugar, con el pene, el pene del zorro.

<sup>8</sup> Uno de los nombres por los cuales uno se refiere al zorro para evitar el término *atuy*, considerado despectivo. El nombre *Atuku* sustituye la última consonante de *atuy* por el sufijo diminutivo *-ku*, que sirve para construir nombres masculinos (*Antuku* < Antonio, *Satuku* < Saturnino, *Killku* < Gregorio, etc.). De esta manera, el zorro es humanizado, individualizado y tratado como un ser familiar por el narrador.

<sup>9</sup> Expresión por la cual uno se dirige a los perros para ahuyentarlos cuando entran a una casa. AGREGADO A ESTA EDICIÓN: Rodolfo Cerrón-Palomino me informa que, en el centro del Perú, el término *shuytu* designa al zorro, que se caracteriza, mucho más que el perro, por su hocico puntiagudo. Si así ocurre también en el sur —lo que es probable, aunque no lo he podido averiguar—, el personaje estaría jugando con el doble sentido de este término que aludiría básicamente al zorro y, sólo por comparación y despectivamente, al perro. Estaríamos entonces ante un equívoco parecido al que permite la imagen de la oca (cf. nota 11).

<sup>10</sup> Santos Pacco se refiere a los aullidos de los zorros, que se escuchan habitualmente de día.

<sup>11</sup> Aunque quiere que le devuelva su pene, no le conviene al zorro denunciar a la mujer adúltera. La forma de la oca, que evoca al pene, le permite reclamarlo haciéndole creer a su marido que exige la parte de la cosecha que le corresponde por haberla ayudado. Esta ambigüedad es permitida por la ausencia de la oposición singular/plural en el quechua: *uqachayta* puede ser interpretado como «mi oca» o «mis ocas».

Aqnas k'askayachishan. Apakapunchá riki chay pichikunta riki Atuqqa riki uqachanta. Hinaspas k'askayachikuspas:

– Yaw, lari, imatan ruwashanki –kundur nisqa.

Hinaspas:

– Chhaynatan llant'aman mamay kachawaran. Hinaspa hachawan waqtarukuni pichikuchayta. Chhayna mana k'askachikuyta atishanichu –nispas nin.

– Borriguta aparamuy, karahu. Nuqa k'askarachisayki –nispas nin.

Chayqa borriguta aparuspas qurun riki. Hap'iruspa riki kundurman mikhurachin. Mikhurachiqtinsi akanwan k'askarachisqa Kundurqa.

– Maytataq rishankiri, papáy –nispas chay k'askarachiqtin tapun riki.

– Hanaqpachata rishani kumbiruman –nispa.

– Manachu pusakuwankiman.

Chayqa:

– Pusasaykiyá –nispas q'ipiyukun riki.

Apuchinñinsi chay kundur kasqa. Chaysi hanaqpachapi kumbiru kashan riki kundurkunapaq. Ashkha kashanku.

– Ama ichaqa phawakachankichu! –nispa nin.

Chayqa Atuq misa ukhupis tiyashan. Kundurqa tiyashansi chaypi. Apuchinñin riki wapu. Chayraq misa mast'akushan. Mikhunku. Chayqa phawakachayta as unayñinmanta pha! qallaripun riki. Chay-qa «Hanaqpacha Atuq» ninku riki. Chayqa aqna riki. Chaysi wikch'umpusqa karahu Atuqtaqa. Pasayakampun kumbi-ru tukuyta riki. Maytachá phawarin riki luqliqa, Atukuqa, yachayarukuspa.

– Deja! Deja! nispas phawakachananta mana kunsintishanchu chay kundurqa Atuqtaqa.

Chayqa kumbiru tukuytaqa riki pasakapunchá. Kundursi pasayakampun riki. Chayqa aqnamanta aqna riki «Hanaqpacha Atuq» ninku riki.

Chaysi chay kumbiru tukuyta pasakampun. Ch'usaq, ch'in. Ch'in kapuqtinqa q'iswatas q'iswayakun riki pampata taypamunankama. Ichhu kanchá riki hanaqpachapi, imaynachá. Haykuyamushaspa luruta k'amiyun:

Estaba intentando pegárselo. Debió haberse llevado su oca e intentaba pegárselo cuando un cóndor llegó y le dijo:

– ¡Eh!, *lari*<sup>12</sup>, ¿qué estás haciendo?

– Mi madre me mandó a recoger leña y me corté el pene con el hacha. No logro pegármelo –dijo el zorro.

– Trae rápido un cordero, carajo. Yo te lo voy a pegar.

El zorro se fue enseguida a robar un cordero y se lo dio de comer al cóndor. Entonces, el cóndor le pegó el pene con sus excrementos. Luego, el zorro le preguntó:

– ¿Adónde está yendo, señor?

– Estoy yendo al cielo, a un banquete.

– ¿No podría llevarme con usted?

– Ya pues –aceptó el cóndor y lo llevó en su espalda.

El cóndor era el jefe de los cóndores. Había, pues, en el cielo un banquete para los cóndores. Eran numerosos. El cóndor le advirtió al zorro:

– No vayas a corretear por todos lados.

El zorro estaba debajo de la mesa mientras que el cóndor estaba sentado a la mesa. Este era el jefe, era imponente. Entonces, se puso la mesa y comenzaron a comer. Pero luego de un momento, el zorro, ¡*pha!*, empezó a corretear por todas partes. A eso lo llaman «el Zorro Celestial». Así es. Por eso, el cóndor abandonó al zorro. Una vez terminado el banquete, regresó solo. Sabiendo lo que se merecía, Atuku, ese cabeza vacía, se había ido lejos. El cóndor intentaba impedirle correr por todas partes:

– ¡Deja! ¡Deja!

Entonces, al final del banquete, el cóndor partió solo. Regresó solo. Es desde estos acontecimientos que se habla del Zorro Celestial.

Una vez acabado el banquete, el cóndor regresó solo. Ya no había nadie, todo estaba desierto. Entonces, el zorro trenzó una soga suficientemente larga como para alcanzar la tierra. Debe haber paja en el cielo, no sé. Mientras bajaba, insultó a unos loros:

●  
<sup>12</sup> Este término se conoce en Usi sólo como el calificativo por el cual el cóndor se dirige al zorro en los cuentos. En su *Vocabulario de la lengua aymara de 1612*, Ludovico Bertonio consignaba para este término el sentido de «gente de la puna que no reconocen cacique, cimarrones». Tal es probablemente el sentido que originalmente tenía este término en este cuento.

– Yaw, k'umu sinqa luru! Papa qallu luru! –nispas haykumushaspa k'amiyushan. K'uturuq yaqa phawayun, yaqa phawayun. Huqtas karahu waqmanta turiyan. Kutimunña, kutimunña. Chaywansiyá k'uturamun q'iswatá luruqá. Pampaman pasayamusqa.

– Qumpi ch'usita mast'aychis! Qumpi ch'usita mast'aychis! –nispas nin. Rumikunatas sayarachinku. Chaymansi chayamusqa. Akanraq ch'iqisqa Hanaqpacha Atuqpa akanqa. Chaymantas Atukuqa mirasqa ninku. Chaylla papáy kwintu. Allinchi.

– Eh, ¡nariz corva!, ¡lengua de papa! –los insultaba mientras bajaba.

Los loros amenazaron con cortarle la soga, amenazaron con cortarle la soga. El zorro los fastidió de nuevo. Entonces, esta vez los loros regresaron y le cortaron la soga. En su caída hacia la tierra, el zorro gritó:

– ¡Tiendan un paño precioso! ¡Tiendan un paño precioso!

Pero los hombres colocaron piedras y el zorro cayó encima. Sus excrementos se esparcieron por todas partes, los excrementos del Zorro Celestial. Y Atuku se multiplicó a partir de estos excrementos. Así es, señor, la historia se acabó. ¿Le gustó?



## Capítulo 6

### Jesús, salvado por un gato

El tema de la persecución de Jesucristo es común a varias tradiciones amerindias del antiguo imperio español. Algunos relatos mayas yucatecos hacen de él un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y de ciertos animales domésticos (Vapnarsky, 1999, I: 247-272; II: 31-56). En las tradiciones quichuas de la selva ecuatoriana, las peripecias de la huida de Jesús, perseguido por unos diablos, determinan la manera como se preparará la yuca y el maní. El héroe hace fértiles los campos de quienes lo esconden y transmite enfermedades a quienes le niegan su ayuda (Foletti, 1985: 75-85). En la provincia de Cañar, en las tierras altas de Ecuador, Jesús, perseguido por judíos o diablos, se convierte en planta de algodón; luego en gallo; hace crecer milagrosamente un campo de cebada y destruye otro, antes de ser capturado y matado (Howard, 1981: 194-217). En el departamento peruano de Áncash, la Sagrada Familia, perseguida por Herodes, pide sucesivamente a tres labradores que escondan al Niño Jesús. Los que aceptan descubren al día siguiente sus campos de trigo y de papas listos para ser cosechados (Pantoja *et al.*, 1974: 431-435). En Andamarca, en el departamento de Ayacucho, Jesucristo y el Inca son dos hermanos, hijos de Dios. El primero reta al segundo a que lea un papel, pero el Inca no lo logra. Los pumas se unen a Jesucristo y persiguen al Inca, que termina muriéndose de hambre. Gracias a esto, Jesús reemplaza al Inca como protector de los hombres (Ortiz, 1993: 143-149). En el departamento peruano de Apurímac, tres gentiles persiguen a Jesús cuando se enteran de que este, que es también el Sol, pronto los destruirá. La

abeja y el picaflor ayudan a Jesús a huir, pero la gaviota lo denuncia a los gentiles. Finalmente, Dios hace aparecer tres Soles, los que queman a los gentiles mientras Jesús asciende al cielo (Valderrama y Escalante, 1992: 114-119). En un relato del departamento de Puno, el diablo, hijo mayor de Jesucristo, persigue a su padre, que convierte piedras en papas, hace germinar y crecer en un instante cereales y roba las vacas del diablo. Este último termina matando a Jesucristo, que asciende al cielo (Cáceres, 1970: 23). En un relato aimara de la misma región, Jesucristo y la Virgen María tienen un hijo, que es el diablo y que intenta matar a su padre. Al huir, Jesús hace germinar las diferentes plantas cultivadas (Ortiz, 1973: 21-26). Algunos de los elementos de estas versiones se vuelven a encontrar en dos relatos que me hizo Lucía Ríos y que pueden resumirse así:

126

Envidiosos de su sabiduría, los judíos deciden matar a Jesús. Gracias a sus talentos adivinatorios, este descubre sus intenciones y huye. Se encuentra primero con un zorro, al que pide no revelar a los judíos el camino que va a tomar. Cuando los perseguidores se encuentran con el animal, este les anuncia que no podrán alcanzar a Jesús, pues pasó hace ya mucho tiempo. Desalentados, los judíos renuncian momentáneamente a perseguir al héroe. En recompensa, Jesús establece que el zorro será llamado «don Antonio» por los hombres y que se alimentará de sus ovejas. Jesús se encuentra luego con un gato y le pide que lo disimule dentro de su oreja (su «corral de animales»), lo que hace el felino. En recompensa, el gato será llamado «Francisco» y beberá leche servida por los hombres. Finalmente, se encuentra con el *alqamari*, un ave rapaz de la puna. Pero el ave lo delata a los judíos. Como consecuencia, se alimentará de excrementos y atraerá el viento, es decir, alejará la lluvia y, por tanto, será odiado por los hombres.

Jesús se encuentra igualmente con el puma, quien le suplica retirarle una espina clavada en su pata. El héroe se la saca, a cambio de lo cual el puma lame los pies de Jesús, ensangrentados por su carrera. Más tarde, este mismo puma ayuda a Jesús a cargar la cruz hasta la cima del cerro donde debe ser crucificado. Al llegar arriba, el puma convoca a sus semejantes, quienes se lanzan sobre los judíos, devorando a la mayor parte de ellos. Unos cóndores vienen en ayuda y matan también a algunos a picotazos. Jesús se convierte a su vez en cóndor y sale volando hacia el Sol. Los judíos sobrevivientes se cubren la cabeza con un pañuelo para protegerse del Sol, ya que la piel de su cráneo fue arrancada por los cóndores. Estos acontecimientos han enseñado a los judíos a no castigar cruelmente a los débiles.

## Relato bíblico y mito autóctono

Los relatos de la persecución de Jesucristo divergen tanto unos de otros que no se les puede considerar como diferentes versiones de un mismo cuento-tipo. Constituyen más bien variaciones alrededor de un tema base, cuyo origen no es la tradición oral española, sino la prédica cristiana. El tema de la persecución de Jesús por los judíos —o por unos demonios, unos gentiles o unos «Pilatos»— ciertamente no es uno de los episodios evangélicos, ya que Jesús no habría ofrecido resistencia alguna a los hombres que fueron a arrestarlo. Sin embargo, las raíces catequísticas del relato son obvias por la manera como está construida su temporalidad, que diverge de lo observado en los otros relatos de la tradición oral. En la región del Cuzco, los narradores de cuentos introducen la situación inicial del relato por uno o varios verbos en tiempo perfecto (marcado por el morfema *-sqa*). El perfecto, que ubica los acontecimientos fuera de nuestra percepción directa, presenta los hechos como informados al hablante luego de ocurridos, tal como conviene a lo que solo se conoce por tradición oral. Generalmente, el narrador prescinde en lo siguiente de esa marca aspecto-temporal y los otros verbos del relato no llevan marca de tiempo. El perfecto solo reaparece cuando el narrador adopta el punto de vista del personaje que descubre un hecho o un estado de cosas *a posteriori*. El pretérito (marcado por el morfema *-r(q)a-*) aparece muy escasamente, solo cuando el narrador vuelve a un hecho anterior a un acontecimiento que acaba de mencionar. En los dos relatos de Lucía Ríos, sin embargo, es el pretérito y no el perfecto el que introduce las situaciones iniciales. Este modo de construcción de la temporalidad del relato corresponde a la tradición catequística de la cual este «cuento» descende. En efecto, desde los sermones publicados en 1585 por el tercer concilio de Lima hasta las traducciones modernas de la Biblia, las historias del Antiguo y Nuevo Testamentos son casi siempre narradas en pretérito. Lucía Ríos vincula por lo tanto sus relatos a una norma de género. Ambos textos se distinguen también de otros relatos de la literatura oral regional por su régimen de enunciación. En los relatos orales, el predicado de la mayoría de los enunciados aparece marcado por el sufijo citativo (*V-s / C-sí*), que indica que el hablante conoce los hechos solo de oídas. Aunque otros relatos de Lucía Ríos se adecúan a esta tradición estilística, el citativo solo aparece en el primer texto cuando el héroe se encuentra con el zorro, es decir, cuando los acontecimientos de la vida de Jesús empiezan a parecerse a los de un cuento. En el segundo relato, el citativo solo es empleado en dos oportunidades. Aquí también, Lucía Ríos sigue la tradición de los relatos bíblicos, que ignoran el empleo del citativo, susceptible de sembrar la duda sobre la veracidad de los hechos relatados. Las secuencias constitutivas de ambos relatos de Lucía Ríos son transposiciones de episodios de los Evangelios y aparecen en el mismo orden: los judíos envidiosos de la sabiduría de Jesús son los Fariseos del Nuevo Testamento;

la traición del *alqamari* remite a la de Judas; el episodio del puma que ayuda a Jesucristo a cargar la cruz hasta la cima de un cerro se basa en una información dada por Mateo (27: 32), Marcos (15: 21) y Lucas (23: 26), según la cual los soldados de Pilatos hicieron cargar la cruz de Jesús a un transeúnte, Simón de Cirene; la Ascensión se convierte en la metamorfosis del héroe en cóndor y su posterior partida hacia el Sol<sup>1</sup>.

En cambio, el tema de los encuentros con los animales y del destino atribuido a ellos tiene su antecedente principal en el fondo narrativo autóctono. El segundo capítulo de la relación quechua de Huarochirí cuenta en efecto cómo el huaca Cuniraya Viracocha, al perseguir a la bella Cauillaca, preguntó sucesivamente a un cóndor, un zorrino, un puma, un zorro, un halcón y un loro si alcanzaría a su amada. Según su respuesta, negativa o positiva, Cuniraya atribuyó a cada uno un destino favorable (el cóndor, el puma y el halcón estarán en lo alto de la cadena alimenticia y serán venerados por los hombres) o desfavorable (el zorrino, el zorro y el loro serán maldecidos por los hombres)<sup>2</sup>. Mientras que los pasajes de los sermonarios coloniales dedicados a la vida de Jesús insisten en sus milagros y en su resurrección como anticipación de la salvación ofrecida a todos los humanos, el relato de Lucía Ríos se dedica, como el mito antiguo, a explicar las relaciones particulares que diferentes animales, mayoritariamente salvajes, tienen con el hombre. El primer relato comienza además como un mito: *Anteschá kay pacha paqarimuyipi...* («Antiguamente, al amanecer del mundo...»).

<sup>1</sup> Jesucristo se asemeja en ello a otros héroes de la tradición andina antigua y moderna. Según los procesos de idolatría entablados a los habitantes de la provincia de Cajatambo, a mediados del siglo XVII, el ancestro fundador del aillu Cotos del pueblo de Mangas, Condortocas, había tomado, bajo la forma de un cóndor, posesión del territorio que sería de sus descendientes (Duviols, 2003: 593). Un relato recogido por Rosaleen Howard en la sierra central del Perú asocia la transformación del héroe en cóndor al tema de la persecución: en la época de los Incas, el cacique Fernando Ambray, del pueblo de Pariash, desempeña también la función de sacristán; un día, en ausencia del cura, él mismo celebra la misa; el cura lo persigue para castigarlo; Ambray pide a las personas que encuentra en su huida que no le revelen al cura por dónde ha pasado; finalmente, toma la apariencia de un cóndor y vuela hacia el monte Yaqawillka, donde se convierte en roca (Howard, 1990). AGREGADO A ESTA EDICIÓN. La relación que establecí en esta nota entre la ascensión de Cristo bajo la forma de un cóndor y el recorrido de Condortocas, bajo la misma forma, me parece ahora infundada. Del mismo modo que en *La hija del diablo* el águila que transporta al héroe en las versiones españolas se convierte en cóndor en las versiones andinas, la transformación de Cristo en cóndor en «Jesucristo y el puma», debe muy probablemente verse como una simple transposición de un emblema de la iconografía católica: el vuelo de un águila hacia el Sol, imagen de la Ascensión.

<sup>2</sup> El tema del destino atribuido a los animales se asocia también al de la persecución en un relato recogido en el departamento de Lima: dos gemelos perseguidos por un monstruo devorador suben al cielo, donde se convierten en el Sol y la Luna, mientras que Pachacámac —en quien, al parecer, se debe ver al Dios cristiano— recompensa al zorrino, al cóndor, al puma y a la serpiente por despistar a su perseguidor (Villar Córdoba, 1933).

## El puma, aliado de los hombres

El episodio de la espina en la pata del puma, que introduce el relato de la Pasión, proviene muy probablemente de la leyenda de San Jerónimo y el león, muy popular en Occidente desde que Santiago De la Vorágine la incluyera en su *Leyenda dorada* en el siglo XIII: un león que tiene la pata herida penetra en el monasterio donde vive San Jerónimo; mientras sus hermanos salen huyendo, el santo recibe al animal como a un huésped y retira las espinas clavadas en su pata; agradecido, el león se hace el servidor de Jerónimo (De la Vorágine, 1967: 247-248). A partir del siglo XIV, San Jerónimo se convirtió en uno de los personajes más representados en el arte cristiano y aparece a menudo acompañado del león en las pinturas que adornan las iglesias andinas. El relato de Lucía Ríos sugiere que esta imagen fue explicada a los indígenas quizás para ilustrar una idea central de la prédica: las criaturas no deben ser adoradas, ya que Dios las ha puesto todas al servicio del hombre. Ahora bien, en la antigua religión, el puma era considerado como una potencia peligrosa y era objeto de una veneración e incluso de un culto importantes. La historia y la iconografía de San Jerónimo lo devolvieron a su lugar de servidor dócil<sup>3</sup>.

129

La *Leyenda dorada* presenta este episodio de la vida del santo como una especie de milagro. Tal vez, los cuidados prestados a la fiera habrían evocado para la población andina las curaciones milagrosas realizadas por Jesús, lo que explicaría el traslado de este episodio hacia el personaje de Dios, sobre todo si tomamos en cuenta que la tradición andina no distingue mucho los santos de los Cristos, todos reunidos en la categoría de *taytacha*, «padrecitos». Pero la incorporación de este episodio a los relatos de la vida de Jesucristo se explica ante todo por su función: permite atribuir a la divinidad la instauración de las relaciones actuales entre pastores y pumas. Es lo que demuestran los comentarios siguientes que Lucía Ríos añadió a su segundo relato:

Chaymantan pumapas munasqan, Es por eso que el puma es amado por Él  
don Puma, wiraqucha Puma sutiyuq. (Dios), que se le llama «don Puma», «señor  
«Wiraqucha Puma» niqtiykiqa manan Puma». Si lo llamas «señor Puma», no  
mikhunmanchu ima uywaykitapis, comerá ninguno de tus animales y no les  
imatapis imananmanchu (...). «Pumata hará daño (...). Si dices: «Tiremos piedras  
ch'aqisunchis, pumata qatirusunchis, al puma, hagámoslo huir, me tiene rencor»,  
chiqnikushawan» nispera niqtiykiqa entonces dicen que te arriesgas a que te  
mikhunman, ninku. (...) Pumatapas coma un animal (...)<sup>4</sup>. Al puma se le llama  
ninku «cuidakunki wakaykitaqa sumaqta, también gritando: «¡Cuida bien tus vacas,  
pumaaaa!» nispera waxakunku. Chayqa pumaaaa!». Entonces él piensa: «¡Ah, voy a

<sup>3</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. Esta hipótesis sobre la función que pudo tener la iconografía de San Jerónimo en la época colonial me parece ahora altamente conjetural.

<sup>4</sup> Lucía Ríos da aquí las explicaciones sobre el zorro ya presentadas en el capítulo anterior.



San Jerónimo, iglesia de Laja, departamento de La Paz (pintor anónimo)

«Ay, wakayta cuidakamusaq! Maypiñataq wakayqa» nispa pasaspa pukllayamushan payqa. Mulallata gustan. Q'ipiyuspa mikhmun mulataqa. Bishullanta wañun pumaqa. Sipiuruwaq, balaruwaq chaypis mana pumaqa wañunmanchu. Bishullanta wañun.

cuidar mis vacas! ¿Dónde están mis vacas?». Y se va y juega con ellas. Solo le gustan las mulas. Las toma en su lomo y las devora, a las mulas. El puma no muere de verdad. Aun cuando lo matas o le disparas, el puma no muere. Solo finge que muere.

Encontramos aquí la misma lógica que la que subyace a las relaciones entre los hombres y el zorro (cf. capítulo 5): por ser estos los principales rivales económicos de los pastores, puma y zorro se ubican en una posición equivalente, la de dobles de los hombres de la puna. Esta es probablemente la razón por la cual se le reconocen también al puma capacidades adivinatorias que le permiten penetrar en las intenciones de los hombres con respecto a él. Si los hombres se muestran hostiles, entonces el puma también y les roba su ganado. Si, al contrario, los hombres se muestran respetuosos y lo reconocen como el verdadero dueño de las vacas —como el zorro lo es de las ovejas—, no ataca a los animales. El *alqamari*, buitre de plumaje blanco jaspeado de pardo oscuro, no tiene estos privilegios. Por haber delatado a Jesucristo, tendrá el don nefasto de atraer al viento, es decir, de ahuyentar las nubes y la lluvia. Por lo tanto, será detestado por los hombres. Jesucristo instaura así la relación específica que cada una de las especies tendrá con el hombre. Como hemos visto, el zorro es un agente de fertilidad agrícola y es probable que esto ocurra también en el caso del puma. El *alqamari*, que trae la sequía, es al contrario un agente de destrucción de las cosechas. De esta manera, entendemos mejor por qué otras variantes del tema de la persecución de Jesús remplazan el motivo de la atribución del destino de los animales por el de los milagros agrícolas: una vez más, el ciclo de los cultivos depende estrechamente de la intervención de los animales salvajes en los intercambios entre los hombres y el otro mundo fecundador.

### Jesucristo, héroe de los escolares

Jesús desempeña también en estos relatos el papel universal del héroe frágil e inteligente perseguido por malvados poderosos. Al referirse a él como a un *chiku* (< esp. *chico*), los judíos se expresan como lo hacen a veces los «mestizos» con respecto a los miembros de las comunidades. Al describirlo a menudo como un hombre que usa ojotas y masca coca, el imaginario narrativo hace de Jesucristo un humilde campesino. Esta imagen contrasta con la manera como la tradición se representa a los apus, los señores de las montañas, que aparecen generalmente en los cuentos bajo los rasgos de ricos «mestizos». Por lo tanto, el éxito de *La persecución de Jesucristo* estriba en parte en una identificación social con la

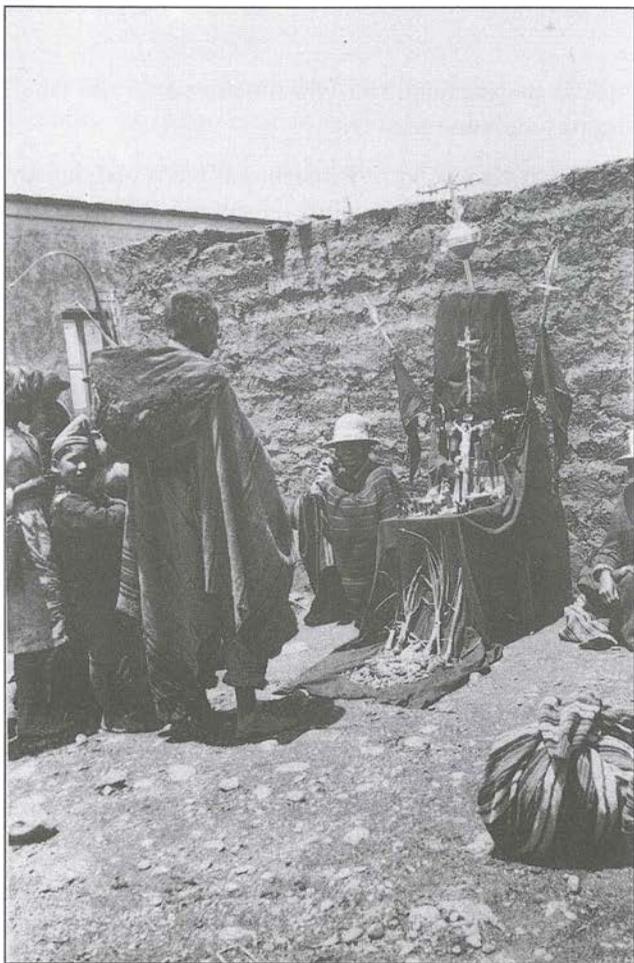
divinidad, lo que no es habitual en la tradición andina. Al hacer de este héroe el instaurador de una alianza fecundadora entre los hombres, de un lado, y los zorros y los pumas, del otro, estos relatos construyen una vez más una imagen positiva de los campesinos andinos.

Pero las alianzas establecidas por Jesús no se limitan a los dos rivales de los pastores. Se extienden a un animal doméstico, el gato, especie de desdoblamiento simpático y familiar del puma. Lucía Ríos llega incluso a hacer del gato el verdadero salvador de Jesucristo:

132

Chayqa Diosninchistaqa michichapuni libran. A michipuni pakan, huq michi, pakan Diosninchistaqa. Chaypuni libran. Chayqa mana tarinkupunichu. Jesucristota mana tarinkupunichu. Aaa michichapuni libran.	Es el gato quien salvó a Dios. Sí, el gato lo escondió, un gato escondió a Dios. Fue él quien lo salvó y no lo encontraron. Ellos jamás encontraron a Jesucristo. Sí, es un gatito quien lo salvó.
--	--

Al otorgarle a un animal familiar un papel aún más eminente que el del puma o del zorro, Lucía Ríos se aleja de la perspectiva mítica del relato original. En efecto, la imagen de las orejas sucias como un corral de animales pertenece al lenguaje con el que se habla a los niños. La inflexión que Lucía Ríos da al tema de la persecución de Jesucristo corresponde al uso para el cual ha constituido su repertorio narrativo: distraer e instruir a sus hijos, que son, hasta el día de hoy, su principal auditorio. Lucía Ríos se refiere además a su narración como a un «cuento» y no, como se podría esperar, a un *willakuy*, «relato verídico». La perspectiva en la cual trata estos relatos aparece claramente al final del segundo: los judíos sacan una lección de esta desventura y no harán más sufrir a «todo el mundo». Ch'aska, hija de la narradora, ve en los judíos una imagen de los «mestizos», quienes, antes de la Reforma Agraria de 1969, no vacilaban en aplicar duros castigos a los campesinos. El vuelco que se produce en la situación de Jesús es el fruto de la doble intervención de los pumas —estos dobles de los pastores— y de los cóndores, manifestaciones de los apus protectores de las comunidades. El relato ofrece entonces la imagen de una victoria de los campesinos sobre los «mestizos», que rechazaban sus pretensiones a igualarlos en el plano del saber. Ahora bien, Lucía Ríos fue a establecerse en Yauri y después en el Cuzco, cuando sus hijos aún eran pequeños, para que pudieran seguir allí estudios secundarios y superiores. Parece que moldeó un relato destinado a inculcarles a sus hijos el coraje y el orgullo necesarios para tener éxito en sus estudios, en un medio urbano a menudo hostil para los hijos de campesinos.



*Un altar dedicado a un difunto y un hombre orando,  
camino del rancharío, Socuam.*

(de la mano de José María Arguedas)

JESUCRISTOMANTA

Lucía Ríos

Cuzco, 13 de julio de 2001

Anteschá kay pacha paqarimuypi riki Diosninchis karan riki sabio, yuyaysapa, Jesucristo. Hinaspa judiokuna riki:

– Imaqtaq yachanman chay chikuri. Rimaytari allintari yachanman nuqamanta masta chay chikuri. Imaqtaq yachanmanri –nispa riki qhawanku.

Astawanña aswantaña riman. Hinaspa riki:

– Manan nuqanchista ganawasunchu rimaspaqa! Imaqtaq ganawanchis nuqanchistaqa. Sipirusunchis! –nispa riki ninku.

Hinaspa riki Jesucristoqa riki Diosninchisqa yachan, sabioyá riki. Chayqa umanpi riki pay pinsarukun riki:

– Manachu kaykunaqa amenasashawanman Sipiya munashawan kaykunaqa. Eskapakapusaq, nispa nin riki.

Hinaspa riki eskaparakapuqtinqa riki:

– Maymi, maymi chay machu. Maytan ayqirukuwanchis. Maytan pasakun chay machu –nispa mashkanku riki.

Mashkanku, lastrunta qatinku riki. Chayqa purisqan sut'i kashan riki, purisqan kashan. Hinaspa:

– Ayparuspa sipimusunchis! –nispa pasanku.

Phawanku.

Hinaspa tirashantaq riki Jesucristo Diosninchisqa. Hinaspa chaypi kashasqa atuq. Atuq kashasqa chaypi, chay zorro atuq, chay oveja mikhuq anchayyá chaypi. Hinaspas nin:

– Atuq, imata ruwashanki –nispas nin.

– Ovejata nuqallapi rikushani –nispas nin.

JESUCRISTO

Lucía Ríos

Cuzco, 13 de julio de 2001

Antiguamente, al amanecer del mundo, Dios era un sabio, alguien muy astuto, Jesucristo. Entonces, los judíos estaban resentidos con él:

– ¿Cómo va a saber ese mocoso? ¿Cree que va a saber más que nosotros, ese mocoso? ¡Qué va a saber!

Sin embargo, él hablaba cada vez más y más. Entonces decidieron:

– ¡De ninguna manera lo dejaremos hablar mejor que nosotros! ¿Lo vamos a dejar ser más fuerte que nosotros? ¡Liquidémoslo!

Evidentemente, Jesucristo, Dios, lo supo, ya que era adivino<sup>5</sup>. Entonces reflexionó:

– Creo que estos me quieren hacer daño. Quieren matarme. Voy a huir.

Entonces huyó y los judíos se pusieron a buscarlo:

– ¿Dónde está? ¿Dónde está ese viejo<sup>6</sup>? ¿Hacia dónde huyó? ¿Adónde se fue?

Se pusieron a buscarlo y siguieron sus rastros, pues la huella de sus pasos era aún visible, la huella de sus pasos se había quedado. Partieron entonces diciendo:

– ¡Alcancémoslo y matémoslo!

Se fueron corriendo.

Mientras tanto, Dios Jesucristo caminaba rápidamente. Se encontró con un zorro. Se encontró con un zorro, un *zorro*<sup>7</sup>, un zorro, uno de los que comen las ovejas, que estaba allí. Y le dijo:

– Zorro, ¿qué haces?

– Decidí cuidar de las ovejas.

<sup>5</sup> En una cultura que asocia estrechamente el saber con las capacidades adivinatorias de los chamanes, el semantismo de *sabio* ha sido contaminado por el de *yachaq*, «el que sabe», que todavía hoy designa también a los chamanes curanderos. Por lo tanto, tiene a menudo, como aquí, el sentido de «adivino».

<sup>6</sup> La narradora imagina a Jesús como un hombre mayor, como en un relato aimara recogido en Puno (Ortiz, 1973: 25). Es probable que esto se explique por su asimilación a Dios, habitualmente representado en la iconografía cristiana como un hombre viejo.

<sup>7</sup> En español en el texto quechua. La narradora aplica al zorro uno de sus nombres de remplazo, prestado del español, y que es, según su hija, «de más alta categoría» que el término quechua.

Niqtinsi:

– Qatirimushawanku judiokuna «sipisaq» nispa. Ama willawankichu, kayllanta pasarusaq –ninsi.

– Manan nuqa willasaykichu. Pasarullay –nispas nin.

– Allipis oveja mikhuqlla kanki, mana ima mikhuqpaschu kanki, ovejallata mikhukunki. Chayqa mana willankichu bidayta, ama willankipunichu pasasqaytaqa –nispa nin.

– Mana willasaqchu –ninsi.

Tiramushasqakuuuu judiokunaaaaqa<sup>8</sup> «sipisaq, hap'isaq» nispa.

– Maytan kayninta pasaruran huq machu. Manachu rikuranki, zorro –nispas nin.

Niqtinsi nin:

– Pasanmi, simanañan pasan. Ñamá wasaypis qitiyanña, ñamá wasaypis q'illuuña. Manaraqmá q'illuraq karanipas, yuraqlaraqmá karani, chay kunanqa khayñañamá t'irakapunipas. Unayñamá chay pasasqanqa –nispas nin.

Hinaspa kriyinchá riki. Yapas hatariyullankutaq. Entonces:

– Ay manañan aypaswanchu! Icha aypaswanchu kanpas imaynatapas.

Tirayullankutaq riki.

– Yanqa llullakushawanchis –ninchá riki.

Hinaspa chaypi kayushasqa michi, michicha kayushasqa chaypi. Hinaspas:

– Michicha, imata ruwashanki.

– Nuqaqa chayllapin kakushani.

– Qatirimushawanmi judiokuna sipisaq nispa. Michicha, ama willawankichu, pakayuruway ninrichallaykiman –nispas nin.

Hinaspas michichaqa pakayurun. Chaytañas yaqa tariparamunan kasharan. Hinaspas michichaqa ... iskaycha michiq ninrichanqa riki. Huq ankay hatun ninriyuqtaq anchaychapiqa uña ninricha kan riki anchay waka kanchachaman. Chayqa uña waka kanchachaman chaychaqa ... anchaychaman.

– Anchaychallaman pakayruway.



<sup>8</sup> Mediante un alargamiento de las vocales, Lucía Ríos representa el movimiento de los judíos, quienes llegan corriendo.

Jesucristo le suplicó:

– Los judíos me persiguen y me quieren matar. No les digas nada de mí, me iré por allá.

– No diré nada. No temas, vete –dijo el zorro.

– En recompensa, te alimentarás de ovejas, no comerás cualquier cosa, solo comerás ovejas. No les digas nada de mí, no les digas de ninguna manera que pasé por aquí.

– No diré nada –prometió el zorro.

Los judíos llegaron corriendo para matarlo, para atraparlo.

– ¿No habrás visto un viejo pasar por aquí? ¿No lo habrás visto, zorro? –preguntaron.

Él respondió:

– Vi a uno, pero fue hace ya semanas. Desde entonces, mi pelaje se ha enredado completamente<sup>9</sup> y se ha puesto amarillo. Fue antes de volverme amarillo, yo era todo blanco, y ahora miren como estoy<sup>10</sup>. Hace tiempo, pues, que pasó.

Y le creyeron. Se fueron diciendo:

– ¡Ah, se nos escapó! ¿O podríamos aún alcanzarlo de una u otra manera?

Y se lanzaron de nuevo tras él. Probablemente, sospecharon que el zorro les había mentido.

Luego, Jesús se encontró con el gato. Se encontró con el gato y le preguntó:

– Gatito, ¿qué haces aquí?

– Yo siempre estoy por aquí.

– Los judíos me persiguen y me quieren matar. Gatito, no les digas nada de mí y escóndeme en tu oreja.

Entonces, el gato lo escondió. Los judíos estaban a punto de alcanzarlo. Entonces, el gato... los gatos tienen dos orejitas, ¿no cierto? Una es grande, así, y adentro hay una orejita que hace como un corral de vacas<sup>11</sup>. Fue dentro de este corral de vacas que el... que lo escondió.

– Escóndeme ahí, por favor.



<sup>9</sup> En el pelaje de los zorros viejos se forman copos de lana enredada.

<sup>10</sup> Los zorrillos nacen blancos y se vuelven después amarillos.

<sup>11</sup> Se refiere al pliegue que se encuentra al interior de la oreja del gato y que forma como una oreja dentro de la oreja. Al hablar a los niños, se compara a menudo sus orejas, cuando están sucias, con corrales llenos de ganado.

Anchaychallapi michiqa pakarun. Michiqa pakarun anchaychallanpi. Hinaspa:

– Michicha, lichi mikhuqmi kunan kanki, michicha, Francisco sutyiki kanqa  
–nispas michichataqa niyun.

Atuqtapas nisqa:

– Don Antonio sutyikiqa kanqa, wiraqucha Antonio sutyiki kanqa –nispa.

Dios karan! Hinaspas riki kaq pasarunku judiokunaqa riki. Mana lastrun karapunchu.

– Maypitaqri. Manan lastrun kanchu –nispa riki ninku.

138

Hinaspa pasanku. Hinaspa Jesucristoqa tiraaan, ishkapayuntaq huq laduman riki. Chayqa mashkaspa mashkaspa mashkaspa chayta Diosninchis tirashan.

Hinaspa chaypis kashasqa alqamari, alqamari kashasqa. Hinaspa Jesucristoqa nillantaq alqamaritaqa:

– Sipinamanta ishkapakamushani, ama willawankichu. Allipsis don Mariano sutyiki kanqa. Don Mariano, amapuni willawankichu, nispas nin.

Hinaspas chaytaña judiokunaqa hamushasqa. Hinaspa:

– Arí kunachallanmi pasarun, ayparunkiraqmi, nisqa. Kunallanmi pasarun, ayparunkiraqmi, nispa nisqa.

Hinaspa phawa lastriyaspa tirayullankutaq. Chaymanta alqamaritaqa nisqa:

– Qanqa peresero<sup>12</sup> kanki. Qanqa mikhunki alqu akata, akakunallatan mikhunki. Mana mikhunkichu imatapis qanqa. Imaq willawaranki –nispa Diosninchisqa alqamaritaqa peresero<sup>12</sup>paq churapun.

Chaymi chay peresero alqamariqa. Phuyuta chiqnikun, wayrata kachamun, hinaspa phuyukunataq mana parata kachanchu, chaymi peresero chay alqamariqa. Chayqa Diosninchistaqa michichapuni libran. A michipuni pakan, huq michi, pakan Diosninchistaqa. Chaypuni libran. Chayqa mana tarinkupunichu. Jesucristota mana tarinkupunichu. Aaa, michichapuni libran. Anchayllapi chay cuento tukukun.



<sup>12</sup> Ch'aska, hija de Lucía Ríos, considera que este término proviene del español *padecer*, y le da el sentido de «maldito, destinado a sufrir».

Y el gato lo escondió inmediatamente. El gato lo escondió en su orejita. Entonces, Jesús le dijo:

– Gatito, de ahora en adelante te alimentarás de leche<sup>13</sup>, gatito, y te llamarás «Francisco».

Al zorro le había dicho:

– Te llamarás «don Antonio», te llamarás «señor Antonio»<sup>14</sup>.

¡Era Dios! Entonces, los judíos se fueron. No quedaba huella de Jesús.

– ¿Dónde está? –se preguntaban–. Sus huellas no se ven.

Entonces se fueron. Jesucristo, por su parte, se fue corriendo. Huyó en otra dirección. Dios corría buscando y buscando dónde esconderse.

139

Entonces, se encontró con el *alqamari*. Se encontró con el *alqamari*. A él también Jesucristo le dijo:

– Estoy en peligro de muerte, no me delates. En recompensa, tu nombre será «don Mariano». Don Mariano, sobre todo no me delates.

Pero poco después, cuando los judíos llegaron, el *alqamari* les dijo:

– Sí, acaba de pasar, lo van a alcanzar. Acaba de pasar, lo van a alcanzar.

Entonces, se fueron corriendo siguiendo sus huellas. Por eso, Dios maldijo al *alqamari*:

– Tú sufrirás. Tú comerás caca de perro, solo comerás caca de perro. Tú no comerás otra cosa. ¿Por qué me denunciaste?

Por eso es que el *alqamari* sufre. Detesta las nubes, atrae el viento y luego, como las nubes no sueltan la lluvia, el *alqamari* sufre<sup>15</sup>. El gato fue quien salvó a Dios. Sí, el gato lo escondió, un gato escondió a Dios. Él fue quien lo salvó y no lo encontraron. No encontraron a Jesucristo<sup>16</sup>. Sí, es un gatito quien lo salvó. Y el cuento se termina aquí.

<sup>13</sup> El gato se alimenta de leche porque tiene corrales de vacas en lugar de orejas.

<sup>14</sup> Por la similitud fonética entre este nombre y *atuq*, «zorro».

<sup>15</sup> Porque los habitantes de la puna lo persiguen con sus hondas.

<sup>16</sup> Según Ch'aska, el episodio de la traición del *alqamari* precede al del gato.

JESUCRISTOMANTA PUMAMANTAWAN

Lucía Ríos

Cuzco, 13 de julio de 2001

Diosninchista riki cruzta yanaparan riki, q'ipiyisan puma riki. Puma q'ipiyisan. Hinaspa chay puma kashasqa chaypi. Hinaspa riki:

– Imata, puma, ruwashanki.

– Chakiyman kishka haykuruuuuwan! Papáy, hurqurukuuuway! nispa riki. Chakiyman kishkaykuwan! –nispa pumaqa riki.

Punkiyusqa pumaq chakin riki. Hinaspa haykurusqa p'atakishka. P'atakishka haykurusqa. Hinaspa:

– Imata ruwashanki.

Hinaspa:

– Chhayna, papáy, kakushani, makichakiyman khaynata haykuyuwan, makiymanmi kishka –nin.

Urqurun riki Jesucristo Diosninchisqa riki. Pumaqa mana urquspa atinchu kishkatá. Urqurusqa riki pumataqa riki Diosninchisqa kishkantaqa. Hinaspa riki:

– Siku nuqa chaki purisqaypi –nin riki.

Hinaspa riki pumachaqa riki Diosninchispa chakintaqa llaqwaspalla riki alliyachisqa:

– Hampisayki nuqa urquwasqaykimanta –nispa.

Chayqa q'ipiyachinku judiokunaqa riki cruzta, Jesucristowan q'ipiyachisqaku. Hinaspa chay pumachalla q'ipiyta ayudayun riki cerroman cruztaqa Jesucristo Diosninchistaqa riki. Sikullaña Jesucristonchispa chakillanpis yawarllaña. Suq'aspa riki q'ipiyachisqaku. Hinaspa pataman wichayunsi pumachallaqa, q'ipiyasharan riki. Hinaspa riki ashkha pumakuna ukhuriramusqa patapi kashaqtin. Askha pumakuna hamusqa. Pumakunata waxarun riki pumamasin. Hinaspa riki chay judiokunataqa t'aqllaspa riki mikhuyuranku riki pumakuna. Después kundurkuna riki. Kundurkuna hamurun. Hinaspa kundurkuna ch'ikaspa judiokunata destruiyuranku. Hinataq riki papanchis Jesucristoqa riki hanaqpachaman volarirapurán riki chay uras. Kundurman tukuspa volarirapurán riki. Inti ladoman volarirapurán riki kundur.

JESUCRISTO Y EL PUMA

Lucía Ríos

Cuzco, 13 de julio de 2001

Un puma ayudó a Dios a cargar la cruz, ¿no cierto? Un puma lo ayudó a cargar la cruz en su espalda. Dios se había encontrado con un puma y le había preguntado:

– Puma, ¿qué haces acá?

– ¡Tengo una espina clavada en la paaata! Señor, ¡sáquemela! –suplicó el puma–. ¡Una espina en la pata!

El puma tenía la pata toda hinchada. Una espina de *p'atakishka*<sup>17</sup> se le había clavado en la pata.

– ¿Qué te pasa? –le preguntó Dios.

– Señor, como ve, una espina se clavó en mi pata, en mi mano, una espina –dijo.

Dios Jesucristo se la sacó porque el puma no podía hacerlo. Después de sacársela, Dios le dijo:

– ¡Tengo los pies molidos de tanto caminar!

Entonces, el puma le dijo:

– Como me quitaste la espina, te voy a curar.

Y le curó los pies lamiéndolos.

Los judíos le hicieron cargar la cruz, la hicieron cargar por Jesucristo. Sólo el buen Puma ayudó a Dios a llevar la cruz hasta el cerro. Jesucristo tenía los pies completamente molidos, ensangrentados. Los judíos lo hacían avanzar a latigazos. Entonces, el puma subió al cerro y él solo lo ayudó a cargarla. Cuando llegó a la cima, muchos pumas aparecieron. Muchos pumas llegaron. El puma había llamado a los otros pumas. Entonces, los pumas agarraron a los judíos a patadas y se los comieron. Luego fueron los cóndores. Los cóndores llegaron y destruyeron a los judíos a picotazos. Entonces, en ese momento, nuestro padre Jesucristo salió volando hacia el cielo. Se fue volando, convertido en cóndor. Se fue volando, convertido en cóndor. Así es, voló en dirección al Sol.



<sup>17</sup> Arbusto espinoso.

Hinaspa riki judiokunaqa aqnataraqtaqsi qhawasqa riki:

– Maytan hatarinqa. Maytan pasanqa –nispa.

Chayqa iskay kinsallaña judiokunaqa kedan riki. Ña llapanta riki sipiyun riki. Much'u qaranmanta riki ch'utirusqa ankaymanta riki, umanta riki a a a! [*Se ríe.*] Judiokunaqa riki purisqa riki uman lluch'usqa riki, uman ruphaymanta pakasqalla, pañullanpi pakakuspalla maskarankuraqtaq aver. Chaymanta riki yacharanku, mana pitapas castigaytachu castigaqkuchu.

– Chhayna kundurkuna mikhuwaswanchis! –nispa wanapuranku.

Chay ashkhan ashkhan Diosninchismantaqa cuentokunaqa. Chayllapi. Anchayllapi tukukuran riki.

Los judíos lo miraban boquiabiertos:

– ¿Adónde va? ¿Adónde va?

Solo quedaban unos dos o tres judíos. Los habían matado a todos. Les habían arrancado la piel del cráneo al jalar desde la nuca, de aquí, ¡ah, ah, ah! [Se ríe.] Los judíos caminaban con la cabeza despellejada, protegiéndose la cabeza del calor del sol. Seguían buscándolo protegiéndose la cabeza con un pañuelo<sup>18</sup>. Pero habían entendido y ya no hacían sufrir a todo el mundo. Habían escarmentado:

– ¡Cuidado que los cóndores nos coman como aquella vez!

Hay muchas de estas historias sobre Dios. Es todo. Se termina aquí.



<sup>18</sup> Este detalle parece originarse en los fascículos ilustrados que cuentan la vida de Jesús en quechua. Los judíos aparecen en ellos con la cabeza cubierta por un pañuelo, a la manera oriental. Lucía Ríos explica este extraño atavío como una protección contra el sol, hecha necesaria por la pérdida de la piel del cráneo.



## Capítulo 7

### El hijo del oso

La historia heroica del hijo de un oso y de una mujer constituye un tema privilegiado de las literaturas orales de Europa occidental y de África del Norte, y la encontramos, diversamente asimilada y adaptada, en las tradiciones de numerosos pueblos amerindios colonizados por los españoles o los portugueses. Los relatos europeos de *Juan del Oso*, en su mayoría, se ajustan al tipo 301 B de la clasificación de Aarne y Thompson, *Las princesas raptadas*:

Una muchacha es raptada por un oso, quien la lleva a su cueva. Tienen un hijo, mitad oso, mitad humano, que pronto manifiesta el deseo de ir a vivir en el pueblo de su madre. Madre e hijo huyen y se establecen en dicho pueblo. Debido a su fuerza sobrehumana, Juan del Oso mata involuntariamente a varios de sus camaradas de clase. Finalmente, deja el pueblo, hace alianza con dos o tres gigantes y libera a unas princesas encantadas. Pero es traicionado por sus compañeros, que lo abandonan en el lugar subterráneo de donde habían sacado a las princesas. Gracias a una ayuda mágica, el héroe escapa y, después de demostrar que él es el verdadero liberador de las princesas, se casa con una de ellas.

Este cuento se vuelve a encontrar sin grandes transformaciones en varias tradiciones amerindias, por ejemplo, entre los mapuches de Chile (Lenz, 1896: 261-273) o en la parte norte del área quechuahablante, en la provincia ecuatoriana de Cañar (Zaruma, 1989: 145-152) y en el departamento peruano de San Martín

(Weber, 1987: 55-67). Más al sur, el tipo 301 B o bien ha sido enriquecido con episodios nuevos, o bien es protagonizado por un personaje diferente del hijo del oso (Itier, 1999: 64-75). Cuando se amplificó, los elementos que le fueron incorporados vinieron en su mayoría del cuento-tipo 326, conocido bajo el título de *Juan sin Miedo*. El protagonista de las versiones españolas de este cuento burlesco es un joven que ignora el miedo. El cura del pueblo imagina varias estrategias para asustarlo. La mayoría de las veces le pide subir a un campanario, donde ha mandado colocar unos maniqués que representan fantasmas. Pero la estrategia fracasa. Luego, lo manda a una casa encantada, donde Juan vence a un espectro que, en algunos casos, le entrega su tesoro. El héroe, finalmente, será asustado por unas gotas de agua que lo salpican durante su sueño. Algunas versiones andinas de Juan del Oso han integrado los episodios del campanario y/o de la casa encantada entre el de la escuela y el de la salida del pueblo. Ese es el caso de dos versiones quechuas del Perú septentrional (Taylor, ms.; Weber, 1987: 37-54), de una versión quechua urbana del Cuzco (Payne, 1999: 51-60) y de una versión de la región de Sucre, en Bolivia (Anibarro, 1976: 371-376). Esta contaminación de la historia de Juan del Oso por la de Juan sin Miedo se remonta probablemente a un prototipo español, ya que la encontramos también en España (Curiel Merchán, 1944: 321-325; Fourtané, 1990: 188) y en México, en la literatura oral náhuatl (Pury, s/d), zapoteca (Boas, 1912) y en la de la región de Oaxaca (Radin, 1917: 212-216).

Sin embargo, la mayoría de las versiones del cuento de *El hijo del oso* recogidas en las tierras altas de Ecuador y del norte del Perú, y la totalidad de las que provienen de las comunidades del centro y del sur del Perú, solo se adecúan al tipo 301 B en su primera parte, la que conduce a la instalación del hijo del oso en el pueblo de su madre. Después, divergen radicalmente: las aventuras del héroe andino ya no tienen nada que ver con las del Juan del Oso europeo y se reducen a las de Juan sin Miedo, de las que ha sido sustraído el episodio de las gotas de agua y a las que a menudo se ha añadido un episodio proveniente del cuento-tipo 650 A, *Juan el Fuerte*. En este cuento, un joven criado dotado de fuerzas extraordinarias es enviado por su amo a recoger leña en el bosque. Después de que unos osos o unos lobos devoraran sus monturas, obliga a estas fieras a cargar la leña hasta la granja. Asustado por su fuerza o por su apetito, su amo intenta deshacerse de él de diversas maneras, pero en vano. Los desenlaces varían: el héroe escapa del diablo, a cuya casa lo ha mandado su amo, pero pierde sus fuerzas excesivas; deja la granja, no sin antes llevarse como salario las riquezas de su amo; de un sopapo lanza al aire a su amo; se casa con la hija del amo y se convierte en su heredero, o más bien enriquece a su amo gracias a los bienes que ha robado al diablo (Delarue y Ténèze, 2002: 537-548). Ya en Europa, los cuentos de *Juan del Oso*, *Juan sin Miedo* y *Juan el Fuerte* muestran numerosas interferencias. Pero en el Perú, se generó un nuevo tipo, que se impuso en el vasto espacio que se

extiende desde el departamento de Áncash hasta el departamento de Puno y que no está atestiguado en ningún otro lugar<sup>1</sup>. Construido sobre la base del *Juan sin Miedo* español, ha heredado el tono burlesco de este relato. Se le ha añadido un episodio introductorio, el nacimiento milagroso del héroe, sacado de *Juan del Oso*, y ha sido enriquecido de al menos un episodio extraído de *Juan el Fuerte*, el de las fieras que devoran las monturas del héroe. Podemos resumir este nuevo ecotipo como sigue:

Una joven es raptada por un oso, quien la lleva a su cueva. Tienen un hijo o dos, según la versión de que se trate. Al cabo de algunos años, el niño-oso manifiesta su deseo de ir a vivir en el pueblo de su madre. Huyen, son perseguidos por el padre-oso, quien es matado por su propio hijo. Una vez en el pueblo, la fuerza sobrehumana del adolescente lo lleva a causar involuntariamente la muerte de varias personas. El cura, que también es padrino del hijo del oso, trata en vano de hacer matar a su ahijado: generalmente, intenta primero que algunos hombres del pueblo lo empujen desde lo alto del campanario; luego, lo manda a recoger leña en un bosque poblado por fieras. Finalmente, el protagonista debe enfrentarse con un terrateniente condenado. Después de haber combatido toda la noche, el héroe triunfa. El condenado le entrega entonces sus riquezas y se va al cielo. Al mismo tiempo, el hijo del oso pierde sus fuerzas excesivas. Se queda como propietario de la hacienda.

147

¿Por qué la tradición del centro y del sur del Perú se interesó más por las aventuras de Juan sin Miedo que por las de Juan del Oso? ¿Por qué quiso hacer de Juan sin Miedo el hijo de un oso que, como Juan el Fuerte, enfrenta a los animales del bosque? El análisis de los textos y su comparación con las prácticas sociales deberían permitir contestar estas preguntas y extraer el núcleo de significaciones común a la mayoría de las versiones del cuento de *El hijo del oso*, tal como se presentan en el centro y el sur del Perú. Solo consideraré aquí las variantes de la región del Cuzco.

### Metamorfosis de un animal

Algunos autores han visto en el cuento de *El hijo del oso* la representación de un enfrentamiento social entre «el indígena» —el héroe— y «el blanco» o «la sociedad occidental» —el cura y el condenado— (Morote, 1991: 197; Weber, 1987: 13), e incluso un conflicto cultural entre «valores indígenas» y la cultura hispánica, que estaría representada por el sacerdote y la parafernalia católica del



<sup>1</sup> A excepción de una versión recogida entre los asháninkas de la selva, aparentemente derivada de versiones serranas (Weber, 1987: 239-269).

relato (Fourtané, 1991: 228). El cuento expresaría la experiencia colonial de una clase rural procedente de un pueblo conquistado. Sin embargo, que yo sepa, ninguna versión da a las relaciones entre el hijo del oso y el cura o el condenado una coloración interétnica. Ninguno de los términos habitualmente utilizados por las personas de condición social superior para relegar a un hijo de campesinos a una indianidad inferiorizante es utilizado por el cura o el condenado en contra del hijo del oso. Por otra parte, hemos visto que el cristianismo no es de ninguna manera considerado por los miembros de las comunidades de la región del Cuzco como alógeno o extraño a su tradición cultural. Las estrategias tramadas por el cura para deshacerse de su ahijado son ante todo presentadas por los relatos como una respuesta a la presión de los habitantes del pueblo, exasperados por las fechorías del niño. El hijo del oso ha matado y debe morir. Esta idea está claramente expresada en una versión que lo califica de *runa manu*, «deudor de gente» (Robin, 1997: 399). A pesar de que algunos narradores aprovechan la oportunidad para hacer chistes sarcásticos sobre el cura<sup>2</sup>, hay que reconocer que este último sabe mostrarse magnánimo: en una versión de Coporaque (provincia de Cailloma, departamento de Arequipa), el joven oso devora el ganado que el cura le encargó pastear y miente a su padrino al decirle que le fue robado. Es denunciado por una mujer del pueblo, pero el cura lo perdona (Weber, 1987: 187). La tradición local se ha dedicado más bien a evocar los daños causados por el hijo del oso, en particular el asesinato involuntario de sus camaradas de clase, que las versiones españolas mencionan con mayor brevedad. A menudo, las versiones cuzqueñas alargan también el episodio de la huida y del asesinato del padre-oso, muy brevemente relatado en las versiones europeas. En el relato de Santos Pacco, el hijo mata a su padre empujándolo a un torrente. El narrador subraya el carácter monstruoso de esta ejecución: el oso es un padre de familia sacrificado y confiado a quien su propio hijo ahoga, y no un ser salvaje eliminado por hombres que se defienden contra un raptor de mujeres. El protagonista es un monstruo con el cual es difícil identificarse positivamente.

Tomadas al pie de la letra, las diferentes versiones oponen de manera repetida dos categorías: la de *runa*, «ser humano», aplicada a los habitantes del pueblo del cura y del condenado, y la de *ukumari* («oso») o *ukuku*, una variante local del mismo término, que se aplica tanto al padre raptor como a su hijo. Mientras que las versiones ecuatorianas y las del norte del Perú hacen del protagonista un ser híbrido o un hombre provisto de algunos caracteres úrsidos —pelos, fuerza—, el héroe del cuento surperuano es un oso cuyo único atributo humano es su aspiración a integrarse a la sociedad. En efecto, aunque bautizado, los narradores

<sup>2</sup> Así, Francisca Palomino le hace decir al cura, cuando envía a su ahijado donde el condenado: *Kay tal sitiopin amiguy kan* («Tengo un amigo en tal lugar»).

no le conocen ningún nombre. En la versión de Francisca Palomino, después de haberse enfrentado a toros salvajes, el protagonista «vuelve cargado [de toros]», *kargayukusqa hamun*. El término *karga-* («cargar») solo es empleado para los animales de carga. Debemos, pues, imaginarnos al hijo del oso como a un animal. Para subrayar su animalidad, esta misma versión le dio un hermano humano: el hibridismo producido por el apareamiento de su madre y del oso se escinde en dos hijos de naturaleza opuesta. Como manifestación de su incapacidad temporal para humanizarse, el joven oso mata a su reflejo humano al pretender abrazarlo.

Esta oposición humano/animal estructura también las dos primeras pruebas que debe enfrentar el protagonista, el campanario y el bosque. El cura ordena al joven oso que toque las campanas. Unos hombres lo esperan, escondidos, para empujarlo desde lo alto de la torre. Pero es el oso quien los arroja fuera del campanario, sin darse cuenta de que era una trampa. Según Santos Pacco, el joven oso cuenta inocentemente a su padre adoptivo:

Papáy, turiyamushawasqakuraq ch'uspihina, chhanqayarqarimuní.	Papá, había como unas moscas que me estaban fastidiando, entonces, las tiré todas abajo.
--	--

Francisca Palomino también consigna este detalle:

Papá, ch'uspikunan fastidiamuwasharan. T'inkatayarparimuni t'uqumanpis.	Papá, unas moscas me estaban fastidiando. De unos tincazos, las mandé a rodar por la abertura del campanario.
--	---

Santos Pacco indica luego que los hombres se estrellaron en el suelo como sapos:

Chaysi hap'ispa runakuna tanqayramunan kashaqtin hap'ispa ukuku uñataq chhanqayarimun runakunata hamp'atutahina pampaman.	Pero en el momento en que los hombres iban a empujarlo, el oso los agarró, los lanzó y se estrellaron en el suelo como sapos.
--	--

De esta manera, el que es visto como un animal por los hombres no ve en sus adversarios sino moscas y sapos<sup>3</sup>. Las versiones hispánicas de *Juan sin Miedo* no parecen contener ningún antecedente de este juego simbólico, que constituye con mucha probabilidad una innovación de la tradición local. La tercera prueba del relato de Francisca Palomino y la segunda del de Santos Pacco desarrollan el mismo tema, pero confrontando al protagonista con un peligro más grave, el de

<sup>3</sup> Este detalle se vuelve a encontrar en numerosas versiones de la región del Cuzco, como la que recogió Max Uhle: *chaicca nin señor curata, ima corochaconacha suyapacohuascca, chchuspacunachos bina torre patamantañatacc tancaicamohuaita monasccaco* («entonces le dijo al cura: había no sé qué insectitos que me esperaban, creo que unas moscas querían arrojarme del campanario») (1904-1905: 28). En la versión recogida por Johnny Payne, se dice: *suqta qitiichakunañataq hamusqa, nuqata tanqayamuwayta munashasqa* («cuatro mosquitos estaban ahí y querían empujarme») (1999: 51-60).

los animales salvajes. Es el episodio sacado de *Juan el Fuerte*. El cura envía a su ahijado a recoger leña en un bosque poblado de «tigres», de «leones» y hasta de osos, con la esperanza de que se lo coman. Las fieras devoran las monturas que el protagonista había llevado para transportar la leña. El joven oso las atrapa, carga la leña encima de ellas y regresa al pueblo. Gracias a su fuerza y a su valentía ingenua, domesticó a los animales del bosque, afirmando así, más claramente aún que en el episodio anterior, su capacidad para extraerse del mundo animal.

150

Las pruebas del campanario y del bosque, sin embargo, solo son etapas previas al episodio central del relato: la confrontación con el condenado. Después de haber vencido a los hombres y a las fieras, el joven oso debe enfrentarse con un ser del más allá. Es la prueba más peligrosa, la que transformará verdaderamente al protagonista. Las representaciones andinas de la condenación del muerto muestran algunas variaciones con respecto a sus parientas europeas. En los Andes, los pecados que llevan a la condenación son por supuesto los del decálogo y los de la lista de los siete pecados capitales (Fourtané, 1991). Sin embargo, algunos de estos pecados están más frecuentemente que otros en el origen de la condenación que aparece en los cuentos o en ciertos relatos supuestamente verídicos. Se trata de la avaricia —es explícitamente el caso de la mayoría de las versiones del cuento de *El hijo del oso*— y del incesto con parientes consanguíneos o rituales —la comadre o el compadre—. Otro motivo de condenación que aparece frecuentemente en la tradición oral, es el abuso del poder, normalmente de parte de terratenientes, como en el relato de Francisca Palomino. A diferencia de sus «primos» europeos, los condenados andinos no van a un lugar subterráneo. A la muerte del individuo, su alma abandona su cuerpo e inicia su viaje hacia el *ukhupacha*, que designa en quechua al Purgatorio, donde expiará sus pecados antes de irse al Cielo (Robin, 2002). Si estos pecados son capitales, el alma es rechazada por Dios, vuelve a este mundo y se reintegra rápidamente al cuerpo. El condenado sale entonces de su tumba y se va a vagar en cuerpo y alma por las cimas. Desde el centro norte del Perú hasta Bolivia, se piensa además que los condenados atacan a los vivientes para devorarlos. Es por eso que el cura manda a su ahijado al pueblo del hacendado difunto.

El héroe, sin embargo, triunfará una vez más sobre su adversario. La tradición oral de la región del Cuzco le atribuye un auxiliar, un muñeco de madera (*kullu wawa*), que cobra vida y reemplaza al joven oso en su combate nocturno contra el condenado, permitiéndole recobrar sus fuerzas. Una versión proveniente de Maranganí explica cómo el muñeco cobra vida: los dos hermanos osos —en esta versión, el protagonista está desdoblado— dan vida al títere soplando sobre él (Robin, 1997: 408). Esta capacidad de los jóvenes osos de transmitir su fuerza vital recuerda la de los héroes-ancestros de la antigua religión, a los cuales se atribuía la cualidad de *kamaq*, «fuente de fuerza vital». El protagonista sufre en

efecto de un exceso de vitalidad, del cual solo podrá liberarse cuando triunfe sobre el condenado. Al amanecer, el joven oso mata al condenado, cuya alma, finalmente liberada del cuerpo, sale volando hacia el cielo bajo la forma de una paloma blanca. En las versiones de Santos Pacco y de Francisca Palomino, como en muchas otras, el héroe procede a la inhumación del cuerpo del condenado, terminando así de expulsarlo del mundo de los vivos. Simultáneamente a esta disociación del cuerpo y del alma del pecador, algunas transformaciones se operan en la persona del joven oso. Según Francisca Palomino, el personaje toma conciencia de la hostilidad de su padrino. En muchas versiones, pierde sus fuerzas y su apetito excesivos. A veces, se señala explícitamente que es el condenado mismo el que se los lleva (Délétröz, 1993: 182; Robin, 1997: 383). Por lo tanto, es un mismo acto el que libera al muerto-viviente de su penitencia y al hijo del oso de su animalidad. Los dos monstruos se anulan y el héroe toma el lugar de su adversario, quien, en los relatos de Francisca Palomino y de Santos Pacco, le entrega las llaves de su hacienda. Varias versiones precisan que el hijo del oso se porta luego de manera ejemplar con sus peones (Randall, 1982: 44; Robin, 1997: 385, 412). En la versión de Usi, el hijo del oso hace venir a su padrino para que celebre la misa, como para afirmar mejor su calidad de redentor.

### El joven oso, personaje ritual

A este héroe de ficción, que se deshace de su excesiva vitalidad al liberar a un alma pecadora, corresponde un personaje ritual que interviene en la mayoría de las fiestas de Vírgenes, Cristos y santos patronos de la región del Cuzco. Entre los participantes, circulan unos personajes histriónicos, vestidos de una larga túnica cubierta de franjas negras —el pelaje del oso— y la cabeza cubierta de un pasamontañas de lana con la abertura de los ojos rodeada de círculos negros —los «lentes» del oso de la ceja de selva—. Muchos de estos «osos» llevan a la cintura un muñeco idéntico a ellos, que representa al muñeco de madera del cuento, así como un látigo, que reemplaza, en algunos relatos cuzqueños, al bastón entregado al héroe por el cura. Todo en el comportamiento de los «osos» evoca la vitalidad y la picardía del adolescente: recorren la fiesta haciendo bromas a los participantes y gritando con una voz de falsete. Se les llama familiarmente *Pawlucha*, «Pablito», diminutivo que evoca el nombre de un niño o de un joven. Y en efecto, el papel de «oso» está en principio reservado a los adolescentes en el umbral de la adultez.

La figura del oso ritual toma toda su dimensión en la principal fiesta religiosa de la región, la peregrinación al Señor de Quyllurit'i. Cada año, durante la semana anterior al Corpus, unos veinte mil campesinos provenientes de toda la región del Cuzco confluyen hacia un santuario ubicado a 4800 metros de

altura y que alberga al Señor de Quyllurit'i (*taytacha Quyllurit'i*, «padrecito Nieve Resplandeciente»), una roca sobre la cual una imagen de Cristo quedó milagrosamente impresa, después de la aparición del niño Jesús a un pastorcito alrededor de 1780. El santuario está ubicado al pie del glaciar Sinaqara, uno de los picos del macizo del Ausangate, apu titular de la región del Cuzco. En la noche que precede al día central de la fiesta, centenares de «osos» venidos de todas las comunidades arriesgan su vida trepando las peligrosas pendientes del Sinaqara para desprender grandes pedazos de hielo, que traen en sus espaldas al día siguiente. Alrededor de las ocho de la mañana, antes de presentar sus bloques a los miembros de su comunidad, van a inclinarse en el atrio del santuario. La entrada al espacio sagrado parece simbolizar su admisión en la sociedad, luego de una prueba que combina fuerza y resistencia. Esta hazaña física representa un peligro mortal: prácticamente cada año, algunos «osos» desaparecen en las grietas del glaciar. El comportamiento ritual de los «osos» evoca por ende tanto un rito de paso a la adultez como una prueba.

Este mismo paso es el que parece estar representado por el cuento de *El hijo del oso* tal como se relata en la región del Cuzco. Así como la inmadurez de la joven pareja del cóndor era simbólicamente representada como una animalidad —la del ave Ana María, en el relato de Agustín Thupa—, aquí, la personalidad del joven oso parece evocar la peligrosa vitalidad del adolescente. Todo sugiere que su condición de *uña*, «cría de animal», representa el estado de *warma*, adolescente de entre 12 y 15 años de edad. Existe otro rito que marca también el paso del estado de *warma* al estado de *wayna* («joven hombre») y en el cual se asocia explícitamente al adolescente con una cría de animal. Se trata del rito llamado, según los lugares, *malquy* («ceremonia del pichón») o *linderaje* («marcación de fronteras»), que evoca la ceremonia incaica del *warachikuy*, descrita por varios cronistas de los siglos XVI y XVII. Contrariamente a la actuación del «oso», el *malquy* y el *linderaje* no forman parte de una fiesta cristiana, sino más bien de una celebración de la identidad comunal. Consiste en una carrera de fondo a lo largo de los límites de la comunidad realizada por jóvenes hombres que han alcanzado los quince años de edad. Los corredores deben demostrar que tienen fuerza suficiente para participar plenamente de los trabajos agrícolas<sup>4</sup>. Los participantes son disfrazados de *malqu* («pichón recién salido del nido») y su carrera representa el momento en que el avecita empieza a volar<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Solo conozco una muy breve descripción de este rito de paso (Coello, 1925). En Usi, la ceremonia ya no existe, pero Agustín Thupa me hizo el relato detallado de su *malquy*, que tuvo lugar a inicios de los años 50. Recogí otra descripción en Ch'umpi, comunidad de las alturas de Pisac, donde el rito se conoce como *linderaje*. Allí, los jóvenes puestos a prueba se visten como la huallata, un ave de las lagunas de la puna.

<sup>5</sup> La analogía que se percibe entre la carrera y el vuelo se refleja en el léxico: en quechua cuzqueño, un mismo verbo, *phawa-*, significa «correr» y «volar».

Como la victoria sobre el condenado representa aparentemente el ingreso del protagonista a la vida adulta, numerosas son las versiones del cuento que, como ocurre con la de Francisca Palomino, imaginaron el epílogo del matrimonio con la hija o con la viuda del condenado, o incluso el matrimonio con la hija del señor del pueblo (Arguedas, 1960-1961: 193; Délétroz, 1993: 183; Payne, 1984: 54; Weber, 1987: 206). El paso a la edad adulta que relata *El hijo del oso* también está mostrado como un desplazamiento generacional. El protagonista se enfrenta a tres instancias paternas que intentan obstaculizar su evolución y hereda algo de cada una de ellas: reúne la fuerza física de su progenitor, el celo religioso de su padrino y la riqueza del condenado, que muchas versiones terminan convirtiendo en su suegro. Por lo tanto, el cuento español fue interpretado a partir de una clave simbólica propia de la tradición cultural local: el animal representa un individuo cuya integración a la vida social no es completa, siendo el oso una metáfora del adolescente<sup>6</sup>. Este cuento y el de la muchacha raptada por un cóndor ocupan así posiciones equivalentes dentro del conjunto narrativo quechua. Por eso, tal vez, fueron recogidos con la misma frecuencia y coinciden en su difusión geográfica.

153

Se entiende mejor entonces que la tradición meridional haya hecho sistemáticamente del relato del nacimiento y de la infancia del oso el prelude obligado del cuento de *Juan sin Miedo*: las pruebas calificadoras a las cuales se somete el protagonista del cuento europeo fueron percibidas como análogas a aquellas que las prácticas andinas asociaban desde tiempos precoloniales con el paso a la adultez. Los primeros episodios de *Juan del Oso* se prestaban, por su parte, a mostrar la inmadurez del protagonista antes de las pruebas. El ideal del héroe guerrero propio de la tradición indoeuropea, que expresan en diversos registros *Juan del Oso*, *Juan sin Miedo* y *Juan el Fuerte*, queda así transfigurado: el héroe valiente ya no representa un tipo social, sino una etapa, a la vez peligrosa y fecunda, en la existencia de cada hombre.

Como el cuento, la prueba del monte Sinaqara asocia el paso a la edad adulta con una liberación de los pecados, que se opera en *El hijo del oso* en este *alter ego* del protagonista que es el condenado. Los *ukuku* trepan el glaciar en un acto de penitencia que recuerda la suerte dolorosa de los condenados, quienes empujan bloques de hielo sobre los glaciares (Alencastre y Dumézil, 1953: 111-112). Precisamente, los nevados que conforman la cordillera del Ausangate tienen fama de estar infestados de condenados. Los «osos» de la peregrinación al Señor de Quyllurit'i parecen a la vez estar protegiendo a los fieles de los condenados que rodean el santuario y representar la penitencia de los muertos-vivientes (Sallnow, 1987: 219). En el cuento y en el ritual asociado a la peregrinación al Señor de



<sup>6</sup> El lazo simbólico existente entre el oso y el adolescente fue señalado por primera vez, fuera del contexto del cuento, por Gary Urton (1985).

Quyllurit'i, el proceso de plena humanización que constituye el paso al estado de joven adulto ha sido simbólicamente asimilado a la purificación espiritual que el cristiano debe cumplir cada cierto tiempo si quiere evitar la condenación eterna. Por medio del cuento andino de *El hijo del oso*, el binomio pecado/expiación invadió la representación indígena del paso de la animalidad adolescente a la humanidad adulta<sup>7</sup>. El cuento conecta de esta manera las prácticas de iniciación seguidas por los adolescentes al sistema axiológico del cristianismo.



El "Ukuku" (oso), de la Tenza Qandis  
(Región del alto Vilcanota) Prov. Canchis  
y Quispicanchis, Cuzco

(de la mano de José María Arguedas)

<sup>7</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. En el estado actual de mi (des)conocimiento de la etnografía europea, no descarto la posibilidad de que la representación del paso a la edad adulta como el paso de un estado animal a un estado humano tenga raíces europeas, además de autóctonas.



*Ukukus y el chanku de la danza  
Grudis.*

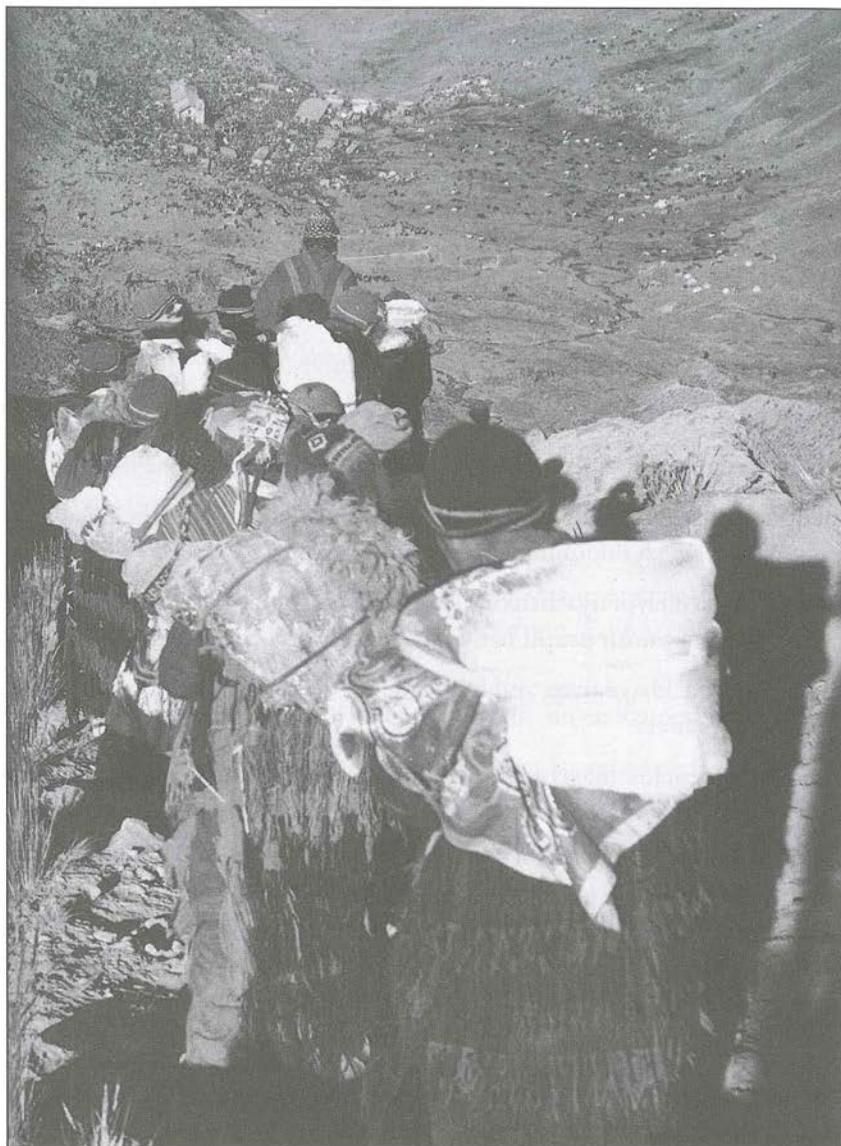
(de la mano de José María Arguedas)



«Osos» en Usi



«Osos» en el monte Sinaqara



«Osos» cargando hielo hacia el santuario del señor del Quyllurit'i

UKUKUMANTA

*Francisca Palomino*

*Cachora, julio de 2000*

158 Iskay sipaskunas kasqa. Hinaspansi llant'akuq risqaku karu quebrada urayta. Hinaspa llant'atapis llant'arukunku. Llant'arachimunkuña riki. Hinaqtinqa reatankus durullaña kasqa, mana mat'iyta atisqakuchu. Mana mat'iyta atiyushaqtinku justo chayman ukukuqa rikhurirparimun. Hinaspa balikunku riki «kayta mat'irapuwayku» nispa. Ukukuqa fuerzanwan riki mat'itiyarparin, llapa reatata t'ipitiyarparin. Hinaqtin:

– Kunan imawantaq mat'isaqkuri –nispa ninku.

Hinaspa hukkaqnin kasqa buenamoza. Chayta pusaritakamun:

– Haku, wasiypi kashan reata, haku chaypi qumusqayki –nispa.

Hinaqtinqa qatikun riki chikaqa. Hinaqtinqa huk t'uquman aparparin, cuevanman. Chaypa t'uqunman aparparin.

Chayqa unayña chaypi tiyashanku riki. Hinaspaqa ukukuqa hank'ullata mikhuq. Imatapis aychata purun usupis hank'ullata mikhuq riki. Hinaqtin chikaqa nin:

– Mana nuqaqa khaynataqa mikhuymanchu. Riy, apamuy mankata, wisllata, platota, imaymanata.

Imaymana necesitadkunatas apamun ukukuqa. Suwakamun ch'ukllakunamanta, hinaspa apamun. Hinaspa mikhunatapas wayk'un. Hinas hina wayk'usqata pay ukukumanpis mikhuyta yachachin.

Chayqa unayña kashanku. Hinaspa wiksayuq rikhuripun. Chayqa ish kay wawachakuna nasin, huknin runa formapi, huknintaq ukuku formapi. Hinaqtin warmachakunaqa wiñashanña, ñachá riki siete ocho añosñiq-hinaña kashan, pusaq watacha, runaña. Chayqa waqakun mamitanqa. Waqaqtinñataq chikuchakuna tapun:

– Mamá, imamantataq waqashankiri –nispa.

Chayqa willakun mamitanqa:

Francisca Palomino

Cachora, julio de 2000

Había dos chicas. Un día, bajaron a buscar leña al fondo de la quebrada<sup>8</sup>. Recogieron leña. Eran lo suficientemente grandes como para que las mandaran a recoger leña. Pero sus sogas<sup>9</sup> eran demasiado duras y no lograron ajustarlas. Justo cuando trataban de ajustarlas, llegó un oso, al que rogaron que les ayudara. El oso, que era muy fuerte, dio varios tirones a las sogas y las rompió una tras otra. Ellas se lamentaron:

– Y ahora, ¿con qué vamos a amarrar la leña?

Una de ellas era buenamoza. El oso intentó llevarla hacia su casa:

– Ven, tengo sogas en mi casa, allí te voy a dar algunas.

La muchacha lo siguió. De esta manera, la llevó a un hueco, a su cueva. El animal la llevó a su cueva.

Hacía ya tiempo que vivían juntos. El oso solo se alimentaba de cosas crudas. La carne, todo, lo comía según el uso salvaje, crudo. Entonces, la muchacha le dijo:

– Yo no puedo comer así. Anda y tráeme una olla, un cucharón, platos y todo.

El oso le trajo todo lo necesario. Lo fue a robar en las cabañas de la zona y se lo trajo. Así, ella pudo cocinar y le enseñó también a él, al oso, a comer cocido.

Hacía ya tiempo que vivían juntos. Finalmente, la chica quedó encinta. Tuvo dos hijos: uno tenía forma humana y el otro, de oso. Los dos niños crecían, ya debían tener probablemente como siete u ocho años, ocho años de edad, ya eran personas<sup>10</sup>. Pero su madre lloraba. Como lloraba, los niños le preguntaron:

– Mamá, ¿por qué lloras?

Entonces, su madre les contó:



<sup>8</sup> Cachora está situada en el piso ecológico del maíz, en la parte alta de una quebrada que baja hacia el cañón del Apurímac. A dos horas del pueblo, caminando río abajo, empieza un bosque seco que anuncia la zona tropical y donde, hasta hace apenas algunos años, todavía vivían osos.

<sup>9</sup> Las que sirven para amarrar la leña sobre las mulas.

<sup>10</sup> Lo que llamamos [en francés] la «edad de la razón» corresponde en quechua a la etapa en que el niño se vuelve una «persona» (*runa*).

– Khaynan llant'akuq hamurayku ermanaypuwan. Hinaspa kay papayki kayman pusamuwan, hinaspa kaypi a la fuerza kay t'uqupi hap'iwan khaynata –nispa.

Hinaqtiin ukukucha runaqa ukuku kaqchá yachachin mamitanta:

– Kunan papayta ninki «wak qanchis urqu qhipamanta yana ch'illu wakata apamuwanki» nispa ninki –nispa.

Chayqa chhaynata nin. Hinaqtiin pasatamun ukukuqa. Chayqa pasatamun. Hinaqtiin chaykamaqa warmakunaqa chawpillapi qaqantaqa pasarparisqa. Qaqasiyá kasqa chay cuevanman haykunanqa. Chaymantaqa ukuku kaq uran qaqaman pataman churakun mamitan chawpipi huknin chikuchanta. Chawpillanta pasarachinku mamitantaqa. Hinaspaqa chayampunkusyá wasinman. Chayampun wasinman, mamitanpa wasinman.

Hinaspaqa chaypi nin:

– Kunanmi papay qatimuwasun. Hinaqtinga kay atun perolpi unuta t'impuchisunchis –nispa ukukuqa–. Hinaspa papay hamuqtinga ninki «kaypi tiyay» nispa, hina chayllaman tanqayusunchis, t'impuq unuman –nispa.

Sumaqa taparparinku, disimularparinku riki. Chayqa chaywan suyashanku. Hinaqtinga bueno ukukuqa pasan riki qanchis urqu qhipata wakaman, yana ch'illu wakaman. Chayqa ña wakaqa chaypiña kasqa, apamushasqaña. Hinaqtiin huk q'inticha muyupayan. Q'inticha muyupayan. Hinaqtinga renegasqa ukukuqa laq'iyarparin. Hinaspa atakachanta p'akirparin q'intichata. Hinaqtinga q'inticha nin:

– Huk kusachata willaykiman karan. Imapaqmi p'akiwaranki atakachayta.

– A ver, a ver, willawayyá, hamuy, hampirapusqayki –nispa thuqayllanwan watarayachipun atakachanta.

Hinaqtinga q'intichaqa willansiyá:

– Warma yanaykiqa ñan wasinpiña –nispa.

Chayqa wakatapis mana chayachimunchu, wikapamun. Hinaspa qatin warmintaqa, chayan. Hinaqtinga ninku:

– Chay patachapi tiyakuy –nispa.

Perol lawpiña sumaqa disimulakusqaku, taparparisqaku. Chayqa chaypi tiyan. Hinaqtinga chaypi tiyashaqtinga tanqayarparinku riki. Chayqa chaypi wañukapun.

– Vinimos a recoger leña con mi hermana. Entonces, vuestro padre me trajo aquí y me guardó a la fuerza en esta cueva.

Entonces, el niño-oso, el que era oso, le dijo a su madre:

– Le vas a decir a mi padre que te traiga un toro muy negro que se encuentra detrás de esos siete cerros.

Ella hizo lo que le había dicho y el oso partió enseguida. Partió enseguida. Mientras tanto, los niños escaparon entre los peñascos. Porque la cueva daba a una ladera muy empinada. Para bajar, el que era oso puso a su hermano arriba y a su madre en el medio. Hicieron bajar a su madre en medio de los dos. Luego llegaron a su casa, llegaron a su casa, a casa de su madre.

Una vez allí, el hijo oso dijo:

– Mi padre va a venir a buscarnos. Vamos a hacer hervir agua en este gran perol. Cuando nuestro padre llegue, lo harás sentar encima y nosotros lo empujaremos adentro, al agua hirviente.

Cubrieron el perol, lo disimularon y, después, esperaron. El oso había ido detrás de los siete cerros a buscar un toro, un toro muy negro. Lo había encontrado y lo estaba trayendo cuando un picaflor empezó a dar vueltas a su alrededor. Un picaflor daba vueltas a su alrededor. Molesto, el oso le mandó una patada, rompiéndole una pata al picaflor. Entonces, este le dijo:

– Yo que iba a decirte algo. ¿Por qué me rompiste la pata?

– A ver, a ver, dime, ven, te voy a curar –suplicó el oso.

Y le pegó la pata con su saliva.

Entonces, el picaflor le dijo:

– Tu compañera ha regresado a su casa.

El oso abandonó al toro, lo tiró al suelo y se fue a buscar a su mujer. Cuando llegó a casa de ella, le dijeron:

– Siéntate aquí encima.

Habían disimulado y tapado bien el lugar donde estaba el perol. El oso se sentó encima y lo empujaron adentro. De esa manera murió.

Chayqa ukukukunaqa riki wiñashan. Chayqa chay mamitanqa padrinuta maskapusqa huk kurata. Huk kura bautisachisqa ish kaychanta. Hinaqtinqa ukuku kaqsiyá nishu fuerzayuq kasqa. Hinaqtinqa escuelamanpas kachan. Hinaqtin chikukunawan peleayuq. Hinaspa asta ermanochantapas wañuchipusqa, chay runa kaq chaywan marq'aspa wañurachipusqa. Hinaqtinqa manaña mamitanqa imatapas ruwayta atinñachu, kuraman entregapun. Padrinon kasqa kura. Chayqa chhaynallatataqsiyá ruwayun. Escuelamansi kachan. Hinaqtin warmakunaqa fastidian, burlakun riki ukukucha kaqtin. T'inkatiyarparin, huk t'inkallawan warmakunata wañutiyaykachin. Chayqa kuraqa manas imatapas ruwayta atinchu.

Chaysi planean kuraqa:

162 – Kampanariota tukamunki –nispa.

Hinaspataqsi ashkha runakunata yachachirparichisqa:

– Kunanmi chay wichamuqtin tanqayamunkichis urayman– nispa.

Chayqa:

– Kurriy, kampanata tukaramuy –nispa.

Hamun ukukuchaqa kampanata tukaq. Chayqa tanqayananku kashaqtin pay aswan tanqayarparin llapa runata. Chayqa runa wañurparin. Chayqa kampanata tukarparipun. Kura mancharikun. Kutiyampun riki:

– Papá, ch'uspikunan fastidiamuwasharan. T'inkatiyarparimuni t'uqumanpis.

Chayqa kuraqa huklaw sitiomanñataq kachan, phiña wakakuna kasqanman. Hinaspa phiña wakakuna kasqanman chayman kachan «wakakuna wañuchimuchun» nispa. Mana wakapis wañuchimunchu. Pay aswan kuchutiyarparin piernakunata. Hinaspa kargayukusqa hamun.

Chayqa «imatan ruwasaq» nin. Chayqa leonkunaq kasqanman kacharparisqa riki:

– Llant'aman riy kay tal sitiota –nispa ashkha mulakunantin.

Los osos<sup>11</sup> crecían. Su madre pidió al cura que fuera su padrino. Así, un cura fue padrino de los dos. Pero el que era oso tenía demasiada fuerza. Lo mandaron a la escuela, pero se peleaba con los otros niños. Un día, mató a su hermanito, el que era humano, al intentar abrazarlo. Entonces, como su madre no sabía qué hacer, lo entregó al cura. El cura era su padrino. Pero siguió causando problemas. El cura lo mandó a la escuela. Como era un osito, sus compañeros lo fastidiaban y se burlaban de él. Entonces, tiró varias canicas a los niños y los mató de un solo tincazo a cada uno. El cura ya no sabía qué hacer.

Finalmente, tuvo una idea:

– Anda a tocar las campanas –le ordenó.

Había dado instrucciones a un buen grupo de hombres:

– Una vez que esté arriba, lo empujarán.

Después, le dijo al osito:

– Corre, anda a tocar las campanas.

El osito fue a tocar las campanas. Ellos trataron de empujarlo, pero él fue quien los lanzó abajo de un solo movimiento. Murieron en el acto, y él tocó las campanas. El cura estaba asustado. Al regresar, el osito le dijo:

– Papá, había unas moscas que me estaban fastidiando. De unos tincazos, las mandé a rodar por la abertura del campanario.

Entonces, el cura lo mandó a un lugar lejano, donde había toros bravos. Lo mandó a un lugar en que había toros bravos, con la esperanza de que lo mataran. Pero ni los toros pudieron matarlo. Más bien, él les cortó las patas y volvió cargando los toros en su espalda.

– ¿Qué voy a hacer? –se preguntaba el cura.

Entonces, lo mandó a un lugar donde había leones<sup>12</sup>:

– Anda a recoger leña a tal sitio –le dijo, dándole muchas mulas.



<sup>11</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. Lapsus inducido tal vez por las versiones en que existen uno o dos hijos osos y no, como aquí, un hijo oso y un hijo humano.

<sup>12</sup> Mencionado muy a menudo en los cuentos, el león aparece frecuentemente en las pinturas murales que adornan las iglesias de los pueblos.

Hinaqtinqa «leonkuna chaypi mihumuchun» nispa kaq riki planeashan. Hinaqtinqa pasan chayman. Hinaspaqa payqa chayarun, llant'ata llant'arukun, mulakunata dispariharparin. Hinaspa chayta t'aqaykun, puñupun. Tutamantan rin, hatarin. Hinaspa mulakunaqa kanchu. Leonkuna dalerpasqa mulata. Wiksapas kamallañas leonkuna chaypi tiyayushasqa. Hinaspa leontaqa washkawansi hap'in, parihan uywatahina. Kargarparimun llant'ataqa. Hinaspa chay llaqtaman chayamun riki. Hinaspa chaypi runaqa riki qhawan. Hinaspa mancharikun. Huknin leonpi montarparimun. Chayqa kurapas mancharikunsiyá:

– Kunachallan kutirachipuy kaytaqa! –nispa.

Kutichipun.

164

Chayqa kura yachasqa huk llaqtapi kondenaw kasqanta. Qalata runata tukusqa. Chayman kachan:

– Kay tal sitiopin amiguy kan, chayman kunan llank'aq ripunki –nispa.

Chayqa ukukuchaqa pasan. Pasan chayman. Hinaspaqa ch'insi llaqtapa. Mana ni hukpas runaqa kanchu. Chayqa huk asendado chaypi kasqa. Millaychá karan riki, hinaspa kondenakamusqa. Runata riki ashkhataña mikhusqa. Hinaspa llapa runa urquman ishkapakusqa. Chayqa puñunsi ukukuchaqa. Chayman chayan, hinaspa puñun. Hinaqtinqa hinallamansi rikhurimun kondenawqa i. Chaypis hap'inakuyta kachayunku, peleyunku una vezta. Peleanku tukuy tuta. Hinaspa ña achikyarimushañña. Chaypi bensirparisqa ukukuchaqa kondenawtaqa. Hinaspa kondenaw sartantin llawita saqiyatamusqa:

– Salwawasqaykimanta kay llawita saqisqayki. Ususiyami kan, chaywan kasarakunki –nispa.

Chay ususinpiyá t'uqupis kashan. Hinaqtinqa por fin kondenawtaqa wañuchipun. Hinaspansi yuraq paloma phawarparin kwerpunmanta «gracias» nispa. Hinaspaqa iglesia kasqa chaypi. Hinaqtinsi iglesia punkupi chutarparin kondenawtaqa. Hinaspa aparparin yuraq sabanaswan.

Hinaspa kampanata taniyun. Chayqa runaqa qhawamunsi altumanta.

– Hamuychis! –ninsi-. Kondenawta khaynata wañuchini –nispa.

Chayqa bahamunku ishkaylla. Hinaqtinqa chay iskaylla rikuratamunku kondenawtaqa wañusqataña. Hinaspansi kutin wakinman.

– Chay kondenaw wañuchisqa, ninku. Hakuchik, rikhurillasunña.

Esperaba que los leones se lo comieran. El oso partió hacia ese lugar. Llegó, recogió leña, les quitó los aparejos a las mulas y, después de separarlas, se durmió. A la mañana siguiente, fue a ver, se levantó: ni una mula. Los leones habían hecho lo suyo. Estaban echados ahí, tranquilos, con la panza llena. Entonces, el oso atrapó a los leones con una soga, les puso los aparejos como a animales de carga y les puso la leña encima. Luego, volvió al pueblo. Allí, la gente lo miraba asustada. Llegó montado en uno de los leones. El cura también estaba asustado:

– ¡Hazles regresar enseguida al monte!

Obedeció.

Luego, el cura se enteró de que en cierto pueblo había un condenado que había exterminado a todo el mundo. Entonces lo mandó allí.

– Tengo un amigo en tal lugar, anda a trabajar allá.

El osito se fue. Se fue a ese pueblo. El pueblo estaba desierto. No había ni un solo habitante. Un hacendado había vivido allí. Debió de haber sido muy malo y se condenó. Ya había comido a mucha gente y todos los sobrevivientes habían escapado al cerro. El osito se echó para dormir. Al llegar al pueblo, se echó a descansar. Pero, justo en ese momento, apareció el condenado. Empezaron a luchar. Inmediatamente se pusieron a pelear. Pelearon toda la noche. Al fin llegó el alba. En ese momento, el osito venció al condenado. Entonces, el condenado le dio su manojito de llaves:

– Ya que me salvaste, te doy estas llaves. Tengo una hija, que te doy en matrimonio.

Su hija también se escondía en una cueva. Finalmente, el osito mató al condenado. Una paloma blanca salió volando de su cuerpo diciéndole «gracias». Justo la iglesia estaba allí. Entonces, el osito tendió el cuerpo del condenado en el atrio de la iglesia y luego se lo llevó envuelto en sábanas blancas.

Luego, tocó las campanas. Los habitantes del pueblo observaban desde las alturas.

– ¡Vengan! –les dijo–. Miren, maté al condenado.

Solo dos personas bajaron. Constataron que el condenado estaba muerto, retornaron con los otros y les dijeron:

– El condenado está muerto. Vamos, salgamos de nuestro escondite.

Chayqa llapa runa bahampun riki altumanta. Chayraq hampunku wasinkuman. Hinaspa chaypi chay hijanpis chay kondenawpa. Hinaspa chay chikawan kasarapapun. Kedakapun chaypi. Hinaspa chaypiña chay kondenawwan peleasqanpiñayá ukukucha cuentata qukun mana padrinon, chay kura, mana munapusqanta:

– Mana munakuwaranchu paychaychhayna sitio peligrokunaman kachamuwaran –nispa.

Chaypi kedakapun, kasarapapun chikawan. Chayllan chay.

Entonces, bajaron todos de las alturas y regresaron a sus casas. La hija también estaba ahí, la hija del condenado. El osito se casó con ella y se quedó a vivir allí. Sólo en ese momento, cuando peleó con el condenado, el osito entendió que su padrino, el cura, no lo quería:

– Me mandó a todos estos lugares peligrosos porque no me quería.

Entonces, se quedó a vivir allí y se casó con la muchacha. Es todo.

UKUKU UÑAMANTA

Santos Pacca Ccama

Usi, 9 de agosto de 1994

Ukukus huq sipasta q'ipisqa wasinman, munti riki ukukukuna, muntipi tiyaq anchay ukuku. Chaysi wisq'ayasqapi tiyan unayña. Wawanku kanña, ukuku wawan kanña. Hinas unayña unayña. Chaysi wawan allinchaña, hatunchaña. Chaysi:

168 – Maytaq wasiykiri, mamáy. Ripusunman –nispa nin riki wawanqa.

Chaysi haqay chimpata ukukutaqa qhawarichin:

– Haqay wakatapunin aparamunki. Mikhuyusunchis –nispa.

Chaysi pasan ukukuqa riki. Karutachá riki riparan warmi riki, chaykama pasampun. Hatun rumiwan wisq'asqa punku. Chaysi tanqaramun chay uña ukukuchaqa, wawanqa. Chaysi yastañachá hampushanku, chaysi tarparamun machu ukuku. Tarparamuqtinsi:

– Ripusun wasiyta –ninakunkuchá.

Hinaspas k'aspita p'akispa mayuta chakan. Chaynintas pasamunku k'aspinta. Chaysi machu ukukuta ñawpachimun. Uña ukukuchaqa qhipanta hamun. Chaysi kushkan mayumanta hap'ispa chanqayrun papanta machu ukukuta unuman. Apapun. Chayqa mamallanwanña chayapunku. Llaqtanman, wasinman chayachipun.

Chaysi hatunchaña wiñashan, ratulla irqi wiñashan, wiñashan. Chaysi señor kura marq'asqa chay wawataqa. Señor kura marq'aqtin-hina iskuylaman churan. Chaysi sullukullawan<sup>13</sup> t'inkaspa irqichakunata sipirun, sipirun hina. Chaysi kuraman indergapun riki, kumparrinman. Kura uywapun.

Chaysi chay iskuylaman churaqtin sullukuwan t'inkaramun, irqichakunata maqaramun wañurachipun. Chaysi runakunata kachan:

– Gambanata tukamunqa, tanqayaramunkichis –nispa.

– Turriman llusqiy riki gambanata tukaq.

Chaysi hap'ispa runakuna tanqayramunan kashaqtin hap'ispa ukuku uñataq chhanqayarimun runakunata hamp'atutahina pampaman.



<sup>13</sup> El *sulluku* es un arbusto de la selva que produce frutitas redondas, negras y lisas, con las cuales los niños juegan a las canicas.

EL JOVEN OSO

*Santos Pacca Ccama*

*Usi, 9 de agosto de 1994*

Un oso se había llevado a su casa a una chica, los osos del monte, un oso como los que hay en el monte. Ella vivió allí mucho tiempo encerrada y tuvieron un hijo, un niño-oso. Pasó así mucho tiempo, mucho tiempo, y el niño se volvió fuertecito, grandecito. Un día, le preguntó a su madre:

– Mamá, ¿dónde queda tu casa? Vámonos de aquí.

Entonces, la madre le señaló al oso la ladera de enfrente y le dijo:

– Quiero que nos traigas aquella vaca. La vamos a comer.

El oso se fue. La mujer esperó que se alejara y se escaparon. La cueva estaba cerrada con una gran roca, pero el osito, el hijo, la abrió de un empujón. Ya estaban a punto de llegar cuando el padre oso los alcanzó. La mujer lo convenció:

– Vamos a vivir a mi casa.

Entonces, hicieron un puente arrancando troncos y cruzaron por encima. Hicieron pasar al padre oso primero. El hijo oso iba detrás. Pero de repente, a la mitad del río, agarró a su padre, al padre oso, y lo empujó al río. La corriente se lo llevó. El niño y su madre llegaron solos al pueblo. Él llevó a su madre a su casa.

El niño ya era grande, crecía y crecía muy rápido. Su padrino era el Señor Cura. Apenas bautizado por el Señor Cura, lo mandaron a la escuela. Pero de un solo tincazo, mató a varios niños, los mató así. Entonces, la madre lo entregó al cura, su compadre. Desde ese momento, el cura se hizo cargo de él.

Entonces, mató a varios de sus compañeros de escuela de un tincazo o de un puñetazo. Por eso, el cura ordenó a varios hombres:

– Cuando vaya a tocar las campanas, ustedes lo empujarán desde lo alto del campanario.

– Sube al campanario y toca las campanas.

Pero en el momento en que los hombres iban a empujarlo, el osito los agarró, los lanzó y se estrellaron en el suelo como sapos.

– Papáy, turiamushawasqakuraq ch'uspihina, chhanqayarqarimuni –nispas nin.

Siku runakuna wañurapullantaq. Ukukuq wawan wapusyá kasqa!

Chaysi chaymantaqa:

– Imanasaqmi –nispa nin–. Muntañata llant'aman rinki –nispa machu mulakunatas huñuramun.

Chaysi:

– Quqawata ruwapuway –niqtin ruwayapun.

170 – Iskilata warkuy mulaman –aqnatas kachan.

Quqawata ruwayapuspa mulantinta mana baliq machu mulakunata kawallukunatachá riki ...

– Llant'api, muntañapiqa imapis mikhumunqa –nispasyá nin.

Kachapun. Chaysi mulakunapis pisipaykun ñanpi, machu mulakunaqa. Chaysi marq'aspa chayachin. Chayqa chayachispa chaypi mulankunata qatirparin. Llant'ata pay llant'ayamun. Chaysi llant'ata hunt'achispa riki huñuq riqtinsi mana kapunchu mulakuna. Q'alata animalkuna mikhurapusqa. Chaysi mikhurapuqtin chay ukukukuna tinrikuna imakunatachá huñuramuspas chaypi carajo llant'ata cargayukuspa q'aq! iskilawan warkurispa chayachisqa señor kuraman.

Chaysi:

– Imapaqmi kaykunata ruwamunki –nispas nin.

– Mulanchista kaykuna awir mikhurusqa, papáy! –nispas chayachin.

Chaysi:

– Maymantan apamunki kaqlaman phaway, saqirampuy –nispas nin.

Llaqta kantunman aparuspa waqtaspas qatirparipun uña ukukuqa.

Chaymantas aqna purishan, aqna purishan. Hina «huq llaqtapin gundinaru mikhullan runata, q'alata tukushañña» nispa chayta yachan señor kura.

– Papá, había como unas moscas que me fastidiaban, entonces, las tiré todas abajo.

Ellos también murieron en el acto. ¡Es que era fuerte el hijo del oso!

Después de esto, el cura se preguntaba:

– ¿Qué voy a hacer con él?

Entonces, juntó unas mulas viejas y le dijo:

– Anda al monte a recoger leña.

– Prepárame un fiambre<sup>14</sup>.

Lo que hizo el cura. Luego, este ordenó que pusieran campanillas a las mulas<sup>15</sup>. Le preparó un fiambre y le entregó una recua de mulas, sin duda unas mulas viejas y unos caballos viejos que no valían ya nada.

– Lo devorarán cuando esté en el monte recogiendo leña –esperaba.

Entonces, lo mandó al monte. Pero las mulas, que eran viejas, desfallecieron en el camino. Entonces, el oso las cargó hasta el monte. Una vez allí, las soltó y se fue a recoger leña. Cuando terminó y quiso juntar sus mulas, ya no había ninguna. Las fieras se las habían comido todas. Entonces, fue a juntar osos, tigres y todo eso, les puso la leña encima, las campanillas al cuello y, ¡*q'aaq!*<sup>16</sup>!, los llevó ante el Señor Cura.

Este exclamó:

– Pero ¿por qué has hecho eso?

– Papá, ¡estos animales se han comido nuestras mulas!

El cura le ordenó:

– Apúrate, llévalos enseguida adonde los encuentres.

El osito los llevó a palazos hasta el canto del pueblo y allí los despachó.

El osito seguía ahí. Un día, el cura supo que en otro pueblo había un condenado que se comía a la gente y había exterminado casi a todo el mundo. Entonces, le dijo al osito:



<sup>14</sup> La costumbre es que el hijo que sale de viaje reciba de manos de su padre un fiambre, que materializa la aprobación y la protección paternas. El pedido del osito subraya a la vez su ingenuidad y la convicción que tiene de formar parte del mundo de los hombres.

<sup>15</sup> Estas campanillas sirven para ayudar a los arrieros: estos, que caminan detrás de la recua, por senderos a menudo estrechos y tortuosos, tienen tiempo para evitar que las mulas se desbarranquen al intentar cruzar por un camino peligroso sin la ayuda de sus guías.

<sup>16</sup> Santos Pacco imita el chasquido del látigo.

– Chay llaqtatan rinki –nispa nin ukuku uñataqa.

Chaysi:

– Papáy, k'ullu wawata ruwayachipuway –nispa nin.

K'ullu wawatas ruwayachipun. Huq runatas piyunta churan. Quqawatas ruwayapun. Pasapun chay llaqtata.

Chaysi chiqaqta q'alataña tukusqa chay llaqtata gundinaru. Mikhusqa llaqtantinta. Chaysi chayan. Punkutas takakun, ch'in. Huq punkutas takakun, ch'in. Huq wasita takayakuqtinsi chaypi huq señoracha kashasqa, ch'ullallaña. Chaysi kichachikun. Chayqa mikhunatachá wayk'uchikun imananchá. Aqnamantas, tarriyaykuytas gambanata tukayaramun. Chayllamansi gambanata tukayaramuqtin gundinaru hap'irun ukuku uñataqa. Maqanayakunkus. Maqanayakunkus ukukuwan karahu! Binsirun, binsirun ukukuchata, binsiramullantaq, binsiramullantaq karahu, illaruq. Paypas samashanankamas k'ullu wawan dalillantaq gundinaruta. K'ullu wawansi maqallantaq samashanankama. Chaymantaqa samayruspaqa dalillantaqsi yasta. Wallpa waqay urastañas nin:

– Qan librawanki, sipipuwanki chhaynaqa chay llawikunata indergapusayki –nispa.

Saqiyapusqa chay ukuku uñaman. Chayqa pacha rayamushaqtinsi chay gundinaruta sipiyapun. Sipipun, sipipun. Chaymantas sipipuspa p'ampapunchá imananchá. Chaymantas hampuspa mamanta pusapun, señor kurata pusapun chay llaqtaman, chay llaqtapi tiyapunku. Aqna chay. Chaylla kwintu.

– Anda a ese pueblo.

– Papá, manda hacer para mí un muñeco de madera.

El cura mandó que le hicieran un muñeco de madera, designó a un hombre para acompañarlo, le preparó un fiambre y el osito se fue a ese pueblo.

Y en verdad, un condenado ya había exterminado a todo el pueblo. Los había comido a todos. El osito llegó. Tocó una puerta, nada. Otra, nada. Finalmente, encontró una casa donde todavía vivía una señorita, la última persona de la casa. Le pidió que le abriera. Se habrá hecho preparar de comer, no sé<sup>17</sup>. Luego, al anochecer, fue a tocar las campanas. De pronto, mientras tocaba las campanas, el condenado atacó al joven oso. Se pusieron a pelear. ¡Cómo pelearon, carajo! El condenado ya iba a ganar, ya iba a ganar, pero, carajo, nuevamente el otro lo hacía retroceder, lo hacía retroceder. Y así toda la noche. Mientras el oso descansaba, el muñeco de madera lo reemplazaba en la pelea. Mientras descansaba, peleaba el muñeco de madera. En cuanto recobraba el aliento, el oso se ponía de nuevo a golpear. Al canto del gallo, el condenado le dijo:

– Ya que me vas a liberar, ya que me vas a matar, te entrego estas llaves.

Entonces, le dio sus llaves al osito. Al rayar el alba, el oso mató al condenado. Lo mató. Lo mató. Luego lo habrá enterrado, no sé. Después, regresó al otro pueblo, trajo a su madre y al cura, y se quedaron a vivir en ese pueblo. Así fue. Se acabó el cuento.

<sup>17</sup> Este encuentro, que no desempeña ningún papel estructural en el cuento, probablemente sea el resto de un episodio que Santos Pacco olvidó: el oso termina casándose con esta última sobreviviente del pueblo. Esta es una *señoracha*, «señorita», es decir, una joven de condición social alta, y no una campesina, reminiscencia de numerosas versiones en que el héroe se convierte en un hombre rico.



## Capítulo 8

# Santo Tomás Borriquito

El relato de Lucía Ríos titulado «Santo Tomás Borriquito» es un pariente cercano del cuento de *El hijo del oso* tal como se presenta comúnmente en el sur del Perú. Sin embargo, su protagonista no es el hijo de una mujer y de un oso, sino de un curandero itinerante y de su burra. Hasta la fecha, solo se conocía otra versión andina de este cuento, «Pedro Burro», recogida en Puno en la tercera década del siglo XX y publicada bajo forma literaria en español (Castro Pozo, 1979 [1924]: 277-283). Estas dos versiones reflejan una evolución comparable a la de *El hijo del oso* en el centro y el sur del Perú. En efecto, las variantes de la historia del hijo de una burra —o de un niño alimentado con leche de burra— recogidas en España y en diversos países americanos de colonización española se adecúan, como *Juan del Oso*, al tipo 301 B, llamado *Las princesas raptadas*<sup>1</sup>. En cambio, «Santo Tomás Borriquito» y «Pedro Burro» divergen completamente del 301 B después del episodio de la muerte de los compañeros de clase, para combinar, como en el ecotipo andino de *El hijo del oso*, una serie de pruebas calificadoras tomadas de *Juan el Fuerte* y de *Juan sin Miedo*. El relato de Lucía Ríos añade a estas pruebas la de la laguna devoradora, tema narrativo de origen autóctono que, en otros lugares, es objeto de un relato autónomo (Taylor, 1996: 88-91; Asociación Pukllasunchis, 2001: 70; Walter, 2003: 60, 70-73).

<sup>1</sup> Por ejemplo, las versiones españolas publicadas por M. Curiel Merchán (1944: 155-160) y J. Camarena (1991, I: 118-124); las que recogieron en México Goodwyn (1953) y R. Barakat (1965); o, en Argentina, B. Vidal (1980-1984, IV: 70-76).

Mientras que el cuento de *El hijo del oso* pone en escena un héroe animal de peligrosa fuerza física, el hijo de la burra, aunque dotado también de un vigor extraordinario, es fundamentalmente un ser humano. Lucía Ríos no lo califica jamás de «burro» o de «joven burro» y lo designa siempre por su nombre, Tomás. A pesar de que su fuerza causa problemas, lo que decepciona a su padrino el cura es ante todo su incapacidad para aprender a leer. «Santo Tomás Borriquito» trata en efecto el tema de la humanización como una imagen de la adquisición del saber y ya no, como *El hijo del oso*, como una representación del paso a la edad adulta. Es por eso que la victoria de Tomás sobre el condenado no libera al héroe de sus fuerzas excesivas, sino de su inferioridad intelectual: de pronto, se vuelve clarividente (*adivino*) y comprende que el condenado no era sino el cura del pueblo, quien había acumulado y enterrado un tesoro. Al acercarse a los libros de misa que se encuentran en la iglesia, se da cuenta de que es capaz de leerlos y decide ser cura. Solo perderá sus fuerzas en el epílogo, al cavar el suelo de la iglesia en busca de las riquezas de su predecesor. Tomás, que ignora totalmente la existencia de su progenitor, el curandero itinerante, debe en efecto afirmarse frente al cura, que es a la vez su padrino y su padre adoptivo, antes de vencer a un cura condenado y remplazarlo. Las dos instancias paternas a las que debe desplazar detentan, pues, un saber que da poder. Pero si el cuento hace de él el hijo de un curandero itinerante boliviano, es ante todo para hacer posible su filiación con una burra y explicar de este modo su incapacidad para aprender a leer. Hasta mediados del siglo XX, los curanderos de la región de Charazani, en el norte del departamento boliviano de La Paz, recorrían las provincias del Cuzco, como también otras regiones andinas. Numerosos relatos de la tradición local los toman como protagonistas (Itier, 1999: 206-213). Estos curanderos, que viajan durante semanas o meses con su burro o burra por única compañía, constituyen una imagen idónea para engendrar a un héroe al que sus dificultades escolares asemejan a un burro<sup>2</sup>.

Los episodios preliminares al enfrentamiento con el condenado llevan todos la marca de la transposición del sistema narrativo de las pruebas calificadoras al registro de la adquisición del saber y del poder religiosos. El cura manda primero a su hijo adoptivo a buscar agua en una laguna alimentada por un riachuelo. Esta laguna, que come a los hombres y a los animales que pasan cerca de ella, es calificada de *wak'a*, término que designaba, antes de la cristianización, a las divinidades tutelares de linajes (*ayllu*) y de asociaciones de linajes (*llaqta*). Hoy en día, solo designa, en la región del Cuzco, lugares susceptibles de capturar la fuerza

<sup>2</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. Es probable que Lucía Ríos haya tenido también un motivo personal para seguir o crear una versión en la que el padre del protagonista es un curandero de Charazani: su propio abuelo fue uno de ellos y se estableció en la provincia de Espinar.

vital de las personas que se les acercan. En estos lugares, que son a menudo, como aquí, lagunas, pueden aparecer seres (caballo blanco, mula, perro, condenado, toro, etc.) que devoran o se llevan en cuerpo y alma al transeúnte imprudente. Sin embargo, es posible prevenir el peligro haciendo una ofrenda al señor de la montaña del lugar, ya que el animal peligroso es, como el cóndor del capítulo 2, una especie de versión diabolizada del apu. El tema narrativo del combate contra la laguna devoradora ya había contagiado al episodio de «Rosa Blanca» en que el pretendiente doma al caballo bravo de la familia diabólica (cf. cap. 4). En efecto, el animal sale de una laguna, detalle que no figura en ninguna versión hispánica publicada de *La hija del diablo*. Desde la primera prueba, Tomás no se confronta, pues, con hombres, sino con una fuerza demoníaca y depredadora. Su victoria es tan absoluta que los papeles se invierten y el héroe prepara una comida monstruosa con el toro en el que se había encarnado la laguna.

177

La segunda prueba, la de los animales del monte, se encuentra particularmente desarrollada en el cuento de Lucía Ríos. Comparada con la que protagoniza el oso, presenta dos innovaciones. La primera atañe a los pumas, los tigres, los leones y los osos, quienes no aparecen en el relato como simples fieras, sino como abigeos: tienen un corral (*kancha*) donde guardan las monturas que robaron a Tomás durante la noche anterior. Acumularon allí los huesos de los animales que comieron, y el héroe los descubre mientras conversan tranquilamente, planificando su ataque de la noche siguiente. De esa manera, se parecen menos a los animales que se pueden encontrar realmente en el monte que a las fuerzas antropomorfas que pueblan la noche y el mundo invisible<sup>3</sup>. La segunda innovación aparece en el momento del retorno al pueblo. Tomás no trae a los animales del monte sólo para hacerles cargar la leña, sino también para que los habitantes del pueblo los conozcan. El héroe muestra así su interés particular por el conocimiento, el cual ya se manifiesta desde el final del episodio anterior, cuando bebe con aplicación el agua de la laguna, gracias a la cual, según el cura, aprendería a leer. Luego de su victoria sobre el condenado, y tras comprender que se ha vuelto «clarividente», el héroe se acerca a los libros de misa para averiguar si logra descifrarlos.

Las pruebas del cementerio y del campanario presentan también una innocación con respecto a su prototipo hispánico y al tratamiento que la segunda recibe en *El hijo del oso*. Mientras en los episodios originales los habitantes del pueblo

●  
<sup>3</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. Esta interpretación me parece ahora equivocada. El comportamiento que se atribuye aquí a estos animales no los asimila a seres sobrenaturales, sino que obedece simplemente a los principios generales de la etología andina: los animales están dotados de una conciencia reflexiva, unas intenciones y una vida afectiva idénticas a las del hombre. En consecuencia, perciben su modo de buscar alimentos como actividades económicas análogas a las del hombre (el zorro se ve como pastor; el puma, como abigeo; tal ave que picotea los surcos se ve como un agricultor, etc.). Solo su cuerpo distingue a estos animales del hombre, determinando una serie de transposiciones en su manera de realizar dichas actividades.

son quienes atacan al protagonista en el cementerio y luego en el campanario, aquí son respectivamente esqueletos y demonios a los que el cura pidió que devoraran o se llevaran a su hijo adoptivo. Tomás sale victorioso de estas pruebas, demostrando una vez más su capacidad para rechazar las fuerzas peligrosas del más allá. Castiga además a sus atacantes trayendo en bolsas los huesos de los esqueletos desarticulados y arrancando los cuernos de los demonios. Se opone claramente en ello a su padre adoptivo, quien, por su parte, pacta con las fuerzas malignas.

Los esqueletos y los demonios han sido tan duramente tratados por Tomás que se presentan una noche ante el cura para pedirle cuentas. Tomás escucha los gritos desesperados de su padre adoptivo y salva *in extremis* al cura de los seres del más allá, quienes intentaban llevárselo al Infierno. En ese momento, la relación entre el cura y su hijo adoptivo se invierte: Tomás vuelve cargando a su padre sobre su espalda, como se haría con un niño, y lo amonesta por haber pactado con estos seres maléficos:

Papantas q'ipiyakamuspa	pasamun.	Cargó a su padre en la espalda y regresó.
Papantas q'ipiyakampun.		Volvió cargando a su padre.
– Chayyá chay, papáy, imaymanapi sipiyta		– Eso es lo que te pasa, papá, por querer
munawasqayki, imaymanapi wañuchiya		matarme, por haber querido mi muerte,
munawasqaykiyá, papaycháy.		papito.

Agradecido, el cura se esfuerza por disuadir a su hijo de enfrentar al condenado que devora a los habitantes de un pueblo vecino. Pero Tomás ya no le obedece y parte en dirección de ese pueblo, manifestando así valor y confianza en su capacidad de triunfar sobre las fuerzas del más allá. Mientras camina hacia el pueblo del condenado, encuentra a un pequeño grupo de sobrevivientes y los obliga a acompañarlo. Una vez que han llegado, ellos le suplican que los encierre en baúles mientras combate con el condenado. Después de su victoria, los sacará de allí temblorosos. Estos detalles no tienen otra función que la de resaltar el valor del héroe.

Lucía Ríos hizo de este cuento uno de los más desarrollados de su repertorio, el cual está dirigido principalmente a sus hijos. Con la esperanza de que estudiaran y se volvieran «mejores profesionales que los mistis», dejó su comunidad para establecerse en Yauri y después en el Cuzco. Tal como lo modeló, su relato parece representar las pruebas que esperarían a sus hijos en Yauri y en el Cuzco. La situación del hijo de la burra en la escuela del pueblo muestra en efecto importantes analogías con lo que viven los jóvenes campesinos cuando las circunstancias los llevan a dejar la escuela de su comunidad para continuar sus estudios en un pueblo o una ciudad. Su desconocimiento del español constituye una grave desventaja para el aprendizaje de la lectura y de la escritura, en comparación con sus compañeros de un estatus social superior, que son bilingües desde la infancia.

No pocos niños y adolescentes han sido el blanco de burlas como las que Tomás sufre de parte de sus compañeros de clase. Aparentemente, el sistema narrativo de las pruebas calificadoras, heredado de *Juan sin Miedo* y *Juan el Fuerte*, ha sido aplicado al personaje fantástico del hijo de la burra, también tomado de la tradición española, porque la imagen del niño-burro permite representar la experiencia humillante por la que pasan los hijos de campesinos en las escuelas de los pueblos y de las ciudades.

Lucía Ríos, probablemente, no ha deseado jamás una carrera eclesiástica para sus hijos. Solo reutiliza una tradición narrativa heredada de una época, relativamente reciente, en que los estudios teológicos que llevaban a la ordenación constituían el único saber susceptible de otorgar un verdadero poder. A pesar de que la Iglesia siempre se esforzó por reservar el acceso al seminario a las capas superiores de la sociedad, consideradas como blancas, numerosas personas de origen modesto han luchado, a veces con éxito, para acceder al sacerdocio<sup>4</sup>. El cuento burlesco de «Santo Tomás Borriquito» busca, pues, invertir los estereotipos por los que la sociedad pretende excluir a los jóvenes campesinos del saber y del poder. Entrega a sus destinatarios un modelo de héroe que, por su coraje, se hace capaz de igualar a aquellos que solo ven en él un burro.

<sup>4</sup> Tal fue el caso de uno de los principales autores dramáticos quechuistas de inicios del siglo XX, el cura Nemesio Zúñiga Cazorla, cuya biografía y producción literaria estudié anteriormente (Itier, 1995).

SANTO TOMAS BORREGUITOMANTA<sup>5</sup>

Lucía Ríos Umiyauri

Cuzco, enero de 2001

180

Aver willasayki Santo Tomas Borreguitomantañataq cuentota. Boliviamantas hamusqa qamili<sup>6</sup> sutiuyuq hampiq, hampita muyuchispa asnuchanpi, asnuchanpi hampi kargayusqa. Asnuchan qatillayuqsis qamiliqa puriyamushan hampita muyuchikuspa. Manayá hampi karanchu. Manas-á hampitaqa riqsirankuchu. Manas-á karrupis maytapis chayaranchu, chays-á asnuchallapi hamuran hampita muyuchispa. Apamuran hampitaqa. Chaysi ukhurichiran kiru nanaypaq hampita. Imaymana hampitas apamuran chay qamiliqa. Chaysi asnuchan qatiyusqa qamiliqa wasin wasinta wasin wasinta puriyamushan. Unayñachá purimun riki hampita muyuchikuspa riki. Qamiliqa simp'achayuqsiyá qhari karan, qhari. Chayqa may karumantachá apamuran riki. Riki karumantas apamusqa. Chaysiyá simp'ayuq karan riki, simp'ayuq chay qhari karan. Chay qamilikunaqa karan simp'ayuqkamas, arí.

Hinaspas riki asnuchanqa china asnus kasqa. Hinaspas chay asnuchanqa chichu. Chichus asnuchanqa. Hinaspas chay qamiliqa yachan asnuchanpa wachananta, hayk'aq wachananta yachan. Hinaspaga yasta asnuchaqa hunt'a chichullañas. Hinaspas qamiliqa nin:

– Yaw, kunan tutupunisuna asnuchayqa wachakunqa. Maypitaq aluharukusaq kunanri. Imatataq asnuchayri wachanqa –nispas nin–. Manachus yaw kasa kuralpi aluharukuyman, padreppi. Tayta kuraqpi aluhakusaq –nispas nin.

Tayta kuraqtaqa:

– Papáy, aluhaway –nispas chayan.

Hinaspas nin:

– Ya, aluhasaykiyari hijo –nispas tayta kuraqa nin.

Aluhan.

<sup>5</sup> Dado que el quechua desconoce las oposiciones fonológicas sorda-sonora e /i/-/el/, Lucía Ríos pronuncia el término *borriquito* como *borreguito*.

<sup>6</sup> El término *qamili* proviene del aimara *qamiri*, que significa «rico». Los *qamili* son conocidos, en la literatura etnológica, bajo el nombre de «Callahuayas».

SANTO TOMÁS BORRIQUITO

Lucía Ríos Umiyauri

Cuzco, enero de 2001

A ver, te voy a contar ahora la historia de Santo Tomás Borriquito. Uno de esos curanderos que llamamos *qamili* había venido de Bolivia, ofreciendo sus remedios de casa en casa, sobre su burrito, su burrito cargado de plantas medicinales. Este *qamili* caminaba solo con su burrito, ofreciendo sus remedios de casa en casa. Antes no había remedios, pues, la gente no conocía las plantas medicinales<sup>7</sup>. Como ningún carro iba por allí, los *qamili* viajaban a lomo de burro ofreciendo sus plantas medicinales. Traían remedios. Habían encontrado uno para el dolor de muela. Traían todo tipo de remedios esos *qamili*. Entonces, un *qamili* iba de casa en casa, de casa en casa, con su burrito. Llevaría mucho tiempo caminando y ofreciendo por todas partes sus remedios. Los *qamili* tenían los pelos trenzados, pero eran hombres, hombres. Venían de muy lejos. Sí, venían de muy lejos. Por eso tenían el pelo trenzado, eran hombres de pelo trenzado. Los *qamili* tenían todos el pelo trenzado, sí.

El burrito de este era una burra. Pero esta burra estaba preñada. Su burra estaba preñada. El *qamili* sabía que su burra iba a parir, sabía cuándo iba a parir. Cuando la burra ya estuvo a punto de parir, el *qamili* se dijo:

– Oh, parece que mi burra va a parir esta noche. ¿Dónde me voy a alojar? ¿Parirá un macho o una hembra? –se preguntaba–. ¿Y si me alojase en casa del cura, donde el cura? Me alojaré donde el cura –se dijo.

Se presentó en casa del cura y dijo:

– Padre, alójeme.

El cura dijo:

– Ya, hijo, te voy a alojar.

Entonces lo alojó.



<sup>7</sup> Según Lucía Ríos, solo unos pocos curanderos conocían las plantas medicinales, cuando ahora son de uso común, pues ella misma las utiliza.

– Wasipi puñukuy, hijo, haykuy, wasipi samakuy –nispas nin.

Hinaspas:

– Manan, papáy, nuqaqa wasipiqá puñuymanchu. Asnuchaytan suwawankuman. Asnuchaytan bilasaq –nispas nin.

– Ya –nispas nin riki.

Hinaspas asnuchanpa laruchallanpi puñun. Puñurusqasyá chay qamiliqa. Hinaspas rikch'arirunanpaq asnuchan wacharusqa chikuchata. Chikuchas purinaxashasqa q'alachalla. Asnumantas ayqinaxashasqa. Hinaspas riki chay qamiliqa sayata hap'in. Huqtas padreqta haykuuun:

– Papáy, asnuchaymi wacharusqa runata!

Manas uyarimunchu i. Punkutas hayt'asparaq apayun qamiliqa tayta kuraqtaqa:

– Chikucha wañurunqa chirimanta! –nispayá.

Sikullañasyá chay chikuchaqa chirimantaqa chhalchaqiyushasqa, q'alalla chayqa riki. Hinaspas tayta kuraqa riki saltamunsiyá. Hinaspas p'achachinku chikuchataqa. P'achachinkus riki. P'achachinku mikhuchinkus i. Hinaspas nin:

– Papáy, wawayta bautisaykapuway –nispas nin chay qamiliqa–. Wawayta bautisaykapuway, ayhaduyki kapunqa, marq'aykapuway –nispas nin.

Hinaspas nin:

– Entonces kunan sutita churasunchis imatataqri –nispas nin.

Chay qamiliq apellidonpis karan «San», «San». Papanmanta «San». Sutintataqsi churasqaku Tumasta. Mamanmantataqsi churasqaku Burreguituta. Burrucha ninantayá, arí «Borreguito» nispas «Santo Tomás Borreguito» nispa churayasqaku sutitaqa. [Se ríe.] Hinaqa bautisayasqaku. Hinaspas fiestata ruwayunku tayta kurawanqa chay qamiliqa. Asnuchanmantataqsi siwarata qarayunku. Hinaspas nin chay padreqa:

– Aswanpas nuqaman qupuway chay wawaykita –nispa–. Qupuway –nispa nin.

– Ya, qupusaykiyari. Papelta ruwasunchis –nispas papelta ruwayun qamiliqa mana hayk'aqpis 'wawaymi' ninanpaq.

Aqnatas papelta ruwayunku. Hinaspas chay qamiliqa asnuchallanpi kargallayuc pasakapun. Chaypi Tumasqa kedapun tayta kuraqpi, wawan kapun, tayta kuraq wawan kapun.

– Duerme en la casa, hijo, entra, descansa en la casa –le dijo.

Pero el otro le respondió:

– No, padre, no puedo dormir en la casa. Podrían robarme mi burra. Es mejor que la cuide toda la noche –dijo.

– Ya –dijo el cura.

Entonces, se acostó al lado de su burra. El *qamili* se durmió un breve instante, luego despertó y vio que su burra había parido a un niño. El niño caminaba desnudo de un lado a otro. Trataba de huir de la burra. Entonces, el *qamili* se levantó de un salto y corrió a la casa del cura:

– Padre, ¡mi burra ha parido un ser humano!

El cura no escuchaba. Así que, de un patadón, el *qamili* derribó la puerta de la casa del cura mientras gritaba:

– ¡El niño se va a morir de frío!

Y en efecto, como estaba desnudo, el niño temblaba de frío, ya moribundo. El cura saltó de su cama. Vistieron al niño. Lo vistieron y le dieron de comer. Luego, el *qamili* dijo:

– Padre, quisiera que usted sea el padrino de mi hijo –dijo el *qamili*–. Bautice a mi hijo, que sea su ahijado, acepte ser su padrino.

Entonces, el cura:

– Entonces, ¿qué nombre le pondremos?

El apellido del curandero era «San», «San». Por su padre se llamó «San». Y por nombre le pusieron «Tomás». Y por su madre lo llamaron «Borrigo». Sí, le dieron el apellido «Borrigo», que quiere decir «burrito», «Santo Tomás Borriquito». [Se ríe.] Después de bautizarlo, el *qamili* y el cura se hicieron una fiestita. Y a la burra la regalaron con cebada. Luego, el cura dijo:

– Lo mejor sería que me dejes tu hijo. Déjamelos.

– Ya, te lo dejo. Hagamos un contrato –dijo el *qamili*, que se comprometió a no reclamar nunca al niño.

Hicieron el contrato. Después, el *qamili* partió, llevando solo su burra y su cargamento. Y Tomás se quedó ahí, donde el cura, se volvió su hijo, el hijo del cura.

Hinaspas hatunchaña chikuchaqa riki. Ashkhatas mikhun, ishkay latata, huq kahunta, kinsa kahunta aqnatas mikhun chay Tumasqa riki. Asnuq wawanqa ashkhata mikhun riki. Hinaspas iskwilaman churan Tumastaqa. Iskwilaman churan. Hinaspas watan watan mana atimunchu. Manas atimunchu. Hinaspas chikukunataqa nin, chay kumpañirunkunataqa nin profesorqa:

– Yachachimuychis –nispas nin–. Yachachimuychis, atichiychis –nispas nin.

Chay chikukunaqa Tumastaqa atiyachishanku. Manas-á atinpunichu. Hinaspas nin:

– Rinigachiwanki, asnu uña. Manan atinchu liyiyta. Asnuq wachasqan! Asnuq uñan! Asnuq wawan! –nispas chikukuna k'amiyushan Tumastaqa.

Hinaspas renegakun Tumasqa. Hinaspas chay chikukunataqa huqta hayt'an huqta hayt'an huqta hayt'an chay niqtakama sipiramusqa kinsantinta, kinsantinta sipiramusqa. Allin qhapaq wawankunataraqsi sipiramusqapas, allinninpata. Hinaspas phawamun Tumasqa tayta kuramanqa:

– Papáy, kinsa chikukunata sipiramuni, «asnuq wawan, asnuq wachasqan, asnu uña» nispa niyushawan, nispas nin. Chhaynatachu niwanqa, papáy. Chay rinigasqa sipirarimuni kunan hayt'aspa. Qanmá papayqa kanki riki. Acaso asnuqchu nuqaqa kani, asnuq wawanchu kani. Manamá, papáy riki –nispas nin.

– Wawaytari chhaynata «asnuq wawan» ninankupaqri –nispas kuraqa nin.

Hinaspas kihayakamunku kurataqa, chay chikukunaq taytanqa kihayakamunku, pagayachikun. Juishutachá riki kihata kachayamunku riki.

Hinaspas:

– Manataq atinpaschu liyiytapas chayqa imanasaqtaq. Ashkhatataq mikhunpas chayri imatataq kay Tumastari. Aswanchá riki kabra michiqta kacharparisq –nispa nin.

Ashkha kabratas michiyachimun.

– Phaway, Tumas, pasanki, kabrata michimunki, kabrata mirachimunki –nispas nin.

Mulapis kargayachin imaymana mikhunakunata.

– Ankayta mikhuspa michimunki –nispas-á nin.

El muchachito creció rápido y comía mucho, Tomás comía el contenido de dos platos; después, de un plato grande; luego, de tres platos grandes. Como era hijo de una burra, comía mucho. Luego, el cura puso a Tomás en la escuela. Lo puso en la escuela. Pero los años pasaban y no aprendía. No aprendía. Entonces, el profesor dijo a los niños, a sus compañeros:

– Enseñenle –dijo–. Enseñenle, ayúdenle.

Los niños intentaron enseñar a Tomás, pero no pudieron hacer nada. Entonces, le dijeron:

– Nos tienes hartos, burrito. No logra leer. ¡Cría de burro! ¡Burrito! ¡Hijo de burro!

Como lo insultaban, Tomás se molestó y le dio una patada a uno de los niños, luego a otro y a un tercero, y mató así a los que le habían dicho eso, a los tres. Los mató a los tres. Había matado a hijos de ricos, de las mejores familias. Entonces, Tomás corrió a la casa del cura:

– Papá, maté a tres niños, ellos me trataban de hijo de burro, de hijo de burro, de burrito –dijo–. ¿Cómo pueden hablarme así, papá? Por eso me molesté y los maté a patadas. Porque mi padre eres tú, ¿no cierto? ¿Acaso vengo de un burro, soy un hijo de burro?<sup>8</sup> No pues, papá.

– ¿Cómo se atreven a tratar a mi hijo de hijo de burro? –se indignó el cura.

Pero la gente fue a quejarse al cura, los padres de estos niños fueron a quejarse al cura y se hicieron indemnizar. Creo que le hicieron un juicio y presentaron una denuncia.

Entonces, el cura se dijo:

– Si ni siquiera aprende a leer, ¿qué voy a hacer con él? ¿Qué voy a hacer con este Tomás con todo lo que come? Mejor lo mando a pastear las cabras –se dijo.

Y lo mandó a pastear un gran rebaño de cabras.

– Tomás, apúrate, te vas a ir, vas a ir a pastear las cabras, vas a ir a criar a las cabras –le ordenó.

Hizo cargar una gran cantidad de provisiones sobre una mula.

– Aquí tienes para comer mientras pasteas las cabras –le dijo.



<sup>8</sup> NOTA A ESTA EDICIÓN. El quechua no tiene distinción de género, por lo que el término *asnu* (< esp. asno) designa tanto al burro como a la burra. Por eso, aunque los compañeros de escuela de Tomás probablemente saben que es hijo de una burra y se lo dicen al insultarlo, Tomás cree que el término *asnu* se refiere a su padre. La obligación que impone el castellano de elegir entre los términos «burro» y «burra» no permite restituir en la traducción la delicada ironía que la ambigüedad del quechua permite en el original.

Hinaspas riki Tumasqa riki michiyushan kabrata ch'usaqpis-á. Michishan kabrata. Hinaspas mikhunan tukurukun. Mikhunan tukurakapun Tumaspa.

– Imanasaqtaq kunanri. Mikhunay tukurukuntaqmi –nispas nin–. Kabratayá mikhusaq, q'aspasaq sapa p'unchay –nispas nin.

Hinaspas kabrata qallayuuun<sup>9</sup>. Sapa p'unchay huq kabrata huq kabratakamas tukun. Chayqa kabraqa pisillañas pisillañas pisillañas. Kabraqa chunkallañas phisqallañas tawallañas kinsallañas yasta ch'ullallaña. Tukurapun kabrata q'aspapakama. K'aspitas q'awatas huntayun, anchaytas kanayun. Chaytas q'aspayushan i. Hinaspas tukuruspaqa:

– Ay, tukuruni kabrata! Imanasaqtaq kunanri. Papayri imaniwanqataq. –Ima sutin. [*Lucía Ríos trata de acordarse.*]– Imata ruwarusaq. Chupanta tarpurusaq sinihaman –nispas nin–. Chayqa papaytaqa niramusaq: «sinihamanmi chinkayarqarin kabra uma chakinmantakama» nispa papaymanqa willaramusaq –nispas nin.

Hinaspas riki chay qarakunamanta llapan chupanta wit'urarin. Hinaspas qhipallataña kasharan huq kabrataq, anchay yawarninmantapis chupanta yawarcharqarin frescolla kananpaq. Hinaspas tarpurun. Rumikunawansi aqnata qincharun, qimirqarin sinihaman. Hinaspas pasan padremanqa.

– Papáy, imata niwaq! Kabrakunaraqsis uma chakinmantakama sinihaman chinkayarqarin llapan. Chupanmanta chutashaqtiyhina chinkayun, chupan t'ipikamun chutashaqtiyhina –nispas nin.

Tirransi tayta kuraqa riki qhawaq. Chiqaypaqsi sinihaman llapan chinkayarqarisqa. Chupallan ukhurimushasqa sinihamanta. Hinaspas:

– Maski chutallaypis, papáy –nispas nin.

Hinaspas tayta kuraqa chutan chutan chutan, p'itikamun riki, aysarakamun riki rumiwan qiñasqataq chayqa. Hinaspas:

– Khayna riki yawarkamaraqmi kashan riki chupanpis, kunallanmi chinkayarqarishan riki –nispas.

– Ari i kunallanmi chinkayarqarisqa.

Hinaspas chutan chutan tayta kuraqa. Huqtas p'itikamun. Chupa apayusqas tayta kuraqa aqnata kumpakun sinihaman. Sinihaman yaqa pay aswan chinkayarun. Hinaspas Tumasqa aysaramun tayta kurataqa.

<sup>9</sup> Lucía Ríos alarga la última vocal para subrayar, no sin ironía, la gravedad de la transgresión.

Entonces, Tomás estaba pasteando las cabras en un lugar desierto. Pasteaba las cabras. Pero pronto, sus provisiones se acabaron. Las provisiones de Tomás se acabaron.

– ¿Qué voy a hacer ahora que ya no tengo qué comer? –se dijo–. Pues comeré cabras, cada día asaré una cabra.

Entonces, empezó a comerse las cabras. Cada día terminaba una cabra, una cabra entera. El rebaño se reducía cada vez más. Finalmente, solo quedaron diez cabras, luego cinco, cuatro, tres y al final solo una. Terminó con las cabras asándolas todas. Recogía palos y estiércol, con ello hacía fuego y allí las asaba. Una vez que terminó con todo el rebaño, se dijo:

– ¡Ay! ¡Terminé el rebaño! ¿Que voy a hacer ahora? Y mi padre, ¿qué me va a decir? –¿Cómo es? [*Lucía Ríos trata de acordarse.*]– ¿Qué voy a hacer? Plantaré sus colas en el pantano –se dijo–. Y le diré a mi padre que las cabras se hundieron todas de cabeza en el pantano, eso es lo que le diré –se dijo.

Entonces, cortó todas las colas de las pieles, y como al final todavía le había quedado una cabra, embadurnó las colas con su sangre para que parecieran fresquitas. Luego, las plantó en el pantano. Las caló con piedras, sujetó las colas con piedras y se fue a buscar al cura.

– Papá, ¡si supieras! Las cabras cayeron de cabeza en el pantano, todas. Intenté jalarlas por la cola, pero se hundieron más, sus colas se rompieron cuando intenté jalarlas –dijo.

El cura inmediatamente fue a ver. Y en efecto, las encontró todas hundidas en el pantano. Solo quedaban las colas que sobrepasaban. Tomás dijo:

– Si quieres, intenta jalar, papá.

Entonces, el cura jaló, jaló y jaló, y como la cola solo estaba sujeta con una piedra, se desprendió y le quedó entre las manos. Entonces, Tomás le dijo:

– ¿Ves? La cola está cubierta de sangre, las cabras acaban de hundirse.

– Sí, es verdad, acaban de hundirse.

El cura se puso a jalar muy fuerte otra cola, que se rompió también, y el cura cayó al pantano, con la cola entre las manos. Fue él quien por poco desaparece en el pantano. Tomás lo sacó del pantano y le dijo:

– Ya ves, papáy, yaqalla chinkayarunki, anchhayna nuqapis yaqalla chinkayuni –nispas nin.

– Amaña, waway, chhaynaqa aysayñachu, hina kashachun kabrakunaqa – nispa «chiqaychá» ninyá, kriyinyá, «chiqaychá haykururan» ninyá «sinihaman» ninyá.

Hinaspas rinigan:

– Imanasaqtaq kunanri. Ña sipiramunña chikutapas, ña kabratapas chinkayarqarichinña, ashkhatataq mikhunpas, imanasaqtaq kunanri –nispas tayta kuraqa rinigan.

Hinaspas rinigan riki. Yachansis chay tayta kuraqa huq qucha wak'a kasqanta, runa mikhuq kasqanta.

– Chay quchas runata mikhun, chaypiqa runaqa chinkallansiyá, uywapas runapas. Chayta kacharusaq unuman, chaypi chinkaramunqa, nispas nin. Chaypi chay qucha uquramunqa –nispas nin.

Hinaspas riki:

– Tuuumas<sup>10</sup>, haqay quchata –quchantin mayuntinsiyá chay– haqay quchata haqay mayuta riruwaq unuman, chayta tumayuspaqa liyiytapas atiwaqsis, mana unquswanpaschu –nispas nin. [*Se ríe.*]

Nispas quykun chatukunata p' uñukunata. Chayqa Tumasqa pasans-á. Hinaspas riki chayarun.

– Ya papáy, aparamusaqyá –nispas chayarun.

Unumansi chimpayun wisiq. Hinaspas allin wisiyushaqtin unu sayarimuuuun!<sup>11</sup> Hinaspas unu sayarimun turri altuyuuuqta! Manas wisiyachinchu. Unuq ñaypaqintaq ishkapamuuun qhawa-qhawarikuspa qhawa-qhawarikuspa. Yaqallas unu aypamun. Ishkapamun, unu kutiyapun quchaqa. Kasqantas kutixatallantaq<sup>12</sup> paypis, kutixatallantaq paypis unu kutiyapuqtinqa. Hinaspas kaq unuta wisiyullantaq, yapas unu sayarimullantaaaq turri altuyuqta! Unu yaqallas p'ampan. Ishkapamullantaqsi unu ñaypaqinta chatullan apayusqa. Hinaspas yapa unuqa kutiyapun, kaq pay kutixatallantaq. Wisiyullantaq, unus yapa sayarimullantaaaq.

<sup>10</sup> Lucía Ríos remeda el tono dulzón del cura.

<sup>11</sup> Ch'aska interviene aquí para hacer notar que el cura manda a su ahijado a buscar agua de noche. La narradora confirma: *Aa tutasyá kachan, tutas kachan* («Sí, lo mandó de noche, lo mandó de noche»).

<sup>12</sup> De origen aimara, el sufijo postverbal *-xata-* indica que el sujeto realiza la acción regresando a su lugar inicial.

– Ya ves, papá, casi te ahogas, yo también igual casi me ahogo.

– Hijo, si es así, ya no intentes jalarlas, que se queden así las cabras –dijo el cura, quien creía que era verdad, se dejó convencer, creía que era verdad que se habían metido en el pantano.

El cura renegaba:

– ¿Qué voy a hacer con él? Mató a unos niños, dejó todas las cabras meterse en el pantano, come demasiado, ¿qué voy a hacer con él? –renegaba el cura.

Renegaba, pues. El cura sabía que existía una laguna que era *wak'a*, que comía a la gente.

– Esa laguna come a la gente, allí toda la gente desaparece, el ganado y la gente. Lo mandaré allí a buscar agua, y desaparecerá –se dijo–. La laguna lo tragará.

Entonces le dijo:

– Tomás, ¿por qué no vas a buscar agua a esa laguna –era una laguna alimentada por un río–, a esa laguna y ese río? Dicen que si uno bebe de esa agua, aprende a leer y no se enferma nunca. [Se ríe.]

Le entregó cántaros y cantarillos, y Tomás partió. Luego, llegó al borde de la laguna.

– Ya, papá, iré a traer agua –dijo.

Y llegó al borde de la laguna. Se acercó al agua para llenar sus recipientes. Pero mientras sacaba agua tranquilamente, una ola se levantó. Se levantó tan alto como un campanario. No le dejó sacar agua. Tomás huyó corriendo, perseguido por el agua. Cada vez que se volteaba, veía que casi lo alcanzaba. Pero logró escapar, y el agua, la laguna, regresó a su lugar. Pero él también volvió al borde de la laguna. Cuando el agua regresó a su lugar, él también volvió al mismo lugar. De nuevo se puso a sacar agua, y otra vez el agua se levantó, tan alto como un campanario. Casi lo aplasta. Sin soltar sus cántaros, huyó nuevamente de la ola que lo perseguía. El agua volvió a su lugar, y él también regresó al borde de la laguna. Una vez más, se puso a sacar agua, y la ola nuevamente se levantó.

Rinigakun Tumasqa. Rinigasqas unuta hayt'an. Ch'usaqtaraqsi tukuchin. Sayarimun, saqman. Ch'akichinraqsis quchata sapa saqmaspa, sapa hayt'aspa. Sikutas maqayanakunku. Sayk'uyunña Tumaspas. Unutapis sikumansiyá bulayun, ch'akiyachinña hayt'aspa. Hinaspas imata niwaq! quri turus llusqiramun unumanta. Hinaspas llusqiramun quri turu. Hinaspas Tumasqa listullañas aqnata makinqa waqran dirichullañas chaskiyurun i, hap'in waqranmanta. Pampamansi waqtan waqtan waqranmanta hap'ispa. Sipirun turutaqa. Wañurun turuqa. Hinaspas mana unu sayarimpunchu. Hinaspas qisqawan nak'arun turutaqa. Hinaspas llant'ata q'awata huntarun. Hinaspas kanayun pirwa q'awata. Hinaspas chay quri turutaqa q'aspayta qallariyun, q'aspayun. Kinsa unchaypachas q'aspata mikhuyun.

– Papaypaqtaq apayukusaq ishkay chakiyninta –nispas nin.

Hinaspas unutaqa wisiyun. Hinaspas mana unu sayarimunchu. Chayqa unutas aysayakamun. Unutas q'ipiyakamun. Waka chakintataqsi paltayakamun.

Hinaspas tayta kuraqa nisharanña:

– Waliq chinkaramun! Chaypiraq chinkaramun! Kinsa p'unchayqa waliq mana chayamunchu chayqa, chinkamunña, mikhumunña, uqumunña quchaqa –nispas kisisqa kasharan.

Machayusharanñas kisisqaña tayta kuraqa. Hinaspas chaytaña hamuyushasqa aycha paltayusqa, unukuna aysayusqa Tumasqa.

– Papáy, imata niwaq! Rinigasqa hamushani. Unuwan maqanayakamuniiii! Mana unu wisiqta dehawanchu unu, nispas. Sayariyamunmi, nispas nin. Quri turu llusqiramun, chayta sipiramuni, hinaspa kunan chayraq mana unu sayarimunchu. Chayta nak'aruni, hinaspa q'aspata mikhuyamuni. Qanpaqtaqmi kayta, papáy, apamushayki, nispas aychata nin. Papáy mikhuy –nispas nin.

– Ay, wawaytaqa! –nispas khuyapayashan tayta kuraqa.

– Papáy, kay aychata mikhuy –nispa.

– Manan nuqaqa mikhuymanchu chay aychataqa. Qanlla mikhukuy –nispas nin.

Chayqa yachanyá riki.

– Ima aychachá chayqa –nishanyá tayta kuraqa, mana mikhunchu riki.

Tomás renegaba. Tanto, que la descompuso de una patada. Otra se levantó, y le dio un puñetazo. A fuerza de puñetazos y de patadas dejó la laguna seca. Pelearon a muerte. Tomás empezaba a cansarse, pero mandó toda el agua a volar, y a fuerza de patadas dejó la laguna seca. Entonces, imagínate, de pronto, un toro de oro sale del agua. Un toro de oro sale de la laguna. Tomás esperó así, muy firme, que llegara sobre él y lo atrapó por los cuernos. Lo agarró de los cuernos y lo golpeó varias veces contra el suelo, matando en seco al toro. El toro murió en el acto. Después de esto, el agua dejó de levantarse. Entonces, degolló al toro con una piedra afilada<sup>13</sup>. Luego juntó leña y bosta. Amontonó la bosta e hizo fuego. Comenzó a asar el toro. Preparó un buen asado, del que se hizo un festín durante tres días.

– Y a mi padre, le llevaré dos piernas –se dijo.

Luego, llenó sus recipientes de agua. El agua ya no se levantaba. Luego, volvió tranquilamente con el agua. Volvió cargando los recipientes en su espalda, con las piernas del toro puestas encima.

Mientras tanto, el cura se decía:

– ¡Ya me libré de él! ¡Por fin, me libré de él! ¡Muy bien! Si no regresó después de tres días, es que ya desapareció, fue comido, tragado por la laguna –se decía, feliz.

El cura ya estaba emborrachándose, feliz, cuando Tomás llegó cargando sus recipientes llenos de agua y la carne puesta encima.

– Papá, ¡si supieras! ¡Estoy muy fastidiado! ¡Tuve una pelea con la laguna! No me dejaba sacar agua. Se levantaba –le dijo–. Un toro salió, lo maté, y ahora el agua ya no se levanta. Lo degollé y luego lo comí asado. Y para ti, papá, te he traído esto. Come papá.

– Ah, ¡qué buen hijo! –dijo el cura, fingiendo estar enternecido.

– Papá, come de esta carne –le dijo.

– Yo no voy a comer esta carne. Todo es para ti –respondió el cura.

Porque sabía pues.

– ¿Qué será esta carne? –se decía, y no la probó.



<sup>13</sup> Urpi, hija de Lucía Ríos, me explicó que, al morir, el toro de oro se convirtió en un toro normal.

Hinaspas rinigashan. Chay unutapis tayta kuraqa tumayunsis chay Tumaspa rikunallanta.

– Aver, tumayurusaq –nispas tumayushan.

Tumaspas unutaqa tumayushansi «liyyta yacharusaq» nispa. Tumayushansi Tumaspas unutaqa.

Hinaspas rinigashanña tayta kuraqa:

– Imanasaqtaq kunan kaytaqa. Imaynapitaqri sipichisqa kaytari. Sipichisqapunin pero kaytaqa! –nispas nishan.

Hinaspas:

– Tumas, wasinchispa k'aspinkuna thantallaña, kambiyaswanchis. Chaychá runapis p'inqawaswanchá. Manachu muntañata riruwaq k'aspiman –nispas nin.

Hinaspas:

– Ya papáy pasasaq-á k'aspiman pero kumpañayuqmi risaq –nispas nin.

– Kumpañayuqyá rinkiqa, nispas nin. Chaypiqa mikhumunqapuni kunan imaymana animalkunaqa. Puma liyun tigríkunaqa mikhumunqapuni usukunaqa –nispas nin tayta kuraqa.

Hinaspas huq mana baliq tatakuchallatas balipun. Chay tatakuchatawansi kachan. Paya paya mulanta, machu machu kaballunta, mana baliq machuntakamallas huntayun asnukunatapis, «chaytawan mikhumunqa animalkuna» nispayá. Hinaspas chaypi hatariyunku ashkha quqawayuq muntañataqa sillara asnupikama. Sillara kawallukunapis sillara hatariyunku. Hinaspas chayarunku muntañamanqa. Chayaruspataqsis asnunkutaqa muyuriqninkuman watarukunku sach'akunaman. Paytaq chawpillapi hank'allantas k'utukunku. Hinaspas imaymana animalkunaas waqayaramushaaran, ch'aqwayaramusharan, imaymana clase animalkunas. Hinaspas puñurakapun. Puñurusqaku.

– Bilasunchis uywata –nispas nisharanku.

Hinaspas puñurapusqaku. Rikch'anku tutamantan. Sara k'utusqankupi puñurapusqaku. Hinaspas tutamanta rikch'arinanpaqqa mana uywapis kapusqachu.

– Ay, uywanchistari imataq aparusqa. Suwachu aparun. Imaynataq. Uywanchista mashkaramusaq. Papitúy, qan kayllapi kashanki –nispas tatakuchataqa saqiyun.

El cura estaba renegando, pero tomó un poco de agua, para engañarlo.

– Veamos, la voy a probar –dijo, y bebió.

Tomás bebía con aplicación, pensando que así aprendería a leer. Tomás tomó esta agua con aplicación.

El cura estaba realmente hartó:

– ¿Qué voy a poder hacerle? ¿Cómo puedo hacerlo matar? ¡Tengo que hacerlo matar! –se decía.

Entonces le dijo:

– Tomás, las vigas del techo de nuestra casa están muy viejas, deberíamos cambiarlas. Si no, la gente nos va a criticar. ¿Y si fueras al bosque a buscar madera?

193

Tomás respondió:

– Ya, papá, iré a buscar madera, pero necesitaré un compañero.

– Te voy a dar uno –respondió el cura, que esperaba que lo devoraran los animales de toda clase que hay allí, que los pumas, los leones, los tigres<sup>14</sup> y los osos lo comieran.

Luego, le rogó a un anciano inútil que acompañara a Tomás. Reunió mulas viejas y caballos viejos, los más viejos, los que ya no servían para nada, y burros, porque pensó que los animales salvajes los comerían a ellos también. Luego, partieron hacia el monte con sus burros cargados de muchas provisiones. Ellos montaban a caballo. Al llegar, ataron los burros a los árboles cercanos. Y ellos se instalaron en el centro y se pusieron a comer maíz tostado. Había todo tipo de animales salvajes que rugían y hacían bulla, animales de toda clase. Pero ellos se quedaron dormidos. El sueño los venció. Habían dicho:

– Vamos a velar por nuestras monturas toda la noche.

Pero el sueño los venció. Despertaron a la mañana siguiente. Se habían dormido comiendo maíz. Cuando despertaron a la mañana siguiente, ya no había ninguna montura.

– ¡Ay! Nuestras monturas, ¿quién se las ha llevado? ¿Se las han llevado los ladrones? ¿Cómo es posible? Iré a buscar nuestras monturas. Tú, abuelito, quédate aquí, dijo al anciano, dejándolo allí.

<sup>14</sup> El tigre es, en los Andes, un animal fabuloso, aunque se le confunde a veces con el jaguar (*aturunku*), que los habitantes de los Andes tampoco tienen muchas posibilidades de ver.

Tumasqa surriagunta apariruspa pasan mashkhaq riki. Hinaspas huq urqu qhipata muyukiparusqa<sup>15</sup>. Chaypis huq hatun kancha kashasqa, chaytas qhawayurusqa Tumasqa. Hinaspas chay uywanpa tullun muntun munturayashasqa pukallaraq. Tullunqa munturayashasqa. Hinaspas:

– Kayqa uywaypa tullunmi riki! –nispas qhawaykun.

Chaypitaqsi chay tigrikuna, elefante liyunkuna rimarashasqaku:

– Waliq uywanta kunanqa mikhurqunchis! Paqarin tardiqa dueñuntañataq mikhurusunchis –nispas rimashasqaku.

Hinaspas:

– Kay animalkunan uywaytaqa mikhurusqa –nispas Tumasqa kutirin tatakuchaman.

Hinaspa:

– Papitúy, mikhurusqa animalkunan uywanchistaqa «waliq mikhurunchis uywanta, tarditaqa dueñuntañataq» nispan rimashasqaku –nispas tatakuchamanqa willan.

Hinaspas tatakuchaqa nin:

– Mikhuruwasunchá riki!

Hinaspas tatakuchataqa nin:

– Manan mikhuwasunchischu, nuqan sipisaq llapanta, papitucháy. Punkumantan qan waqtapakamunki allinta. Ama kacharinkichu ni huqtapis. Surriaguwan suq'apakamunki. Tupamunki punkumanta qan, nuqataqmi haykusaq chay ukhuta chay animalkuna kastigaq –nispas nin.

Haykuyun Tumasqa chay imaymana animalkunaman elefantekunaman chay kanchata. Tatakuchataqsi nin:

– Mikhurusunki, kunan nuqatapis mikhuruwanqa! –nispa tatakuchaqa qaparin riki.

Kamayachinchá Tumasqa tatakuchataqa riki «cuidamuy» nispa. Haykuyuspa qapariyachin imaymana animalkunata Tumasqa, suq'ayun, kastigayun, ishkaparamuyta munan. Tatakuchataqsi waqtapayukun surriaguwan punkumantaaa! Jovenmanraqsi tukurusqa waqtapakusqanpi. Machuchu mana karapun. Joven waynallas karapun chay tatakuchaqa. Hinaspas:



<sup>15</sup> De origen aimara, el sufijo postverbal *-kipa-* («acción rotativa») solo se asocia, en el quechua de la provincia de Espinar, al verbo *muyu-* («dar vueltas»): *muyukipa-* («voltear bordeando»).

Tomás tomó su látigo y partió en busca de las monturas. Apenas había dado la vuelta al primer cerro cuando divisó un gran corral. Tomás observó lo que había adentro y vio que los huesos de sus monturas estaban amontonados ahí, aún rojos. Sus huesos estaban amontonados ahí. Los contempló, pensando:

– ¡Son los huesos de mis monturas!

Vio que también se encontraban ahí tigres, elefantes y leones, que conversaban:

– ¡Hicimos solo un bocado de estos animales! Mañana en la noche, lo comeremos también a su dueño –decían.

Tomás regresó donde el ancianito y le contó:

– Son los animales salvajes los que se han comido nuestras monturas.

Le contó al ancianito:

– Abuelito, son los animales salvajes los que se han comido nuestras monturas, y les escuché decir que mañana nos comerían a nosotros.

El ancianito empezó a lamentarse:

– ¡Nos van a comer!

Pero Tomás le dijo al ancianito:

– No nos van a comer, abuelito. Yo los voy a matar a todos. Tu te pondrás a la entrada del corral y les darás una buena paliza. No dejes escapar a ninguno. Los agarrarás a latigazos. Los esperarás a la salida mientras yo voy al interior para castigar a estos animales –le dijo.

Tomás entró al corral donde se encontraban las fieras, los elefantes y todo. El abuelo le dijo:

– ¡Te van a comer, y a mí también me comerán! –gritaba el ancianito.

Tomás le encargó al anciano que custodiara la salida. Luego, entró al corral y azotó y castigó a todos esos animales. Estos trataron de escapar mientras gritaban, pero a la entrada del corral el ancianito les dio todavía una buena paliza con su látigo. Tantos golpes les dio que rejuveneció. Ya no era un anciano. El ancianito se había vuelto un joven. Tomás golpeó a los elefantes, diciéndoles:

– Kunanmi q'ara wasaykichispi kargayunkichis k'aspita. K'aspimanmi hamurani. Papaymi kachamurawan k'aspiman. Imaqmi uywayta mikhumurankichis –nispas elefantekunataqa kastigayun.

Ch'ulla makillanwanraqsi aqnaripa aqnata pilarispalla chutarispallas Tumasqa sach'akunata muntikunata wikharqarin. Chaytas gargayamun llapa animalman. Intirun animalkunas k'aspi q'ipiyusqakama. K'aspitas tanrayamun. K'aspi arratrayusqa hatariyamunku elefantikunapis.

Hinaspas padreqa ña kusikushanyá.

– Muntañapi mikhumunña –nishanyá.

196 Hinaspas riki chaypi ñanmantas kartata apayachimusqa.

– Papáy, uywanchistan mikhurusqa kay muntaña animalkuna, hinaspan kunan kargamushani kay animalkunapi q'ara wasanpi, papáy, apamushani. Bandayguerrata balikuy, bandayguerrata aypamuway –nispas nin–. Llapa runan kunan riqsinqa plasa pampapi kay animalkunata –nispas kartata apayachimun.

Hinaspas papanqa liyirun kartataqa. Hinaspas:

– Imatañataqmi chayqa ruwarun. Imatañataqmi chayqa aparamun –nispas rinigan.

Chaysi chaypi kaq bandakunallatas chiqayta balikun. Arí, chay thanta bandakunallatas balikun. Chay bandapis aypan. Largavistapis qhawarin. Imaymana animalkuna philayamushaaan ñanta. Elefantekunas sinqapis q'iwiraqsis hamuyushan, philayamuuushan. Tayta kuraqa rinigan.

– Imatañataqmi chayarachimun –ninchá riki.

Hinaspas i bandapi aypan. Chay plasa pampapis gargaqan. Chay plasa pampamansi llapan animalta qatiyamun. Chay plasa pampamansi gargaqan k'aspikunata apaqan. Chayqa runakunas qhawaaan.

– Llapan runa hamuchun, llapan runa qhawachun, llapan runa riqsichun –nispas-á nin–. Chay muntaña animalta –nispasyá Tumasqa nin.

Chayqa manasyá ruwankupischu, wasitapis t'ikrankupischu. Hinasyá k'aspiqa plasa pampapi munturayayushan muntikunaqa. Chayqa kacharanyá riki bishullanta. Nispalla kacharan riki mikhunanrayku. Manas-á kambianpischu wasitapas. Chaymantaqa riniganña. Chaysi Tumasqa:

– Ustedes van a cargar los troncos sobre sus lomos descubiertos. Vine a buscar troncos. Mi padre me mandó a buscar troncos. ¿Por qué se han comido mis animales?

Con una sola mano y un solo movimiento, así, Tomás arrancó todas las ramas de los árboles. Luego, cargó los troncos sobre los animales. Todos los animales estaban cargando troncos en sus lomos. Les hizo cargar los troncos de árboles amontonados sobre sus lomos. Los elefantes también tuvieron que caminar arrastrando troncos.

Mientras tanto, el cura ya se estaba alegrando:

– Ya se lo habrán comido en el monte –se decía.

Pero, a medio camino, Tomás le mandó una carta, donde le decía:

– Papá, los animales del monte se comieron nuestras monturas; entonces, traigo la madera a lomo de estos animales, en sus lomos desnudos, papá. Contrata a una banda militar, manda una banda militar a recibirnos. Quiero que todos vean estos animales en la plaza del pueblo –decía en su carta.

Cuando su padre leyó la carta, ¡renegó!

– Pero ¿qué ha hecho otra vez ese animal? ¿Qué nos trae ahora?

En realidad, el cura contrató solo la banda del pueblo. Sí, solo contrató a unos pobres músicos y los mandó a recibirlo. Él observó con su largavista: animales salvajes de todo tipo llegaban por el camino, en caravana. Unos elefantes caminaban uno tras otro, con la trompa levantada. El cura renegaba. Pensaba:

– ¿Qué nos trae esta vez?

Entonces, lo recibieron con la banda. Descargó los troncos de árboles en la plaza. Trajo todas las fieras a la plaza y las descargó en la plaza, descargó todos los troncos. La gente miraba boquiabierta.

– Que todos vengan, que todo el mundo los mire, que todo el mundo los conozca –dijo–,... los animales del monte –dijo Tomás.

Por supuesto, no hicieron nada con esos troncos de árbol ni voltearon el techo de la casa. La madera se quedó amontonada en la plaza, los troncos. Porque el cura no lo había enviado a buscar madera de verdad. Solo era un pretexto para que se lo comieran. No se cambió el techo de la casa. Luego, como el cura estaba renegando, Tomás amenazó a los animales:

– Ama pichitankatapis mancharichispalla, ama imatapis imanaspallan chayarapunkichis, philallan chayarapunkichis. Nuqaqa largavistapi qhawarimusaykichis. Imatapis sichus mikhunkichis, imatapis mancharichinkichis chayqa nuqaqa ayparamuspan sipirusayki –nispas Tumasqa nin.

Chaysi elefante kunallaqa yaraqaymantapis sikullaña rektallas tirayapunku. Philallas aswan chayayapunku. Manas imatapis mikhunchu. Manas imatapis imananchu. Hinallas chayayusqaku. Chayayapunku.

Hinaspas chaypi tayta kuraqa nin:

– Chaytapas chhaynata chayachimullantaq! Imaynatataq kunan kayta sipisaq? –nispas nin riki–. Imanasaqtaq kunan kaytaqa –nispas–. Entonces kunanqa balirakamusaq –nispas nin.

Parlaramunsi pantiyunpi tiyaq chay iskilitu muertokunata. Chaywansi parlaramun:

– Kushka tuta urata kacharamusaq, mikhurampuwankichis Tumasta –nispas.

– Arí –nispas nin.

Hinaspas iskilitukunaqa nin:

– Nuqaykuqa llapaykumantan mikhuramusaku –nispas nin.

Hinaspas riki mulatas qatiyun tayta kuraqa pantiyunman. Hinaspas mulatas qatiyun tayta kuraqa pantiyunman. Hinaspas mikhuyushan, parlapayayushan. Ashkhatataq mikhun chayqa, Tumasqa unaycha mikhun riki. Hinaspas parlapayayushan.

– Tuumas<sup>16</sup>, ay mulanchisrí. Qunqarusqanchistaq mulataqá! Phaway mulanchistaq qatiramunki –nispas nin.

– Hinallaña mikhumuchun, papáy, paqarinña qatiyamusun –nispas nin.

– Suwapas suwawaswanchá riki, phaway, qatimuypuni, Tumas –nispas nin.

– Ya –nispas Tumasqa pasan mula qatiqqa.

Aparikunsis huq kustalata washkhatawan.

– Kaywan karunayakamusaq, kay washkhawan suq'aspataq apamusaq, chay mulakunata kay kustalawantaq karunayakamusaq –nispas pasan.



<sup>16</sup> Lucía Ríos remeda el tono dulzón del cura.

– Quiero que regresen al monte sin asustar al más mínimo gorrión ni a nadie, sin hacer nada, bien ordenados. Los miraré con mi largavista. Si comen o asustan a algún animal, cualquiera que sea, los atraparé y los mataré –dijo Tomás.

Entonces, los pobres elefantes se regresaron al trote, bien derechos, muertos de hambre. Regresaron en fila y no comieron a ningún animal. No hicieron daño a ningún animal. Volvieron muy tranquilamente. Regresaron al monte.

Luego, el cura dijo:

– ¡Las cosas que me ha traído! ¿Cómo voy a deshacerme de él? –se preguntaba–. ¿Qué voy a hacer con él? Si es así, voy a pedir ayuda.

Entonces, fue a pactar con los esqueletos, los muertos del cementerio. Fue a pactar con esos<sup>17</sup>:

– Les mandaré a Tomás a la medianoche y se lo comerán –les dijo.

Los esqueletos aceptaron:

– Entre todos, lo comeremos de un bocado.

Luego, el cura condujo las mulas al cementerio. Condujo las mulas al cementerio, el cura. Después, mientras Tomás comía, el cura le hacía conversación. Como Tomás comía mucho, la comida duraba. Mientras tanto, el cura le hacía conversación. De pronto, le dijo:

– ¡Tomás! ¿Y nuestras mulas? ¡Nos olvidamos de las mulas! Corre, trae las mulas.

– Papá, dejémoslas pastear allá, las traeremos mañana –dijo Tomás.

– Los ladrones nos las podrían robar, apúrate, tráelas –dijo el cura.

– De acuerdo, dijo Tomás.

Y se fue a buscar las mulas. Se llevó un costal y sogas.

– Regresaré montado en una de las mulas, usando esto como carona, y conduciré a las otras dándoles latigazos con estas sogas. Utilizaré este costal como carona –dijo.

Y partió.



<sup>17</sup> El quechua opone los seres humanos, designados en tercera persona en principio por el pronombre *pay*, «él, ella», a los seres no humanos (demonios, animales, etc.), designados con el pronombre *chay*, «eso».

Hinaspas haykurun pantiyuntaqa. Nichu ukhukunapis mulaqa mikhusqa. Yupa-yupayuspa q'alata qarqurampun. Hinaspas punkuta wisq'ayushaqtinsis iskilitukuna huq hanch'an huq hanch'an, huq hap'in huq hap'in. Ashkhamantas ch'ichirukun. Hinaspas Tumasqa tanqarparin, huqta tanqarparin huqta tanqarparin. Manapunis dehakunchu. Renegaruns-á. Hinaspa chay kustala apakusqanmansin'ata winaramun, llapanta winaramun chay iskilitukunataqa. Hinaspas huq mulaman kargayamun. Qaqatasyá winaramun, llapanta. Hinaspas chay washkhawan sincharamuspa kargayakamun chay iskilitutaqa. Hinaspas chaytaña mula qatintin chayaramullasqataq. Tayta kuraqa rinigallantaq, rinigallantaq. Hinaspas:

– Papáy, imatan niwaq! Wisq'ayarushaqtinyñaraqsi hap'iwan aver kay runakuna, kay iskilitukuna, mikhuruyta munawan –nispas nin.

Hinaspa rinigasqa:

– Kay kustalaman qaqata winaramuni papáy –nispas hich'arparin patiyu pampaman.

Chulláw! nispas hich'arparin chay tullutaqa. Hinaspas nin padreqa:

– Haykupuyyá Tumas puñunaykiman –nispas nin–. Wawaytari yaqa mikhunanpaq! –nispas khuyapayaq tukushan riki.

Hinaspas chay iskilitukunaqa tayta kurataqa yaqas mikhun. Apaytas munan:

– Imanasqan khaynata ruwayachiwanki. Imapaqmi khayhinata ruwayachiwanki. –nispas iskilitukunaqa padretaqa waqapayayun.

Uma t'uqu, chaki p'aki, sikus-á. Iskilitukunataqa winaramun chayqa riki, chays-á padreqa hampipun. Hampichispas apapun, kachapun chay iskilitukunataqa.

Hinaspas:

– Kunanqa chaytapas chhaynaramullantaq! Yasta manañan pasinshay kanñachu riki!

Tayta kuraqa rinigasqa kayushan riki.

– Ashkhataña gastachishawan –nispas-á nin.

Hinaspas nin:

– Kunanqa imawantaq sipirachisaqri –nispas nin.

Entró en el cementerio. Las mulas estaban pasteando en medio de las tumbas. Las hizo salir del cementerio, contándolas con cuidado. Pero mientras estaba cerrando el cementerio, un esqueleto lo mordió, luego otro, mientras otro lo agarraba y otro más. Se le echaron todos encima. Pero Tomás los repelía uno tras otro. No se dejaba. Se puso a renegar. Finalmente, los metió a todos en el costal que había traído, puso a todos los esqueletos dentro. Luego, lo cargó sobre una mula. Los metió a todos en el costal, bien apretados. Luego, cargó a los esqueletos sobre la mula, que amarró muy fuerte con la sogá. Y luego, volvió al pueblo conduciendo las mulas. El cura renegaba y renegaba. Tomás le dijo:

– Papá, ¡si supieras! Justo cuando cerraba la puerta, esta gente, estos esqueletos, me atacaron, querían comerme.

Estaba furioso:

– Papá, los metí en este costal –dijo, vaciando de esta forma el costal en el patio.

Los huesos, ¡*Chullaw!*, se esparcieron en el suelo. El cura le dijo entonces:

– ¡Tomás, anda a la cama! ¿Cómo se atrevieron a tratar de comerse a mi hijo? –dijo, fingiendo compasión.

Después de eso, los esqueletos casi se lo comen al cura. Se lo querían llevar:

– ¿Qué te ha pasado para que nos hagas esto? ¿Por qué nos has hecho esto? –se quejaban los esqueletos al cura.

Con las cabezas perforadas, las piernas rotas, estaban deshechos. Como Tomás había amontonado los esqueletos en el costal, el cura tuvo que rearmarlos. Luego de lo cual, se llevó a los esqueletos y los devolvió al cementerio.

Luego, se dijo:

– ¡Ahora me hace esto! ¡Esta vez mi paciencia llegó a su límite!

El señor cura estaba renegando mucho.

– Me ha hecho gastar demasiado dinero –se decía.

Se preguntaba:

– Ahora, ¿cómo voy a deshacerme de él?

Entonces turripis tiyan saqrakuna, satanaskuna turripi tiyan. Anchaytas yachan chay tayta kuraqa. Parlan chay saqrakunawansiyá. Hinaspas chaywan parlaramun.

– Kushka tuta urasta kachamusaq, mikhuramuwaqchischu. Sipiramuwaqchischu –nispas nin–. Pampaman tanqayaramunkichis llapaykichismanta Tumasta –nispas nin.

Nispa niqtinsi Tumaswanqa yapas parlayushallankutaqsis. Yaqañas kushka tutamanña kayushan. Rikch'ayuspa parlayushankus, parlayushankus mikhuyushankus Tumasqa. Hinaspas:

– Ay Tuuumas! Imatataq qunqaranchisri. Manachu paqarinqá dispiras. Phistataq paqarinqa! Imaqtaq mana kampanata tukamurankichu. Phaway kampana tukaq –nispas nin–. Phaway, kampanata tukamunki, Tumas –nispas nin.

– Ya papáy. Imaqtaqri qunqaranchisri –nispas Tumasqa pasan.

Turrita wichayun i. Tukayunsi Tumasqa kampanataaa. Tukayushan «dan! dan! dan!» niyamushallantaq, «dan! dan! dan!» niyamushallantaq. Tayta kuraqa uyarishans-á.

– Imay urastaq mikhunqa riki. Kashallantaqmi –nispas nin.

Tukayushallantaq tukayushallantaq.

– Imaqtaq mana tanqayamunchu apurachu saqrakunari Tumastari –nispas nin.

Uyariyushan uyariyushan:

– Imay urastaq mikhunqari –nispa.

Tukayushallantaqsi payqa «dan! dan! dan!» niyushallantaq i. Ch'inyarapun.

– Yasta mikhurunkuña, waliq –nispas nin–. Yasta waliq mikhurunkuña.

Tayta kuraqa kuisqaña machayushan.

En el campanario, habitaban demonios, unos satanases vivían en el campanario<sup>18</sup>. El cura lo sabía, pues tenía un pacto con ellos, con estos demonios. Entonces, fue a ponerse de acuerdo con ellos:

– Se lo mandaré a medianoche, ¿me lo podrán comer? ¿Podrán matármelo? –les preguntó—. Solo tendrán que empujarlo abajo, entre todos ustedes –les dijo.

Luego, regresó a charlar con Tomás. Ya era casi la medianoche. Se quedaron despiertos charlando, charlando y comiendo. De pronto, el cura dijo:

– ¡Ah, Tomás! ¡Nos olvidamos! Mañana, ¿no son las vísperas<sup>19</sup>? ¡Mañana es día de fiesta! ¿Por qué no fuiste a tocar las campanas? Corre a tocar las campanas. Corre, Tomás, anda a tocar las campanas.

– De acuerdo, papá. ¿Cómo se nos olvidó? –dijo Tomás.

Y salió. Subió al campanario. Tomás estaba tocando las campanas. Estaba tocando las campanas. Hacía «¡ding dong! ¡ding dong!». Se escuchaba «¡ding dong! ¡ding dong!». El cura escuchaba.

– Pero, ¿cuándo lo comerán? Sigue ahí –se decía.

Tomás seguía tocando las campanas y tocando las campanas.

– Pero, ¿por qué los demonios no se apuran en empujar a Tomás? –se preguntaba.

Escuchaba atento.

– Pero, ¿cuándo es que lo comen?

Tomás seguía tocando las campanas: «¡ding dong! ¡ding dong!». Y de repente, nada.

– ¡Ya! ¡Se lo comieron! ¡Muy bien! –se dijo. ¡Muy bien! ¡Ya está, se lo comieron!

Y el cura muy feliz empezó a tomar.



<sup>18</sup> Se piensa a menudo que demonios habitan en los campanarios porque se considera que los curas tratan con ellos y les hablan cuando tocan las campanas.

<sup>19</sup> Lapsus de Lucía Ríos, quien asimila las vísperas con la celebración del día siguiente.

Hinaspas i yasta uraqayamun. Tukayukushaqtinsis saqrakuna Tumastaqa ashkhamanta hap'in, pampamansi wikch'uyaramuyta munan, tanqayaramuyta munan. Huqsis hanch'an, huqsis hanch'an, saqrakuna hap'in riki Tumastaqa. Hinaspa Tumasqa atahakunraqsi, maqapakunraqsi, maqapakunraqsi, tukayushallantaq, maqapakunraqsi tukayushallantaq Tumasqa riki. Tukayushallantaq riki maqapakushantaq riki. Hinaspas rinigarukun Tumas. Pampamans-á llapamanta saqramanta wanturuspa chhanqaramuyta munan Tumastaqa. Hinaspas Tumasqa rinigasqa. Waqrayuqkamas-á kasqa. Hinaspas intirunpatas waqranta lluch'urqarimun, ch'utirarimunsiyá llapanpa waqranta. Hinaspas pampaman chhanqayamun intirunta Tomasqa saqrakunataqa. Hinaspas Tumasqa chay llapan waqrata sakunpi q'ipiyukuspa pasan papanmanqa. Hinaspas chaytaña chayarun. «Papáy» nispas haykurun.

– Manachu mikhumun –nispas rinigan riki.

– Papáy, imata niwaq! Saqrakunaraq waqrayuqkama huq hap'iwan huq hap'iwan. Wikch'uyaramuytachu munawan i pampaman –nispas nin.

– Wawaytari! –nispas nin.

– Imaymana kulur waqrachatan apamushani asitirachanchispaq, sirwirasunki waqrachaqa imachapaqpas. Munaychakunan kasqa –nispas apan–. Munaychakunatapuni apamushani waqrachata asitirapaq, ima bila k'anchakunanchispaq, sirbiwasunchis kayqa –nispas apasqa.

– A! –nispas payqa tayta kuraqa nin.

Aqnapi kapunku.

– Puñunaykiman haykupuy –nispas kachayapun Tumastaqa puñunanman tayta kuraqa.

Hinaspas tayta kurallasyá ruwakuyta yachan. Tumasta kachayapun kamanman chayqa, hamurusqaku saqrakuna. Chay quri turu, chay wak'akuna, llapani hamurusqa. Chay iskilitu chaykunas hamurusqaku. Hinaspas tayta kurataqa apayukusqaku.

– Imaqinmi chhaynata ruwachiwanki. Imaqinmi khaynata sipichiwanki, kastigachiwanki –nispas llapanmanta chay tayta kurataqa wantuyukusqaku, apayukusqaku, q'ipi-wantuyukusqaku.

Hinaspas Tumasqa riki puñushansiyá. Hinaspas Tumasqa llusqin hisp'arakuq. Hisp'arakuqtinsis:

– Tumaaas! Tumaaas! –nispas qapariyamushasqa.

– Manachu papay. Papaypa kunkantapuni uyarini –nispas nin.

Pero en eso volvió Tomás. Mientras tocaba las campanas, los demonios atacaron a Tomás en grupo, intentando empujarlo abajo, empujarlo hacia abajo. Se pusieron todos a morderlo al mismo tiempo y a agarrarlo. Al principio, Tomás los rechazaba simplemente con la mano, solo les daba golpecitos y se ponía de nuevo a tocar las campanas. Les daba golpecitos y volvía a tocar las campanas. Pero Tomás terminó por enojarse. Los demonios intentaron atraparlo entre todos, por las piernas y los brazos, y lanzarlo abajo. Pero Tomás estaba enojado. Todos tenían cuernos. Entonces, les arrancó a todos sus cuernos, les quitó a todos los cuernos. Luego, los lanzó a todos abajo, a los demonios. Luego, Tomás puso todos los cuernos en un saco y se fue donde su padre, con el saco en la espalda. Llegó, saludó y entró.

– ¿No lo comieron? –se dijo el cura, exasperado.

– Papá, ¡si supieras! Me atacaron unos diablos cornudos. ¡Me querían echar abajo!  
–dijo.

– ¡Cómo se atrevieron! –exclamó el cura.

– He traído cuernos de todos los colores para hacer lámparas, para algo tienen que servir estos cuernos. ¡Son tan bonitos! He traído unos cuernos que son muy bonitos. Nos servirán para hacer lámparas, para hacer candeleros.

– ¡Ah! –dijo el cura.

Las cosas quedaron así.

– Anda a la cama –dijo el cura, y mandó a Tomás a acostarse.

Cuando estaba solo, el cura invocaba a los demonios. Después que envió a Tomás a la cama, los demonios se le presentaron. El toro de oro, los *wak'a*, todos estaban ahí. Y esta vez, se llevaron al cura. Lo agarraron de las piernas y de los brazos y se lo llevaron, se lo llevaron en sus espaldas:

– ¿Por qué nos hiciste eso? ¿Por qué nos hiciste matar y golpear así?

Mientras tanto, Tomás dormía. Pero salió a orinar. Mientras orinaba, escuchó gritar:

– ¡Tomás! ¡Tomás!

– Parece mi padre. Sí, escuché la voz de mi padre –se dijo.

Hinaspas «papaychu» nispas phawayun papanpa puñunanta. Chay puñunantas riki llamirun, mashkarun. Manas papan kasqachu.

– Papáy! Papáy! –nin.

Manas kasqachu.

– Papaypuni riki –nispas p'acharukun Tumas, surriaguta apayarukun i, uya-uyariyuspa uya-uyariyuspas tiraaan qhipanta.

Hinaspas ashkhamanta saqrakuna imaymana clasekunas wantupi apayushasqaku bila k'anchapi, bila k'anchapi apayushasqaku papantaqa qapariyushaqta. Hinaspas:

– Ñaypaqinpiña suyaramusaq –nispas t'aqaparun watiqchanta riki.

Chay huq muyurichinas iskina millay parte kan. Anchaypiñas suyaramun Tumasqa, ganarunraq ñaypaqmantaña. Hinas huqtas suq'an, huqtas suq'an, huqtas suq'an, llapanta sipirayun, kacharachin.

Papantas q'ipiyakamuspa pasamun. Papantas q'ipiyakampun.

– Chayyá chay, papáy, imaymanapi sipiyta munawasqayki, imaymanapi wañuchiya munawasqaykiyá, papaycháy. Chhaynata apasunki chaysaqrakunawan parlasqayki. Imaymanakunawan parlasqaykin kunan mikhunasunkipaq apasharasunki –nispas nin–. Mikhunasunkin karan, llaqtanmanmi, wasinmanmi apasharasunki saqrakuna –nispas nin.

– Waway, kunanmantaqa manañan imawanpis parlasaqchu, manataqmi chiqnikusaykiñachu kunanqa waway –nispas papanqa ruwayukun Tumastaqa, Tumastaqa.

Hinaspas sumaqpi kakusharanku. Sumaqpis kakusharanku. «Wawáy» nispas nisharan. Manañas piwanpis chay tayta kuraqa parlayta munanñachu imawanpis.

– Kay wawallayña libramuwan –nispas nisharan.

Hinaspas Tumasqa uyarin:

– Huq llaqtapis tukunña kundinaru runata. Runata q'alatas tukun. Manas chay llaqtapi huq runapis kanñachu. Llapantaña kundinaru mikhuspa tukun –nispas runa rimaqta uyarin.

Hinaspas papanqa yachashanñas-á tayta kuraqa. Hinaspas mana willanchu Tumasmanqa. Hinaspas Tumasqa uyarin riki rimaqta. Hinaspas:

– Papáy, chiqachu llaqtapi tukunña riki kundinaru runakunata –nispas nin.

Sospechando que era su padre, corrió hacia la cama del cura. La palpó, buscó a su padre. Este había desaparecido.

– ¡Papá! ¡Papá! –dijo.

No estaba el cura.

– Era mi padre –se dijo Tomás.

Se vistió rápidamente, tomó su látigo y partió corriendo en dirección de donde venía la voz, escuchando con atención. Finalmente, divisó a los demonios, todo tipo de demonios, que lo cargaban sobre sus espaldas, a la luz de las velas; llevaban a su padre, que gritaba en medio de las velas.

– Los esperaré más allá –dijo, y se les adelantó para sorprenderlos un poco más lejos.

Había una curva conocida por ser peligrosa. Tomás los esperó en ese lugar, se les adelantó. Allí, los agarró a latigazos a cada uno, los mató a todos y liberó al cura. Cargó a su padre en la espalda y regresó. Volvió cargando a su padre.

– Eso es lo que te pasa, papá, por querer matarme, por haber querido mi muerte, papito. Los demonios quisieron llevarte porque pactaste con ellos. Por poco te llevan y te comen porque has pactado con todo tipo de seres. Iban a comerte. Los demonios te iban a llevar a su país, a su casa –le dijo.

– Hijo mío, de ahora en adelante no pactaré más con nadie y ya no te detestaré, hijo mío –suplicó su padre.

Entonces, se habían reconciliado. Se habían reconciliado. El cura decía todo el tiempo: «¡Hijo mío!». El cura ya no quería pactar con nada ni con nadie.

– Mi hijo me salvó –decía todo el tiempo.

Un día, Tomás escuchó a la gente que decía:

– Hay un pueblo donde los habitantes han sido exterminados por un condenado. Toda la gente ha sido exterminada. Ya no hay nadie en ese pueblo. El condenado se ha comido a todo el mundo.

Su padre, el cura, ya lo sabía, pero no se lo había contado a Tomás. Entonces, Tomás escuchó hablar de esto y le preguntó:

– Papá, ¿es verdad que un condenado ha matado a todo el mundo en un pueblo?

Hinaspas riki:

– Manan wawáy, yanqa chaytaqa rimayku, manan –nispas nin.

– Tukunñan. Papáy, pasasaqmi chay llaqtata –nispas nin.

– Ama, waway, riychu, mikhuramusunkimanmi kundinaruqa –nispas nin.

– Manan, papáy, nuqaqa chay kundinarutaqa mikhuramusaq, sipiramusaq –nispas Tumasqa pasan papan mana munashaqtin.

Tumasqa hatariyun riki. Hinaspas maychá chay llaqta riki, chaytas tirayushaaan Tumasqa. Hinaspas chayta kinsa runakuna hamushasqaku ñanta, sach'api pakakuspa, pakakuspa hamushasqaku. Hinaspas:

– Maytan rishanki papáy. Ama riychu.

– Llaqtatan rishani –nispas nin.

– Kundinarun tukun chay llaqtata, chaymi nuqaykupis pakallanta chinkakamushayku, ishkapamushayku; nuqallaykuñan kayku. Kampanatan tukayta yachan kundinaru, chaymi misaman runakuna rin, chaytaqa mikhunkama. Ama riychu –nispas nin.

– Manan, haku! Ñuqa chaykunata sipimusaq, haku! –nispas chay runachakunataqa pusayukun de hechota Tumasqa phiñarikuspa riki–. Nuqayá sipisaq, haku! –nispas nin.

Hinaspas kasunkuchá riki. Hinaspas chayarunku chay llaqtamanqa. Chayaruspaqa nin:

– Pakaway –nispas nin chay runachakunaqa.

Hinaspas ishka kinsa kandaduwansi kandadurun. Maletamansi winarun chay runakunataqa.

– Aqnata pakaway –nispas nin.

Pakarun ya.

– Aqna kashankis, nuqan kicharisaykis kunan, kundinaruta sipiramuspañã kutiramusaq –nispas nin.

Pasan Tumasqa. Haykurunsis kasa kuralta. Manas ima kundinarupis kanchu.

– Maypitaq chay kundinaruri kashan. Maytaq chay kundinaruri –nispas mashkashan.

El cura le respondió:

– Pero no, hijo mío, decimos eso en broma, por supuesto que no.

– Sí, mató a todo el mundo. Papá, iré a ese pueblo –dijo.

– No vayas, hijo mío, el condenado te comerá.

– No, papá, soy yo quien me voy a comer al condenado, lo mataré –dijo Tomás.

Y se fue contra la voluntad de su padre.

Tomás se puso en camino. Trotaba hacia ese pueblo lejano cuando se encontró con tres personas que venían en sentido contrario, escondiéndose entre los arbustos, venían escondiéndose.

– ¿Adónde va, señor? No siga.

– Voy al pueblo –respondió.

– Nosotros estamos huyendo, escapando, porque un condenado ha exterminado a todo el pueblo. Somos los únicos sobrevivientes. El condenado atrae a la gente a misa tocando las campanas y los come a todos. No vaya –le dijeron.

– Sí, ¡vamos! Yo lo voy a matar, ¡vamos! –dijo Tomás lleno de coraje, y llevó a esas personas a la fuerza. Yo lo voy a matar, ¡vamos! – dijo.

Tuvieron que obedecerle. Pronto llegaron al pueblo. Una vez allí, esas personas le dijeron:

– ¡Escóndenos!

Entonces, los encerró con dos o tres candados. Los metió en unos baúles.

– Escóndenos aquí –le pidieron.

Y los escondió.

– No se muevan, yo les abriré, regresaré en cuanto haya matado al condenado –les dijo.

Tomás salió y se fue a la casa del cura. No había ningún condenado. Empezó a buscarlo:

– ¿Dónde está ese condenado? ¿Dónde está ese condenado?

Hinaspas qhawayurusqa silindrukunata. Chaypis runa umankuna, runa uyachakuna t'impuyushasqa huq silindrapi. Huq silindrupitaqsi kashasqa q'illu sara mut'i t'impuyushasqa. Hinaspas Tumasqa chay sara mut'itaqa mikhuyuuun ashkhata. [Se ríe.] Mikhuyunsi Tumasqa. Kallpachayukuns-á. Hinaspas yasta ashkhata mikhuyun riki. Hinaspas q'awa pirwakunas kasqa, k'aspikunas kasqa. Chaytas ninawan hap'iyachin. Hinaspas:

– Maytaq chay kundinaru –nispa qhawanaxayukushan, qhawanaxayukushan i.

Kasa kural punkumanta qhawanaxayukushan:

– Manataq kanchu kundinaruqá! –nispa.

210 Hinaspas haqhayna urqu kinraytas puka tutuka muyuyaramushasqa.

– Haqayqa kundinaruqá! Haqaypuni kundinaruqá! Imataq haqay. Haqaypuni chay kundinaru karahu! –nispas i?

Listuchallañas suyayurun Tumaasqa. Chaytañas chaytañas kundinaru phawaxatan Tumasman «mikhusaq» nispas-á. Phawaxatan Tumasman, maqanayakuuunku! ... kundinaaar. Payñataq ukhupi, payñataq patapi, payñataq ukhupi, payñataq patapis maqanayakunku. Khayna k'uchuman chhanqallantaq, paytapas haqhayna k'uchuman chhanqamullantaq. Hinaspas maqayanakuuunku! Sikullañas sayk'uyunku. Sikullatañas sayk'uyunku. Hinaspas binsirunña, kundinaruta binsirunña Tumasqa. Hinaspas kundinaruqa qaparin:

– Huchayta librawankichu Tuuumas –nispas qaparin.

Hinaspas:

– Huchaykita librasaykiyá kunan. Ima huchaykimanta kundinakuranki –nispas nin.

Chhanqayun ninaman. Chay ninapis Tumasqa kanayuuun kundinarutaqa, rughayachin. Rughayachin kundinarutaqa. Hinaspas rughayta tukuruspataqsi huq larunmanta yana michi maaaw! nispas pasan. Huq larunmantataqsi yuraq palomachakunaaaas bularipun. Rugharachin.

Hinaspas chay runachakunamanqa pasan chay Tumasqa, runachakunamanraq primerotaqa urquq. «Tuququ! Tuququ! Tuququ!» nispas haykun. Hinaspas chay runachakunaqa manchariyukuuushan!

– Kundinarun haykumushan riki!

Había allí unos barriles. Miró adentro. En uno de ellos, había unas cabezas humanas, rostros humanos que estaban hirviendo. En otro, estaba hirviendo maíz amarillo. Entonces, Tomás se hizo un festín con ese maíz. [*Se ríe.*] Tomás comió hartó. Tomó fuerzas. Comió bastante. Luego, encontró bosta amontonada y palos. Hizo fuego con eso. Luego, miró por todas partes, diciendo:

– ¿Dónde está ese condenado?

Miraba por todas partes desde el umbral de la casa del cura, diciéndose:

– Pero, ¿no hay ningún condenado!

De pronto, divisó un torbellino rojo<sup>20</sup> que se acercaba rápidamente bordeando el cerro, como por allá.

– ¡Ahí está el condenado! ¡Ese es el condenado! ¡Qué será eso! Carajo, ¿ese es el condenado! –exclamó.

Tomás lo esperó, muy decidido. Llegó el condenado y se lanzó encima de Tomás para devorarlo. El condenado se lanzó encima de Tomás y ¡se armó una pelea! Pelearon rodando por el suelo el uno sobre el otro. Se lanzaban el uno al otro de un extremo al otro de la habitación. ¡Qué pelea! ¡Ya estaban totalmente agotados! Totalmente agotados. Finalmente, Tomás lo venció, venció al condenado. Entonces, el condenado se puso a gritar:

– Tomás, ¿me vas a liberar de mis pecados?

– Sí, ahora mismo te voy a liberar de tus pecados. ¿Por qué pecados te has condenado? –le dijo Tomás.

Y lo empujó al fuego. Tomás quemó cuidadosamente al condenado, lo quemó bien<sup>21</sup>. Cuando terminó de arder, un gato negro, ¡miau!, se escapó de un lado de su cuerpo. Y del otro lado, unas palomas blancas salieron volando. Lo quemó.

Luego, Tomás se fue a ver a las personas que había traído consigo, primero fue a liberarlos. Al entrar a la habitación, tropezó con unas cosas que se encontraban ahí: ¡*tuqruq!* ¡*tuqruq!* ¡Los hombres se asustaron!

– ¡El condenado está entrando!



<sup>20</sup> El color rojo se asocia a menudo con las apariciones de esa figura sangrienta que es el condenado.

<sup>21</sup> Al quemar al condenado, Tomás cumple con el trabajo que normalmente es el de los diablos en el más allá: encargados de purificar las almas de sus pecados, las queman en un volcán hasta que puedan alcanzar el cielo (Robin, 2002: 124-134).

Al Kampanataraq primertaqa waqtarusqa. Kampanataraq primertaqa waqtarusqa.  
Hinaspas:

– Kundinaru waqtamushan riki kampanataqa, Tumastaqa mikhurunchá riki,  
–nispas chay runachakunaqa manchasqa kashan.

Hinaspas riki:

– Kundinarutaq tukayta yachan kampanataqa chaychá –ninyá.

Hinaspas kicharirun runataqa.

– Nuqan Tumas hamushani, ama mancharikuychischu. Nuqa Tumasmi  
hamushani –nispas Tumasqa nin.

Kicharun runataqa.

Kinsantin runachantinsi pasanku inlishata. Inlishata pasanku. Hinaspas  
haykurunku. Haqhayna k'uchuchamantas k'anchamushasqa bila. Hinaspas:

– Chay k'uchumanta k'anchamushasqa, imataq haqay bilari k'anchamun –nispas  
chimpayun.

Hinaspas:

– Ankaypitaq qulqi kashasqaqá! Kaymantaq pakasqaqá qulqitaqá! Tayta kurataq  
kundinakuksqaqá! –nispas yacharun.

Adivino karun, adivino. Adivinarunsi Tumasqa.

– Kaymanmi qulqita pakasqa karan, padre. Tayta kuran kundinakuksqa karan  
kaytaqa! –nispas nin.

Hinaspas chhaynatas chay k'uchuta hast'in hast'in hast'in Tumasqa. Hinaspas  
qulqita llasasyá riki. Llasas-á qulqita. Chaytas aysan, chutan, chutan qulqita,  
chutan. Chaypis kallpan tukurakapun, manan karapunchu fuerzan. Arí, manan  
fuerzan karapunchu. Kallpan tukukunankama chaytas chutarusqa, qulqita  
urquramun.

Urquramuspataqsi:

– Aver chay tayta kuran riki kundinakuksqa karan chayqa avermá, maytaq chay  
misakunan libruri –nispas chimpan chay libruman.

Hinaspas aqnata librunta qhawayurun. Hinaspas liyiyta atirun. Allintas liyiyta  
atirun. Llapantas atirun chay misakunan libruta huqariruspa, qhawayuruspalla  
atirun liyiyta. Chay tayta kuraq p'achanwansi p'acharukun [Se ríe.] chay  
kundinaruqwan. Chaywansi p'acharukun, p'achanwan, llapanwan. Hinaspas:

¡Ah! Primero, él había tocado las campanas. Primero, había tocado las campanas. Estos hombres se decían, asustados:

– Es el condenado que está tocando las campanas, se habrá comido a Tomás.

Por supuesto, se dijeron:

– El condenado acostumbra tocar las campanas, seguramente es él –se dijeron.

Entonces abrió el baúl.

– Soy yo, Tomás, no se asusten. Soy yo, Tomás –dijo.

Y los liberó.

Luego, se fue a la iglesia con estos tres hombres. Se fueron a la iglesia y entraron. Una vela brillaba, como quien diría, en ese rincón. Tomás se acercó:

– Allá, en ese rincón, algo está brillando, ¿qué será esta vela que brilla?

Luego, de pronto entendió:

– ¡Pero hay dinero aquí! ¡Aquí se escondió dinero! ¡Era el cura quien se condenó!

De pronto, se volvió clarividente, clarividente. De pronto, Tomás veía las cosas.

– Ha escondido dinero aquí, el cura. ¡El condenado era el cura! –exclamó.

Tomás se puso a cavar, cavar y cavar en este lugar. Había mucho dinero, muchísimo dinero. De ahí sacó, sacó y sacó dinero y más dinero. Así fue como perdió sus fuerzas, ya no tenía más fuerzas. Sí, ya no le quedaban más fuerzas. Sacó, extrajo el dinero, hasta que sus fuerzas se acabaron. Luego, se dijo:

– A ver, ya que fue el cura quien se condenó, ¿donde estará su libro de misa?

Y se acercó al libro. Miró el libro y logró leerlo. Lograba leer fácilmente. Tomó el libro de misa y logró leer sin dificultades. Podía leer de una sola mirada. Se puso entonces los hábitos del cura [*Se ríe.*], los del condenado. Se vistió con ellos, con su ropa y todo. Luego, le dijo a uno de los hombres:

– Nuqa kasaq kay llaqtapi tayta kura padre, qantaq kanki sakistrán –nispas huq runachata nin.

Huq runachatataqsi nin:

– Qantaq kanki wasikuna cuiraq, wasikuna rakiq –nispas nin–. Qantaq kanki waway, wayqiy –nispas nin.

Hinaspas chay runachakunata aqnata nin. Hinaspas papanmanqa kartataqa apayachimun:

– Papáy, kunanqa kay llaqtapin kapuni qanhina tayta kura –nispas nin–. Qanhina tayta kuran kapuni. Hamuy, papáy –nispas waxachin.

Hinaspas:

– Yanqachá niwan –ninchá riki.

Hinaspas papanqa rinyá. Hinaspas pisi mikhuqla kapun, mana chhayna kallpanchu kapun, padre kapun, tayta kura. Papanpiwan chay Tumaspiwan tayta kurakama kapunku, arí. [*Se ríe.*] Chayllatan Lucíaqa willarqyki.

– De ahora en adelante, yo seré el cura del pueblo y tú serás el sacristán.

Al otro le dijo:

– Tú te encargarás de las casas, de distribuir las casas<sup>22</sup> –dijo–. Y tú serás mi hijo, mi hermano –dijo.

Así les dijo a esos hombres. Luego, le envió una carta a su padre:

– Papá, ahora soy el cura del pueblo, como tú. Me he vuelto cura, como tú. Ven, papá –escribió, pidiéndole a su padre que viniera.

El cura habrá pensado:

– Me dice cualquier cosa.

Pero fue. A partir de entonces, Tomás comía poco, ya no tenía tanta fuerza como antes y se había vuelto cura, el señor cura. Él y su padre, los dos, eran curas, sí. [Se ríe.] Es todo lo que Lucía te puede contar.



<sup>22</sup> Se supone que Tomás traerá nuevos habitantes al pueblo y le dará una casa a cada uno.

## Créditos fotográficos

### Fotos e ilustraciones en el texto:

Fotos pp. 19, 20, 30, 34, 69, 155 («Osos» en Usi) © César Itier; foto p. 22 © Percy Reinoso Palomino; p. 55: Dibujo de E. Riou, en: Paul Marcoy. *Viaje a través de América del Sur. Del océano Pacífico al océano Atlántico. Tomo I*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Banco Central de Reserva del Perú, Centro Amazónico de Antropología Aplicada, 2001 [1869]: 439 y 347; foto p. 39 © Daniel Giannoni Succar, en: Jorge A. Flores Ochoa, Elizabeth Kuon Arce y Roberto Samanez Argumedo, *Pintura mural en el sur andino*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1993: XVIII, 206; fotos pp. 36, 115 © Daniel Giannoni Succar, en: Jorge A. Flores Ochoa, Elizabeth Kuon Arce y Roberto Samanez Argumedo, *Qeros, Arte inka en vasos ceremoniales*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1998: XVIII, 149; foto p. 130 © José de Mesa y Teresa Gisbert, *Holguín y la pintura virreinal en Bolivia*. La Paz, Librería Editorial «Juventud», 1977, foto n. 81; p. 133 (Un altar dedicado a un difunto y un hombre orando, camino del panteón, Sicuani), p. 154 (El «ukuku», de la danza Qanchis) y p. 155 (Ukukus y el chanako de la danza Qanchis): fotos inéditas de José María Arguedas, cortesía de Pierre Duviols; pp. 156, 157 © Yoshiharu Sekino, *Q'ero, outlived inca village*. Tokyo, 1984.

## Bibliografía

- AARNE, A., 1987 – *The types of the folktale: a classification and bibliography*, 588 p.; Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- ALBÓ, X. (ed.), 1988 – *Raíces de América. El mundo aymara*, 607 p.; Madrid: Alianza Editorial, UNESCO.
- ALBÓ, X. & MAMANI, M., 1980 – Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras. *In: Parentesco y matrimonio en los Andes* (E. Mayer & R. Bolton, eds.): 283-326; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ALDEN MASON, J., 1927 – Porto Rican Folk-Lore; folk-Tales. IV. Cuentos de animales. *The Journal of American Folk-Lore* (A. M. Espinosa, ed.), 40 (158): 313-414; Boston-New Cork: Sociétté des Américanistes.
- ALENCASTRE, A. & DUMÉZIL, G., 1953 – Fêtes et usages des Indiens de Langui (province de Canas, département de Cuzco). *Journal de la Société des Américanistes*, XLII: 1-118; París: Sociétté des Américanistes.
- ANIBARRO DE HALUSHKA, D., 1976 – *La Tradición Oral en Bolivia*, 458 p.; La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- ANÓNIMO QUECHUA, 1974 – *Tutupaka o el mancebo que venció al diablo*, 95 p.; Lima: Editorial Milla Batres.
- ARGUEDAS, J. M., 1960-1961 – *Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca*. Separata de la revista *Folklore americano*, VIII-IX (8-9): 142-216; Lima: Comité Interamericano de Folklore.

- ASOCIACIÓN PUKLLASUNCHIS, 2001 – *Irqichakunaq rimaynin. Canciones, poemas y cuentos quechuas. Primer festival regional infantil*, 81 p.; Cuzco: Asociación Pukllasunchis.
- ÁVALOS DE MATOS, R., 1952 – *El ciclo vital en la comunidad de Tupe*, 118 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ÁVILA, F. de, 1648 – *Segundo tomo de los sermones de todo el año, en lengua indica, y Castellana, para la enseñanza de los Indios, y extirpacion de sus Idolatrias*, 134 p.; Lima.
- BARAKAT, R., 1965 – The Bear's Son Tale in Northern Mexico. *Journal of American Folklore*, 78 (310): 330-336; Boston-New Cork: American Folklore Society.
- BARANDIARÁN, L., 1938 – *Mitos, Leyendas y Tradiciones Lambayecanas*, 312 p.; Lima: Editora Peruana.
- BASTIEN, J., 1960 – *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*, 253 p.; La Paz: HISBOL.
- BERTONIO, L., 1984 [1612] – *Vocabulario de la lengua aymara*, 399 p.; Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, Instituto Francés de Estudios Andinos, Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- BIBLIOTECARIOS RURALES DE CAJAMARCA, 1988 – *Los Seres del Más Acá. Muestras Sobrenaturales en la Tradición Oral Cajamarquina* (monseñor José Dammert Bellido & Alfredo Mires Ortiz, eds.), 225 p.; Lima: Tarea, Asociación de Publicaciones Educativas.
- BIHAN-FAOU, F. & SHINODA, C., 1992 – *De serpents galants et d'autres. Contes folkloriques japonais*, 324 p.; París: Gallimard, Connaissance de l'Orient.
- BOAS, F., 1912 – Notes on Mexican Folklore. *Journal of American Folklore*, XXV: 204-260; Boston-New Cork: American Folklore Society.
- BOLTON, R., 1973 – Explicando la Exogamia Andina: Un Modelo Tentativo. *Allpanchis Phuturinga*, 5: 83-119; Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.
- BOREMANSE, D., 1986 – *Contes et mythologie des Indiens Lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya*, 407 p.; París: L'Harmattan.
- CÁCERES OLAZO, M., 1970 – Apuntes sobre el mundo sobrenatural de Llavín. *Allpanchis Phuturinga*, 2: 19-33; Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.
- CAMARENA, J., 1991 – *Cuentos tradicionales de León*, 2 tomos; Madrid: Seminario Menéndez Pidal, Universidad Complutense, Diputación Provincial de León.
- CAMARENA, J., 1995 – *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos maravillosos*, 794 p.; Madrid: Gredos.
- CASTRO POZO, H., 1979 [1924] – *Nuestra comunidad indígena*, 344 p.; Lima: Perugraph Editores S.A.
- CAYÓN ARMELIA, E., 1971 – El hombre y los animales en la cultura quechua. *Allpanchis Phuturinga*, 3: 135-162; Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.
- CERRÓN-PALOMINO, R., 1976 – *Diccionario quechua Junín-Huanca*, 274 p.; Lima: Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos.

- CHIRINOS RIVERA, A. & MAQUE CAPIRA, A., 1996 – *Eros andino*, 409 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- COELLO, S., 1925 – El ayllu t'iu. *Revista universitaria*, XV (48): 31-34; Cuzco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.
- COYAUD, M. & Li, J. M., 1995 – *Tigre et kak et autres contes de Corée*, 217 p.; París: Gallimard, Connaissance de l'Orient.
- CURIEL MERCHÁN, M., 1944 – *Cuentos extremeños*, 376 p.; Madrid: Consejo Superior de la Investigación Científica.
- DE LA CADENA, M., 1997 – Matrimonio y etnicidad en comunidades andinas (Chitapampa, Cusco). In: *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes* (D. Arnold, ed.): 123-149; La Paz: CIASE, ILCA.
- DE LA CADENA, M., 2000 – *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, 385 p.; Durham & London: Duke University Press.
- DELARUE, P. & TÉNÈZE, M. L., 2002 – *Le conte populaire français. Catalogue raisonné des versions de France*; París: Maisonneuve et Larose.
- DÉLÉTROZ, A., 1993 – *Huk kutis kaq kasqa. Relatos del distrito de Coaza (Carabaya-Puno)*, 252 p.; Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.
- DILULLO, O., 1943 – *El folkllore de Santiago del Estero (Material para su estudio y ensayo de interpretación)*, 446 p.; Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- DUVIOLS, P., 1967 – Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Société des Américanistes*, LVI-I: 7-39; París: Société des Américanistes.
- DUVIOLS, P., 1974-1976 – Sumaq t'ika ou la dialectique de la dépendance. *Journal de la Société des Américanistes*, LXIII: 153-19; París: Société des Américanistes.
- DUVIOLS, P., 2003 – *Procesos y visitas de idolatrias. Cajatambo siglo XVII*, 882 p.; Lima: Institut Français d'Etudes Andines, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ESCALANTE, C. & VALDERRAMA, R., 1975 – El Apu Ausangate en la narrativa popular. *Allpanchis Phuturinga*, 8: 175-184; Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.
- ESCALANTE, C. & VALDERRAMA, R., 1992 – *Nosotros los humanos. Ñuqanchik runakuuna. Testimonio de los quechuas del siglo XX. Edición bilingüe quechua y castellano*, 253 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- ESCALANTE, C. & VALDERRAMA, R., 1998 – Matrimonio en las comunidades quechuas andinas. In: *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes* (D. Arnold, ed.): 291-322; La Paz: CIASE, ILCA, HISBOL.
- ESPINOSA, A. (padre), 1946-1947 – *Cuentos populares españoles*, 3 tomos; Madrid: Consejo Superior de la Investigación Científica.
- ESPINOSA, A. (hijo), 1996-1998 – *Cuentos populares de Castilla y León*, 2 tomos; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- ESTENSSORO FUCHS, J. C., 2003 – *Del paganismo a la santidad. La incorporación del los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, 586 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- FOLETTI CASTEGNARO, A., 1985 – *Tradición oral de los quichuas amazónicos del Aguarico y San Miguel*, 265 p.; Quito: Colección Ethnos.
- FOURTANÉ, N., 1990 – Dos versiones peruanas de «Juan (el) Oso». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLV: 187-209; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Miguel de Cervantes de Filología Hispánica.
- FOURTANÉ, N., 1991 – *Tradition et création dans la littérature orale des Andes péruviennes: le cas des «condenados»*. Thèse de doctorat de troisième cycle, 3 tomos; Université de Tours.
- FRANCO, A., 1944 – *Leyendas del Tucumán*, 100 p.; Buenos Aires: Editorial Nova.
- FUENZALIDA, F., 1977 – El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación. *Revista de la Universidad Católica*, 2: 59-84; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GARCILASO DE LA VEGA, 1976 – *Comentarios reales de los Incas* (Aurelio Miró Quesada, ed.), 2 tomos; Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- GOODWYN, F., 1953 – Another mexican version of the «Bear's son' folktale». *Journal of American Folklore*, 66 (260): 143-159; Boston-New Cork: American Folklore Society.
- GRANADINO, C., 1993 – *Cuentos de Nuestros Abuelos Quechuas. Recuperando la Tradición Oral*, 214 p.; Lima: Wasapay.
- GRANADINO, C. & JARA MARTÍNEZ, C., 1996 – *Las ranas embajadoras de la lluvia y otros relatos. Cuatro aproximaciones a la isla de Taquile*, 241 p.; Lima: Minka, Embajada de los Países Bajos, Kollino Taquile.
- HOWARD-MALVERDE, R., 1981 – *Dioses y diablos. Tradición oral de Cañar - Ecuador*, 325 p.; París: Association d'Ethnolinguistique Amérindienne.
- HOWARD-MALVERDE, R., 1990 – *The Speaking of History: 'Willapaakushayki or Quechua Ways of Telling the Past*, 101 p.; London: University of London, Institute of Latin American Studies Research Papers.
- HUAMAN POMA DE AYALA, F., 1936 – *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (Codex péruvien illustré); París: Institut d'Ethnologie.
- IMAMURA, T., 1985 – Adaptación Ambiental de los Pastores Altoandinos en el Sur del Perú. Simbiosis Económico-Social con los Agricultores. In: *Andean Ecology and Civilization. An interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity* (S. Masuda, I. Shimada & C. Morris, eds.): 65-84; Tokyo: University of Tokyo Press.
- ITIER, C., 1995 – *El teatro quechua en el Cuzco. Tomo I: dramas y comedias de Nemesio Zúñiga Cazorla*, 400 p.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

- ITIER, C., 1996 – Le jeune homme et l'étoile ou le voyage au pays de la multiplication des grains: un mythe andin sur les dangers de l'exogamie. *Journal de la Société des Américanistes*, 82: 159-191; Paris: Journal de la Société des Américanistes.
- ITIER, C., 1999 – *Karu ñankunapi. 40 cuentos en quechua y castellano de la comunidad de Usi (Quispicanchi - Cuzco)*, 251 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Institut Français d'Etudes Andines.
- ITIER, C., 2000 – Ovide et la christianisation du Pérou. Un *auto sacramental* mythologique quechua du XVII<sup>e</sup> siècle. In: *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale* (Travaux réunis et présentés par Bernard Lavallé): 165-181; Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- ITIER, C., 2004 – Les caciques de Cajatambo et les cultes autochtones au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. In: *Les autorités indigènes entre deux mondes. Solidarité ethnique et compromission coloniale* (Textes réunis par Bernard Lavallé). Travaux et Documents, 5: 147-157; Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, Centre de Recherches sur l'Amérique Espagnole Coloniale.
- JARA, F., 1982 – *Taruca. Ecuador quichuacunapac rimashca rimaicuna. La venada. Literatura oral quichua del Ecuador*, 318 p.; Quito: Abya Yala.
- LA RIVA, P., 2003 – Le renard mutilé, le renard éclaté. Réflexions sur les représentations de la fertilité dans les Andes du sud du Pérou. *Ateliers*, 25: 17-39; Ethnographies du Cuzco (Textes rassemblés par A. Molinié). Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative de l'Université Paris X – Nanterre.
- LENZ, R., 1897 – Estudios araucanos. In: *Anales de la Universidad de Chile*, VII; Santiago: Universidad de Chile.
- LENZ, R., 1896 – *Introducción a los estudios araucanos*, 485 p.; Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- LESTAGE, F., – *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes. Pratiques, rites, représentations*, 300 p.; Paris: L'Harmattan.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1964 – *Mythologiques. Le cru et le cuit*, 402 p.; Paris: Plon.
- LIRA, J., 1990 – *Cuentos del alto Urubamba*, 141 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- LUCCA, M. de, 1987 – *Diccionario práctico aymara-castellano, castellano-aymara*, 288 p.; Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- MERCIER, J. M., 1979 – *Nosotros los Napu-runas. Napu runapa rimay. Mitos e historia*. En kichwa-castellano. Libro de lectura n° 3, 371 p.; Lima: Ministerio de Educación.
- MÉTRAUX, A., 1948 – Ensayos de mitología comparada sudamericana. *América Indígena*, 8 (1): 9-30; México: Instituto Indigenista Interamericano.
- MONGE, P., 1952 – Los cuentos de animales enamorados. *Folklore*, III (29): 880-881; Lima.
- MORLON, P. (ed.), 1992 – *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes Centrales (Pérou - Bolivie)*, 252 p.; Paris: Institut National de la Recherche Agronomique.

MOROTE BEST, E., 1988 – *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*, 366 p.; Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

MOROTE BEST, E., 1991 – Validez testimonial de las tradiciones populares actuales. *In: Folklore: bases teóricas y metodológicas*: 181-201; Lima: Lluvia Editores.

MURRA, J., 1975 – El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. *In: Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (J. Murra, ed.): 59-115; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MURÚA, M. de, 1987 – *Historia general del Perú* (Manuel Ballesteros, ed.), 583 p.; Madrid: Historia 16.

222

OBLITAS POBLETE, E., 1963 – *Cultura Callaway*, 595 p.; La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.

ORTIZ RESCANIERE, A., 1973 – *De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú)*, 191 p.; Lima: Retablo de Papel Ediciones.

OSSIO ACUÑA, J., 1992 – *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*, 407 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, J. de S. C., 1993 – *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (César Itier, ed.), 276 p.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

PANTOJA RAMOS, S., RIPKENS, J. & SWISSHELM, G., 1974 – *Cuentos y relatos en el quechua de Huaraz. Estudios Culturales Benedictinos*, 3, 2 tomos; Huaraz.

PAYNE, J., 1999 – *Cuentos cuzqueños*, 132 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

PHUTURI SUNI, C., 1997 – *Tanteo puntun chaykuna valen*, 400 p.; Lima: Chirapaq.

PIEL, J., 1983-1985 – Pastoreo andino y espejismo de eternidad telúrica: la prueba en contrario de la historia demográfica de Espinar (Cuzco), de 1689 a 1940. *Revista del Museo Nacional*, XLVII: 273-290; Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana.

POLIA MECONI, M., 1999 – *La cosmovisión Religiosa Andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús. 1581-1752*, 627 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PORTELLA EGUSQUIZA, A., 1986 – *Willanakushun (Contémonos). Relatos populares andinos*, 83 p.; Lima: Ateneo Andino Ediciones.

PURY, S. de, s/f – Juan Oso. Version de Francisco Ortigosa Téllez recueillie à Tzinacapan (Puebla); Mexique, en langue nahuatl (mexicano). Manuscrito.

PURY, S. de, 1984 – Y rester ou s'en sortir? L'espace notionnel dans le dialecte nahuatl de Tzinacapan (Mexique). *Amerindia*, 9: 25-47; París: Centre d'Études sur les Langues Indigènes d'Amérique.

- PURY, S. de, 1992 – *Sur les traces des indiens nahuatl, mot à mot*, 269 p.; París: Editions La Pensée Sauvage.
- RADIN, P., 1917 – *El folklore de Oaxaca*, 294 p.; La Habana: Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, con la cooperación de The Hispanic Society of America.
- RAMÍREZ DE TORRES, C., 1955 – El zorro en el cielo. In: *El cuento puneño* (J. Portugal Catacora, ed.); Puno: Tipografía e Imprenta Comercial.
- RAMOS, C., 1992 – *Relatos Kichwas. Unay willakuykuna*, 228 p.; Lima: Editorial Horizonte.
- RANDALL, R., 1982 – Quyllur Rit'i, an inca fiesta of the pleiades: reflections on time and space in the andean world. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, XI (1-2): 37-81; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- RICARD LANATA, X., 2003 – Trois mythes quechua. *Amerindia*, 28: 251-273; París: Centre d'Études sur les Langues Indigènes d'Amérique.
- RIMAYCUNA, 1998 – *Quechua de Huánuco. Diccionario del quechua del Huallaga con índices castellano e inglés*, 799 p.; Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- ROBE, S., 1973 – *Index of Mexican Folktales. Including Narratives Texts from Mexico, Central America and the Hispanic United States*. *Folklore Studies*, 26, 276 p.; Berkeley - Los Angeles - Londres: University of California Press.
- ROBIN, V., 1997 – El cura y sus hijos osos o el recorrido civilizador de los hijos de un cura y una osa. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, XXVI (3): 369-420; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- ROBIN, V., 2002 – *Miroirs de l'Autre vie: Rites et représentations des morts dans les Andes sud-péruviennes*. Thèse de doctorat en ethnologie soutenue à l'université de Paris X - Nanterre le 17 décembre 2002.
- ROCA WALLPARIMACHI, D., 1994 – Mito y rito del maíz en Yucay-Urubamba. *Revista del Instituto Americano de Arte*, 14: 147-152; Cuzco: Instituto Americano de Arte.
- SALLNOW, M., 1987 – *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*, 351 p.; Washington - London: Smithsonian Institution Press.
- SÁNCHEZ GARRAFA, R., 1999 – *Wakas y Apus de Pamparaqay. Estructuras simbólicas en la tradición oral de Grau - Apurímac*, 299 p.; Lima: Optimice Editores.
- SPEEDING, A., 1998 – Contra-afinidad: algunos comentarios sobre el compadrazgo andino. In: *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes* (D. Arnold, ed.): 115-136; La Paz: CIASE, ILCA, HISBOL.
- TAYLOR, G., 1990 – «Juan Puma», textos quechuas inéditos de Ayamachay; Ferreñafe.
- TAYLOR, G., 1990 – «José María. Cuento narrado por Pascual Bernilla», textos quechuas inéditos de Ayamachay; Ferreñafe.
- TAYLOR, G., 1996 – *La tradición oral de Chachapoyas*, 124 p.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Archivo de la Tradición Oral Quechua.

- 224
- TAYLOR, G., 1997 – Juan Puma, el hijo del oso. Cuento quechua de La Jalca, Chachapoyas. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, XXVI (3): 347-368; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TAYLOR, G., 1999 – *Ritos y tradiciones de Huarochiri*, 502 p.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Particular Ricardo Palma.
- TAYLOR, G., 2000 – Curas y zorros en la tradición oral quechua. In: *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos*: 143-149; Cuzco: Institut Français d'Etudes Andines, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- TAYLOR, G., 2000 – El zorro y otros cuentos yauyinos. In: *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos*: 151-170; Cuzco: Institut Français d'Etudes Andines, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- TAYLOR, G., 2003 – *Relatos quechuas de La Jalca (Chachapoyas)*, 72 p.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TOMOEDA, H., 1982 – Folklore Andino y Mitología Amazónica: Las Plantas Cultivadas y la Muerte en el Pensamiento Andino. *Senri Ethnological Studies*, 10: 275-306; Osaka: Senri Museum of Ethnology.
- TORO MONTALVO, C., 1990 – *Mitos y Leyendas del Perú. Tomo I: Costa*, 425 p.; Lima: A.F.A. Editores.
- UHLE, M., 1904-1905 – Manuscrito bilingüe quechua-español sin título «trabajado por el joven Apolinar López». Conservado en el *Ibero-Americanischen Institut de Berlín*, 100 p.
- URTON, G., 1985 – Animal Metaphors and the Life Cycle in an Andean Community. In: *Animal Myths and Metaphors in South America* (Gary Urton, ed.): 251-284; Salt Lake City: University of Utah Press.
- URTON, G., 1988 – *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology* (R. T. Zuidema, ed.), 248 p.; Austin: University of Texas Press.
- VAPNARSKY, V., 1999 – *Expressions et conceptualisations de la temporalité chez les mayas yucatèques (Mexique)*. Thèse de doctorat de l'Université de Paris X - Nanterre, sous la direction de Mme Aurore Monod-Becquelin, soutenue le 8 mars 1999.
- VIDAL DE BATTINI, B., 1980-1984 – *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*, 9 tomos; Buenos Aires: Ediciones Cultura Argentina.
- VIENRICH, A., 1999 [1905-1906] – *Azucenas quechuas. Fábulas quechuas*, 179 p.; Lima: Ediciones Luz.
- VILLAR CÓRDOBA, P., 1933 – Folk-lore de la Provincia de Canta (en el Departamento de Lima). El mito «Wa-Kon y los Willka» referente al culto indígena de la Cordillera de «La Viuda». *Revista del Museo Nacional*, II (2): 161-179; Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana.
- VORAGINE, J. de, 1967 – *La Légende Dorée*, 2 tomos; París: GF Flammarion.

- WALTER, D., 2002 – *L'alpiniste, le paysan et le Parc National du Huascarán: la domestication de la nature sauvage dans les Andes péruviennes*. Thèse de doctorat soutenue à l'Institut des Hautes Etudes sur l'Amérique Latine, Université de Paris III - Sorbonne Nouvelle.
- WEBER, D. (ed.), 1987 – *Juan del Oso*, 269 p.; Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
- WILBERT, J., 1970 – *Folk Literature of the Warao Indians*, 615 p.; Los Angeles: University of California, Latin American Center.
- YAURI MONTERO, M., 1979 – *Leyendas Ancashinas*, 121 p.; Lima: P. L. Villanueva Editor.
- ZARUMA, B., 1989 – *Hatun cañar apunchicunamanta nishcallata yuyashca. Mito y creencias de Hatun Cañar. Tomo I*, 301 p.; Cuenca: Radio «La voz de Ingapirca».

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE  
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA  
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA  
Correo e.: [tareagrafica@terra.com.pe](mailto:tareagrafica@terra.com.pe)  
TELÉF. 332-3229 FAX: 424-1582  
DICIEMBRE 2007 LIMA - PERÚ

## Últimas publicaciones del IFEA

*Ladrones de sombra: El universo religioso de los pastores del Aucasgato (Andes surperuanos)*

Xavier Ricard Lanata  
IFEA - CBC  
Lima, 2007. 494 pp.

*El espacio musical andino. Modo ritualizado de producción musical en la isla de Taquile y en la región del lago Titicaca*

Xavier Bellenger  
IFEA - IDE - CBC - Embajada de Francia - IRD  
Lima, 2007. 321 pp. + 1 DVD

*Reinventando comunidades imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*

Ramón Pajuelo Teves  
IFEA - IEP  
Lima, 2007. 173 pp.

## Últimas publicaciones del IEP

*Diccionario Quechua Chachapoyas-Lamas*

Gerald Taylor  
IFEA - IEP - Editorial Comentarios  
Lima, 2006. 146 pp.

*Por los linderos de la lengua. Ideologías lingüísticas en los Andes: un enfoque desde el análisis crítico del discurso*

Rosaleen Howard  
IFEA - PUCP - IEP  
Lima, 2006. 426 pp.

*Poética e ideología en Magda Portal. Modernidad y vanguardia en Latinoamérica*

Myriam Gonzales-Smith  
Lima, 2007. 230 pp.

## Últimas publicaciones de la PUCP

*Sigiloso desvelo. Poesía de Blanca Varela*

Olga Muñoz Carrasco  
Lima, 2007. 300 pp.

*Los Incas*

Franklin Pease  
Lima, 2007. 176 pp.

*Participación ciudadana en el Perú*

Aldo Panfichi (ed.)  
Lima, 2007. 288 pp.

## Últimas publicaciones de la UNMSM

*La ética en Demócrito*

José Antonio Russo Delgado  
UNMSM, serie Clásicos Sanmarquinos  
Lima, 2007. 131 pp.

*Del agora ateniense al agora electrónica.*

*El futuro de la democracia*  
Francisco Miró Quesada  
UNMSM - UNI, serie Coediciones  
Lima, 2007. 221 pp.

*Del mito como forma simbólica.*

*Ensayo de hermenéutica simbólica*  
Óscar Quezada Macchiavello  
UNMSM - UL, serie Coediciones  
Lima, 2007. 599 pp.



**IFEA**  
INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS  
UMHRE 17, CNRS - MAE



FONDO EDITORIAL  
UNIVERSIDAD NACIONAL  
MAYOR DE SAN MARCOS



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ 90 AÑOS

**FONDO  
EDITORIAL**

¿Por qué el Sol se niega a entregar la mano de su hija-estrella al hombre que la sedujo? ¿Cómo una muchacha puede no darse cuenta que su esposo es en realidad un cóndor? ¿Por qué un zorro aparece en el origen de la agricultura? ¿Por qué Jesucristo fue salvado de sus enemigos por un zorro, un gato y un puma? ¿Por qué el hijo del oso pierde sus fuerzas y su apetito extraordinarios al matar a un condenado? ¿Por qué el hijo de una burra pretende ser cura?

Este libro identifica las experiencias vividas y compartidas que dieron forma y sentido a los doce relatos de literatura oral quechua que se presentan aquí en versión original, acompañada de una traducción. Por medio de estos textos, se revelan las tensiones propias de una organización social, la del mundo rural de la región del Cuzco, al mismo tiempo que la personalidad y las preocupaciones de los narradores. Pastores monolingües de las alturas o migrantes instalados en la ciudad del Cuzco, todos hacen vivir, mediante relatos llenos de frescor e ironía, una tradición literaria rica y poco conocida.

*I E P*

*Instituto de Estudios Peruanos*

ISBN: 978-9972-623-52-3



9 789972 623523