



HAL
open science

Del degollador al condenado. ¿Por qué cambian las preferencias narrativas? Tradición oral quechua de Huancavelica (Perú)

Pablo A. Landeo Muñoz

► **To cite this version:**

Pablo A. Landeo Muñoz. Del degollador al condenado. ¿Por qué cambian las preferencias narrativas? Tradición oral quechua de Huancavelica (Perú). *Social Anthropology and ethnology*. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2021. Español. NNT : 2021PA030021 . tel-03572440

HAL Id: tel-03572440

<https://theses.hal.science/tel-03572440>

Submitted on 14 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Sorbonne Nouvelle Paris 3

ED 122 - Europe latine – Amérique latine
Centre de Recherche et de Documentation sur les
Amériques – UMR 7227

Discipline : Anthropologie

Pablo Andrés LANDEO MUÑOZ

Thèse de doctorat

Del degollador al condenado
¿Por qué cambian las preferencias narrativas?
Tradición oral quechua de Huancavelica (Perú)

Directeur de thèse : César Itier

Date de soutenance : 01/03/2021

Composition du jury

Mme Capucine BOIDIN
Professeure à l'Université Sorbonne Nouvelle Paris 3 – IHEAL

M. Alan DURSTON
Professeur à l'Université de York : pré-rapporteur

Mme Andrea-Luz GUTIERREZ CHOQUEVILCA
Maître de Conférences à l'École Pratique des Hautes Études

Mme Alison M. KRÖGEL
Professeure à l'Université de Denver : pré-rapporteuse

M. César ITIER
Professeur à l'Institut National des Langues et Civilisations
Orientales : directeur de thèse

Mme Valérie ROBIN AZEVEDO
Professeure à l'Université Paris Descartes

De l'égorgeur au damné

Pourquoi les préférences narratives changent-elles ?

La tradition orale quechua de Huancavelica (Pérou)

Résumé

La tradition orale andine a jusqu'à présent été abordée, selon les cas, en tant que conservatoire de la sagesse populaire, reflet de structures de pensée, expression des confrontations de classes ou d'un point de vue littéraire. Au contraire de ces approches, notre thèse s'intéresse à mettre en lumière le sens des récits. Elle considère les textes oraux comme des figurations narratives problématisant les conflits sociaux et culturels. Nous avons effectué notre travail de terrain dans plusieurs communautés de langue quechua du département péruvien de Huancavelica. Nous étudions des contes qui remplissent différentes fonctions, pédagogiques et satiriques, et comparons les préférences narratives de l'époque de notre enfance, lorsque les contes de « l'égorgeur » constituaient une grande partie des répertoires, avec celles des conteurs actuels, pour lesquels le « damné », le plus dangereux des prédateurs andins, est une figure prédominante. Nous cherchons ensuite à répondre à des questions telles que : pourquoi les préférences narratives changent-elles ? pourquoi certains thèmes narratifs suscitent moins d'intérêt, tandis que d'autres conservent leur validité et renforcent leur présence ? Notre travail de terrain et l'analyse des contes nous montrent que les récits se sont adaptés aux besoins des conteurs, à l'expérience du conflit armé interne, à la migration et à la montée des discours de l'évangélisation protestante, qui condamne les coutumes traditionnelles et encourage les changements de mode de vie,

valorisant l'effort individuel aux dépens de l'esprit collectif des communautés locales.

Mots clés : Tradition orale, littérature orale, conte, Andes, Pérou, quechua, christianisme évangélique, Sentier Lumineux

From the slaughterer to the damned

Why are narrative preferences changing?

The quechua oral tradition from Huancavelica (Peru)

Abstract

Unlike the usual ways of studying the Andean oral tradition, such as repositories of popular wisdom, thought structures, classist confrontations or literary texts, our thesis is primarily interested in shedding light on the meaning of the story; that is, it considers oral texts as aesthetic-discursive resources in which the social and cultural conflicts are problematized. We have carried out our fieldwork in several Quechua speaking communities of the Peruvian department of Huancavelica. In addition to studying tales that play different pedagogical and satirical functions, we compare the narrative preferences of the time of our childhood (where the « slasher » was the paradigmatic figure) with that of the condemned, the most dangerous of Andean predators and predominant figure of our corpus. As a result, we seek to answer questions such as: why do narrative preferences change, why do certain stories experience some obsolescence, and others, on the contrary, are strengthened and maintain their validity? The analysis of the tales and our ethnography show us that the stories are adapted to the narrative needs of users, to the new experiences of the years of internal armed conflict, forced migrations and the rise of the rhetoric of Protestant evangelization, which condemns traditional customs, further encouraging the social rise of peasants from the individual effort, as opposed to the collective spirit of local communities.

Key words : oral tradition, oral literature, tale, Andes, Peru, Quechua, Evangelicalism, Shining Path.

Pisi rimayllapi

Tesisninchikqa Andes runakunapa chaski-simiwan willakusqan riqsichiytam munan: wintukunata watuchikunata, paykunapa imayna-haykayna kawsasqankutapas. Kay llamkayninchikqa kunankama kaq llamkaykunamantam karuchakun. Kunankama kaq llamkaykuna nisqanchikqa kaynatam wintukunata qawachiwanchik: hukkunam ñawpa yachaykunapa taqintahina riqsichiwanchik, wakintaqmi runasimiyuqkunapa yuyaynin imayna suyuchasqa kasqanta (estructuras de pensamiento nisqanchiktahina), wakinñataqmi rikunku runakunawan wiraquchakuna awqanakuyinta, kankutaqmi literaturatahina qawariqkunapas. Ñuqanchikpaqqá, imaynataq? Runasimipi wintukunaqa sapapunchaw kawsaymantam riman, usuchinakuymanta, chiqninakuymanta, kasarakuypaq warmi qari akllaymanta, chaynamanta. Tesisninchikpiqa runakuna yuyayniyuq qispinanpaq wintukuna yachachisqanmantam hamutanchik, asikunapaq wintukunamantapas. Warma kaptiyqa nakaqmanta wintukunam hinantin llaqtakunapi puriq, kunanñataqmi wintu uqarisqanchikpihina kandinadumanta wintukunata astawan willakunku. Imanaptin chayna kasqanmantam kaypi hamutani. Nisqanchikpihinam wintukuna uqarisqanchik taqipiqa achkallaña kachkan qarqaryamanta, alma ñakarisqanmanta, runamikuq kandinadumanta wintukuna. Chayta qawarispam kay tapuykuna kutichiya munanchik: imanaptinmi wintu willakuqkuna llapa wintu riqsisqankumanta huk kaqninta akllaspanku chayllamantaña willakunku? Imanaptinmi wakin wintuta qunqaspanku huk kaqtañataq astawan willakunku? Imanaptinmi wakin wintukuna chinkayta qallarin, wakinñataq ñawpa pachakunapi sapiyuq kaspapas kunan tiyenpupi purichkankuraq? Wintukunaqa

kampesinukunapa llaqtankupi hatun sipinakuy rikurimuptin ayqisqankupi ñakarisqankumanhinam, musuq kawsaykunapas riqsisqankumanhinam musuqyan, chay sasachakuykuna riqsisqa kananpaq. Qawachiwanchiktaqmi senderomanta wakin ayqiqkuna inlisiya protestantiman yaykurquspanku ñawpa usu kawsaykuna wischupakuy, chiqniy qallarisqankutapas; protestante inlisiya nisqanmanhina kikinpa kallpallanwa ima munasqanpas tariywan, progrisaywan umachakusqankuta, llaqtankupi aylluhina yanapanakuspa, ayninakuspa kawsaymanta rakikusqankutapas.

Tabla de contenidos

Agradecimientos.....	13
Introducción. Los relatos problematizan la vida social.....	15
CAPÍTULO PRELIMINAR. Estado del arte: Estudio de la oralidad andina, perspectivas y métodos.....	53
PRIMERA PARTE. Relatos de aprendizaje y socialización.....	83
Capítulo 1. El compadre zorro o la confianza traicionada.....	85
Capítulo 2. Los dos hermanos o la sanción al egoísmo.....	103
Capítulo 3. Novios animales, la reproducción de la unidad familiar.....	149
Capítulo 4. Alianzas con los cerros y la mamapacha.....	189
SEGUNDA PARTE. Adaptación de la tradición oral andina al contexto actual.....	229
Capítulo 5. Zorros, curas burlados y santos desacralizados.....	233
Capítulo 6. Organización de un imaginario: Predadores del mundo exterior.....	277
Capítulo 7. Predadores exteriores a la sociedad local.....	319
Capítulo 8. Disolución de las fronteras socioculturales, transformación de las necesidades narrativas y del condenado.....	367
Conclusiones. Asedio final al relato “Los dos hermanos” (a propósito del hallazgo de otras dos versiones) y a las causas de la condenación.....	403
Bibliografía.....	413
Anexos. Etnografía del relato, transcripción y traducción del corpus.....	423
Resumé au français.....	747

Agradecimientos

A quien partió al océano celeste, sin poder
ver el fruto de nuestros desafíos.

En el mar del otro lado a Andrés Alejandro, tan en mi infancia.

Mis agradecimientos a Manuel Huamani, en Rumichaca (Lircay), por haberme contado primer relato del corpus, por las lecciones de sobrevivencia; para Carolina De la Cruz Arango y Alejandro Janampa Ichpas, en Pitinpata, con ellos descubrí que el *ayllu* 'familia' posee raíces invisibles. A cada uno de mis narradores cuyas voces testimonian la dureza de la vida en los Andes, también sus esperanzas. Para los sobrevivientes de mi pueblo, Cconocc (Acobamba). Piedras, adobes, tejas rotas, nombres y muchas historias resisten.

Por este otro lado del mar

Carezco de palabras apropiadas para expresar mis agradecimientos al profesor César Itier, mi director de tesis. Horas y horas de lectura infatigable de los borradores de esta tesis, de discusiones y sugerencias en plena pandemia

me alentaron a escribir. El amor por el quechua y sus conocimientos del mundo andino son sorprendentes. Esta tesis también le pertenece. Mis agradecimientos a Valérie Robin y Capicine Boudin, por haberse comprometido de cerca con el proyecto desde sus inicios, en su condición de integrantes del comité de seguimiento, también por los libros que han escrito, por las recomendaciones bibliográficas. Expreso de igual manera, con el mismo entusiasmo y reconocimiento a los miembros del jurado por haber aceptado la lectura de la tesis, no obstante las dificultades y las tensiones del tiempo que nos tocó vivir: a Capucine Boidin, Valérie Robin Azededo y Andrea Luz Gutierrez. Mis expresiones de gratitud para Alison Krögel que también aceptó ser informante de la tesis asimismo a Alan Durston, el segundo informante. Agradezco a Verónica Valencia por las lecturas y sugerencias para el capítulo 4; a Camille Riverti, por haberme encaminado a ese basto mundo llamado Manuel Huamaní. Finalmente, no por ello menos importante, a mi amigo Percy Reinoso, gentil, solidario, junto con César, me tendieron la mano en los momentos difíciles. A Pierre Lecocq y Johann, en Mailhac, donde fui invitado de honor para continuar conociendo el sur de Francia, sin dejar de seguir con la redacción de la tesis. A los amigos y amigas, a los estudiantes de quechua del INALCO, en quienes la palabra de los quechuas abriga la esperanza de continuar fructificando.

A Gerald Taylor, mi machula, sobre cuyo nombre y obra la lingüística andina y los estudios de tradición oral quechua seguirán desarrollándose.

Introducción

Los relatos problematizan la vida social

Junio 2016, hace sol, es el estío en los Andes y la cosecha está por terminarse. Me encuentro en la casa de Manuel Huamaní uno de mis primeros narradores del distrito de Lircay (provincia de Angaraes, departamento de Huancavelica). Llegué por recomendación de Camille Riverti quien estuvo por aquí, hasta hace unos meses, realizando sus trabajos de etnografía¹.

Luego de una recepción cálida mi anfitrión me ha conducido hacia un cobertizo conocido como *samanawasi* 'lugar de reposo', frente al núcleo principal donde se encuentra su vivienda. *Samanawasi*, dice un pequeño letrero sobre el techo; igual que el letrero, al interior cuelgan mazorcas de maíz de reciente cosecha. Hay una mesa rústica y una banca larga que hacen de mobiliario. Manuel coloca sobre la banca la piel de una oveja y me invita a tomar asiento. Un desayuno agradable ha sido parte del protocolo de recepción, a modo de reciprocidad ofrecí panes y frutas comprados en Lircay.

Expuestos con detalle los motivos de mi presencia en su casa, han llamado la atención de Manuel mi lugar de origen, la vecina provincia de Acobamba –que dice conocer bien–, y el haberme dirigido a él en quechua desde el primer momento de nuestro encuentro. También le han llamado la

¹ Camille Riverti, desde noviembre del 2015, realizaba en Lircay sus trabajos de etnografía para su tesis doctoral en antropología social por la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Ella había llegado a Lircay por intermedio de mi persona, ahora era quien me recomendaba a Manuel Huamaní, para iniciar mi trabajo de campo.

atención mi trabajo como profesor de esta lengua en París y a su vez mi condición de estudiante. Tuvo palabras elogiosas para Camille, “la francesa que habla quechua”, recuerda. Ha aceptado contarme algunos cuentos y me ha ofrecido hospedarme sin que yo le haya solicitado. Cristina, su esposa, la hija mayor y una nieta se han sumado a nuestra conversación. Manuel chaccha sus hojas de coca, se le aprecia entusiasmado y por momentos se ensimisma. “¿Elige un cuento?”, me pregunté. Por el momento no lo esperaba, pero él me hace una señal para realizar la grabación y comienza con su relato.

Cuando Manuel concluye su relato *Mama Panchamantawan tayta Rabalmanta* ‘Doña Pancha y don Rabal’ (T-1), me emociono con la historia y los cuestionamientos a la sociedad actual. Perplejo, por la solución inesperada del conflicto, vienen a mi mente diversas preguntas particularmente sobre aquel personaje que, desde su condición migrante y transculturada, conocedor de estrategias más eficaces, continúa siendo el compadre depredador, el zorro don Rabal, inmerso en el mundo urbano y la modernidad, en quien la cerdita doña Pancha, ve como alternativa para que sus hijos logren ser profesionales.

El relato no ha dejado de perturbarnos por la forma particular y novedosa de amalgamar en una historia, la modernidad y la tradición, también por el espíritu crítico de la realidad, por haberlo escuchado en una ocasión especial y por haber sido la primera grabación, de los varios relatos que Manuel nos contaría. A continuación presentamos el resumen del cuento. La estructura está compuesta por dos partes muy visibles, a cada una hemos asignado un subtítulo, pues, pensamos que podrían contribuir a identificar mejor las partes del relato que será analizado en el primer capítulo de la primera parte de nuestra tesis.

1. “Doña Pancha y don Rabal” de Manuel Huamaní, primer relato del corpus

El título de este y los demás cuentos nacen del enunciado que hacen mis narradores al comenzar su relato. No existe el hábito de llamar a un cuento por su nombre, más bien se dice que contaré de tal personaje o acontecimiento. Somos los que realizamos trabajos de etnografía y de

recopilación, y en otros casos los editores, quienes adecuamos el nombre de los cuentos, bajo nuestra responsabilidad.

Resumen de *Mama Panchamantawan tayta Rabalmanta* “Doña Pancha y don Rabal” (T-1)

[Alianza devoradora]

Mama Pancha es una cerdita que ha parido 7 hijos, ella es muy pobre y no tiene como alimentarlos. El zorro Rabal, que se ha enterado por comentarios de que la carne de cerdo es muy agradable, logra devorar a uno de los cerditos que ha muerto. Comprueba, en efecto, que la carne de cerdo es sumamente agradable y traza su estratagema para devorar a los demás. Propone a la mamá bautizar a sus cerditos; es decir, hacer sus ahijados y educarlos “para que sean doctores, para que sean profesores, para que sean ingenieros” (dice, Manuel). Sueño imposible para quienes carecen de recursos, la madre acepta la propuesta. El zorro conduce (como ‘buen padrino’) a los ahijados a su casa luego los devora uno por uno. Cuando la madre reacciona es tarde. El último de los cerditos, antes de ser devorado, cuenta a su madre la muerte de sus otros hermanitos. Ella decide buscar justicia.

[Un viejo relato sanciona la antropofagia moderna]

En efecto la cerdita se presenta ante Mariano, el juez burro, pidiendo sanción para el compadre zorro que ha devorado a los ahijados. El burro acepta hacer justicia a cambio de unos sacos de cebada para alimentar a los suyos. Se dirige hacia un descampado y decide fingirse muerto². El zorro lo tiene por tal, llama a sus hijuelos a fin de conducir la presa hacia la guarida y proceder con el festín. El zorro tira al burro de unas cuerdas a las que también él se ha liado. Sorpresivamente el juez Mariano se levanta y se lanza por el campo, a todo trote. El pobre zorro perece al golpearse contra las piedras que se encuentran en el camino.

² El motivo del personaje que se finge muerto, a fin de lograr un objetivo (recuperar y/o apoderarse de un objeto), nos parece que procede de la narrativa popular española. Aurelio M. Espinosa lo incorpora en *Cuentos populares de Castilla y León*, T. I (Espinosa, 1996: 25-27). En este cuento, una raposa hambrienta se hace la muerta a fin de comer las sardinas (huevos, en otro caso) que un hombre transporta en una carreta. Julio Camarena hace lo propio en *Cuentos Tradicionales de León*, Tomo I, “[El asno recobra los arreos]” (Camarena, y otros, 1990: 83-85); estos relatos corresponden al Catálogo Aarne-Thompson, Ns. 1 y 2. Como veremos un poco después, *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (Taylor, 1987:104-105), también nos presenta una variante del mismo motivo.

Planos principales en el relato “Doña Pancha y don Rabal”

Una primera aproximación al relato que nos narró Manuel Huamaní podemos hacerlo desde tres planos: sociocultural, recreación del relato y performativo. Veamos:

Plano socio-cultural

En el cuento intervienen dos actantes: uno, transculturado, conocedor de medios y estrategias que podrían ayudar al logro de los objetivos del otro (educar los ahijados para que puedan ascender de status social); el otro, subordinado, carente de bienes materiales pero dispuesto a superarse, que apuesta por la incorporación de su familia (al menos de los hijos) al sistema social moderno. En los Andes, las alianzas a través de la figura padrino-madrina, compadre-comadre (como en nuestro relato), o hermana-hermano espiritual, han sido en algunos casos estrategias para fortalecer el poder y la capacidad de la familia, a veces para acceder a la sociedad moderna desde la educación. En otros casos, cuando uno de ellos no se encuentra en condiciones de reciprocidad (de manera especial en contextos migratorios), las alianzas han servido solo para establecer una dependencia denigrante padrino-madrina / ahijado(a), donde la ahijada por lo general termina como doméstica en casa del padrino, sometida además a las exigencias culturales del nuevo entorno social. Manuel Huamaní, dice al respecto, en la casa:

(22) Hinaptin chaypis kasqa riki atuqpaqa, chay Rabalpaqa, uwiha qaracunapas, uña paqu qaracunapas, tullukunapas mikuykunapas kasqa. (23) Chayta chay uña kuchichakunaqa mikuyta qallaykusqa riki.

“(22) de Rabal [había] pieles de oveja, pieles de alpacas tiernas, también había huesos y mucha comida. (23) Los pequeños cerditos habían empezado a comer todo eso, pues” (T-1).³

La historia además de revelarnos aspectos oscuros de la relación entre los andinos y el mundo exterior a partir de alianzas devoradoras, sutil e irónicamente manifiestos en el relato, alude asimismo al interior desconocido

³ En todas las citas de nuestro corpus el texto quechua en cursivas, antecede a la traducción.

de ese mundo que es el contexto moderno y deja trascender sus prácticas culturales propias.

Plano de la recreación del relato

El cuento muestra cómo una historia novedosa y actual es capaz de amalgamarse a otra que pertenece a la tradición oral quechua para constituir una unidad narrativa nueva. Acaso sea necesario algunas precisiones a la segunda parte del relato de Manuel. El cuento pertenece a uno de los tantos episodios del zorro en los Andes⁴. Para efectos de ilustración adjunto un resumen del cuento por mí escuchado en la infancia:

Unos arrieros deciden pasar la noche en el campo. Desatan los bultos que llevan sus bestias de carga. Al amanecer comprueban que las reatas han desaparecido. Un burro, de nombre Mariano, promete ayudarlos a cambio de pasto. Se dirige al campo, se hace el muerto, viene el zorro y los suyos y creyendo muerto al burro pretenden llevarlo a su guarida para comer a satisfacción. Los zorros amarran al burro con las reatas robadas, a fin de transportarlo; con el otro extremo de las reatas ellos también se amarran al cuerpo y comienzan a tirar. Sorpresivamente el burro se pone de pie, se lanza a correr y arrastra a los zorros que mueren. Los viajeros recuperan las reatas.

La síntesis anterior corresponde al cuento “El zorro que roba las reatas”, cuyas versiones son bastante conocidas y poseen una estructura narrativa autónoma, mientras que en nuestra recopilación es la segunda parte de otra historia. A pesar de este cambio estructural repararemos que en ambos casos el juez es el mismo personaje, el burro Mariano. Este hecho nos hace pensar que sería muy importante un trabajo de arqueología de los relatos orales, si la expresión fuese posible, a fin de comprender cómo a través de distintas épocas y espacios, un relato ha venido componiéndose, a través de distintas amalgamas, apropiaciones y pérdidas. Así sería posible identificar acaso algún ejemplar distante y comparar con las variantes actuales, lo que por una parte resulta una tarea difícil por la diversidad de lenguas que intervinieron en su

⁴ Para la tradición oral de Argentina, véanse los cuentos “El zorro, el burro y las coyundas” (Jujuy) y “El burro y el zorro que robó los lazos” (Santiago del Estero), en *Cuentos y Leyendas Populares de la Argentina*. Tomo 2. (Cervantes Virtual <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cuentos-y-leyendas-populares-de-la-argentina-tomo-ii--0/html/0109bb74-82b2-11df-acc7-ce6064_47.html>). Consulta:(02/12/2019/19h45). Véase también *Atoqkunamanta kwentukuna. Cuentos de zorros*. Santiago del Estero, Argentina (Albarracín, 2019).

construcción y por la imposibilidad de establecer su lugar de origen. En nuestro caso basta retroceder algunos cientos de años para identificar en *Ritos y Tradiciones de Huarochirí* (ca.1600), una variante autóctona del zorro que roba las reatas (Taylor, 1987: 105) En este relato, Huatiacuri, hijo de una divinidad, aconsejado por su padre se transforma en guanaco (camélido andino silvestre, parecido a la llama). Luego de su transformación, Huatiacuri se finge muerto en un camino por donde pasará una pareja de zorros que lleva una pequeña vasija de chicha y un tamborcillo. En efecto, al descubrir al guanaco aparentemente muerto, los zorros colocan sus pertenencias en el suelo para devorar a la presa. Huatiacuri recobra de pronto su apariencia humana, espanta a los zorros y se apodera de la vasija de chicha y del tamborcillo, elementos con que competirá en una danza contra su conuñado, rico y vanidoso.

Si bien es cierto que la segunda parte del relato de Manuel me era bastante conocida, la primera me parecía un relato nuevo y magistral (¿improvisación?). La emoción del momento me impidió preguntar dónde había escuchado el relato, en la voz de quién y bajo qué circunstancias o es que realmente era una improvisación suya. Consciente del éxito de su performance mi narrador continuaba chacchando su coca, con envidiable placidez. Como se aprecia, la historia otorga importancia particular a un relato antiguo para sancionar las injusticias cometidas en nombre de la modernidad. El recurso narrativo, inusual y poco ortodoxo, estaría diciéndonos indirectamente que los conocimientos antiguos son capaces de contribuir a la solución de los problemas actuales cuando contradictoriamente, el Estado, la sociedad dominante y occidentalizada, piensan que el pasado y la tradición son obstáculos para transformar el Perú en un país moderno.

Plano del repertorio narrativo

Ahora pienso en Manuel Huamaní y en su primer relato, pienso en mi condición de etnógrafo y me veo fustigado por cuestionamientos culturales asociados a mi espacio de procedencia, Acobamba. ¿Elegió mi narrador su primer relato, con algún objetivo específico? ¿Me observaba como al *qarastu* 'mestizo' de Acobamba, sin olvidar su condición *sallqa* o *chuto* 'hombre de puna', ahora en situación dominante? (me hacía estas preguntas porque

Manuel se había dado cuenta de la importancia de contar cuentos, que después de haberme deslumbrado con su forma de narrar –dado el caso–, podía haberse negado a seguir haciéndolo). No tuve mucho tiempo para evaluar esta posibilidad porque mientras seguía pensando en el relato, de pronto me descubrí como un *atuq* ‘zorro’ frente a su narrador. Esta situación me sugirió de inmediato otra interrogante ¿Manuel hallaba en mi persona – profesor de quechua y estudiante de doctorado en antropología–, algunas cualidades de Rabal, el zorro que devoró a sus ahijados los cerditos? Mientras continuábamos conversando, pensé que mi narrador me consideraba, desde su imaginario o experiencia personal, como alguien que buscaba beneficiar –igual que el zorro–, intereses personales; que desconfiaba de mi palabra, de mi capacidad de reciprocitar como todavía suele hacerse en los Andes⁵. Al parecer, a través de este relato, Manuel me decía indirectamente que él no se dejaría embaucar por un hombre letrado, tal como sucedió con doña Pancha, quien entregó sus hijos al zorro, deslumbrado por la posibilidad de verlos profesionales. Por mi parte, no le había ofrecido nada extraordinario. ¿O sí? Ofrecí, al concluir la tesis, hacer un libro con todos los cuentos recopilados, los suyos abrirían la edición, allí estaría su nombre, su fotografía y las de sus *wayunkas* de maíz. *Ayni* ‘reciprocidad’, he aquí la clave. Esta fue mi propuesta y ahora busco honrar mi palabra. Podría continuar formulándome nuevas preguntas, pero me detengo, no sin antes lanzar esta última: ¿Eran sus cuentos como sus hijos, sabrosos cerditos que yo devoraría sin publicarlos? Sin duda, el relato había activado también conflictos de carácter social que, hasta antes de conocernos, permanecían casi olvidados pero latentes en la memoria personal y colectiva de los pobladores de Angaraes y Acobamba⁶.

La historia que nos contó Manuel, es un claro ejemplo de que los relatos orales –igual que los escritos– son también recursos retóricos para

⁵ El primer relato proporcionado por un narrador al parecer posee un valor simbólico particular. Guardando las distancias creo que es como el poema liminar de un poemario, dice mucho del contenido discursivo del libro y de las cualidades creadoras del poeta. Al respecto César Itier y yo hemos conversado bastante, al punto que también él encuentra una situación semejante entre su narrador y el primer relato por él escuchado.

⁶ Me refiero a las nominaciones peyorativas *qarastu* ‘mestizo’ para el poblador de los valles interandinos y *sallqa* ‘indio’ para el habitante de la puna, categorías a las que, a veces, se acuden para deslizar alguna broma -cuyo grado de violencia depende de otros componentes no verbales del discurso- entre los pobladores de Acobamba y Angaraes. Volveremos a estas denominaciones para desarrollarlas de manera más amplia.

problematizar la vida social; en nuestro caso, se constituye en un relato emblemático que discute, desde la epistemología quechua, conceptos relacionados con las alianzas y estrategias para superar las dificultades, para salir de la pobreza a través de la educación, pero también discute conceptos relativos a la moral, la identidad, etc. El relato muestra asimismo lo desintegrado que se encuentra la sociedad peruana y los muchos conflictos sociales e históricos por resolverse. *Mama panchamantawan tayta Rabalmanta* “Doña Pancha y don Rabal” critica, cuestiona las relaciones coloniales de poder, satiriza a las instituciones educativas y religiosas, a la tradición misma, enseña a quien escucha, advierte y cumple además una función estética; por otra parte, la performance convoca a dos personas de la misma región o espacio cultural, uno procedente de los valles interandinos; otro, de la puna, que acaso recuerdan sutilmente formas históricas de descalificación mutua, de subalteridad pero de manera particular para superarlas y tender vínculos de amistad ante la necesidad de preservar la memoria oral como un bien colectivo.

El primer cuento que escuché en la voz de Manuel Huamaní, mi primera grabación con él, continuará emocionándome por mucho tiempo, por su belleza, por las circunstancias y la intensidad emotiva con que me fue narrada, casi en el formato de un ritual andino. Continuará generándome también una serie de cuestionamientos sobre la importancia de los relatos que, además de su función artística y educativa, se constituyen en mecanismos para evidenciar los conflictos, aquellos que son propios de las relaciones al interior de las comunidades y de los vínculos de estas con el mundo exterior.

Finalmente, la performance deja a Manuel Huamaní en la condición de intelectual en el contexto de una sociedad oral quechua (para ser más preciso, parcialmente oral y semi-letrada), cada día en proceso de cambio. Me fue suficiente escuchar su relato inicial para tener la certeza de hallarme ante una de las “personas dedicadas a repensar su universo conceptual” (Goody, 1986 [1977]: 77)⁷. Pero también que le agradaba compartir sus conocimientos, sus experiencias como lo haría un patriarca. No en vano era una persona conocida y respetada en su pueblo.

⁷ « des individus occupés à repenser leur univers conceptuel » (Goody, 1986: 77). Las versiones del francés al español son mías, estas fueron revisadas por el profesor César Itier, mi director de tesis. En todos los casos, las citas en el cuerpo de la tesis se realizan a través de las traducciones, en nota a pie de página se acompaña el texto original.



Fig. 1. Mapa de la provincia de Angaraes. Nuestras compilaciones de textos las hemos realizado en los distritos de Lircay (capital de la prov.), Congalla y Anchonga.

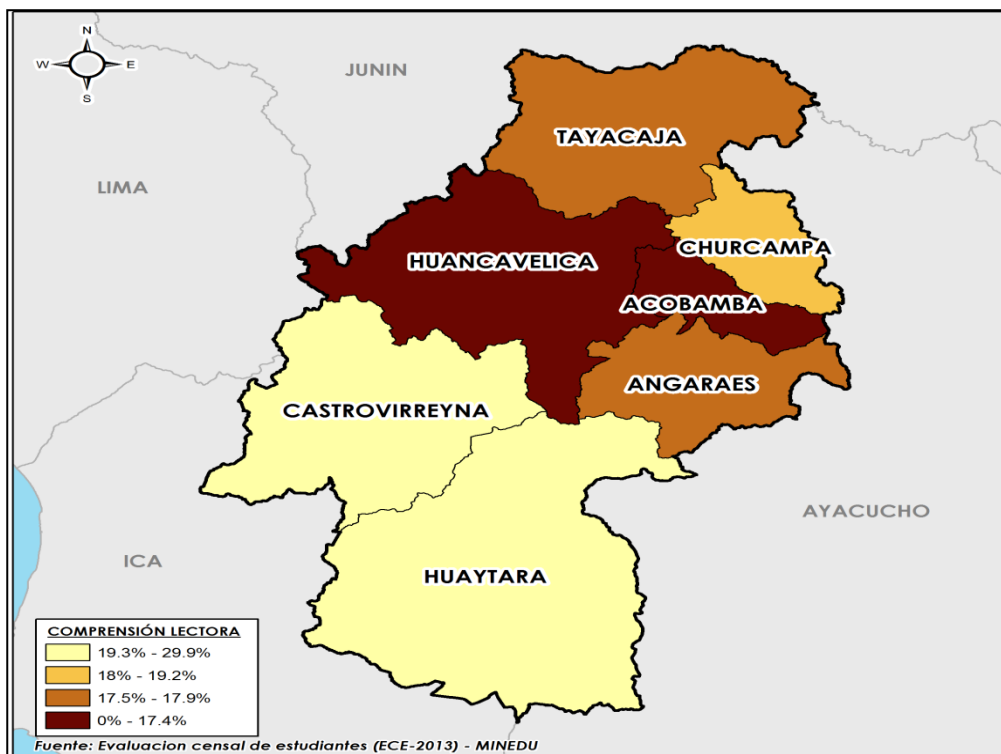


Fig. 2. Huancavelica y sus provincias. Al norte de Angaraes, Acobamba, nuestro lugar de procedencia. Los huancavelicanos tenemos bastante contacto con Lima (capital del Perú), pues, incluso, una parte del departamento colinda con Lima⁸.

⁸ https://www.familysearch.org/wiki/es/Angaraes,_Huancavelica,_Per%C3%BA_-_Genealog%C3%ADa - http://www.mef.gob.pe/contenidos/inv_publica/webs_dgpi/map_per/huancavelica.html Figuras 1-2 mapas de Angaraes y Huncavelica, respectivamente. Copiado el12/12/2020/10h57).

2. Cambios temáticos en los repertorios

El corpus de la infancia

El tema narrativo más recurrente por los años 1970 fue el del *nakaq* ‘degollador’, asociado al mundo de los viajes⁹. Recuerdo luego los relatos del zorro, del viajero que engaña al diablo, de seres diminutos como “Osón”, de las hermanastras perversas, de los gentiles, de las almas en pena o de la *qarqaria*¹⁰. Pero, el que se destacaba era la figura del degollador, un ser que siendo humano, de carne y hueso, lograba transformarse en personaje siniestro gracias a las historias de pavor y de muerte que los viajeros tejían sobre él. En aquellos años en que la historia del degollador circulaba de boca en boca y, antes que los relatos, acaso el degollador en persona por parajes y caminos distantes, yo tenía aproximadamente 11 años y vivía en el anexo de Cconocc, distrito de Acobamba, capital de la provincia del mismo nombre.

En este marco, precisamos que los relatos sobre el degollador conforman el repertorio narrativo de comerciantes que trajinaban por ciudades y pueblos distantes con sus recuas. Ellos se dedicaban a la venta, compra o intercambio de productos entre Huancayo, Huancavelica y Ayacucho, básicamente. Yo conocí a uno de ellos, un familiar entrado en años, hombre aún fornido y de buena estatura. Dejó de hacer viajes a Huancayo, según contaba, desde que el tren comenzó a circular entre Huancayo y Huancavelica (1933). Contaba muchas historias sobre el *nakaq* y recordar a este personaje (persona con nombre y apellido, para él) aún le ocasionaba miedo, pero también una extraña fascinación. Igual que a este familiar conocí a otros viajeros, héroes de estas narrativas pues, no pocas veces, decían haberse enfrentado a un degollador o haber comerciado con él proporcionándole vino y armas, incluso decían haber compartido fiambres. Estos viajeros conocían los lugares donde operaban los degolladores, sus artes para atrapar a las víctimas, los procedimientos utilizados para extraerles la grasa. Los relatos se hacían

⁹ Para los términos *nakaq* y *pishtaku* (este último equivalente de *nakaq*, en quechua central). (Taylor, 1991: 3-6).

¹⁰ Muchos años después, impulsado por los recuerdos, publiqué una recreación de algunos de estos cuentos (Landeo, 2013), mi primera aproximación a la tradición oral quechua.

con voz entrecortada, sus descripciones eran terribles, propias de una narrativa gótica como bien dice Marcos Yauri Montero:

Los relatos de pishtacos [degolladores], tienen de algunos elementos del 'gothic': el miedo, el horror, el crimen. Imaginemos las habitaciones de cuyos cielos rasos cuelgan innumerables cadáveres sin cabeza, con un candil ardiente que echa humo negro bajo decenas de pies, y la grasa humana que cae a gotas a recipientes despidiendo un olor nauseabundo" (Yauri, 2006: 109)¹¹.

Hablar de los cuentos del degollador requiere, para su mejor comprensión, conocer tres términos o categorías quechuas relativas al verbo matar: *wañuchi-y*, *sipi-y*, *naka-y*, que varían entre sí por el grado de violencia con que se ejecutan las acciones. En este marco, las definiciones y/o precisiones las realizaré desde mi condición de narrador que tiene al quechua por lengua materna y que la conoce cada vez mejor.

Wañuchi-y. (1) Quitar la vida a los humanos (en ciertos casos por descuido u omisión, por ejemplo al no prestar las atenciones debidas a una persona enferma, al negar el auxilio a las personas heridas, etc.), animales o elemento vivo. (2) Extinguir o apagar el fuego, el candil. (3) Hacer que se sequen especies delicadas de plantas.

Sipi-y. Matar violentamente (a humanos o animales).

Naka-y. Degollar a los animales y abrirles el pecho para extraer las vísceras, por extensión a los humanos.

El grado de ensañamiento con la víctima en *nakay* 'degollar' es inobjetable; la acción no solo implica degollar o destazar la víctima, sino abrir el cuerpo como a una res para extraer las vísceras y colgarlo de unos garfios y hacer que gotee la grasa humana, objeto del comercio, según los relatos. Así, la imagen del degollador es, pues, fuente de los mayores miedos y peligros. Mientras se escucha la historia el cuerpo percibe el vacío, experimenta un estremecimiento general y la sangre se hiela. El terror, el espanto se expande en las desoladas punas, en las sombrías quebradas por donde se pierden los grandes caminos de herradura.

Los narradores manifiestan que el degollador se parece al *wiraqucha* 'hacendado mestizo', a un gringo, a un sacerdote con su larga túnica. Dicen

¹¹ La cita es bastante próxima a la descripción que ofrecen los narradores del *machay*, 'guarida' o 'cueva' donde el *pishtaco* o *nakaq* 'degollador' extrae la grasa de sus víctimas.

que acude a su polvo mágico que encanta, que adormece, luego se apodera del viajero para degollarlo con su cuchillo reluciente y extraer la ansiada grasa, útil para engrasar finas maquinarias de guerra o para fabricar pomadas y medicamentos (Molinié, 1991: 79-92). Un *nakaq* habita en alguna cueva secreta y come carne humana como si fuera chicharrón de cerdo (Macera-Urbano, 1992: 156). Aunque se diga que es un ser invencible, la zona central de los Andes (La Oroya, Jauja, Huancayo), posee un corpus satírico donde este personaje termina vencido (Kapsoli, 1991: 61-77). Se dice también que el degollador cuenta con el apoyo del Estado y de la Iglesia, que antes de ejercer el oficio se bautiza (Morote, 1951-1952: 134-156, 1988: 153-177, 1998: 29-81). Otros sostienen que la grasa extraída representa el plustrabajo (Kapsoli, 1994: 50-51); (Ansión, 1987: 173-179); Yauri (Montero, 2006: 83-111).

En este orden de cosas, es necesario preguntarnos ¿Qué impulsaba a los narradores de los años setenta, en contextos campesinos, a contar de preferencia relatos que ocasionaban angustia, miedo, pavor casi colectivo? ¿Por qué ahora, en nuestro corpus constituido por 129 textos tenemos solo 2 relatos sobre degolladores y 57, que aluden al dolor, a la muerte, al sufrimiento y a la búsqueda de salvación del espíritu, expresados a través de la condenación? Estas son las preguntas ejes que constituyen la problemática de esta tesis. Para responderlas planteamos la siguiente hipótesis general: el repertorio narrativo oral y las preferencias electivas de un determinado grupo social evolucionan de acuerdo al contexto histórico. Postulamos asimismo que en la nueva configuración de la narrativa oral quechua, la migración es un factor de importancia incuestionable, pues, durante el descubrimiento del espacio exterior, los migrantes deben enfrentarse a un contexto nuevo, violento y marginal. Por otra parte, la violencia desatada por Sendero Luminoso y la migración habían generado algo más, la emergencia en los Andes de nuevas iglesias que predicaban la salvación, la resignación, pero también condenaban a los creyentes católicos por sus vínculos con el pasado y la tradición.

Por cierto, cuando se habla de un “contexto histórico”, en nuestro caso, significa ubicarnos en los años 1970, época de plena efervescencia social y política especialmente a raíz de la entrega de tierras a los campesinos que habían sido reducidos a la condición de siervos de las haciendas. En este orden de cosas, la promulgación de la ley de la Reforma Agraria, en 1969, pudo

haber sido un factor que reactivó la presencia del degollador y luego de sus narrativas al interior de las haciendas, donde vivían la mayoría de los campesinos¹². Pero en Huanta y Huamanga (vecinas de Acobamba) se presentaron también otros factores que en nuestra opinión son trascendentales: las luchas por restituir la gratuidad de la enseñanza parcialmente derogada por el Gobierno Militar, en 1969 (Degregori C. , 2011). Esta medida generó en las provincias citadas, y de manera particular en Huanta, una serie de protestas con un saldo de 14 muertos oficialmente reconocidos. Por consiguiente, pensamos que, más bien, son estos acontecimientos luctuosos los que tuvieron mayor influencia en el cambio temático de los repertorios narrativos. Volveremos al tema en el capítulo 7, de la segunda parte de nuestra tesis.

El corpus hegemónico actual

Concluidos los trabajos de campo, la estadística del corpus era evidente: los relatos de la infancia sobre el *nakaq* ‘degollador’, aquel que constituía el repertorio preferido de los narradores y oyentes de los años 1970, habían sido sustituidos. En efecto, el repertorio hegemónico actual (2018), está compuesto por relatos que aluden al dolor, a la muerte, al sufrimiento y a la búsqueda de salvación del espíritu, expresados a través de la condenación. En esta nueva configuración de la narrativa oral quechua, la migración es un factor de importancia pues, durante el descubrimiento del espacio exterior, los migrantes deben enfrentarse a un contexto nuevo, violento y marginal. Las palabras de Faustino Mayón, uno de nuestros narradores, sintetizan bien esta experiencia:

(27) Manam kay plasapi karachu runakunapas ni tiyendapas karachu. (28) Lliwcha Limaman ripurura (30) hinaspantaq lliw, kasi kananqa kutirqamunikuña huk klasi pinsamintuwanña, huk klasi rimayniyuqña.

(27) No había gente en esta plaza, ni había tienda. (28) Toditos se fueron a Lima. (30) Pero, así mismo, casi todos, ahora hemos regresado con diferentes pensamientos, con distintas opiniones (T-58).

La violencia y la migración habían generado algo más, la emergencia en los Andes de nuevas iglesias que predicaban la salvación, la resignación, pero

¹² Ley de la Reforma Agraria N° 17716, del 24 de junio de 1969, promulgado por el denominado Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armada del Perú, I fase, presidida por el General Juan Velazco Alvarado.

también condenaban a los creyentes católicos por sus vínculos con el pasado y la tradición. Todo había cambiado; naturalmente, las preferencias narrativas también. En este marco, el corpus de nuestra tesis constituido por 129 textos, entre cuentos y testimonios, nos advierte que 57 de ellos se refieren a los gentiles, la cabeza voladora, almas en pena, la *qarqaria* y los condenados. Pero en este nuevo contexto narrativo no solo se había producido un cambio de repertorio, sino que de manera sorprendente el condenado había terminado incursionando en las periferias de la población urbana campesina como nos refiere Ciriano Sánchez: una vecina que vivía cerca de donde hacíamos las grabaciones, un día amaneció muerta; el condenado le había arrancado la lengua. Ella vivía solamente con su bebé. Para dormir, precisa nuestro narrador:

(8) *churakurusqa asutita krusninkunaman*; (9) *chumpitapas krusninman*, (10) *puñusqa tuta*. (11) *Mana-allinchiki, mana-allin huchayuqchiki kara*, (12) *[kondenaduqa] tuta yaykuruspa qalluta urqurusqa*.

(8) se había colocado unos azotes en forma de cruz; (9) también una faja, en cruz. (10) Así, había dormido de noche. (11) Seguro que era mala, mala, con pecado, (12) el [condenado] entrando de noche, le había arrancado la lengua (T-93).

El tema de la condenación parece avanzar de manera inevitable hacia zonas no solo urbano-campesinas sino, al igual que los propios migrantes, la *qarqarya*, la *uma* ‘cabeza voladora’, las almas en pena, los condenados terminaron instalándose en las grandes zonas urbanas donde han aprendido nuevas estrategias para capturar la presa. Las palabras de Donato Chávez, al respecto, son ilustrativas: “(27) *Kada unu chay demoniokuna, kondenaw nisqanchik, qarqaria nisqanchikkuna kada runapa ukunpiña hinaspan manaña libre purinñachu chay kampukunapi*. (27) Cada uno de esos demonios que decimos condenado, *qarqaria*, están dentro de cada persona, por eso ya no andan *libres* en los campos” (T-28).

En nuestra infancia, los condenados, la *qarqaria*, la cabeza voladora y otros seres, tenían su propio espacio: el campo, los lugares deshabitados y silenciosos; tenían su tiempo: la noche, las épocas de cosecha. Ahora, estos personajes de la escatología andina han abandonado la puna, las quebradas silenciosas, los caminos distantes para incursionar en los centros poblados, al interior de los grandes espacios urbanos. Pero el avance vertiginoso de estos

personajes adversos no concluye allí –al parecer, estos no se conforman con haberse instalado en las grandes periferias urbanas como las de Lima–. Si retomamos las palabras de Donato, ahora se hallan peligrosamente al interior de cada ser humano. ¿Cómo así estos han llegado a la ciudad? ¿Qué estrategias han desarrollado para elegir y apoderarse de sus víctimas? ¿Por qué se han producido estos cambios temáticos en los repertorios de una generación a otra? Después de conocer el tema narrativo predominante de nuestro corpus, a fin de explicar esta hegemonía, ahora nos planteamos la siguiente hipótesis específica: Así como ha ocurrido con las preferencias narrativas de los años setentas, donde el degollador es el personaje epónimo, resultado de los cambios experimentados a consecuencia de la ley Reforma Agraria, el corpus hegemónico actual de nuestra tesis, constituido por los relatos de condenación, obedece a la violencia interna experimentada en el Perú en las décadas de 1980 y 2000, años en que Sendero Luminoso, la Fuerzas Armadas y las rondas campesinas sometieron al país a situaciones extremas de violencia donde la mayor parte de las víctimas fueron campesinos quechuas.

A los acontecimientos citados en nuestra hipótesis se suma la aparición más activa o visible de las iglesias evangélicas. Hemos de precisar que estas surgen con fuerza después del post–conflicto con discursos para curar el dolor y olvidar la pérdida de los familiares o para superar las torturas físicas experimentadas durante esta época, en este sentido las iglesias sirven como espacios de contacto social (Le Breton, 2006: 46). Pero al mismo tiempo, el proceso de sanación debe ir acompañado aunque sea mínimamente con la esperanza de algún paliativo material. En este marco, las iglesias indicadas proponen alternativas de progreso y superación individual basadas en la educación, en el emprendimiento, en la constitución de pequeñas empresas entre miembros de la misma opción religiosa. Sin embargo, fortalecidas con la presencia de nuevos seguidores, en un país donde en apariencia se retorna a la normalidad, las iglesias emprenden sus luchas contra ciertos usos y costumbres tradicionales de los creyentes católicos. Estas luchas se hacen cada vez más visibles en las pequeñas poblaciones andinas, las confrontaciones crecen así como crecen y se difunden los discursos sobre la

condenación o contra la organización de fiestas católicas en las comunidades locales (Andrade, 2004: 312-313)¹³

3. Ruptura y cambios de perspectiva en la investigación

Después de exponer mis argumentos concernientes al corpus hegemónico actual y al cambio en las preferencias narrativas, debo hacer algunas precisiones respecto a esta tesis y a las rupturas con mi etapa de investigador como estudiante de maestría en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Mi tesis de maestría en Literatura Peruana y Latinoamericana fue desarrollada con el concurso de categorías quechuas como *runa*, *yanantin*, *pachakutiy*, *tinkuy*, construcciones académicas distantes del contexto cultural donde circulan estos relatos y de su verdadero objetivo, visibilizar los conflictos al interior de las comunidades locales¹⁴. En aquella oportunidad también acudimos a conceptos relativos a “cosmovisión andina”, “filosofía andina”, etc. En la tesis indicada casi no es posible hablar de etnografía porque en gran parte es el resultado de una investigación bibliográfica; sin embargo, la memoria y la infancia desempeñaron, un papel ya importante. No obstante la abundancia de publicaciones sobre tradición o literatura oral quechua –donde

¹³ La oportunidad es válida para referirme a un caso proveniente de Pachamama, canton de Alausí, al sur de la provincia de Chimborazo (Ecuador), estudiado por Susana Andrade (*Protestantismo Indígena. Procesos de Conversión en la Provincia de Chimborazo*, 2004). De acuerdo a los estudios, el cantón citado ha resistido la presencia de los evangelistas acaso igual que Anchonga, en nuestro caso; también se evidencia que las nuevas iglesias desarrollan las mismas políticas en casi todos los Andes, sus hábitos y estrategias de conversión con los campesinos al parecer no difieren mucho. “Rosendo está consciente que la seducción del protestantismo llegará por medio de la ética que profesa: Por el trago, por lo que se toma, entonces cuando se toma, por más que no se quiera, se suelta la boca, se alza la mano, eso protegen ellos. Ellos por ahorrar dinero se convierten, porque nosotros cuando hacemos devotos, priostes, gastamos plata, nos regalamos, o sea damos al santo como una ofrenda, ellos no regalan, ellos tienen en el propio hogar todo” (*óp.cit.*: 312). Luego, continúa explicando el cambio de costumbres y conductas de las personas evangélicas: “Nosotros santiguamos, cantamos, tenemos los santos, es sagrado entrar a la iglesia. Ellos para dar a luz una mujer tienen el hospital, nuestra historia es tener una madre o a su vez una suegra o un suegro para que coja al niño, ellos ya no hacen eso, es el propio padre el que coge al niño, eso me parece muy malo y también para bautizar nosotros tenemos que gastar la plata, coger compadre, sea el hermano o hermana que amarque [cargue] al niño, pero que sea particular, ellos no hacen eso, el mismo padre y madre tienen que amarcar [cargar] para bautizar, por no gastar será” (*óp. cit.*: 312-313).

¹⁴ Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Mi tesis *Categorías andinas para una aproximación del willakuy umallanchikpi kaqkuna / Seres imaginarios del mundo andino* (Lima, 2010), obtuvo el primer premio en el IV Concurso Nacional de Tesis de Maestría y Doctorado, organizado por la entonces Asamblea Nacional de Rectores y editado por la misma institución (Landeo, 2014).

las categorías antes mencionadas, como ya hemos observado, han sido utilizadas en digresiones academicistas distantes del contenido social e histórico de las mismas—, en nuestra opinión, no se ha llegado todavía a la médula de estas formas literarias por consiguiente al pensamiento de los andinos. Por otra parte, para algunos investigadores peruanos en tradición oral quechua el desconocimiento de la lengua misma continúa siendo un escollo todavía no superado. Esta situación los obliga a trabajar con relatos que han sido narrados en español, como simples resúmenes del original quechua. En otros casos, con textos recogidos y traducidos por otros, donde no pocas veces las traducciones son deficientes porque han sufrido distorsiones de manera intencional, por embellecerlos, por mantener una supuesta pureza, por el desconocimiento de tal o cual término. Por otra parte, los estudios se realizan a partir de un corpus fragmentado y no a partir de uno, amplio y diverso, que permitiría visualizar toda la riqueza y complejidad de los relatos orales. Las limitaciones indicadas impiden el conocimiento de los textos en sus insospechadas simbologías, en su etnografía relativa a la narración y la vida cotidiana de los narradores, aspectos que en esta tesis nos permitirán establecer diferencias con mi trabajo inicial y con las formas de investigación sobre tradición oral quechua en el Perú.

Cuestiones metodológicas. Problemas de la tesis

En este trabajo buscamos superar las debilidades más saltantes que hemos observado en el estudio de la tradición oral quechua, las que pasamos a describir a continuación:

(1) El estudio de las literaturas orales, en su mayoría se realiza a partir de un corpus sumamente limitado, acaso no más de una veintena de textos. Para nuestra tesis hemos recogido más de un centenar de textos, los que nos ofrecen la posibilidad de conocer y estudiar el repertorio de la tradición oral de la provincia de Angaraes desde una muestra significativamente apreciable. En efecto, un corpus amplio y variado visibiliza vínculos entre relatos en apariencia temáticamente distintos. Asimismo, permite identificar y explicar las variaciones entre las distintas versiones de un mismo tema narrativo, como por ejemplo el de “Los dos hermanos”. En este sentido, a nuestro parecer, asistimos a una

etapa fundamental en la que algunas figuras (el condenado, el degollador y los senderistas) parecen unirse en una sola. Un trabajo con una decena o una veintena de textos difícilmente permitirían visibilizar estos aspectos esenciales.

(2) Los estudios de análisis e interpretación se efectúan a menudo desde recopilaciones realizadas por terceras personas (estudiantes, colaboradores o textos ya publicados); se estudia entonces un corpus que carece de la etnografía más elemental. Por nuestra parte, hemos recorrido los distintos espacios en los que se dan estas narrativas, nos hemos sumergido en el espacio natural de los relatos y hemos convivido con algunos de nuestros narradores, compartido sus actividades cotidianas y recogido los relatos de manera directa. Nuestra permanencia en el campo nos ha permitido asimismo tomar en cuenta diversas dimensiones etnográficas (la etnografía del relato, la sociocultural, la del espacio geográfico, etc.). Así, el hecho de haber realizado nosotros mismos las recopilaciones, nuestras notas etnográficas y nuestro conocimiento sociocultural de las comunidades locales han sido claves en determinados casos de nuestro análisis, por ejemplo para explicar un tema, visibilizar un problema sutilmente disimulado o añadir una anécdota concluyente. Todos estos recursos nos han permitido comprender y explicar los textos, con mayor detenimiento y profundidad.

(3) Las grabaciones se hicieron en un contexto conversacional, en la pausa de algunas labores agrícolas, por las noches antes de dormir, etc. Buen número de estos relatos surgen precisamente a consecuencia de diálogos, porque a través de ellos, en tanto se sostiene una conversación, surge a veces la necesidad de contar un cuento, cuyo tema puede complementar la conversación. Las transcripciones e interpretaciones también respetan este patrón narrativo. Las grabaciones a veces se hicieron mientras conversábamos sobre un tema determinado, el tema de la conversación, para ser mejor comprendido o ilustrado, nos remitía a un cuento (*wintukunapa nisqanpihina*, 'como se dice en los cuentos'), así de pronto nos hallábamos grabando otro relato. Este tipo de trabajos, hasta la fecha, casi no se ha realizado; en este marco, consideramos que lo nuestro es un aporte importante al cómo y en qué circunstancias recoger los relatos. Sin embargo, crear, generar un contexto conversacional para las grabaciones requiere del conocimiento de los hábitos culturales del espacio donde se trabaja, de la lengua de enunciación, del grado

de confianza entre el etnógrafo y su narrador. Es lo que motiva la conversación, el diálogo. Tomar en cuenta este contexto discursivo inmediato resulta fundamental para entender los relatos.

(4) Otro de los problemas habituales es el estudio de estas literaturas desde recopilaciones en español o desde traducciones muchas veces deficientes o intencionalmente manipuladas. Por nuestra parte, quechuahablante desde nuestra infancia y también conocedor de los hábitos culturales andinos, no solo hemos recogido los textos en esta lengua sino realizado los trabajos de transcripción y traducción, de la manera más objetiva posible. En diversos casos, las partes poco audibles de las grabaciones las hemos solucionado satisfactoriamente acudiendo a nuestro conocimiento del contexto sociocultural o de los episodios de los relatos narrados, ya que la mayoría de estos relatos son de nuestro conocimiento desde nuestra infancia. No pretendemos descalificar la capacidad de un investigador que desconoce el quechua, ni deseamos adoptar una postura esencialista, sino remarcar la importancia de conocer y hablar la lengua en que se narran estos relatos porque estas aptitudes permiten superar los obstáculos que, con frecuencia, se presentan en el curso de la investigación. En los espacios donde hemos trabajado, ningún campesino es totalmente monolingüe. En efecto, ahora, un campesino puede complacer a un investigador narrándole su repertorio en español; dicho de otra manera, puede contar todo aquello que debe contarse. Los detalles, las precisiones o los episodios ‘escabrosos’, que a criterio del narrador no deben ser contados, quedan en el silencio. El narrador procede de esta manera, no por malevolencia sino por recato o porque él reconoce la distancia sociocultural respecto al investigador. Sin embargo, cuando se narra en quechua a otro que conoce esta lengua y cuando además sabe que ambos pertenecen al mismo espacio sociocultural, no quedan “detalles” por decirse.

(5) Como demostramos en nuestro estado del arte, los relatos de la tradición oral han sido estudiados desde diversas perspectivas –por ejemplo la estructuralista–, pero su estudio como discursos en los que los andinos expresan la complejidad de sus problemas y pensamientos es reciente. En este marco, conocer el sentido de los relatos y la intención de los narradores es una tarea apenas iniciada, a la que nos hemos sumado.

(6) Un problema final puede estar asociado a la carencia de una bibliografía actualizada sobre estudios de tradición oral que sufrimos algunos investigadores peruanos, pues, las existentes y las más actuales, en su mayoría, circulan en otras lenguas (inglés, francés, etc.). Aproximarnos al francés, aun con nuestras limitaciones, nos ha permitido por ejemplo descubrir la riqueza de los estudios sobre literaturas orales africanas y conocer una parte de estas mismas literaturas, así como estudios y recopilaciones procedentes de distintos países de Europa traducidas a esta lengua. Este detalle adicional, sin duda ha contribuido a enriquecer el análisis y la comparación de algunos cuentos, también nos ha permitido establecer los vínculos de parentesco entre cuentos europeos y las versiones andinas.

Objetivos de la tesis

Al momento de plantear el problema de la tesis hemos dejado trascender algunos de nuestros objetivos, aquí los retomamos con mayores precisiones:

(1) Nos proponemos llevar a cabo una etnografía de la oralidad narrativa quechua y considerar el relato no solo como un prototipo ideal y abstracto, aunque este es uno de sus modos de existencia, sino también como un discurso particular, dirigido por una persona a otra en un determinado contexto y provisto de una motivación y un mensaje. Es decir, tomaremos en cuenta quién o quiénes refieren el relato (estas interrogantes pueden incluso estar asociadas con el género del narrador), ante qué clase de auditorio y los espacios de las performances.

(2) Nuestro objetivo fundamental es estudiar y comprender nuestro corpus narrativo a partir de su contexto propio y sus varias dimensiones. Una de ellas, como lo hemos señalado, es la interacción inmediata entre el narrador y el etnógrafo. Otra es la trayectoria de vida de los narradores, que hemos tratado de conocer en la medida de lo posible. Más allá de lo personal, mostramos que entender los relatos requiere también tomar en cuenta el contexto social, cultural e histórico local. Finalmente, los relatos forman parte también de un contexto “literario”, es decir son parte de una literatura oral local y no se pueden entender a plenitud sin una visión conjunta del repertorio de

temas narrativos que constituyen dicha oralidad. A lo largo de esta tesis, hemos tratado de combinar constantemente estas múltiples contextualizaciones.

(3) Otro objetivo nuestro es trabajar a partir de transcripciones lo más fieles posibles de las grabaciones obtenidas en el campo, incluyendo lapsus, vacilaciones, pausas, interferencias y comentarios relacionados con la narración, de modo que los textos transcritos sean capaces de transmitirnos los aspectos más saltantes de la oralidad. El corpus que hemos recogido se encuentra en el anexo de esta tesis.

(4) Un objetivo final, posterior a la tesis misma, es la publicación de los cuentos recopilados para luego restituirlos a su lugar de procedencia y evidenciar la vigencia del *ayni* 'reciprocidad' (una práctica ancestral andina) entre el etnógrafo, sus narradores y quienes lo albergaron en diversas oportunidades. Con este gesto, buscamos valorar los cuentos y la lengua quechua como elementos fundamentales de la identidad nacional; en el caso de los cuentos, consideramos que son recursos que permiten visibilizar los conflictos de las comunidades locales. En el caso de la lengua, recurso fundamental para descubrir y reflexionar sobre la otra realidad nacional, buscamos fortalecer su uso y difusión en sus formas oral y escrita. Abrigamos la esperanza de que nuestras transcripciones y los registros de voces que hicimos puedan circular y servir como materiales técnico-pedagógicos en la escuela y en cualquier espacio donde sean necesarios. También creemos que las "performances" narrativas deben llegar a las escuelas, ser conocidas y practicadas por los estudiantes para el aprendizaje de la lengua, de los valores. Finalmente, buscamos revalorar la figura del narrador de cuentos, del repertorio que posee y también aproximarlos a la escuela.

Sacar a luz la complejidad y profundidad de los relatos orales, y la sabiduría que encierran, a través de trabajos de investigación formulados en un lenguaje sencillo y de una manera comprensible, permitiría su difusión y estudio incluso en la escuela y así, tal vez, puedan contribuir a la superación de la crisis actual de valores que agobia al Perú, pues los relatos recalcan precisamente el amor por el trabajo, la honestidad, la solidaridad y un gran aprecio por la relación armoniosa entre el hombre y la naturaleza.

Durante los trabajos de análisis e interpretación de nuestros relatos, nos encontraremos con algunas categorías quechuas particulares que merecerán

explicarse para comprender mejor lo que nuestros textos nos quieren decir; por esta razón nos detendremos, cuando sea necesario, para explicar estas categorías como en el caso de la denominación *runa*, que pasamos a esclarecer a continuación.

***Runa*, argumentos a favor de una categoría social quechua**

Runa, en su significación más genérica nombra al ser humano como 'persona' o 'gente', sin distinciones de ninguna clase.

Una segunda acepción puede utilizarse como adjetivo para indicar que una persona es *runa*, por su capacidad para asumir compromisos con su comunidad y cumplirlos de acuerdo a las exigencias establecidas por la tradición, por ejemplo asumir la celebración de una fiesta patronal, desempeñarse como autoridad, etc.; *runa* es también una persona generosa particularmente con quienes la necesitan. Esta segunda acepción se vincula al respeto y cumplimento de patrones éticos y morales establecidos por la comunidad, los que por cierto conducen al reconocimiento por los demás.

En su significación más restrictiva, en el departamento de Huancavelica, Ayacucho, Apurímac y Cusco, *runa* designa a la persona 'del común, igual que nosotros' en oposición al *misti* o *wiraqucha*, 'los otros'. Hablando de manera mucho más específico, en el contexto de nuestra tesis –las provincias de Acobamba y Angaraes-, los primeros habitan en los anexos o comunidades, se dedican básicamente a la agricultura y al pastoreo o se desempeñan como artesanos (tejedores, ceramistas, etc.), hablan el quechua y tienen en común un conjunto de usos y costumbres tradicionales; en tanto que el *misti* 'mestizo' (hacendados, profesionales, comerciantes) vive en el *pueblo* 'capital de provincia' como Acobamba; de costumbres más urbanas y occidentalizadas, tienen al español como lengua principal aunque los comerciantes y algunos profesionales también utilizan el quechua para hacerse comprender en sus actividades. Algunos de ellos, además del hacendado, tienen uno que otro terreno comprado o en alquiler y hacen trabajar con peones que contratan en las comunidades, a cambio de un jornal pagado en dinero.

Aunque no es un etnónimo como el asháninka o nambikwara, *runa* (en quechua o *runasimi*) designa una categoría socio-cultural ilimitada y es así

como se auto-reconocen, desde tiempos ancestrales, las poblaciones de los departamentos antes designados. Es esta práctica ancestral y cotidiana la que justifica su utilización en esta tesis. Acudo también a la denominación “campesino *runa*” o “comunero” (denominaciones que surgen después de la Reforma Agraria, 1969); de igual manera, utilizo el criterio lingüístico “campesinos quechuas”.

Los integrantes de esta categoría además de compartir una historia común ocupan espacios geográficos comunes (la cordillera de los Andes, sistema geográfico que recorre longitudinalmente casi toda la América del Sur; en nuestro caso, atraviesa la parte central el territorio peruano, de norte a sur). Los *runakuna* poseen de igual manera un conjunto de usos y costumbres comunes con los que se identifican; sin embargo, como veremos al explicar las denominaciones locales, existen algunas diferencias establecidas por los pisos ecológicos entre los pobladores que habitan los valles interandinos *qichwa* y los de la *sallqa* ‘altura’ o ‘puna’. En algunos casos las marcas locales pueden ser utilizadas por los *runa* de ambos espacios para descalificarse mutuamente; no obstante estas diferencias, las relaciones por lo general son de dependencia y complementariedad.

Otra denominación última es la de “andino”, que es más actual y alude a todas las personas nacidas en los Andes. Se sustenta en la idea de vincular al hombre con su espacio geográfico (como en el caso del criterio lingüístico “los quechuas”, establecido desde la lengua materna que hablan). Esta denominación posee cierto consenso y su uso básicamente está asociado al contexto académico peruano.

En síntesis, son el respeto a la memoria de mis ancestros y a la tradición de mi comunidad las que validan mi posicionamiento o auto-reconocimiento como *runa* que, acaso responda también a aspectos generacionales.

Ahora presentamos la estructura de nuestra tesis explicando, de manera sucinta los temas que se desarrollan en cada parte y capítulo.

4. La estructura de la tesis

Nuestra tesis posee la siguiente estructura:

-Introducción: los relatos problematizan la vida social

-Capítulo preliminar:

-Estado del arte: el estudio de la oralidad andina, perspectivas y métodos

Primera parte: relatos de aprendizaje y socialización

-Cap. 1: El compadre zorro o la confianza traicionada

-Cap. 2: Los dos hermanos o la sanción al egoísmo

-Cap. 3: Novios animales, la reproducción de la unidad familiar

-Cap. 4: Alianzas con los cerros y la *mamapacha*

Segunda parte: Adaptación de la tradición oral al contexto actual

-Cap. 5: Zorros, curas burlados y santos desacralizados

-Cap. 6: Organización de un imaginario: Predadores del mundo interior

-Cap. 7: Predadores exteriores a la sociedad local

-Cap. 8: Disolución de las fronteras socioculturales, transformación de las necesidades narrativas y del condenado

Conclusiones: Asedio final al relato “Los dos hermanos” (a propósito del hallazgo de otras dos versiones) y a las causas de la condenación.

Bibliografía

Anexos: Etnografía del relato, transcripción y traducción del corpus

En seguida presentamos una descripción sucinta de cada capítulo:

Introducción: los relatos problematizan la vida social

Desde el cuento “Doña Pancha y don Rabal”, el primero que nos narró Manuel Huamaní, dejamos establecido que los relatos problematizan la vida social. Dicho de otra manera, los cuentos en su conjunto o de manera individual, son discursos que no obstante contar historias imaginarias, expresan las preocupaciones de la vida cotidiana en sociedad; en tal sentido, son recursos didácticos para la enseñanza y aprendizaje de formas de comportamiento y de interacción social. Asimismo justificamos nuestro posicionamiento etnográfico. Revisamos el tema narrativo predominante de la infancia, el del degollador, y las transformaciones que sufren estas preferencias. Obviamente discutimos los factores que inciden en estas

transformaciones y se contrastan con las narrativas de la condenación, según nuestro corpus, tema hegemónico actual.

Capítulo preliminar. Estado del arte: estudio de la oralidad andina, perspectivas y métodos

Se revisa y se discute el proceso de construcción de conceptos relativos a tradición oral, folklore, etnografía, antropología, desde los momentos inaugurales hasta la actualidad, asimismo seguimos con atención al desarrollo de la etnografía relativa a la recopilación, traducción, y publicación de textos, donde hemos podido notar deficiencias lamentables. También subrayamos la ausencia de estudios críticos en estas publicaciones, limitaciones que felizmente se van superando en los últimos años.

El balance de los aportes se inicia a partir de principios del S. XX; sin embargo, hacemos una brevísima retrospectiva, a modo de preámbulo, para rendir cuenta de aspectos relativos al tema de la tecnología de la escritura y la oralidad así como para presentar las primeras muestras de textos orales en el contexto de la conquista del Tahuantinsuyo por los españoles y la época colonial. En la época Republicana, rescatamos los decenios finales del siglo XIX espacio en el que se registran las discusiones académicas en Lima sobre el origen del drama quechua *Ollantay*. Después de esta síntesis nos ubicamos en los primeros años del S. XX. En esta época surgen los primeros trabajos de recopilación y publicación de textos de tradición oral, desde una perspectiva académica, aunque embrionaria, como es el caso de Adolfo Vienrich, donde el interés por los relatos no es solo puramente literario sino también se aprecia el esfuerzo por realizar algunas explicaciones lingüísticas y filológicas del quechua en contextos narrativos. Esta búsqueda se fortalece con el arqueólogo Julio César Tello (1923), quien considera a la etnografía como ciencia y la aplica en su serie de artículos sobre el mito del dios Wira-Kocha. Damos cuenta asimismo de las limitaciones que poseen las investigaciones, que hemos podido notar, pero también destacamos el esfuerzo, la búsqueda constante de los investigadores por afirmar las bases de las ciencias del folklore, de la etnografía y la antropología, que actualmente se manifiestan en formas renovadas de estudiar la tradición oral.

Las etapas que hemos identificado en este devenir histórico son:

1. Principios del siglo XX: el relato tradicional como repositorio de la sabiduría de un pueblo (Adolfo Vienrich).
2. Primera mitad del siglo XX: el relato tradicional como huella de la historia cultural (Julio César Tello, Max Uhle, Federico Schwab, Sergio Quijada, Jorge Lira, Efraín Morote Best).
3. Décadas de 1970 y 80: el relato tradicional como reflejo de estructuras de pensamiento (Alejandro Ortiz Rescaniere, Juan Ansión).
4. Segunda mitad del siglo XX e inicios del siglo XXI: el relato oral como creación literaria (José M. Arguedas, Gonzalo Espino).
5. Fines del siglo XX: en busca del sentido del relato oral (Pierre Duviols, Rosaleen Howard, Gerald Taylor, César Itier, Valérie Robin).

Primera parte. Relatos de aprendizaje y socialización

Consideramos que “Doña Pancha y don Rabal”, el primer relato de Manuel Huamaní Rojas, posee una profundidad insospechada además de una significación atractiva que alienta y enriquece nuestra investigación. Pero, al mismo tiempo, refleja la interacción entre los andinos a través de valores como las alianzas, la reciprocidad, el cumplimiento de la palabra otorgada, etc. “Doña Pancha y don Rabal”, también es clave porque dialoga de manera constante con los otros relatos de nuestro corpus y además nos presenta, desde la introducción de nuestra tesis, el tema de la depredación.

En esta primera parte de nuestra tesis estudiaremos un conjunto de textos donde se subraya la importancia del equilibrio interior en las comunidades locales a través de diversas prácticas relacionadas con la elección de pareja, la generosidad y la sanción respectiva en situaciones opuestas. También se destaca el culto a las divinidades como la *mamapacha* ‘madre tierra’, el *wamani* ‘las montañas tutelares’, los alimentos y el respeto y temor a los gentiles. En este marco, los relatos desempeñan una función pedagógica importante y contribuyen a la preservación de la memoria colectiva. Los relatos y también los testimonios nos invitan a reflexionar aspectos vitales relacionados con el mundo exterior y lo relativo a él: migración, modernidad y

conflictos sociales de nuestro tiempo. Los testimonios de vida de Manuel Huamaní e Ignacio Laime describen la historia de dos hombres: el primero, que tuvo la oportunidad de recorrer el mundo, en libertad pero lleno de dificultades; el segundo, desde su condición de ex servidor de hacienda que, no obstante las adversidades que sujetaaban su condición humana, supo aferrarse a las costumbres de su pueblo y practicarlas.

Segunda parte. Adaptación de la tradición oral al contexto actual

En el contexto de la tradición oral quechua, los relatos de aprendizaje y socialización se constituyen en el sustento discursivo de la cultura andina. Los otros relatos –en apariencia–, temáticamente distintos, se articulan o mejor, emergen y se alimentan de ellos. En este marco, el tema de la condenación, nuestro tema hegemónico, no puede ser estudiado de manera aislada. Aún en sus detalles sutilmente distantes los relatos constituyen un tejido. En esta parte final, analizamos los relatos de los zorros, curas y santos burlados, donde es posible apreciar el humor, la sátira y el espíritu contestatario andino. Por otra parte, desde un método que hemos denominado “arqueología de la tradición oral” buscamos los vínculos de estos relatos con variantes de la tradición popular de Occidente, por cierto considerando las distancias correspondientes. En los capítulos finales prestamos atención a testimonios propios de los años de violencia senderista, las migraciones forzadas, los trabajos de repoblación, la pérdida de valores andinos y el surgimiento de las iglesias evangélicas.

Se discute y se demuestra los peligros existentes al interior y exterior de las comunidades locales por la presencia de los predadores y cómo las culpas individuales pueden constituirse en responsabilidades colectivas. Establecemos asimismo que los cuentos de la qaraqaria, ‘almas en pena’ y condenados se vinculan por oposición y complementariedad con la *umapuriq* ‘cabeza voladora’, los ‘gentiles’ y el degollador; es decir, descubrimos que los depredadores ubicados al interior y exterior de las comunidades se hallan separados únicamente por una zona límite de peligrosidad, ahora en proceso de disolución. Discutimos finalmente la transformación de los senderistas en condenados, propuesta sutil de uno de nuestros narradores desde la perspectiva evangélica, por la extrema violencia con que aquellos ejecutaban a

sus víctimas. De igual manera prestamos atención particular al cómo los relatos se transforman o ajustan a las exigencias narrativas actuales.

Anexos y corpus

Describimos aspectos relativos a las características culturales del etnógrafo y sus narradores y una etnografía imprescindible que contribuye a la mejor comprensión de los textos y analizamos algunas categorías propias de la performance. Nuestro corpus acoge cuentos, anécdotas, testimonios de vida y respuestas a preguntas por esta razón, de manera general, lo denominamos texto (T) y en situaciones más específicas cuento, historia o relato. Nuestras transcripciones han sido las más fieles posibles. En este marco, la lengua y la cultura comunes al etnógrafo y sus narradores ha permitido realizar una transcripción más que satisfactoria.

En algunos casos, cuando las grabaciones fueron ininterrumpidas (tres o cuatro horas continuas), a fin de sistematizar y otorgar autonomía a los textos, nos hemos visto en la necesidad de acudir a las cisuras y arriesgarnos incluso a proponer un título. Respecto a las traducciones del quechua al español hemos buscado hacer que los textos sean comprensibles, pero conservamos la estructura gramatical del quechua y tratamos en lo posible cuidar las marcas fundamentales de su oralidad.

A continuación iniciemos el desarrollo de los aspectos teóricos relativos a nuestro posicionamiento etnográfico.

5. ¿Etnografía por aproximación o distanciamiento?

Mientras buscaba establecer mi posicionamiento etnográfico leía *Brève histoire de l'anthropologie* (Weber, 2017) y hallé, con particular sorpresa, algunas páginas dedicadas a dos cronistas peruanos: Garcilaso de la Vega, de ascendencia mestiza, autor de los *Comentarios Reales de los Incas* y Felipe Huamán Poma de Ayala, autor de *Nueva corónica y buen gobierno*. Leer las apreciaciones de Weber sobre el cronista indígena resultó esclarecedor y emocionante. No pude sustraerme de los recuerdos felices de aquella lectura inicial de *Nueva corónica y buen gobierno*, hace ya mucho tiempo. Ahora en París, de manera imprevista, Florence Weber –a través de sus juicios sobre

Huamán Poma– me remitía hacia la infancia transcurrida en Acobamba. Volví a recordar personas y espacios particulares, momentos de placer, de alegría, de temor o respeto según los usos y costumbres de una vida tradicional. Recordé algunos pasajes descritos por Huamán Poma, vigentes todavía entre los campesinos quechuas, por ejemplo aquellos que se refieren a las divinidades (*huacas*, cuevas, etc.) que generan temor, pero al mismo tiempo fortalecen, otorgan seguridad, confianza; los relativos a las pócimas de amor, hechicerías y enterramientos que transmiten inquietud, estremecimiento; los que se refieren al campo remiten a la dureza del trabajo, a la lucha contra las sequías, la protección de los sembríos, el placer de la cosecha y sus fiestas.

Buena parte de la *Nueva corónica* aludía a prácticas culturales de los “yndios” de Sondondo, Aucará, Andamarca, Soras, Lucanas y otros pueblos que el cronista había recorrido como intérprete de curas y autoridades españolas, durante el proceso de extirpación de idolatrías. Yo, que también tuve la feliz suerte de viajar por Cabana Sur, Andamarca, Puquio y Lucanas, pude comprobar, no obstante el tiempo transcurrido, que las formas de vida descritas por el cronista se hallaban vigentes, vivas; que las costumbres de algunos anexos del distrito de Acobamba, mi lugar de procedencia, también se asemejaban a las descritas por Huamán Poma; este las había escrito con conocimiento de causa, en un estilo cuya escritura se asemejaba a la de un andino tardíamente alfabetizado, en una hibridez extraña de quechua y español. Pero las prácticas culturales citadas eran también comunes a las de Anta, Paucará, Lircay, Congalla y Anchonga. En efecto, mis trabajos de recopilación realizados en esos pueblos, durante 5 años¹⁵, en viajes sucesivos, me permitieron comprobar que las costumbres descritas en la *Nueva corónica* se hallaban vigentes no obstante los cambios experimentados; resistían la intolerancia de las iglesias y las nuevas formas de vida después de las muchas violencias que habían resistido.

Dejemos la emoción del descubrimiento y retornemos a Florence Weber para ver por qué considera a *Nueva corónica y buen gobierno* un documento

¹⁵ Viajé a Francia en setiembre del 2014, como profesor de quechua en el Inalco y con el desafío de estudiar el doctorado; al retornar a Lima, un año después, había decidido trabajar mi proyecto de tesis en Angaraes. Por ello realicé las exploraciones entre julio y agosto del 2015. Inscrito para un doctorado en el Inalco en el 2016, por mis deficiencias con el francés terminé inscribiéndome en el Instituto de Altos Estudios de América Latina, que forma parte de la Universidad París 3 La Sorbona donde sí era posible presentar una tesis escrita en español.

etnográfico. En el contexto peruano, latinoamericano, Huamán Poma siempre fue estudiado como el cronista indígena que, desde su experiencia personal, registró, narró, describió el mundo de los indígenas. ¿Considerarlo por ello, etnógrafo? A continuación despejaré esta y otras dudas acudiendo a las opiniones de Weber respecto al cronista y a las definiciones que nos proporciona sobre etnografía, las que a su vez serán contrastadas con citas de la *Nueva crónica*. En una de sus primeras apreciaciones sobre Huamán Poma, dice Weber “La obra titulada *Nueva crónica y buen gobierno, obedece a una necesidad íntima de dar su testimonio sobre él, sobre su propia cultura y su situación*” (Weber, 2017: 68. Las cursivas son nuestras)¹⁶. Como hemos subrayado, Weber señala que la *Nueva crónica* responde a la necesidad de “dar su testimonio” sobre diversos aspectos de la vida que el cronista conoce, pero también sobre su propia situación socio y cultural. Así, lo que Huamán Poma ha escrito es un testimonio, y el testimonio es una cualidad principal de la etnografía, “que consiste en observar ‘en directo’, los comportamientos [humanos]” (Weber, *óp.cit.*:12)¹⁷. Observación ‘en directo’, actitud primera en todo trabajo de campo, y testimonio (versión escrita u oral de aquello que se observa) son, los fundamentos básicos de toda etnografía, y estas las podemos hallar en los textos de Huamán Poma.

A continuación veamos dos casos para ilustrar el carácter testimonial que posee la *Nueva crónica*. El primero está relacionado con el deterioro de las relaciones conyugales en el espacio andino colonial, porque las indígenas acuden a los tambos para “amancebarse” con “españoles de los tambos y arrieros y pasajeros”, mientras sus maridos se han ausentado para trabajar y pagar el tributo, “y así como los indios sabe, que sus mujeres andan hechas bellacas y putas, ha parido de otro indio o mestizo, de pura vergüenza no se viene a sus pueblo o por no matarlo, o por no tener con ella mala vida, se ausentan de sus pueblos, *como lo he visto y testigo de ello*” (Huamán Poma, 2005. T. II: 715-717. Cursivas nuestras). La crítica de Huamán Poma a la vida disipada en los tambos es acerba; él ha visto y se constituye en testigo de los hechos. El segundo caso nos remite al aprendizaje de la cultura por

¹⁶ « L'œuvre, intitulée *Nouvelle chronique et bon gouvernement*, est portée par l'intime nécessité de témoigner sur soi, sur sa propre culture et sur sa situation » (*óp. cit.* 68).

¹⁷ « qui consiste à observer “en direct” des comportements [humains] » (*óp. cit.* 12).

impregnación¹⁸. Veamos: “Otros hechiceros entrando a dormir a las cuevas y adoran a las dichas cuevas, y dice *machay mama ama micuuanquicho allilla punochiuay*: cueva, no me comáis, hazme dormir bien y guárdame esta noche. Diciendo esto le dan de comer maíz mascado o coca y le emplasta al dicho cueva; y hasta este tiempo lo usan los indios” (2005, T.I: 205. Cursivas nuestras). El texto describe la conducta de los andinos al hallarse en espacios ajenos, pertenecientes al cerro y en condición de desamparo; resultado de un aprendizaje en el entorno cultural ya sea desde la experiencia o desde el relato de los mayores, estas prácticas todavía se hallan vigentes hasta la fecha¹⁹.

Al proseguir con Florence Weber, hallamos otra referencia que confirma el carácter etnográfico de la *Nueva Corónica y buen gobierno*: “Su obra combina el *relato* de la conquista, la *descripción* del modo de vida de antes de la conquista y la *experiencia* colonial, proponiendo el proyecto utópico de una ciudad ideal” (Weber, óp. cit.: 69. Subrayado nuestro)²⁰. En la cita hemos subrayado los términos “relato”, “descripción”, “experiencia”; la descripción es un recurso etnográfico y literario importante que permite registrar por escrito, dar cuenta de aquello que se observa (objeto, acción, etc.). Esta se caracteriza por ser minuciosa, sistemática y objetiva, es un recurso escritural que permite construir un texto, un relato etnográfico, sustento de toda investigación en ciencias sociales. La experiencia es una cualidad personal expresada por el grado de conocimiento de los objetos, de las personas con quien se interactúa, del entorno social, de aquello que se describe y la habilidad con que se realiza un trabajo. Felipe Huamán Poma, tenía estas cualidades. Luego, una relectura de las primeras páginas de *Brève histoire de l’anthropologie* nos permite hallar una precisión importante que hace Weber, respecto al hombre como objeto de la etnografía: “Los etnógrafos trabajan sobre los humanos de carne y hueso,

¹⁸ “Impregnación” proceso de aprendizaje de la cultura; la denominación me fue sugerida por César Itier durante las tantas discusiones que sostuvimos mientras redactaba esta tesis.

¹⁹ En mi infancia era común dirigirse a las cuevas, casi con los mismo términos, para pasar la noche o guarecerse de las lluvias, se ofrendaba hojas de coca, chicha o el fiambre; las palabras que decíamos, como quien invoca la protección de las cuevas, las aprendíamos de nuestros abuelos o padres.

²⁰ « Son œuvre mêle le récit de la Conquête, la description du mode de vie d’avant la Conquête et l’expérience coloniale, tout en proposant le projet utopique d’une cité idéale » (óp. cit: 69).

con los que deben dialogar, discutir, negociar, enfrentarse, confrontar los puntos de vista y vivir una parte de su tiempo” (Weber, 2017: 17)²¹.

Huamán Poma de Ayala juzga, cuestiona el significado de la conquista, rechaza los efectos sociales y económicos originados por la colonización, critica el deterioro ético y moral que ella ha generado. Describe las confrontaciones entre los conquistadores, sus descendientes y los indígenas. Así, el autor de *Nueva corónica* simboliza la carne y los huesos fracturados de la antigua sociedad andina, representa la médula de su pueblo, la interioridad y el pensamiento. Se erige como el alma perturbada de los indígenas que imploran justicia y anhelan la instauración de un sistema político de base andina. Desde la sátira (no le quedaba otra alternativa más contundente), describe aquello que sus ojos han visto y escuchado sus oídos. Lo expresado se halla ilustrado en los textos y en las iconografías relativas a los curas y sus hijos, al tributo y a los trabajos en las minas, en los obrajes, etc.

Mis reparos iniciales en aceptar a Huamán Poma como etnógrafo indígena, mejor mi sorpresa por esta designación, han sido despejados. Hago mía la denominación que Florence Weber otorga al cronista del actual valle de San Cristóbal de Sondondo, en el departamento de Ayacucho. Para finalizar este acápite acudo a la siguiente cita donde se plantea una pregunta fundamental para la antropología, después de haber reactualizado épocas y protagonistas:

Este tipo de fuentes etnográficas, misioneras, mestizas e indígenas, son esenciales, pues ellas han permitido a los historiadores del siglo XX responder una pregunta antropológica mayor, ¿cómo pensaban los indígenas? ¿Cómo los primeros contactos con los europeos fueron percibidos por los pueblos visitados o sometidos?²² (óp.cit. 71).

La pregunta no deja de ser inquietante ni pierde vigencia. Aprovecho también la oportunidad para hacerme preguntas que tienen el mismo sentido pero en tiempos modernos: ¿Qué habrían pensado de mí y de mi trabajo los

²¹ « les ethnographes travaillent sur des humains en chair et en os avec lesquels ils doivent parler, discuter, négocier, s'affronter, confronter des points de vue et vivre une partie de leur temps » (óp. cit. 17).

²² « Ce type de sources ethnographiques, missionnaires, métis et indiennes, sont essentielles car elles ont permis aux historiens du XXe. siècle de répondre à une question anthropologique majeure : comment pensaient les indigènes ? Comment les premiers contacts avec des Européens ont-ils été perçus par les peuples visités ou soumis ? » (óp. cit. 71).

narradores que me confiaron sus cuentos? ¿Y Manuel Huamaní, aquel que parecía ver en el etnógrafo acobambino al zorro Rabal de su cuento, qué habría pensado de mí? ¿Qué piensan de sus usos y costumbres frente a un Perú cada vez cambiante y moderno? ¿Cuál es la imagen que tienen del Estado, de las iglesias y de más instituciones locales y nacionales? ¿Qué piensan de Lima y de las migraciones, de los profesionales que llegan a sus pueblos y de los proyectos que traen en representación del Estado? ¿Qué piensan de la tierra y de sus divinidades, de la vida de antes, de ahora y del futuro? Tengo la certeza de que el centenar de relatos que hemos recogido, están en condiciones de responder estas y otras interrogantes, de que ellos son portadores de los cuestionamientos a la actualidad, a las instituciones, a las condiciones de vida; que son también una suerte de esperanza, voces que reclaman la posibilidad de una vida más equitativa y humana. Allí estriba la riqueza de los relatos, que son memoria y palabra de campesinos quechuas de antes y de ahora. Pero hay todavía algo importante en Florence Weber y Felipe Huamán Poma: ambos nos han proporcionado claves para nuestro posicionamiento etnográfico.

Las misiones en la etnografía

En el contexto de las ciencias sociales, de manera especial para la etnografía y la antropología, existe una expresión, un término que ha contribuido de manera sorprendente en la construcción del conocimiento de las ciencias sociales, en Europa; esta palabra ha llamado mi atención desde cuando descubrí su importancia y significado: misión, un término que los latinoamericanos no hemos podido todavía descubrir en su exacta dimensión y al que todavía no hemos otorgado el valor necesario.

Misión, viajar a un pueblo, a un territorio y permanecer el tiempo necesario para aprender los usos, las costumbres y la lengua de la población donde se investiga y se interactúa. Misión para observar, registrar datos, recopilar materiales, textos orales o describir al objeto de estudio, de manera sistemática, objetiva y precisa, informaciones valiosas que luego serán sistematizadas, estudiadas, analizadas, cuestionadas, en una segunda etapa de la investigación. En efecto, las misiones son, desde la perspectiva europea,

y desde el aprendizaje latinoamericano, el primer instante del trabajo científico. Sin embargo, en nuestro caso y más específicamente peruano, subarayo, las misiones científicas, no han adquirido todavía la importancia que deben tener y permanecerán así en tanto no seamos capaces de revestirla con la importancia que significa priorizar, desde todos los ámbitos, la apuesta por la ciencia.

Así, pues, resulta imposible seguir avanzando en el contexto científico sino se realizan las misiones, si el etnógrafo o el antropólogo no viaja, no se aproxima a pueblos y lugares distantes y diversos así como a espacios menos distantes y conocidos. Ahora veamos las dos clases de etnografía descritas por Weber, para finalmente explicar nuestro posicionamiento.

Etnografía por aproximación

Las misiones o viajes de investigación nos conducen a las prácticas etnográficas por familiarización o aproximación. El investigador habita en el lugar donde realiza su trabajo, durante el tiempo que crea conveniente. Observa, estudia, interactúa con los otros y registra de manera sistemática las informaciones para analizarlas posteriormente:

En etnografía, el observador no debe estar muy lejos, para no olvidar jamás que aquellos a quienes estudia son humanos como él. Esta no es una cuestión teórica. Se trata de la competencia propia del etnógrafo por familiarización: él reduce la distancia, él se compromete en relaciones personales e incluso de amistad. Establece con algunos indígenas, considerados sus informadores o aliados, relaciones de cooperación que pueden ser remuneradas o no, habiendo cambiado la norma profesional según los periodos históricos (Weber, 2017: 17)²³.

La etnografía por familiarización o aproximación permite la obtención de informaciones que solo se hacen visibles luego de una larga estadía en el terreno. Las formas más sutiles de pensamiento, las aparentes dificultades, las preguntas sin respuestas o no bien comprendidas se esclarecen con el tiempo cuando el investigador comienza a familiarizarse con la realidad de su entorno.

²³ « En ethnographie, l'observateur ne doit pas être trop loin, pour ne jamais oublier que ceux qu'il étudie sont des humains comme lui. Ce n'est pas là une question théorique. Il s'agit de la compétence propre de l'ethnographe par familiarisation : celui-ci réduit la distance, il s'engage dans des relations personnelles, voire amicales. Il établit avec certains indigènes, devenus des informateurs ou des alliés, des relations de coopération, qui peuvent être ou non rémunérées, la norme professionnelle ayant changé selon les périodes historiques » (*óp. cit.* 17).

Si ya se cuenta con algún conocimiento de la lengua, su dominio es un factor primordial que solo se logra en la interacción social. Los usos y costumbres reservados a la sociedad local finalmente son observados y comprendidos, y se tiene la oportunidad de participar de ellos; es cuando conceptos como “el otro”, “indígena” o la supuesta superioridad de la condición del investigador adquieren el sentido de las relaciones de reciprocidad y dependencia. El etnógrafo aprende a observar su propia cultura, a otorgarle valor, a apreciarla.

Etnografía por distanciamiento

¿Qué es una etnografía por distanciamiento y cuáles son sus metodologías? La autora de *Brève histoire de l'anthropologie*, manifiesta que existen dos actitudes fundamentales que determinan los métodos etnográficos:

Descubrir al otro y testimoniar sobre él: estas dos actitudes fundamentan dos métodos etnográficos diferentes y complementarios. La primera remite a la etnografía “por familiarización” que implica superar la distancia existente con los indígenas; la segunda es la etnografía “por distanciamiento” cuando es necesario superar la proximidad con ellos (Weber, 2017: 15. Cursivas nuestras)²⁴.

La cita deja trascender todavía algunas dudas respecto a nuestro objetivo, pero Weber, unos párrafos después precisa, a modo de apostilla:

La distancia cultural que debe superarse no es solamente un efecto de alejamiento geográfico; también es una consecuencia de la distancia social que experimentan tanto el etnógrafo como sus interlocutores en el campo (*óp. cit.* 17)²⁵.

Una visión romántica y familiar de las costumbres, de las informaciones obtenidas pueden interferir las reflexiones, distorsionar el sentido de las interpretaciones. Estas precisiones nos permiten, por momentos cuestionar un poco la actitud de Huamán Poma, pues, quienes conocemos sus textos, comprobamos que a veces se muestra excesivamente emotivo, como se dice,

²⁴ « Découvrir l'autre et témoigner sur soi: ces deux attitudes fondent deux méthodes ethnographiques différentes et complémentaires. Le premier renvoi à l'ethnographie 'par familiarisation', lorsqu'il faut surmonter la distance vis-à-vis des indigènes, la seconde à l'ethnographie « par distanciation », lorsqu'il faut surmonter la proximité avec eux. (*óp.cit.* 15).

²⁵ « La distance culturelle à surmonter n'est pas seulement un effet de l'éloignement, elle est aussi un effet de la distance sociale. Ce qui importe, c'est le sentiment de distance ou de familiarité qui habite l'ethnographe lorsqu'il est sur le terrain, ainsi que les enquêtés sur lesquels et avec lesquels il travaille » (*óp.cit.* 17).

se le siente respira por la herida –sin embargo, en las épocas en que vivió el cronista, creemos que no hacerlo era imposible–, pero felizmente la etnografía por familiarización y por distanciamiento a pesar de ser métodos distintos también son complementarias. Esclarecidas mis dudas, conocedor de los rudimentos básicos de la investigación, asumo la etnografía de Huaman Poma, tomo distancia de mi espacio cultural a fin de realizar el trabajo de la manera más objetiva posible. Procedo de un medio social y cultural muy próximo a los de mis narradores, por consiguiente necesito distanciarme de ellos para entenderlo y también de mi propio espacio cultural. Después de la infancia he vivido en Lima, una gran parte de mi vida, pero he recorrido también algunos pueblos de los Andes, asimismo tengo una formación académica y alguna trayectoria como escritor. En este orden de cosas, surge una pregunta que me atañe de manera particular: ¿Cuánto de mi condición andina he perdido en la ciudad y cuáles son los cambios experimentados desde mi ingreso a la academia? Ni la migración ni la academia, finalmente, han logrado alejarme en su totalidad de mi condición *runa* y andina, antes que indígena. Mis divinidades y mi lengua materna siempre estuvieron conmigo y, en el fondo, creo que es el impulso de ellas el que me conduce al retorno, hacia aquello que puede considerarse el paraíso, la infancia, la edad de los aprendizajes primordiales. Me detengo, puesto que mi etnografía es compleja como también es compleja mi situación respecto a mis interlocutores de Angaraes, que explicaré luego.

Impregnación y aprendizaje de la cultura durante la infancia

Nacido en el anexo de Cconocc (distrito y provincia de Acobamba, departamento de Huancavelica), en 1959, permanecí allí hasta 1971, tiempo suficiente para que un niño de los Andes descubra su entorno sociocultural y se impregne de todos los rudimentos de la vida. La infancia me resultó adversa: huérfano de madre, hijo solo, con un padre habituado a los viajes, mi hogar era todo el anexo²⁶. La casa se hallaba frente a la capilla y la pequeña plaza del pueblo, las diversas fiestas se desarrollaban allí, ubicación inmejorable que me permitía presenciar las fiestas (los carnavales, Santa Cruz -patrón del pueblo-, la fiesta de Santiago -dedicada a la fertilidad del ganado-, *turupukllay* 'corrida

²⁶ Anexo, pueblo pequeño constituido por unas 20 familias; esta denominación, posteriormente ha sido sustituida por la de comunidad. Cierta número de ellos constituye un distrito.

de toros' en 28, Todos los Santos, y Navidad en Acobamba, etc.)²⁷. Mi forma de vida particular, pues muchas veces dormía en la casa de familiares, me permitió escuchar cuentos y participar como narrador, porque la infancia es también la etapa de aprendizaje de los cuentos. Noches de luna brillante, de truenos y relámpagos, noches frías o cálidas, los relatos y personajes van y vienen: almas en pena, cabezas voladoras, condenados, degolladores, cuentos del cura y chistes de Quevedo, se cuentan y escuchan con avidez. Quien escucha con atención aprende, construye su repertorio, compara versiones, cuestiona, complementa, relata y celebra la performance. No hay mejor escuela que la vida misma, aunque la otra escuela resulte indispensable igual que la letra, quemante estallido de látigo en las posaderas de un escolar campesino. Quien descansa de noche sobre pieles de oveja o de cabra conoce la dureza de la tierra, conoce las invocaciones para quedarse dormido y las repite mentalmente. También conoce las expresiones formulaicas de amor y respeto por las divinidades tutelares, por la madre tierra; conoce la música, identifica su territorio, su tiempo. En la carencia sufre el hambre, la escasez, ama y diviniza el maíz, la papa y los demás alimentos que se siembran y cultivan cotidianamente. Antes de ingresar a la adolescencia o ya casi adolescente la migración me conduce a Lima, lugar no soñado ni deseado.

Consolidación cultural después de la migración

A los 12 años, como ya mencioné antes, la migración me conduce hacia Lima, un nuevo territorio. Gracias a la familia conservo los vínculos con las divinidades, los hábitos alimenticios, la lengua materna y otros aspectos de mi ascendencia andina. La crítica y la reflexión concernientes a la condición indicada surgen en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la maestría en Literatura Peruana y Latinoamericana, en el 2004.

Mi condición andina y su cultura adquieren un lugar de expectativa con mi viaje a Francia como profesor de quechua en el Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales, París. La posibilidad de estudiar la

²⁷ 28 de julio, fiesta nacional. En los Andes, existe hasta ahora la costumbre de celebrar el aniversario patrio con *туру pukllay* 'corrida de toros' (en su versión humilde y humana), como dice el verbo *pukllay* 'juego', sin las nefastas consecuencias para el toro en el contexto de Lima y algunas provincias. / Capilla, pequeña edificación en las comunidades o anexos donde se celebran los cultos religiosos, tres o cuatro veces al año.

tradición oral de mi región, con un intento fallido en el Inalco, como ya comenté en algún momento, me conduce hacia el Instituto de Altos Estudios de América Latina. La expectativa se materializa el 2017 con la admisión de mi proyecto de tesis, así se validan mis trabajos previos realizados por entonces en el distrito de Lircay, provincia de Angaraes.

En mi recuerdo, los pueblos antes citados –hasta la fecha no me explico, por qué–, me resultaban lugares paradisiacos, espacios de la infancia que sabían a manjares desconocidos, imaginados. Mucho tiempo después los *kuwintu* o *wintu* ‘cuentos’ y el doctorado me conducen hacia esos territorios para comprobar que estos pueblos de la puna, conocidos despectivamente como *sallqa*, desde esa planicie o valle que es Acobamba, son como los de mi anexo, que hablan quechua igual que yo o los de mi pueblo, que también aman el maíz y la papa. Conocen la ganadería de altura y siembran innumerables variedades de papas, poco fértiles en mi pueblo más bien pletórico de maíz. De esta suerte, el maíz y la papa imbrican discursos agradables, generosos y de complementariedad²⁸. De esta manera, un habitante de los valles y otro de la puna, en la misma *sallqa*, se cuentan y escuchan cuentos, comparten la mesa y se miran hasta muy al fondo del alma y tejen un discurso verbal pleno de recuerdos, de detalles que hacen posible comprender la performance en sus dimensiones más sutiles.

²⁸ Sin embargo, en *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*, lo que se configura entre Huatiacuri, quien se alimentaba solo de papas huatiadas (cocinadas en horno de tierra o de piedras, que se construye al momento), y Tamtañamca, de quien se deduce que era sembrador de maíz o se alimentaba de preferencia con esta gramínea, es una confrontación (Taylor, 2007: 85-120). Dicha confrontación también la hallamos para la región de Apurímac en *Ñuqanchik runakuna, Nosotros los humanos*. Al respecto Victoriano Tarapaki Astu, de la comunidad de Apumarka, nos dice: “*Sichus mana Apu Sawrikalli warak’arpanmanchu karqan llapa allin sarawan wakawan, chayqa manam kunan ni papata ni kawalluta uywachkasunmanchu karqan. Kay lumakunapim sarata uywachkasunman karqan, nitaqmi qhiswakunata sara maskaq risunmanchu karqan. Papa uywayqa sasam, delikarutaqmi papa, mana allinta atindiptykiqa nigarpasunkimanmi, utaq pasarpapun*”. “Si el Apu Sawrikalli no hondeaba [a Apu Waqutu] con lo mejor que teníamos: maíz y vacas, hoy no estaríamos de criadores de papas ni caballos. En estas lomas hubiéramos estado criando maíz. Así no tendríamos que ir a las quebradas en busca de maíz. Porque ser cultivador de papas es laborioso. La papa es muy delicada, si no le atiendes bien te puede negar o se te va” (Valderrama y Escalante, 1992: 2).

CAPÍTULO PRELIMINAR

**Estado del arte. Estudio de la oralidad andina,
perspectivas y métodos**

Atrapar la palabra

Un estado del arte sobre el discurrir de la tradición oral quechua en el proceso de su visibilización implica considerar los primeros esfuerzos por atrapar la palabra con la tecnología de la escritura; es decir, extraerla de su contexto sociocultural y fijarla en el libro, en una lengua distinta a la original. Este proceso comienza con la conquista del Tahuantinsuyo en 1532 y se intensifica con la instauración de la colonia. En efecto, en *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, de Cristóbal de Molina ubicamos un texto en que se encuentra, a nuestro parecer, una versión temprana de los novios animales (de Molina, 2010 [1570] : 40-41)²⁹. El *Manuscrito de Huarochirí* escrito en lengua general y en español (ca. 1600), es otro ejemplo importante. En este libro cuya edición crítica se publica como *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (Taylor, 1987), hallamos versiones o variantes tempranas de relatos como “El hermano rico y el hermano pobre” o “El burro que recuperó las reatas”, que tienen puntos en común con temas de la tradición popular española y se hallan en el corpus de nuestra tesis. De igual manera hallamos relatos que abordan el tema de la hospitalidad rechazada o el de la historia de los pueblos sin agua³⁰.

²⁹ En efecto, se cuenta la historia de dos hermanos que vivían en el bosque y una guacamaya que se transformaba en una muchacha. De acuerdo a este relato los *cañares* de la provincia de Quito serían descendientes de esta relación.

³⁰ Nos referimos a la historia de Huatiacuri, hombre menesteroso, cuyo padre es una divinidad (Taylor, 1987: 84-119). Al final de la historia debe enfrentar, en varias competencias, a un concuñado suyo, rico y vanidoso, tema que evoca al cuento “Nicolásín y Nicolásón” de la tradición oral española (Espinosa, hijo, 1988 T.II: 201-206). En la historia se evoca otro cuento también de procedencia hispana “El burro que recupera las reatas” (Camarena, 1990: 83-85).

Después de haberse instituido la República, la tradición oral quechua llama la atención de algunos escritores como objeto de discursos asociados a la identidad, tal es el caso de Manuel González Prada quien, antes de la guerra del Pacífico (1879), escribía sus *Baladas Peruanas* (1935). En este libro de tendencia simbolista y estilo refinado, existen poemas como “Las manchas de la luna”, “Invención de la quena”, etc., inspirados en leyendas incaicas³¹. Otro escritor de la misma época es Ricardo Palma, quien recrea historias, leyendas populares y anécdotas desde una perspectiva costumbrista, en un estilo satírico y festivo, y las reúne en sus famosas *Tradiciones Peruanas*, cuya primera serie fue publicada en 1872. “El Manchay-puito”, incluida en la obra citada, es de lejos la leyenda quechua más emblemática y conocida en la época porque los intelectuales la asociaron con los discursos de identidad nacional. Otra tradición no menos famosa y que goza de la atención de los lectores, particularmente en la escuela es “Carta canta” (Palma, 1977 [1872]: 143-145 y 238-241)³². Esta última, para sorpresa nuestra, es variante de un cuento que hemos hallado en las recopilaciones de Aurelio Espinosa, la cual nos indica que Palma tuvo también entre sus fuentes lo hispano-peruano (Espinosa, hijo. T II. 1988: 145)³³. A fines del S XIX y principios del XX, surgirán los viajeros europeos en diversos viajes de misión. Se echarán a caminar por distintas regiones del país con el objetivo de recopilar información de toda naturaleza, fotografiar vestigios de construcciones incaicas o grabar canciones populares en el mismo contexto donde se cantan³⁴.

³¹ Edición póstuma chilena, con prólogo de Luis Alberto Sánchez. (González Prada, 1935). En <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/baladas/prologo.html>> (15/09/20/11h55).

³² Los últimos decenios de XIX son interesantes por diversos acontecimientos culturales. Por ejemplo, Sebastián Barranca publica la traducción del quechua al español del drama de inspiración incaica *Ollantay*, bajo el título de *Ollanta, o la severidad de un padre y la clemencia de un rey* (1868); en Cusco, Benigno Pío Mesa publica *Los anales de la ciudad del Cuzco* (1866-67), que incluye “Sumacc Tica”, tradición en la que se desarrolla la historia de los pueblos sin agua. En Lima, Juana Manuela Gorriti (había publicado en 1845, *La Quena*, novela inspirada por la leyenda “Manchay puito”) ameniza veladas literarias donde participan Clorinda Matto de Turner, Mercedes Cabello, Abelardo Gamarra, Ricardo Palma y otros intelectuales; el mismo González Prada lo sabía aunque no fue partícipe de ellas por discrepancias ideológicas con Palma. Adolfo Vienrich, Nicanor Della Rocca de Vergallo, entre otros, impregnan a esta época una atmósfera literaria limeña cosmopolita y romántica con visos indianistas.

³³ Garcilaso de la Vega incluye una versión de “Carta canta” en sus *Comentarios Reales de los Incas* ([1609]1976, II: 262-263).

³⁴ En 1875-77, Charles Wiener se hallaba recorriendo el Perú y Bolivia, en una misión arqueológica y etnológica; los resultados de su trabajo los publicaría en París, en su libro *Pérou et Bolivie* (1880); por otra parte Humboldt, d'Orbigny, Castelnau, habían hecho lo propio.

Contexto social andino a comienzos del siglo XX

El Perú de inicios del novecientos es un país fuertemente desintegrado. Lima, la capital peruana, se erige cada vez más como el espacio urbano y centralista por antonomasia. En los Andes, los sistemas de producción agrícola son semi-feudales bajo el imperio de las haciendas. Huancavelica, no es la excepción al sistema de haciendas. Los trabajos de campo, pastoreo y labores domésticas se realizan gratuitamente, además en una relación laboral inhumana. Apreciamos asimismo que el territorio andino de inicios del siglo XX se caracteriza por poseer una economía arcaica que deviene de un sistema de producción también arcaico; la población es fundamentalmente monolingüe quechua y analfabeta; la presencia del Estado es nula o escasa (salvo cuando es necesario la mano de obra o las levas, enrolamiento forzado para ingresar ejército y realizar el servicio militar obligatorio)³⁵. En este orden de cosas, los planteamientos teóricos para un abordaje científico del folklore y los estudios etnológicos, así como en las demás ciencias, son también casi inexistentes.

Criterios para la sistematización del estado del arte

Para sistematizar nuestro estado del arte hemos identificado el punto de vista que cada investigador sobre los relatos de tradición oral; es decir, saber con qué intereses y desde qué perspectivas aprecian los relatos. Los casos identificados son: a) El relato tradicional como repositorio de la sabiduría de un pueblo, b) El relato tradicional como huella de la historia cultural, c) El relato tradicional como reflejo de estructuras de pensamiento, d) El relato oral como creación literaria y e) En busca del sentido del relato oral. Estos criterios corresponden, además, a una secuencia histórica.

1. El relato tradicional como repositorio de la sabiduría de un pueblo: Adolfo Vienrich (Lima, 1867 - Tarma, 1908)

A fines del siglo XIX y principios del XX surgen en el contexto intelectual limeño –como ya hemos indicado–, discusiones de carácter identitario en torno al origen del drama quechua *Ollantay* (Valdez, 1782), que muchos intelectuales

³⁵ Para conocer mejor los aspectos económicos, sociales y culturales de las regiones de Huancavelica y Ayacucho, a principios del siglo XX, véase Ponciano del Pino (2017: 168).

de entonces creen ser prehispánico³⁶. Desde su tesis para graduarse de bachiller en Letras, *Carácter de la Literatura del Perú Independiente* José de la Riva Agüero (1905), duda de que los antiguos peruanos hayan tenido literatura. Esta posición será cuestionada por Adolfo Vienrich para quien, un pueblo capaz de forjar una civilización muy avanzada para su época (la inca) posee también alto grado de sensibilidad artística. Para dar consistencia a sus argumentos presenta como vestigio de la sabiduría y la capacidad creadora de los antiguos peruanos un corpus de tradición oral quechua recopilado por él. Veamos.

En el contexto de las discusiones sobre la procedencia de *Ollantay* Adolfo Vienrich equipara –en *Azucenas quechuas* (1999 [1905])–, los vestigios de antiguas manifestaciones literarias en quechua, recopilados por él, con los de Occidente, de manera particular con la griega. Este recurso le permite mostrar la importancia y la universalidad de la cultura inca. Asimismo, presenta a los indígenas como herederos de esa cultura y a los restos arqueológicos como vestigios del espíritu creador de los incas. En este marco, refiriéndose a las evidencias y a sus trabajos de recopilación –de manera especial para los apólogos–, manifiesta:

aun hoy mismo, en las reuniones i fiestas de los indios, se escucha, sus cantos, sus diálogos, sus cuentos, sus fábulas, sus tradiciones religiosas, que día a día se van perdiendo; *pero nosotros que hemos vivido cerca, que los hemos estudiado en su intimidad, hemos recojido de sus labios a costa de algún trabajo*, por su natural desconfianza i el temor de que sirvan de mofa sus ingenuas referencias, estos *esbozos con su profunda filosofía*, que por primera vez ven la luz como una débil contribución que todos los verdaderos peruanos debemos a nuestros antepasados (Vienrich, 1999 [1905-1906]: 23)³⁷.

La referencia nos muestra a Vienrich como etnógrafo en potencia identificado con los usos y costumbres de los pueblos quechuas de Tarma. Se

³⁶ Véase los artículos “*Ollantay*, Antonio Valdez y la Rebelión de Thupa Amaru” (Itier, 2006), y “Circulación de imágenes en el siglo de las luces: los incas ilustrados de *Ollantay* (1782)” (Martin, 2016) y la tesis doctoral *Ollantay. Trajectoire d'un mythe littéraire andin (XVIII–XXI siècles)* (Martin, 2007).

³⁷ Las citas se hacen considerando la escritura particular adoptado por Vienrich, quien asume la propuesta iniciada por Manuel González Prada. Por otra parte, todas las referencias la hacemos por la edición de 1999. Vienrich, Adolfo. *Azucenas quechuas. Fábulas quechuas*. Ediciones Lux, Lima, 1999.

concluye por otra parte, que en dichas fábulas y tradiciones se hallan “esbozos de profunda filosofía”, textos donde los temas de carácter universal invitan a reflexionar sobre la condición humana. En este contexto, una parte de esta muestra (cuentos y fábulas) se constituyen en elementos claves para el aprendizaje y la práctica de la moral; es decir, la literatura como función pedagógica que “los amautas habían utilizado, enseñándoles bajo esa forma alegórica la verdad i la virtud, alejándoles del vicio i el error” (óp.cit: 92).

El corpus de *Fábulas Quechuas* (1999 [1906]) es el libro inaugural del estudio sobre la tradición oral quechua. En su estructura se percibe cierta coherencia y unidad temática. Anuncia al mismo tiempo el surgimiento del género narrativo e inicia la divulgación temática de los cuentos al referir 6 relatos del zorro, de un total de 12. Otro aspecto a recalcar, según el propio Vienrich, es el hecho de que estos relatos fueron recogidos al interior mismo de las comunidades, que equivale a decir con Moussa Travélé: “tal como se oye de la boca de los indígenas” (Van den Avenne, 2017: 125)³⁸. Es importante recalcar que para Vienrich, el corpus de *Fábulas* constituye la evidencia de un proceso intelectual que conduce a mayores desafíos, en especial la creación de dramas y tragedias, la que justificaría –según su argumento– el origen prehispánico de *Ollantay*.

Fábulas Quechuas por los rasgos etnográficos, por la unidad temática del corpus, por visibilizar la existencia de un género narrativo, por ser un conjunto de textos donde es posible hallar una parte de la memoria de los pueblos en extinción, constituye la primera piedra de los estudios sobre tradición oral quechua. Adolfo Vienrich, intelectual e iniciador de los estudios de la tradición oral, no obstante los cuestionamientos a su etnografía y a los aspectos relativos a la traducción y edición de *Fábulas Quechuas*, es un referente insoslayable en el estudio de las literaturas andinas³⁹.

³⁸ « telle qu'on l'entend de la bouche des indigènes » (Van den Avenne, 2017: 125). Todas las traducciones del francés al español son mías, por cierto con la aprobación del profesor César Itier, asesor de esta tesis. El procedimiento será el que aquí se inicia: texto original en pie de página y en el cuerpo de la tesis, la versión en español.

³⁹ Manuel Larrú realiza un estudio a los problemas de traducción y la propia oralidad, en *Apólogos Quechuas (Fábulas Quechuas)* de Vienrich. Véase *Territorios de la palabra. Una aproximación al discurso andino*. Tesis para optar el título profesional de Licenciado en Literatura. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 1995. Por su parte Gonzalo Espino, como veremos un poco después, en su tesis doctoral se dedica al estudio de Vienrich.

2. El relato tradicional como huella de la historia cultural

Si a principios del siglo pasado los relatos podían considerarse evidencias de la capacidad creadora de los antiguos peruanos, además de su valor como repositorio de conocimientos, en las propuestas de Vienrich, para Julio César Tello, Max Uhle y Ferico Schawb, los relatos son considerados como huellas de la historia cultural de los pueblos andinos y pueden contribuir al esclarecimiento de ciertos aspectos históricos. En el caso de Jorge Lira, los relatos son considerados casi como objetos o piezas arqueológicas y se les debe estudiar desde su condición incontaminada.

Julio César Tello (Huarochirí, 1880 - Lima, 1947)

Considerado como el iniciador de la arqueología peruana, su vida profesional se halla vinculada a los trabajos de excavación y estudio de restos arqueológicos y a la creación y dirección de museos de su especialidad en el Perú. La serie de artículos que publica bajo el de título “Wira-Kocha” (Tello, 1923) es el primer y el más importante trabajo de investigación que busca explicar el origen del dios Wira-Kocha. El estudio se realiza desde un conjunto de relatos de la tradición oral (mitos y leyendas), el cual indica que para Julio César Tello, los relatos orales pueden contribuir a la comprensión de determinados temas, en este caso la religión prehispánica en el Perú, cuyos vestigios sincretizados aun los hallamos en algunos ritos católicos andinos.

Refiriéndose a los personajes de mitos y leyendas Tello nos dice, ellos:

viven y actúan, en ese mundo así forjado, mediante poderes misteriosos que les permiten transformarse o cambiar su naturaleza, adaptarse a las condiciones especiales requeridas por la función que realizan. Es así como un hombre, un animal o un objeto, pueden transformarse, imaginariamente, en otro ser con atributos o poderes tales, que puede actuar libremente en la tierra o en el cielo, y recíprocamente, los seres celestes, pueden actuar en la tierra, desempeñando funciones propias de los seres terrestres, dañando o favoreciendo al hombre (Tello, 1923: 103).

La cita trasciende la mera admiración por los relatos porque describe y busca explicar las conductas y características de los seres míticos y legendarios de espacios diversos con quienes los humanos interactuamos. Al

proseguir con su análisis, añade: “El animal se presenta antropomorfizado y revestido de poderes sobrenaturales; el hombre se transforma a veces en animal y confunde sus poderes con el de éste y los de la naturaleza; y los poderes naturales actúan siempre, personificados ora como humanos, ora como animales” (óp.cit: 104). Como podemos apreciar en la cita, la imagen de un animal antropomorfizado o la de un hombre animalizado poseedor de fuerzas sobrenaturales configura ya la imagen de Wira-Kocha. En este marco, Tello busca mitos relativos a la gran divinidad andina y cree encontrarlos en los relatos actuales, andinos o amazónicos (incluso caribeños) donde, uno de los protagonistas correspondería –aunque bajo otro nombre–, a Wira-Kocha, la antigua divinidad peruana. Aunque sus conclusiones distan mucho de ser convincentes, Tello echa las bases de un trabajo de mitología comparada que desafortunadamente, no ha sido continuado hasta ahora en la zona andina.

Max Uhle (Dresde, Alemania, 1856 - Lubliniec, Polonia, 1944)

Auspiciado por el Real Museo Etnográfico de Berlín y el gobierno alemán para estudiar la expansión de las culturas precolombinas Max Uhle, en 1905, se encuentra en Cusco. Conoce a un joven llamado Apolinar López a quien encomienda escribir relatos de tradición oral quechua. El resultado es un corpus compuesto por 8 cuentos y 3 cantos escritos en quechua, con traducción al español (Uhle y [Lopez], 1968)⁴⁰.

Las opiniones de Max Uhle referentes a la tradición oral son escasas. Sin embargo, hemos podido hallar dos referencias que nos permiten conocer la importancia que revestían, para él, estas muestras de literatura. En la primera referencia, citada por Hartmann, Max Uhle manifiesta “una de las tareas más importantes con respecto a los indios, consiste en recojer (sic.) y recopilar los restos de la literatura antigua que andan dispersos en libros de distinta índole, ó (sic.) que se conservan por tradición oral entre los mismos indios, transmitida

⁴⁰ Desde entonces, tuvieron que transcurrir 63 años para que estas recopilaciones fuesen publicadas por vez primera, en edición quechua-alemán, bajo el título de *Vom kondor und vom fuchs* [Hoq kondormanta atoqmantawan] (Uhle & [Lopez], 1968), pero sin la traducción al español ni precisar desde el comienzo que los trabajos de recopilación, transcripción y traducción al español correspondían a Apolinar Lopez.

de generación en generación” (Hartmann, 1987: 330)⁴¹. La importancia de la literatura antigua es obvia por eso una de las “tareas más importantes” es la recopilación de evidencias con el propósito de salvarla del olvido, de la extinción. La cita no precisa por qué son importantes estos relatos, sin embargo si consideramos la misión en la que Uhle se encuentra pensamos que el objetivo fundamental es el estudio posterior de esta literatura como mitohistoria de origen prehispánico que conserva las informaciones etnográficas sobre un pasado remoto así como puede estudiarse un objeto arqueológico y obtener informaciones que contribuyan la reconstrucción del pasado.

La segunda referencia complementaria a la importancia de los relatos proviene de sus propios escritos “También entró el hombre entonces en mejores relaciones con los animales, tales como los perros, y que fueron sepultados junto con las momias, acaso para servir al muerto como guía en el otro mundo” (Uhle, 1956: 37)⁴². La cita refiere una práctica funeraria precolombina todavía vigente en ciertas regiones de los Andes: enterrar al muerto acompañado de un perro. Al respecto la tradición oral guarda diversos relatos que refieren el viaje de las almas hacia las montañas y otros espacios de descanso donde el perro, que ha sido enterrado junto a su amo, se desempeña como lazarillo. En este marco, preservar la literatura antigua es fundamental porque en ella es posible hallar una parte de la historia cultural de los pueblos.

Federico Schwab (Baviera, Alemania, 1902-Lima, 1986)

A Federico Schwab, refugiado alemán en el Perú, podemos considerarlo como el iniciador del estudio científico del folklore y la etnología en el Perú, mérito que en nuestra opinión no le fue reconocido. Sus reflexiones teóricas sobre el folklore fueron publicadas en la revista *Sphinx* (1938) y en el periódico *La prensa* (1939). La revista *Folklore* (1946-48) publica lo que acaso sería el más significativo de sus aportes “10 Charlas sobre el Folklore”, nuevas reflexiones sobre el tema donde además se incluyen orientaciones

⁴¹ “En la sección ‘Notas bibliográficas’ de la ‘Revista Histórica’ de Lima 1906 (pp. 393-394)” (Hartmann, 1987: 330).

⁴² Max Uhle, “Las antiguas civilizaciones del Perú frente a la arqueología e historia”. En *Revista del Museo Nacional de Lima-Perú*. Tomo XXV, 1956: 37.

metodológicas para la recopilación de materiales. Posteriormente una publicación modesta y tardía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, reivindica los aportes de Schwab, nos referimos a *Teoría e investigación del folklore* (Schwab, 1993), una selección breve pero fundamental para comprender de manera científica el folklore y la etnología.

Respecto a las reflexiones de Schwab, podemos afirmar que nos resultan importantes las relativas a la confrontación de dos culturas distintas en un solo espacio; es decir, cuando un país más débil es conquistado y sometido por otro de cultura y tecnología más avanzada. Describe cómo en este contexto las formas de vida, los usos y la misma lengua de los pueblos, al no resistir la fuerza de la otra cultura, desaparecen de manera dramática o apenas sobreviven en la memoria colectiva, desvinculados, distanciados de las épocas fundacionales, como en el caso peruano. Al respecto, Schwab, afirma:

Los antiguos usos, las prácticas, las creencias, las normas que regían su vida van perdiendo lentamente su sentido. *Muchos se mantienen todavía por esa fuerza conservadora que es la tradición.* Mas, ya carecen de sentido: los usos se tornan en costumbres, las creencias religiosas en superstición, prácticas y normas en formas vacías. *Y si se pregunta a alguien, por qué se realiza en una fiesta, por ejemplo, tal o cual práctica, la contestación es casi siempre: porque así es la costumbre* (Schwab, 1993: 14. Cursivas nuestras).

En la cita se manifiesta el principio fundamental del folklore: esta viene a sustituir la historia (cultural) para un segmento de la población que no ha dejado testimonios escritos. Se estudia la cultura popular como evidencias del pasado (aquí los vínculos de Schwab con Uhle) y, si es cierto que la población ha olvidado la significación fundamental de estas prácticas, el folklore y la etnología contribuirían a encontrar esas significaciones. Acto seguido, Schwab hace una reflexión crítica, un diagnóstico del estado en que se hallan la etnología y el folklore, en el contexto peruano de los años 1946–48:

No olvidemos que los estudios tanto etnológicos como folklóricos se encuentran en el Perú en su fase preliminar, o sea descriptiva. Las investigaciones a fondo, naturalmente, la labor de interpretación y síntesis, debe llevarse a cabo a base de métodos y éstos dependen de la naturaleza de los materiales que se ofrecen (op.cit.: 19. Cursivas nuestras).

Schwab se erige como el primero en comprender y diagnosticar el estado de desarrollo de los estudios de folklore y etnología en el Perú. Su

diagnóstico, dicho de manera sencilla, puede leerse como “carencia de aportes y reflexiones teórico-críticos”, que también equivale a decir, estas ciencias se hallan en su fase monográfica o pre científica.

Desde las charlas que organiza el Ministerio de Educación Pública, cuyo objetivo era proporcionar a los futuros colaboradores, los docentes, los rudimentos teóricos elementales para un proyecto de recopilación de tradición oral peruana. Schwab despierta en los maestros de Educación Primaria y Secundaria, amor, interés y curiosidad por las diversas expresiones culturales que los docentes conocen de cerca. Explica de forma didáctica conceptos de cultura, folklore y etnología.

Entre otras recomendaciones, Schwab insiste en la fidelidad al texto y aprecia la importancia de los maestros en la tarea de rescatar y poner en valor la memoria y las prácticas culturales todavía existentes. Los frutos se verían un poco después en *Mitos, leyendas y cuentos peruanos* (Arguedas, Izquierdo Ríos, 2011 [1947]). Sin embargo, ninguno de los dos hizo referencia a los trabajos preliminares de Schwab. No obstante el olvido *Teoría e investigación del folklore* se constituye en el primer vademécum para comprender y trabajar científicamente el folklore y la etnología en el Perú.

Sergio Quijada Jara (Tayacaja, Huancavelica, 1914 - Lima, 1990)

De raigambre andina, Quijada Jara realiza diversos trabajos de recopilación de la tradición oral del Valle del Mantaro (Junín) y de la zona de Pampas (Huancavelica). Igual que Arguedas, Quijada Jara dedicó una gran parte de su esfuerzo a la difusión y preservación de las tradiciones quechuas, acaso con menos fortuna en la divulgación y apreciación crítica de sus trabajos.

Estampas Huancavelicanas (1985 [1944]) su primer libro, se halla escrito solo en español, decisión con la que Quijada Jara soslaya la realidad lingüística y socio-cultural de Huancavelica, departamento que hasta la actualidad posee una población quechuhablante significativa. En *Estampas* hallamos una cita que nos ayuda a establecer el posicionamiento de Quijada Jara respecto al folklore: “Por medio del folklore que tiene la virtud de rastrear las entrañas mismas de la tierra y de su gente podemos aprender y enseñar, y, sobre todo, sabremos comprender a nuestros propios indígenas que son nuestra propia

sangre” (óp.cit:16). La cita deja trascender lo siguiente: el folklore como instrumento de investigación permite sumergirnos en la historia de las poblaciones, descubrir sus evidencias (vestigios de antiguas manifestaciones culturales, cantos, danzas, relatos, fórmulas ceremoniales, etc.), sacar a la luz, reconstruir; y “aprender y enseñar” con los materiales descubiertos. Esta afirmación nos remite a Jean Derive (2008), quien considera a la literatura oral como “medio y recurso pedagógico a la vez de iniciación en la interacción social” (óp. cit. 369). Apreciamos, pues, que tanto Quijada Jara como Tello o Schwab, consideran a la tradición oral como repositorios de la sabiduría de un pueblo; sin embargo, los dos últimos aportan mucho más desde la perspectiva teórica.

En un breve prólogo a *Canciones del ganado y pastores* (1957), Paul Rivet dice, con cierta generosidad, que “Sergio Quijada Jara ya tiene el eminente título de folklorista consagrado” (Rivet, 1957: 7). Luego, añade “porque en el centro del Perú, es el verdadero continuador de la obra de Adolfo Vienrich, es decir de aquel que fué [sic] el gran precursor de los estudios folklóricos peruanos” (*ibid.*). El corpus, canciones recopiladas en quechua – traducido al español por el mismo Quijada Jara–, desarrolla a través del tema de la fertilidad, los vínculos del hombre quechua con los animales y las divinidades.

Jorge Lira (Cusco, 1912-1984)

La “Introducción” que acompaña al relato *Issicha Puytu* (1974), escrito por el mismo Lira nos permite conocer el concepto que tenía sobre la tradición oral, del acto mismo de contar cuentos y de su propio estilo literario. Las opiniones sobre *Issicha* remiten a una primera edición del mismo, incluido en *Cuentos y canciones del pueblo indio* (Arguedas e Izquierdo Ríos, 2011). Lira, nos dice que: “Issicha Puytu [es] un texto documental de primer orden [...]. Ni el propio Arguedas ha encontrado en esta pieza el imponderable interés que tiene para la crítica de la literatura del Ande” (Lira, 1974: 10). La cita deja trascender el carácter documental del texto, un material capaz de presentar los vestigios de hechos históricos, de usos y costumbres, que permitirían el conocimiento

del pasado; acto seguido, encomia de manera fervorosa los atributos narrativos de Carmen Taripha y su conocimiento del quechua:

Lo maravilloso fue esta vez escuchar en el propio *lenguaje original* el mismo tema, con esa *sintaxis incomparable del quechua virgen*, con los *giros y matices inimitables* de quien maneja magistralmente su idioma, con la *naturalidad y soltura como se habló en los días de nuestros ancestros*, sin *dureza que fuerza la dicción*, sin *amaneramientos que imprecisan el concepto*, *exento de sabor, olor y color contemporáneo*, sin *mezcla de escorias idiomáticas*. *Lo recibí con ese sello y marca del más puro casticismo aborigen, como era usado en boca de nuestros abuelos.* (óp.cit. 10).

Con un estilo grandilocuente, apasionado, Lira sostiene que el quechua de Carmen Taripha y lo escuchado en su infancia es casi la quinta esencia idiomática: lenguaje propio y original, sintaxis incomparable, quechua virgen, giros y estilos inimitables, sin amaneramientos, exento de sabor, olor y color contemporáneo, con sello y marca del más puro casticismo aborigen. Estas supuestas cualidades, según Lira, no deben corromperse con la presencia de escorias idiomáticas (influencias del español).

Las cualidades narrativas de Carmen Taripha, que las había encarecido con palabras encomiásticas, quedaría solo para la anécdota pues al extraer las “escorias idiomáticas” provenientes del español, Lira hizo tabla rasa de toda la riqueza y la originalidad de los textos narrados por su colaboradora. Por otra parte, sus disquisiciones sobre *Issicha Puytu* carecen de fundamento. Cito:

A nuestro juicio la obra documental *Issicha Puytu pertenece a la más remota edad de oro de la literatura clásica del inkario*. Los protagonistas de la obra se pierden entre los personajes mitológicos. *Se trata de una tragedia antiquísima, inédita. Sostenemos que tiene nexos con la antigüedad egipcia, pues el nombre Issicha Puytu se identifica bajo ciertos aspectos con la diosa Isis de la mitología de Egipto* (Lira, 1974: 12. Cursivas nuestras).

Issicha Puytu tiene episodios que nos remiten a relatos de la tradición popular de Occidente, pero amalgamados por los narradores quechuas con una consistencia admirable. Nicole Fourtané en su artículo “La légende du ‘Manchay-Puito’, creuset de traditions complexes” (Fourtané, 1997: 205-221), ha demostrado que las raíces de esta leyenda son de procedencia Occidental. A las contribuciones realizadas por Fourtané podemos añadir otras referencias relativas al episodio de la maldición materna por ejemplo, la de

“Malikachamanta curamantawan” (Uhle, 1968) y las escenas finales de *Medea* (Eurípides, 2002: 268-281).

Las semejanzas entre Issicha Puytu y el curaca e Isis y Osiris, los dioses egipcios, también carecen de fundamento. En realidad sorprenden las pretensiones puristas de Lira cuando por otra parte busca y pregona la influencia cultural de pueblos como Egipto. Para concluir, la “identidad” de Issicha “con ciertos aspectos de la diosa Isis”, –seguramente sustentado por la aparente semejanza de los nombres, no es más que una coincidencia. En la onomástica andina es habitual recurrir a la hipocorística, forma afectiva y familiar de llamar a alguna persona como en el caso de *Shanti* derivado de Santiago o *Shanticha*, añadiendo el sufijo –cha, diminutivo del quechua; otro ejemplo es *Siskucha* derivado de Francisco más el diminutivo quechua o el caso de *Isicha*, derivado de Isidoro, Isidora más el diminutivo.

Efraín Morote Best (Ayacucho, 1921 - 1989)

Al juzgar los aportes intelectuales de Morote debemos recordar su filiación marxista (Cusco y Huamanga, ciudades donde trabajó, estuvieron vinculadas con la izquierda peruana e internacional). Estas condiciones son determinantes para que Morote vea en la tradición oral de su entorno, el principio motor de la historia universal: la lucha de clases. Entre los estudios realizados destaca el artículo “Pascual y Diego. Las conexiones de nuestros cuentos” estudio de 54 motivos dedicado al estudio de los relatos del zorro y el ratón publicados en la revista *Tradición* (Morote Best, 1950: 5-15)⁴³. El artículo deja trascender la posición de Morote frente a los relatos:

el investigador, en el trabajo de gabinete no se limitará a buscar nuevas versiones del mismo cuento tan sólo, ni a realizar comparaciones más o menos extensas con datos próximos espacial y temporalmente, sino que *en una tarea mucho más extensa, mucho más compleja, tratará de establecer cuál ha sido la patria de origen del cuento y junto con qué complejo de elementos culturales ha venido a nosotros a informar algunas de las regiones de nuestra cultura* (Morote, *óp.cit.* 11. *Cursivas nuestras*).

⁴³ “Pascual y Diego. Las conexiones de nuestros cuentos”. En *Tradición*. Año I Vol. I / Enero–Febrero 1950 / N° 1. En Línea: *Efraín Morote Best. Compilación Tradición-Revista Peruana de Cultura*. <https://archive.org/details/chloetessier_ymail/page/n1/mode/2up> (15/09/2020/19h32).

Los objetivos del investigador en el campo de la tradición oral, para Efraín Morote son precisos: en el gabinete además de buscar nuevas versiones del mismo relato, realizará también trabajos de comparación, pero principalmente buscará las raíces históricas del relato a analizarse para luego identificar, establecer los elementos culturales aportados. Morote no presta atención a la importancia social de los relatos como discursos verbales en plena circulación donde es posible hallar los problemas existentes en las comunidades; no son de su interés el análisis y la interpretación de los mismos ni se ocupa de las funciones que los relatos desempeñan al interior de las comunidades. En este orden de cosas, es visible cómo el paradigma historicista inaugurado por Julio César Tello sigue dominando el estudio de los relatos. No obstante las limitaciones que hemos observado, son importantes los procedimientos a los que Morote recurre en sus trabajos como en caso del cuento “Pascual y Diego” donde estudia la estructura de los relatos separándolos por episodios, motivos, elementos más frecuentes, elementos singulares, etc. procedimientos que lo aproximan a los estudios tipológicos del cuento de Aarne y Thompson, suponemos una novedad para la época en que se escribió (Es necesario remarcar que los comentarios de Morote a la versión inglesa Tar Baby, la muñeca de brea, y al artículo “Sobre los orígenes del cuento del muñeco de brea” de Aurelio Espinosa, ofrecen luces importantes sobre los procesos de migración de los relatos). Además de *Aldeas Sumergidas* (Morote, 1988) también hallamos sus investigaciones sobre los relatos del *nakaq* ‘degollador’, publicadas en la revista *Tradición* (1951-52). Estas se tratan de exploraciones que abarcan casi 400 años y buscan las huellas y conexiones por territorios amplios para luego proceder a la comparación de 129 relatos, pero Morote añade un nuevo componente: el ideológico. En este orden de cosas, los relatos del degollador estarán asociados a la lucha de clases, a los medios y modos de producción, particularmente de la época colonial, y la explotación de las minas, donde los trabajos forzados como las *mitas* significaron la muerte de cientos de miles de indígenas en los socavones.

Opuesto a las ideas anacrónicas de Jorge Lira, el aporte de Efraín Morote significa un avance importante en el devenir de los estudios de folklore

y la antropología; más allá de su percepción historicista de los relatos, el afán por la rigurosidad y la sistematización consolidan la bases de un estudio científico de la tradición oral tal como había deseado Federico Schwab. Sin embargo –reiteramos–, soslayó el análisis interpretativo de los relatos y toda referencia etnográfica sobre las recopilaciones.

3. El relato tradicional como reflejo de estructuras de pensamiento.

A partir de 1970 la influencia de Lévi-Strauss, en el tratamiento de los relatos, genera una ruptura con la perspectiva del folklore. La historia de la formación y la difusión de los relatos, pasa a ser un tema secundario y los investigadores concentran su atención sobre la constitución interna del relato. Esta nueva forma de percibir los relatos podría sustentarse en el siguiente postulado: en los pueblos tradicionales, existen formas de “pensamiento mítico” que para ser analizados deben ser sistematizados y expresados a través de símbolos, códigos, signos, etc. Nuestro postulado nos remite a Claude Lévi-Strauss, para quien “Los hombres se comunican por medio de símbolos y de signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo que se instala como intermediario entre dos sujetos” (Lévi-Strauss, 1990: 20)⁴⁴. Así como Ferdinand de Saussure descompone desde la lingüística general, la estructura de una oración en sus elementos el autor de *Mitológicas*, adecua los procedimientos de la lingüística para la antropología, a fin de descomponer la estructura de los textos orales en sus elementos constitutivos. En el Perú, las investigaciones realizadas por Alejandro Ortiz Rescaniere y Juan Ansión se encuentran en esta línea de análisis.

Alejandro Ortiz Rescaniere

Inicia sus trabajos de investigación en la comunidad de Vicos, en el Callejón de Huaylas (Ancash). Aun sin conocer la lengua recopila relatos míticos en quechua que luego de traducir con la colaboración de amigos del pueblo de Vicos, los interpreta y publica bajo el título *De Adaneva a Inkarrí*.

⁴⁴ « Les hommes communiquent au moyen des symboles et des signes ; pour l'anthropologie, qui est une conversation de l'homme avec l'homme, tout est symbole et signe qui se pose comme intermédiaire entre deux sujets » (Lévi-Strauss, 1990: 20).

Una visión indígena del Perú (Ortiz Rescaniere, 1973). En esta obra, Ortiz Rescaniere cuestiona el concepto eurocentrista de los mitos como relatos “incoherentes” o la idea de que quienes creen en ellos y lo conservan son “primitivos [...], incapaces de comprender y, por ende, de modelar la realidad nacional y mundial en que viven” (Ortiz, 1973: 1). No obstante sus cuestionamientos a la antropología occidental es uno de los primeros en aproximarse al análisis de los mitos desde la perspectiva estructuralista. Sus interpretaciones se visualizan a través de esquemas de “relaciones de transformación” (*óp.cit.* 54) entre mitos a niveles de código y de estructuras de parentesco entre los relatos.

De Adaneva a Inkarrí es un libro donde se analiza el espacio andino, los mitos ancestrales en interacción con los relatos actuales, la confrontación entre *tuta* ‘la oscuridad, la noche’ y *punchaw* ‘la luz, el día’ y la dicotomía por oposición entre *apu runa* ‘hombre poderoso, rico’ y *wakcha runa* ‘huérfano, pobre’. Estas categorías se hallan asociadas al concepto de *qulluy* ‘infertilidad humana’ como en el caso de Wa-qon y la Achikke, personajes míticos y depredadores de la especie humana. Pero la ‘oscuridad’ (ausencia del sol) también se presenta a nivel de los alimentos, así *qulluy* se transforma en una categoría de un tiempo simbólico y pre agrícola asociada a *yarqay* o *muchuypacha* ‘hambre, épocas de carestía’ en oposición a *churyay* ‘fertilizar’ y *sinchi mikuy* ‘abundancia, prosperidad’. Por otra parte, cuando la abundancia y la fertilidad, expresadas a través de fiestas plenas de comida y bebidas, son solo para una jerarquía social estas cualidades resultan destructoras y convocan una situación confrontacional (*óp.cit.* 91-128) entre *wakcha–apu* ‘el pobre–el rico’ como en el caso de Huatiacuri y el concuñado rico y vanidoso.

Juan Ansión

Desde el rincón de los muertos, el pensamiento mítico en Ayacucho (Ansión, 1987) concebido desde la sociología, emerge en plena época de violencia senderista. En este libro se estudia el “pensamiento mítico ayacuchano” desde un corpus de relatos de tradición oral andina en español, al que denomina “relatos míticos” cuyos personajes principales son los gentiles, el

wamani, los seres maléficis (brujas, *qarqacha*, *pani paula*, los condenados, el degollador), presentes también en el corpus de nuestra tesis.

Ansi3n tiene por objetivo analizar: “1) el contenido mismo del pensamiento m3tico, vale decir el *sentido* que *las personas dan a sus relaciones con la naturaleza*, con la sociedad; y 2) la l3gica particular del pensamiento que al mismo tiempo subyace en los relatos” (*3p. cit.* 18. La primera cursiva es del autor). La cita deja trascender una percepci3n del hombre y la naturaleza levistraussiana; es decir, pensar que los mitos tratar3an del origen de las culturas; dicho de otra manera, del momento en que el hombre estar3a buscando su diferenciaci3n respecto de la naturaleza. Por otra parte, la divisi3n vertical del espacio andino con que trabaja “Uku Pacha”, “Kay Pacha”, “Hanaq Pacha” es una concepci3n instituida por la Iglesia cat3lica, de modo que no refleja el verdadero sentido andino del espacio. Nos explicamos, Ansi3n toma estas categor3as como estructuradores del espacio andino, cuando en realidad pertenecen a un registro particular y limitado en la cultura, el de la religi3n cristiana. Asimismo, la divisi3n horizontal del espacio en: “Lima”, “Kay Pacha” y “Selva” o “Yunka” (*3p.cit.* 193), significar3a ignorar, para el caso de los relatos del degollador, la existencia de un espacio exterior importante como supuesto lugar de comercio de grasa humana (p. ej. Estados Unidos, gran productor de tecnolog3a, especialmente de maquinarias de guerra), horizontalidad donde Lima ser3a solo un espacio intermediario de transacci3n.

Ansi3n busca responder sus preguntas desde el an3lisis estructuralista que “apunta a descubrir la estructura –o el sistema– que hace posible la organizaci3n del relato en su significaci3n simb3lica” (*3p.cit.* 21). En efecto, el an3lisis estructuralista de los mitos puede lograr la coherencia de los mitos pero de tanto sistematizarlos, de aislarlos de otros mitos y de descontextualizarlos puede conducir a interpretaciones distantes de la realidad. Finalmente, como en el caso de Ortiz, la complejidad de las estructuras con las que apoyan los an3lisis, puede dificultar la comprensi3n del libro en algunos casos.

4. El relato oral como creación literaria

En esta vertiente los relatos de la tradición oral son percibidos esencialmente como objetos de estudio literario; en este marco, se busca desde los textos explicar las tensiones sociales entre los actantes, entre el mundo letrado, el de los blancos, sus instituciones y prácticas culturales dominantes y el espacio de los indígenas marginados que sin embargo resisten, se organizan y buscan revertir las condiciones de sometimiento en que viven. Los cuentos del zorro, del cura, del degollador, de los condenados y el ciclo mítico de Inkarri, han sido estudiados desde paradigmas de confrontación ideológica entre blancos e indígenas.

José María Arguedas

Nos interesa Arguedas el científico social, el antropólogo y, de manera particular, recopilador, estudioso y difusor de las tradiciones orales. Sus contribuciones en este campo son abundantes y han sido publicadas, por el centenario de su nacimiento (Arguedas, 2012 VII tomos.). En este marco, no es difícil hallar apreciaciones suyas donde señala los fines del cuento folklórico: “recrear, entretener al auditorio (oyente o lector) y para hacer resaltar las normas, las reglas que se deben respetar para vivir en sociedad, o bien para criticar estas normas, para denunciar sus imperfecciones” (Arguedas, T. VII 2012: 44). En efecto, recrear, divertir, es también una de las funciones del relato, a ella se suma la función educativa y las indicadas por Jean Derive o las que, desde nuestra lectura, podamos ir complementando en el transcurso de nuestras investigaciones.

Respecto al valor de los relatos como documento Arguedas se ubica en la misma posición de Federico Schawb, por eso nos dice que:

Debe, pues, tenerse muy en cuenta que un cuento folklórico es un documento de valor no sólo literario, artístico, sino social, etnográfico. *Por eso resulta peligrosísimo, un verdadero atentado contra el patrimonio de nuestro pueblo y de nuestro país, alterar esos cuentos con la pretensión de “mejorarlos” o “adornarlos”; constituye, además, ese hecho una muestra de ignorancia* (op.cit.: 46. Cursivas nuestras).

Suponemos que la advertencia, con énfasis por el respeto a la integridad de los textos orales, tiene el objetivo de llamar la atención a posiciones como las de Jorge Lira, pero también para remarcar la importancia de esta literatura como patrimonio cultural colectivo, por consiguiente atentar contra su integridad es también atentar contra la memoria oral de los pueblos⁴⁵. Por cierto, los textos que han sufrido la censura o han sido sometidos al tamiz de los gustos literarios del traductor y de los editores pierden importancia científica además de la fuerza narrativa y la espontaneidad con que han sido relatados.

Por otra parte en Arguedas, hay que subrayar, el artículo “La posesión de la tierra. Los mitos posthispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua” (Arguedas, 2012 T. VII: 207-208) se constituye, hasta donde sabemos, en un texto precursor del estudio sobre los condenados, ya que el artículo citado data de 1967⁴⁶. Sin duda, Arguedas ha desarrollado una labor frutífera a favor del folklore y el estudio del cuento, sus diversos artículos al respecto, lo demuestran y es uno de los teóricos más avanzados de su momento en la materia, aunque sus análisis interpretativos más bien sean asomos de lo que realmente es una interpretación. No obstante su interés y aprecio por el cuento oral para Arguedas, según sus propias palabras: “*un cuento folklórico es un documento de valor no sólo literario, artístico, sino social, etnográfico*” (óp.cit: 46. Las cursivas son nuestras). La jerarquización consciente o inconsciente también subraya, remarca el valor literario; esta preferencia se reafirma en el artículo “Ararankaymanta - El Lagarto”, cuando nos dice: “Muchos años después de publicados los cuentos de Lucanamarca, y en nuestro *curso de ‘Estudio de la Cultura Andina en la Literatura oral’*, dictado en la Universidad de San Marcos, creímos haber descubierto la intención del cuento ‘Ararankaymanta’” (óp.cit: 596. Las cursivas son nuestras). Las preferencias de Arguedas son más que evidentes y no lo decimos como una

⁴⁵ No olvidemos que las confrontaciones verbales entre Arguedas y Jorge Lira, desde artículos publicados en *El Comercio* ocurrieron en 1956, poco tiempo después de la publicación de *Canto de Amor*, por Lira. (Fourtané, 1998 : 131-138).

⁴⁶ Nota de pie de página al artículo: “El presente trabajo fue publicado en 1967, dentro del marco de los coloquios internacionales del Centro Nacional de Investigación Científica, de Francia, en el libro editado por Editions de Centre National de la Recherche Scientifique, con título de *Les problèmes agraires des Amériques Latines*, nombre del coloquio realizado en París, del 11 al 16 de octubre de 1965, al que asistiera José María Arguedas. En la publicación aparece como coautor Alejandro Ortiz Rescaniére, quien, como registra el artículo, ‘descubrió el mito que los siervos de Vicos crearon para explicar el nuevo orden social impuesto por el régimen colonial’”.

crítica a sus opciones, solo tratamos de establecer –como en los casos anteriores–, su posicionamiento frente a los relatos de tradición oral. Además en su caso, considerar los cuentos orales esencialmente como discursos literarios armonizan y complementan su actividad como escritor; por ello, en su narrativa hallamos personajes como los zorros, él cóndor, el condenado, el amaru, entre otros, que poseen una fuerza mítica sorprendente.

Gonzalo Espino

Los primeros estudios sobre Adolfo Vienrich, significan visibilizar la cuestión de la intención, es decir el sentido del relato, aportes que para Gonzalo Espino significan su consolidación como investigador en el contexto de las literaturas no canónicas. Sin embargo, el mayor mérito de Espino, a nuestro entender, es haber adaptado la propuesta metodológica de la etnopoética al estudio de la literatura oral quechua, desde su tesis doctoral *Etnopoética quechua. Textos y tradición oral quechua* (Espino, *Etnopoética quechua, textos y tradición oral quechua*, 2007), de modo que ahora es posible hablar de una etnopoética quechua, innovación importante en el estudio de estas literaturas⁴⁷.

En sus estudios de tradición oral, Espino acude a categorías que expresan contradicción y/o confrontación como estrategias para el análisis: “literatura ilustrada/ literatura vernácula; escritura/ oralidad; sistema literario/ sub- (~ contra -) sistema literario; lengua dominante/ lengua(s) subordinada(s); choza ~ pueblo andino/ solar ~ ciudad y al mismo tiempo canon/ no-canon” (Espino, *óp. cit.* 13), con las que finalmente aborda el análisis de las literaturas que, en el concepto canónico, se consideraban inadmisibles en el corpus de la literatura peruana por haber sido producidas en lenguas originarias y en algunos casos poseer la condición de ser orales.

Si Arguedas inicia los primeros intentos de interpretar los textos de tradición oral desde la perspectiva andina, Espino –con mayores recursos interpretativos por su formación académica en la especialidad de Literatura–,

⁴⁷ En nuestra condición de estudiante de maestría en Literatura Peruana y Latinoamericana, en la Universidad de San Marcos, nos hemos nutrido de esas fuentes y de los conocimientos de Gonzalo Espino y posteriormente cuando fue asesor de nuestra tesis. Ahora, nuestros estudios sobre los mismos temas, se realizan desde la perspectiva de la antropología que incide en la importancia de los trabajos de etnografía y la lengua en que circulan los relatos.

explica los conflictos sociales en torno a las literaturas orales, aunque esto no signifique propiamente el estudio de los conflictos que se expresan al interior de los textos mismos. La etnopoética le permite el análisis verso a verso, la discusión de la performance y otras prácticas del habla que nacen de las recopilaciones de Vienrich y se proyectan hasta la actualidad. De esta manera, Espino logra sus objetivos “aportar a la comprensión de los sistemas literarios andinos” (*óp. cit.* 23). Otro acierto que debe subrayarse es la incorporación al estudio, por ejemplo, de los relatos del zorro, en un soporte distinto de la oralidad y de la escritura, nos referimos al retablo ayacuchano (figurillas o esculturas al interior de un pequeño baúl donde se representa el episodio de la caída del zorro, luego de su viaje al cielo). Al respecto, Espino anota: “La voz no es la única forma de preservación de la memoria oral, lo son también las diversas semióticas con que se transmiten los relatos. El retablo andino es uno de los modelos de fijación de la memoria colectiva, en particular, de los relatos de tradición oral” (*óp.cit.* 280). De esta manera, el retablo –igual que las tablas de Sarhua o las piedras de Huamanga u otro soporte– se transforma en otro texto que debe ser “leído” con el auxilio de la memoria (los relatos escuchados), proceso donde descubrimos que los soportes pueden complementarse, dialogar y gestar formas modernas de literatura oral sin romper sus vínculos con la tradición.

5. En busca del sentido del relato oral

Luego de haber transcrito en quechua y traducido al español más de un centenar de textos de nuestro corpus, estamos convencidos que ellos expresan simbólicamente los múltiples conflictos internos que ponen en riesgo la vida de la comunidad local. Expresan asimismo los vínculos de estas comunidades con el mundo exterior; es decir, su relación con ciudades como Lima, o los problemas propios ocasionados por la modernidad y los ideales de acceder a la educación como mecanismos de progreso. Hasta antes de Pierre Duviols, con excepción de Arguedas, donde ya es posible ver el interés por visibilizar los conflictos como en “ararankaymanta” (Arguedas, 2012: 594-610), estas cualidades discursivas de los relatos no habían sido percibidas, mucho menos estudiadas. Como hemos demostrado, la tradición oral quechua había sido

considerada como vestigios que expresaban la capacidad creadora de los antiguos peruanos, como repositorio de saberes antiguos para explicar determinados aspectos de nuestra historia, recursos para interpretar las estructuras mentales y míticas o relatos que podían aprovecharse desde la literatura para tratar de comprender las confrontaciones simbólicas entre los Andes y Lima, la capital peruana; sin embargo, repetimos, casi nadie había considerado a los relatos como discursos que expresan conflictos actuales al interior y exterior de los pueblos andinos. Al reparar en estas características y tratar de comprenderlas desde esta nueva perspectiva Pierre Duviols inaugura una metodología de estudio más actual, más fructífera y útil como veremos a continuación.

Pierre Duviols

Desde sus primeros artículos como “Huari y Ilacuaz agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y de complementariedad”, Pierre Duviols nos proporciona, ahora desde sus artículos reunidos (Duviols, 2016), una manera distinta de comprender los Andes a partir de las interrelaciones de la población con su medio ambiente. Dicho de otra manera, comprender –en las narrativas estudiadas– las relaciones entre comunidades o personas que pertenecen a pisos ecológicos distintos; en este marco, según nuestra lectura, es “*Sumaq T’ika* o la dialéctica de la dependencia” (2016 [1974-76]: 357-433), el que se constituye en el mejor ejemplo de su propuesta que nos permite observar las confrontaciones e interdependencias entre los pastores de la puna y los agricultores de la parte quechua, de los Andes. En efecto, los actantes luchan por sobrevivir en sus respectivos espacios pero al mismo tiempo anhelan el dominio de territorios opuestos: los de arriba (*Ilacuaz*), las tierras de cultivo de las regiones bajas; los de abajo (*huari*), los espacios de la puna donde se hallan los ojos de agua y las lagunas. A través de 24 variantes de relatos que desarrollan el tema de la “princesa del pueblo sin agua”, el artículo indicado, analiza los mecanismos sutiles de interrelación y de dependencia, las transacciones y hesitaciones de sus protagonistas. En estos relatos, la tierra sedienta y la semilla (particularmente el maíz) simbolizan a la princesa sin agua de las tierras bajas, sedienta y deseosa de ser

fertilizada, en tanto que el pastor de la puna, dueño y administrador de las lagunas andinas y fuerza fecundadora es esperado con impaciencia, a veces con temor y recelo. Además de realizar una exploración de estas historias, desde “Chuquisuso la más antigua de nuestra *Sumaq T'ika*” hasta “Las bodas Provenzales”, relatos procedentes de Arles, (Francia), Pierre Duviols nos instala al interior mismo de los conflictos para así visualizar que los cuentos dicen mucho más de lo que aparentemente vemos. Para finalizar realiza una comparación entre estos textos y establece un diagrama donde la historia se reduce a cuatro combinaciones. Algunos de los relatos han sido recopilados por el mismo Duviols, pero en la mayoría son resultados de largas averiguaciones y de una paciente búsqueda bibliográfica.

Rosaleen Howard-Malverde

Si desde la perspectiva logocéntrica estuvimos habituados a pensar que la única forma de historia es la escrita, con el artículo “Pautas teóricas y metodológicas para el estudio de la historia oral andina contemporánea” (Howard-Malverde, 1999: 339-385), descubrimos que existen formas populares o tradicionales de contar hechos reales ocurridos hace tiempo, acudiendo al formato de la narración de cuentos. En este marco, el campo referencial del acto de contar se amplía. La performance ya no solo busca contar cuentos, sino también acontecimientos históricos vinculados a hechos y personajes reales, también a espacios geográficos reales, como en el caso de “La historia de Fernando Ambray”, recogida por la autora, entre los años 1982 y 1984, en la comunidad de San Pedro de Pariarca (provincia de Huamalíes, Huánuco)⁴⁸.

Howard-Malverde asume la propuesta de análisis de la etnopoética de Dell Hymes y la propuesta de performance de Richard Baum. El artículo se destaca por ser una propuesta metodológica para el estudio de los relatos orales quechuas, de carácter histórico y es un ejemplo casi aislado para la

⁴⁸ El núcleo del relato de “La historia de Fernando Ambray” cuenta el abandono del antiguo pueblo de Pariash por el actual Pariarca. Podemos citar otros casos en la región central como las historias relativas a la guerra con Chile, donde el ejército cacerista logró derrotar a las tropas chilenas; en algunos pueblos de Huancavelica se cuenta de la expulsión de los chilenos con apoyo de tayta huamani.

región central⁴⁹. Después de la fundamentación del estudio, se aborda el aspecto de la metodología, parte medular y no siempre tratada por los investigadores. Desde una exposición didáctica y puntual se explican los distintos principios organizadores del discurso histórico-mítico quechua (estructura narrativa, tiempo, espacio, persona, categorías epistemológicas, ideología sociocultural e intencionalidad narrativa). El artículo al que nos referimos hace énfasis en la historia oral andina, pero nada impide que pueda asimilarse al análisis del relato oral para estudiar el sentido y los propósitos y comprender mejor su importancia.

Gerald Taylor (Melburne, Australia, 1933 - París, 2020)

Uno de los mayores méritos de Taylor es la traducción y edición anotada de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (1987). Después de esta primera versión canónica publicará nuevas ediciones, con estudios y notas que esclarecen y enriquecen cada vez más la lectura de *Ritos y tradiciones*. A pesar de que la parte más importante de sus estudios se halla en la lingüística y la filología, Taylor nunca ha descuidado el estudio de la tradición oral andina, incluso, en algunos casos, a modo de alternancia entre las voces de la Amazonía y los Andes, tal como en su artículo sobre la ogresa, variante amazonense de la *achkay* andina (Taylor, 2008: 293-328)⁵⁰. En el artículo referido (“L’ogresse dans les Andes et en Amazonie”), el autor compara las versiones andinas con la “Waimí tiara” (Amazonía brasileña) y el cuento “Hansel y Gretel” de la tradición popular europea. Respecto a estos relatos, Taylor manifiesta:

El contraste ecológico entre los altos valles andinos y la floresta amazónica explica las especificidades de cada tradición. La influencia de los cuentos populares europeos -en particular, aquel de los dos hermanos abandonados, conocido en la versión de los hermanos Grimm y transmitido por los colonos y

⁴⁹ Anteriormente solo se había realizado en el contexto de la tradición histórica cusqueña, de manera especial para el caso de Inkarrí (Bourricaud, 1956; Núñez Del Prado, 1983; López Baralt, 1985; Ossio, 2000; entre otros).

⁵⁰ Para una versión del relato en quichua ecuatoriano véase “Chipicha payamanta”. En: *Atuqpa Chupan* N° 5 (Valencia e Inga, 2017-2018: 29-30). Consúltese también « De ‘Joli z-oiseau’ en loup-garou. Métamorphoses animales dans les contes ». En : *Cahiers de Littérature Orale* N° 55. (Belmont, 2004 : 31-51)

los misioneros- ha modificado el desarrollo de estos cuentos tradicionales sin eliminar el fondo mitológico autóctono (Taylor, 2008: 293).⁵¹

La propuesta para efectos de análisis comparativo es interesante, pues asocia espacios cultural y geográficamente diferentes, los Andes y la Amazonía. Si para el caso de la princesa sin agua, Pierre Duviols identifica una serie de conflictos y relaciones recíprocas o de complementariedad entre los hombres de la puna (poseedores del agua) y los de la región quechua (poseedores de las tierras de cultivo y del maíz, en los Andes Centrales y Occidentales), Taylor nos instala en la vertiente oriental de los Andes peruanos (arriba) y sus relaciones con la ceja de selva y la selva misma de la Amazonía (abajo). De esta manera visibiliza los intercambios culturales o influencias recíprocas, pero al mismo tiempo, representa a la “selva” simbólicamente como como el gran espacio de viaje para luego retornar al lugar de origen con nuevas experiencias de vida, características que también son visibles (Taylor, 1997: 347-368). En este marco, Duviols y Taylor nos recuerdan que los relatos de la tradición oral también se interrelacionan, viajan, se adecúan a las exigencias del tiempo y los espacios y alientan la vigencia de relaciones transversales entre las “tres regiones”, desde épocas ancestrales y no verticales como ahora donde la Costa, en particular Lima, es el espacio administrativo hegemónico. Taylor ha recorrido diversos lugares del Perú donde se habla quechua, en especial los menos frecuentados por los investigadores (Yauyos, en Lima; Ferreñafe en Lambayeque y Chachapoyas en Amazonas); esto le ha permitido recopilar personalmente diversos relatos de tradición oral quechua, estudiar y publicarlos con un rigor científico antes desconocido⁵². En este marco, el autor no busca establecer los orígenes del relato sino comparar actantes, circunstancias, estilos, calidad de los textos, riqueza lingüística, todo en un proceso de transcripción, traducción y edición científicas.

⁵¹ « Le contraste écologiques entre les hautes vallées andines et la forêt amazonienne explique les spécificités de chaque tradition. L'influence des contes populaires européens - en particulier celui des deux enfants abandonnés connu dans la version des frères Grimm et transmis par les colons et les missionnaires - a modifié le développement de ces récits traditionnels sans éliminer le fond mythologique autochtone ».

⁵² En los artículos sobre tradición oral, de Gerald Taylor, podemos apreciar su preocupación por brindar al lector una transcripción con los criterios que hemos indicado. Los textos son transcritos en principio tal como han sido contados por sus narradores, luego se acompañan las versiones normalizadas, en casos necesarios, con notas de pie de página luego vienen las traducciones en español o francés.

César Itier

En la década de 1990, César Itier ha recopilado personalmente un centenar de relatos de tradición oral quechua en Cusco y ha publicado una primera selección de estos cuentos (Itier, 1999)⁵³. Su estadía en la puna (comunidad de Usi, Quispicanchi, Cuzco), a la que ha retornado en varias oportunidades, le ha permitido aproximarse mejor a la vida cotidiana de los pastores, asimismo enriquecer sus conocimientos del quechua y de la propia cultura de las comunidades andinas. Itier ha publicado asimismo un libro de análisis e interpretación de relatos esenciales de la tradición oral quechua, que a su vez se convierte en uno de los pocos libros de carácter didáctico sobre el tema (Itier, 2007)⁵⁴. Con este libro, el estudio de la tradición oral andina adquiere finalmente la importancia que desde inicios del siglo pasado comenzó a gestarse, pero que fue posponiéndose creemos, por el desconocimiento de metodologías apropiadas de estudio o por la creencia de que las literaturas orales ya no tienen nada que aportar a la vida actual y futura de las comunidades locales; equívoco mayor, estas literaturas se hallan vivas, vigentes, se renuevan, migran igual que los andinos y su lengua y, desde perspectivas más amplias, contribuyen a la mejor comprensión de los Andes.

La *Introducción* de *El hijo del oso*, particularmente los dos primeros párrafos, constituye un balance muy útil de los estudios de tradición oral quechua, desde la perspectiva del folklore y la etnología en el Perú de los años 70-80, del siglo pasado. Se puntualiza el afán historicista, estructuralista de su abordaje, la carencia de profundidad en las interpretaciones como el desconocimiento de la lengua en que se relatan estos cuentos, el quechua. César Itier precisa que los investigadores cuando interpretan los relatos de tradición oral andina lo realizan todavía desde la perspectiva de las confrontaciones entre los indígenas y el hacendado o entre las comunidades indígenas y la ciudad, descuidando los aspectos propios de los cuentos vinculados a los problemas internos de las comunidades (Itier, 2007: 14).

⁵³ El libro tiene la virtud de poseer una breve argumentación en quechua y sin traducción al español sobre los objetivos del libro y es, al parecer, la primera justificación desde esta lengua para preservar los relatos orales, pero también para estudiarlos y difundirlos. Debo confesar que la lectura de esta introducción generó en mi persona, por el año 2008, asombro y alegría al mismo tiempo y el compromiso de iniciarme en la escritura de esta lengua (Itier, 1999: V-XIII).

⁵⁴ Inicialmente publicado en francés, el 2004. Ver la "Nota a esta Edición" (*óp.cit.* 11).

El libro que comentamos se inscribe en la perspectiva de análisis propuesta por Pierre Duviols; en tal sentido, se encamina al estudio y análisis de la oralidad quechua desde relatos recopilados, transcritos y traducidos por el mismo autor, méritos que destacamos. Finalmente, la preocupación del autor por las etnografías se hacen evidentes al incluir en el libro mapas, fotografías e ilustraciones que permiten al lector ubicarse en el espacio donde se producen estas narrativas y comprenderlas mejor, pero también contribuyen a visibilizar la imagen de los narradores para valorar mejor la memoria oral de los pueblos.

Valérie Robin Azevedo

Miroirs de l'autre vie (Robin, 2008), es la antropología de la muerte y también de la vida y sus conflictos sociales en dos comunidades andinas de Cusco. En el libro se estudia las maneras cómo se relacionan los vivos con sus muertos de ahora y con los de antes; es decir, con los que se hallan enterrados en los cementerios cristianos y los que se encuentran en condición de gentiles en las montañas, próximo a los vestigios de los pueblos antiguos⁵⁵. A ellos se suman algunos casos de entierros actuales de bebés, muertos sin haberse bautizado. La metodología de análisis de Valérie Robin merece subrayarse, pues –como ya hemos dejado trascender–, ella acude a un estudio comparado de casos en las provincias de Calca y Chumbivilcas (Cusco). Estos a su vez, en la condición de entierros actuales son confrontados con prácticas funerarias de las épocas pre-solares.

Aunque provengamos de un departamento distante de Cusco, los elementos ceremoniales correspondientes a la muerte, descritos y estudiados por Valérie Robin nos resultan familiares. Las creencias en la escatología andina, en los relatos sobre el viaje de las almas y sus rituales constituyen parte de la cultura de los andinos, por eso las instalaciones de ofrendas y otras ceremonias en las comunidades cusqueñas de Pampallacta (provincia de Calca) y Lutto (provincia de Chumbivilcas) se corresponden con las que hemos apreciado desde la infancia. En este orden de cosas, *Miroirs de l'autre vie*, para

⁵⁵ Para el efecto, Valérie Robin establece las categorías “muertos actuales, cristianos” y “muertos paganos, gentiles” que nos conduce al binomio “cristiano/pagano” y “civilizado/salvaje”, categorías discursivas en apariencia opuestas, que no pueden comprenderse el uno sin el otro (Robin, *óp. cit.*: 14).

nuestros intereses es un libro clave, de manera especial los textos y el estudio correspondiente a la narrativa de los gentiles, como en el siguiente caso:

la figura del gentil, proporciona un soporte narrativo privilegiado para dar cuenta, de manera figurada o indirecta, de situaciones sociales problemáticas y dolorosas (embarazos no deseados, violaciones...). Se tratará de comprender cómo los cuentos de gentiles cristalizan numerosos discursos sobre las relaciones sociales intra–o extracomunitarias y representan, del mismo modo, un soporte de la memoria de la historia regional (Robin, 2008: 15)⁵⁶.

La cita hace énfasis en la existencia de relatos que aluden a la relación adversa gentil – mujer, que por otra parte nos remiten a las versiones de *sipaswan hintil* “la joven y el gentil” en el contexto de la elección de pareja. Pero si en nuestras versiones los gentiles solo enamoran, en las de Apolinaria Molina; Pablo Alvis y Gabriela Vera (*óp.cit.* 219-220; 225, respectivamente), estos terminan embarazando a las jóvenes. En efecto, en el contexto de la vida real, que desplaza a la ficción, la figura del “gentil” parece ser un recurso figurado que permite a la víctima liberarse de las consecuencias de la sanción social, pero también visibilizan la existencia de problemas y de formas de pensar que nos remiten necesariamente al pasado. Por otra parte, la etnografía de Robin es atractiva, pues el conocimiento del quechua, sus vínculos constantes con los Andes, enriquecidos con diversas anécdotas, le han permitido recoger relatos y testimonios con detalles y precisiones importantes.

A modo de comentario adicional respecto a la lengua en que se vehiculan los relatos, los casos de Taylor, Itier y Robin, demuestran la importancia del dominio del quechua y del conocimiento del contexto sociocultural donde se habla, los resultados así lo demuestran. En este marco, nos parece trascendental el énfasis que hace, Florence Weber, al respecto: “La importancia del conocimiento de las lenguas, en las nuevas ciencias de la sociedad no debe subestimarse” (Weber, 2017: 125)⁵⁷. Por nuestra parte, también insistimos en la importancia de conocer el quechua por esto hacemos algunas precisiones desde las etnografías del relato, en el anexo de esta tesis.

⁵⁶ « la figure du Gentil fournit un support narratif privilégié pour rendre compte, de façon figurée ou détournée, de situations sociales problématiques et douloureuses (grossesses non désirées, viols...). Il s'agira de comprendre comment les récits de Gentils cristallisent des nombreux discours sur les rapports sociaux intra- ou extracommunautaires et incarnent, du même coup, un support de la mémoire et de l'histoire régionale » (Robin, 2008: 15).

⁵⁷ « L'importance de la connaissance des langues dans les nouvelles sciences de la société ne doit pas être sous-estimée » (Weber, 2017: 125).

PRIMERA PARTE

Relatos de aprendizaje y socialización

Capítulo 1.

El compadre zorro o la confianza traicionada

Retorno a la introducción de esta tesis y al relato “Doña Pancha y don Rabal”, mi primera grabación, que ya ha sido objeto de análisis previo desde sus planos principales. En verdad, me resulta difícil sustraerme de la emoción que experimento al recordar las circunstancias en las que se realizó la performance. El recuerdo me conduce a la etapa inicial de mi trabajo etnográfico y a las diversas interrogantes que por entonces me había planteado, pero también a las que posteriormente, surgieron. Entre otras, las preguntas eran: ¿Por qué, mi narrador había decidido contarme este y no otro relato? (la pregunta nos reemite al tema de la elección temática del repertorio). ¿Qué pensó de la presencia de un profesor, pidiendo que le cuente cuentos, acto cada vez menos recurrente en los Andes? ¿Percibió en mí al compadre zorro de su relato, que con artimañas de mestizo pretendía devorar sus cuentos?. En esta primera parte del capítulo 1, además de responder a las interrogantes planteadas, buscaré explicar las confrontaciones sutiles entre los campesinos y pastores quechuas de Acobamba y Angaraes, “conflictos domésticos” que sin embargo han impedido históricamente que las relaciones entre los pobladores de pisos ecológicos distintos sean de confianza y armonía plenas.



Fig. 3. *Samana wasi*, detalle. Mazorcas de maíz de reciente cosecha. “Doña Pancha y don Rabal”, el primer cuento de Manuel Huamaní, fue grabado en este ambiente.



Fig. 4. Anexo de Rumichaca (Lircay), Manuel y el verano en los Andes. La tierra está seca, los pastos muertos. Solo manchas de eucalipto bajo el sol.

1. Las alianzas y un relato inesperado

Resumen: “Doña Pancha y don Rabal”, Manuel Huamaní (T-1)

Mama Pancha es una cerdita que ha parido 7 hijos, ella es muy pobre y no tiene como alimentarlos. El zorro Rabal, que se ha enterado por comentarios de que la carne de cerdo es muy agradable, logra devorar a uno de los cerditos que ha muerto. Comprueba, en efecto, que la carne de cerdo es sumamente agradable y traza su estratagema para devorar a los demás. Propone a la mamá bautizar a sus cerditos; es decir, hacerlos sus ahijados y educarlos “para que sean doctores, para que sean profesores, para que sean ingenieros”. La madre acepta la propuesta. El zorro conduce a los ahijados a su casa para devorarlos uno por uno. Antes de ser devorado, el último de los cerditos cuenta a su madre la muerte de sus otros hermanitos. Ella decide buscar justicia.

La cerdita se presenta ante Mariano, el juez burro, pide sanción para el compadre zorro que ha devorado a los ahijados. El burro acepta hacer justicia a cambio de unos sacos de cebada para alimentar a los suyos. Se dirige hacia un descampado y decide fingirse muerto. El zorro Rabal lo tiene por tal, llama a sus hijuelos a fin de conducir la presa hacia la guarida y proceder con el festín. Rabal tira al burro de unas cuerdas a las que también él se ha liado. El burro se levanta sorpresivamente y se lanza por el campo, a todo trote. El pobre zorro, que no ha podido zafarse de las cuerdas, perece al golpearse contra las rocas.

El “zorro” etnógrafo y sus “ahijaditos” los cuentos

Cuatro años después de haber grabado este cuento, hemos tratado de comprender mejor el significado y la importancia como texto liminar, de igual manera hemos reflexionado sobre la intencionalidad del relato y de mi narrador. En principio queremos destacar la feliz precisión metafórica del título y subtítulo de este capítulo: “El compadre zorro o la confianza traicionada”, que también puede leerse –no sin ironía–: “El ‘zorro’ etnógrafo y sus ‘ahijaditos’ los cuentos” (esto nos ha permitido reparar que los títulos y subtítulos establecidos con precisión guían y facilitan en gran medida la comprensión de los textos durante su lectura y análisis). Bien, en nuestro caso, título y subtítulo expresan creó, con meridiana claridad, la intencionalidad del relato: advertir. Es por allí por donde discurrirán nuestras reflexiones. Pero, la lectura y relectura del cuento también nos ha permitido descubrir un eje hasta entonces muy sutil y difícil de observar: el aire satírico. Ahora se explican mejor las argucias del zorro, la aparente ingenuidad de la cerdita, pero también las palabras de Manuel, sus gestos, su sonrisa levemente pícaro. Comprendemos por qué sus ojos, desde

una mirada de reojo (pues, él estaba sentado a mi costado) se posaban sobre mí, mientras me iba narrando la historia. Comprendo que a través de estos signos manifiestos al momento de la performance, Manuel me decía: “Te entrego mis cuentos, los dejo en tus manos así como doña Pancha entregó sus hijos, con mucha esperanza, a su compadre zorro. Pero cuidado...”. La advertencia estaba hecha.

Antes de la entrega del primer cuento, digamos la ceremonia central, el evento había comenzado en el *samana wasi*, con la coca, los alimentos y la presencia de la familia. En este orden de cosas, la grabación del primer relato confirmaba el “compadrazgo”, mejor, la alianza entre un hombre de la puna y uno de los valles andinos, entre uno que conocía el español pero que casi no escribía y una persona letrada. La familia era testigo de esta alianza, se había involucrado en ella y guardaría memoria para el conocimiento de las generaciones venideras, los nietos, biznietos y seguramente para la comunidad, puesto que Manuel es una persona bastante conocida. Conozcamos los momentos previos de la grabación:

(1) P– *Qallariykuy papáy.* (2)

M– *Winurdías profesor.* (3) *Bisitaykamuwasqaykimanta kusikusqa kachkani, kay Rumichaka pampapi, centro poblawpi.* (4) *Ñuqa kusiqa kani hinaspas kunan willarisayki huk punta timpu pobrisa pasasqan wintuchata.*

(1) P– Comienza, por favor, papá. (2)

M– Buenos días, *profesor.* (3) Yo me encuentro muy alegre, aquí en el *centro* poblado Rumichaka pampa, porque me has visitado. (4) Yo estoy contento, por eso ahora te relataré un cuentito sobre la pobreza en tiempos antiguos (T1).

Las primeras palabras del etnógrafo, dicen mucho “comienza, por favor, papá” (padre mío, comience por favor)⁵⁸. El narrador es visto como un padre espiritual, alguien que en ese momento se transforma en un hombre sapiente que, además por su edad, merece respeto. El etnógrafo se reclama hijo de esta persona, se ubica en un segundo plano, y subvierte las formas tradicionales de

⁵⁸ En contextos como el nuestro, los términos andinos de parentesco: *papáy* ‘padre mío’, *mamáy* ‘madre mía’, *wawqíy* ‘hermano’ (entre varones), *paníy* ‘hermana’ (un varón a una mujer), *ñañáy* ‘hermana’ (entre mujeres) y *turíy* ‘hermano’ (una mujer a un varón), expresan aprecio particular, afecto y respeto. Las expresiones *papáy* y *mamáy* provienen del español papá y mamá. Por otra parte, Manuel nunca ha dejado de llamarme “profesor Landeo” mientras que Ciriano Sánchez me decía “papi”, apcope familiar y diminutivo de “papito”, que deriva de papacito. La expresión es sumamente afectiva. La forma general en que mis narradores se dirigían a mi persona era con el adjetivo “profesor”, pues al presentarme, yo decía: *runasimitam yachachini* ‘enseño quechua’ o *runasimi yachachiqmi kani* ‘soy profesor de quechua’.

interacción entre el hombre de la puna y uno de las valles quechuas, donde la mayoría piensa que el “*qarastu* ‘mestizo’, merece respeto porque social y culturalmente es mucho más que “chuto o *sallqa*” ‘el habitante de la puna’. La voz del narrador acude al esquema tradicional de las ceremonias andinas, el saludo de bienvenida, donde se exteriorizan la emoción por la presencia del visitante; acto seguido, esto es fundamental, el narrador se da a conocer desde la comunidad local a la que pertenece: el centro poblado de Rumichaca. Indica de esta manera que el relato tiene esa procedencia y que el mismo narrador pertenece a ese lugar. Manuel no menciona su nombre porque, en su imaginario, primero está el territorio, el espacio colectivo, luego se puede añadir o no la identidad personal. El acto performativo invierte la relación tradicional de poder: profesor–campesino por: campesino–profesor, situación que nos advierte que un campesino es también capaz de interactuar con un profesor, incluso de enseñarle. Después de la presentación se anuncia que el relato será sobre las pobrezas de la vida, las vicisitudes o desengaños. Preparado todo, procede a narrarnos el cuento.

En la historia que nos cuenta, el interés del zorro por los cerditos surge después de haber devorado a uno de ellos, muerto probablemente de hambre. Hasta entonces solo había escuchado el rumor de los elogios a la carne de cerdo. En este marco, convencido de la exquisitez de la carne de cerdo, el zorro traza sus planes y halla en la imagen del padrinzgo una oportunidad para devorar a los demás cerditos.

(8)... *tayta Rabal pinsasqa “imaynaraq kay mama Panchapa wawanta mikuruymañ, ‘miski-miskim kuchi aychaqa’ ninmi” nispa. [...] (12) hinaptinsi huknin wawachan wañukurusqa. (13) Hinaptinsi chaytañataq tayta Rabal atuq tarikuruspa kampupi mikukurusqa, (14) “ya vees miski-miskim riki, imaynapas kunan llapantam mikusaq” nispa pay pinsasqa, astusiyata ruwasqa.*

(8)... don Rabal, había pensado “cómo nada más podría comer a los hijos de mama Pancha?, ‘la carne de cerdo es rica, muy rica’ dice, pues”, diciendo. [...] (12) dice, entonces, una de sus crietas había muerto. (13) A esa ya también tayta Rabal, el zorro, la había hallado en el campo y se la había comido, (14) “ya ves, es muy agradable, pues, ahora, de cualquier manera los comeré a todos”, diciendo, él había pensado hacer una astucia (T-1).

Entre lo que ocurre en el relato y nuestro caso existe una analogía, darnos cuenta de su existencia es uno de los resultados de nuestras reflexiones posteriores. La analogía es esta:

zorro :: etnógrafo

cerditos :: cuentos

A la figura de Rabal “el zorro” se suma la de nuevo actante, el etnógrafo “zorro” y ambos se constituyen como peligros potenciales para las presas: los cerditos y los cuentos respectivamente. Si el etnógrafo traiciona la confianza se transformará en el zorro etnógrafo, devorador de relatos sumamente agradables. Ahora comprendemos que el relato no fue elegido al azar; es decir, no fue un cuento que de pronto se configuró en la memoria de Manuel sino el resultado de una decisión deliberada, una lectura del momento en que nos hallabamos de parte de mi narrador. Así “Doña Pancha y don Rabal”, dos antagonistas, nos proporcionan la oportunidad de iniciar una relación feliz, pero al mismo tiempo también advierten: Manuel no se dejaría embaucar como la cerdita doña Pancha, por eso la familia participaba del acto en su condición de testigo. Tengo la certeza de que mi narrador, persona de amplia experiencia y liderazgo por haber recorrido el mundo (el de las minas, de los trabajos de preservación de la tierra y de otros proyectos), eligió su relato en tanto yo desayunaba. Antes de la elección me consideró un “depredador” potencial, un “zorro” que buscaba beneficiarse con sus conocimientos con argucias propias del zorro, que además subía de la zona *qichwa* ‘valles interandinos de clima templado’, dicho de otra manera, un *qarastu* ‘mestizo’. De esta manera Manuel Huamaní me advertía no utilizar el relato o los relatos únicamente en mi beneficio personal olvidando uno de los pilares fundamentales del espacio andino, la reciprocidad, la que se materializaría con la edición de sus relatos y su distribución gratuita en distintas escuelas de Angaraes, como había explicado al comienzo.

Manuel no se dejó seducir con mis palabras amables expresadas desde una lengua común para ambos, el quechua; tampoco intimidar por mi condición de mestizo ni de profesor ilustrado, ni por el hecho de ser recomendado por una joven francesa que había llegado a su casa, súbitamente, luego con frecuencia para aprender su lengua y sus conocimientos. Un hombre de la naturaleza de Manuel conoce a la persona con quien habla por sus maneras de presentarse, de dirigirse a su interlocutor, por cómo y qué palabras utiliza; lee las

intenciones del otro, desde los ojos, desde la expresión del rostro, desde la memoria (pues ambos pertenecemos a un espacio cultural común). Luego de este proceso, se halla en condiciones de rechazar o aceptar la alianza, de confiar en las palabras o promesas de su visitante. Pero una advertencia no estaba de más. Me vio –imagino– como un mestizo modesto, sencillo, de palabras francas, decidió aceptar mi amistad y confiarme sus relatos.

En nuestro relato es necesario precisar que la figura del *wawa uliyuchiy* ‘bautizo’, le permite al zorro llevar a su morada a todos los ahijados y tenerlos bajo su responsabilidad así como hará el etnógrafo con los cuentos, el paralelismo es sorprendente. El evento, recalco, estuvo precedido por el intercambio de alimentos, en un espacio particular el *samana wasi*, ‘lugar de descanso’ y de recepción para visitantes. Los alimentos, la bebida y las hojas de coca, como demostraremos al abordar el relato de “el hermano rico y el hermano pobre”, en el siguiente capítulo, son elementos sagrados que abren todas las ceremonias y oportunidades⁵⁹. Su ausencia invalida cualquier intento de alianza, descalifica a las partes y los excluye de la población o porque son avaros, ambiciosos o porque culturalmente son distintos. Los alimentos y la coca, son pues elementos que integran, que gestan la unidad o fortalecen las relaciones. Refiriéndose a estas cualidades, de manera particular, para la coca, Katherine Allen nos dice:

Desde la perspectiva de los participantes del *hallpay* [*kuka akuy* en el departamento de Huancavelica], la coca desempeña funciones simbólicas e instrumentales. El masticar coca no es tan solo un signo de relaciones sociales ordenadas; es también el instrumento a través del cual estas relaciones se definen, crean y mantienen. A través de la coca, la Tierra, los lugares sagrados y los ancestros se integran a la sociedad humana. (Allen, 2008: 161).

Una vez dispuestos los componentes simbólicos del rito (la mesa ceremonial y la pila bautismal) se procede a la entrega de los “ahijados”: los cerditos y los relatos. En este marco, Manuel me entrega su primer relato y me hace responsable del destino de sus palabras. Sin embargo, los detalles posteriormente identificados y asociados a los recursos extra lingüísticos y a ese aire de sátira que también se percibe en el texto, me advertían que él no se

⁵⁹ La coca como elemento ceremonial ha sido tempranamente estudiada por Sergio Quijada Jara en su libro *La coca en las costumbres indígenas* (1951). Lamentablemente no hemos podido acceder al texto.

dejaría engañar como doña Pancha, además la familia que se había aproximado a participar de la performance quedaba como testigo de los hechos.

Ascenso social y los desencuentros con la letra

La idea de ascender socialmente; es decir, de cambiar las difíciles condiciones de vida en el campo, entre los andinos quechuas empobrecidos de las épocas de mi infancia, se sustentaba principalmente en la escuela. Sin embargo, el desconocimiento o las dificultades que generaban el aprendizaje de una nueva lengua, el español, se constituía en un obstáculo difícil de ser superado. En este orden de cosas, la apuesta por mejorar la condición social, valiéndose de la escuela, no pocas veces quedaba trunca o se lograba tarde. Yo fui testigo y protagonista de algunas de estas situaciones en mi anexo natal, luego en una escuela del distrito de Acobamba y posteriormente en Lima. Soy producto de esas aspiraciones, aunque probablemente mucho más afortunado que otros, pues en el hogar paterno se hablaba el español y el quechua. Mi padre era *ñawiyuq chakra runa* ‘campesino letrado’, el quien leía las cartas de la comunidad, escuchaba el tenor de la respuesta en quechua y las escribía en español⁶⁰. También fui testigo de las primeras migraciones bajo el sistema de padrinazgos primero hacia Acobamba, luego hacia Huancayo y finalmente Lima, el sueño de muchos. Como otros contemporáneos míos, yo también fui llevado por la migración, por la ilusión paterna de que el hijo fuese “profesional”, aunque no se sabía en qué ni cómo. En Lima conocí a otros andinos como yo, la diferencia era que ellos tenían a sus padrinos; yo, felizmente no los tenía. De esta manera logré conservar mi libertad y no llegué a ser totalmente expoliado como en el caso de nuestro relato. No tuve un

⁶⁰ Desde el “diálogo” de Cajamarca, entre el padre Valverde y el inca Atahualpa, la escritura - que permite fijar la palabra en el papel- ha generado asombro e incredulidad. Antonio Cornejo Polar considera el episodio del “16 de noviembre de 1532 [como] el punto en el cual la oralidad y la escritura no solamente marcan sus diferencias extremas sino que hacen evidente su mutua ajenidad y su recíproca y agresiva repulsión” (2003: 20). Desde entonces, no pocas veces los “indígenas” hemos quedado seducidos por esa especie de artilugio donde la *qillqa* ‘escritura’ habla sin hablar, desde un conjunto de signos y una lengua desconocida y vinculada predominantemente a la cultura occidental. Por nuestra parte parte los *runakuna* hemos procurado racionalizarla, hacerla nuestra, y como no podía ser de otra manera, humanizarla desde nuestra oralidad, con resultados, cada vez más sorprendentes.

padrino como Rabal, un “mecenas” ni alguien que se aprovechara del todo de mi orfandad.

Cuando un migrante fracasa en su ascensión social espera el surgimiento de la siguiente generación. Los hijos son el capital simbólico para lograr el objetivo. El obstáculo principal es la carencia de recursos para lograr aquello que se ansía, el relato de Manuel es claro, en este sentido. El otro obstáculo es la lengua, nuestro narrador no dice nada al respecto, pero sabemos que el aprendizaje de la nueva lengua se hace lento y requiere de mucho esfuerzo y valor. Un escolar monolingüe quechua hace de su aprendizaje, de la lengua y de las tareas escolares, una actividad titánica y no pocas veces humillante. La letra es sufrimiento y dolor físico⁶¹. La letra es, en su primer momento, un ente que devora la condición humana, pero también desorganiza y devora la cultura subalterna. Es el caso de doña Pancha y la tentación del progreso y de la modernidad revestidos de compadre zorro (acaso un andino pudiente o con alguna experiencia en la ciudad) quien irá devorando simbólicamente a cada uno de los hijos, con la promesa de la educación:

(18) *Hinaptinqa “mamáy, ñuqapapi abundancia imapas kachkan. Imanasqa kay wawaykikunataqa cada unuta [mana] ihadukuruymanchu? Ihaduy karuptinqa ñuqaqa idukaruyman dukturkanapaq, profesor kananpaq, ingeniero kananpaq; profesionaltakama urquruyman wawaykikunataqa” nisqa.*

(18) Entonces “señora, en el mío hay abundancia de todo. ¿Por qué pues, a cada uno de tus hijos, no los hago mis ahijados? Si se convierten en mis ahijados, yo los podría educar para que sean doctores, para que sean

⁶¹ A sabiendas de que podría tratarse de una invención, permítanos referirnos a un texto bastante conocido, incluso en la escuela, al que no se ha leído desde una perspectiva crítica, nos referimos, a la antes ya citada, “Carta canta”, primer registro que ficciona el aspecto doloroso de la letra. El relato fue incluido por el Inca Garcilaso, en 1609, (al parecer desde una cita del padre Acosta, Garcilaso no es preciso en este caso). (Garcilaso de la Vega, 1976: 262-263); luego como una versión del costumbrismo peruano (Palma, 1977). El texto refiere una historia adversa para dos indígenas de la costa peruana, encargados de transportar melones de Barranca a Lima, por 1558. Como apreciación personal a la actitud de los indígenas, dice Palma “La sencilla ignorancia de los indios atribuía a la escritura un prestigio diabólico y maravilloso. Creían, no que las letras eran signos convencionales, sino espíritus, que no solo funcionaban como mensajeros, sino también como atalayas o espías” (: 148). En la pugna entre “el apetito y el temor” (ídem), el apetito se impone pero la victoria pírrica costará a los dos indígenas “una docena de palos” (ídem). En verdad se desconoce el origen de este relato, pues en el libro *Cuentos Populares de Castilla y León* T. II (Espinosa, hijo, 1988: 145) hallamos el relato “El indio goloso” (catálogo Aarne-Thompson N° 1296B, cuentos humanos varios), donde los melones son sustituidos por manzanas y uvas.

profesores, para que sean ingenieros. A tus hijos los podría sacar profesionales” diciendo (T-1).

La primera parte del relato de Manuel nos sorprende por el paralelismo entre la ficción y la realidad. Las insinuaciones, promesas de convertir a los ahijados en “doctores, profesores, ingenieros”, en verdad seducen y pierden a todo campesino cuerdo. Otro motivo que facilita la entrega de los hijos a otras personas es la figura del apoderado. El carácter de las alianzas se sustentan en la confianza depositada por quienes asumen este compromiso; sin embargo, distantes de la familia y del contexto cultural de procedencia el “protegido”, “sobrino”, “ahijado”, en la mayoría de los casos, termina como “muchacho” ‘mandadero’ en casa del protector o del padrino y muchas como sirviente en casa de gente adinerada, donde trabaja a tiempo completo (cama adentro y una salida cada fin de mes); por cierto, el “protector”, el padrino o la madrina es quien recibe el salario. Lo que percibimos en la siguiente cita son las aristas de esta relación inhumana y sórdida. La madre de lo cerditos acude donde el compadre y pregunta por sus hijos:

(43) “*Taytáy wawallaykunaqá?*” (44) “*Llapanñam llusqirun. Llamkaytañam [maskachkanku] mayurkunaqa. Profesionalña, qawankiña riki; iski kuntratutam qurun, hinaptinmi chay kuntratuwanqa manam llusqiyta atinmanchu, chaymi hinapi kachkan chay warmichakuna, chay wawachakunaqa riki. Kayllañam, kay supullawanñam kachkani kaypi riki, kumpañawanpaq, ihaduywan*” nispan nin.
(43) “Señor, mis hijitos?” (44) “Ya han salido todos, pues. Los mayores ya están trabajando, ya son profesionales, ya los vas a ver. Les han dado contrato, por esa razón no pueden salir. Las mujercitas, las criaturitas, están en su mismo trabajo, pues. Este nada más ya, con este enano nada más ya estoy aquí para que me acompañe. Estoy con mi ahijado”, diciendo le dice (T-1).

De un total de siete ahijados, seis de ellos han sido devorados. El compadre zorro justifica las ausencias pretextando que ya son profesionales, que ya se hallan trabajando en contratos que les impide salir especialmente a las mujercitas. En casa de Rabal queda el menor, el *supu* ‘el que no puede crecer’, acaso el menos inteligente o el bueno para los mandados de la casa. Al final del relato, de los ahijados no quedarán ni rastros. La ansiada esperanza de ascender socialmente por la vía de la educación, la única posibilidad para los campesinos, no es más que un relato. Huancayo, Lima, y otras ciudades, con sus fábricas, sus empleos domésticos, sus construcciones inmensas y

utopías de la modernidad, terminan depredando a los migrantes quechuas, al menos de las primeras generaciones.

La función justiciera de un viejo relato

En los relatos de tradición oral andina donde el hombre es menospreciado por su condición humilde o sometido a diversas formas de abuso y sufrimiento, la historia concluye con la sanción al transgresor, tal como en el caso del hermano rico y el hermano pobre y en sus variantes (capítulo 2). En nuestro caso, donde unos “niños” son desarraigados del seno familiar y sometidos por un adulto depredador, probablemente a abusos laborales y sexuales, el desenlace no podía ser distinto, de allí –por otra parte–, la importancia de este relato que adquiere un carácter edificante donde se subraya la importancia de valores fundamentales relativos a la confianza y la reciprocidad, pero también se busca cuestionar, visibilizar, los problemas que generan formas de institucionalidad como el padrinazgo u otras alianzas locales o extra locales. En nuestro caso, de manera sutil, nuestro narrador tiene el propósito de subrayar el respeto a la palabra otorgada, al contrato establecido entre el etnógrafo y su narrador.

La primera parte de nuestro relato posee un grado tal de realismo que solo los personajes (el zorro, la cerda y los cerditos) le otorgan el sentido ficcional. Si asumimos que estos son representaciones simbólicas de seres humanos nos hallamos con una realidad conocida por la mayor parte de los andinos; así, en alguna medida seremos o cerditos o zorros. En este marco, quien gestó esta historia –acaso mi propio narrador en una hábil improvisación performativa, difícil saberlo–, comprueba que el relato carece de un personaje, de un héroe, capaz de sancionar los delitos cometidos por el padrino zorro. Ante esta carencia busca en su repertorio a ese personaje y encuentra al burro Mariano. La solución, además de sorprendente, resulta innovadora. La operación logra amalgamar historias y temas que pertenecen a épocas distintas, el de los tiempos antiguos y actuales. La amalgama demuestra simbólicamente que los conocimientos tradicionales pueden contribuir de manera exitosa en la solución de problemas particularmente relativos a la alimentación, la preservación del medio ambiente, la salud, los valores, etc. y

así deja abierta la posibilidad del diálogo y la construcción del futuro sobre las bases de la tradición.

La maniobra narrativa de Manuel me deja estupefacto. Conozco el relato del zorro que hurta las riendas al viajero cuando éste pernocta en el campo, luego de haber bajado las cargas que transportada en sus acémilas. Las reatas de cuero quedan libres, llega el zorro y se las lleva para roerlas. Tal como en el resumen de nuestro relato “Doña Pancha y don Rabal”, el burro Mariano participa del rescate para el cual se finge muerto, motivo bastante conocido:

(66) “... *wak wasin uran pampapi wañuramusaq; qamñataqmi aparamunki waskakunata rindakunata, hinaspa chaywan watakuruspaymi, qasquymanta pichuymanta watakurusaq arastawanapaq. Aparamunki hukpa wiksanninta imapatapas, sunqunninkunata hinaspa laduymán churarunki, pilunkunatam yawarcharusunchik, ‘wiksantam urquruníam, kaytayá mikuruychik’ niptinmi chay atuqkunaman... wataruwanki, wataruwaptikim, ñuqa riki [...] arastaruptiyimi qampas sipiyiwanki, kachumunki, ñuqapas haytamusaq riki. Chaynapim kaytaqa, kay kumpariykitaqa tukurusunchik”, niptinsi...*

(66) “... en esa pampa que está abajo de su casa, voy a hacerme el muerto; tú traerás sogas y riendas, entonces con ellas me amararé de las patas, del pecho, de todo mi cuerpo. Para entonces, traerás las vísceras, el corazón de cualquier animal y los colocarás a mi lado. Todo mi pelo lo vamos a ensangrentar. ‘Ya arranqué sus entrañas, cómanlo’, cuando diga [...] cuando estén para arrastrarme, yo, pues, me levantaré y los arrastraré. Tú también me ayudarás a matar, vas morder, yo también voy a patear, pues. Así, de esta manera, acabaremos a tu compadre”, dijo, dice... (T-1).

Desde la perspectiva ficcional la historia funciona, sin embargo un análisis más detallado del texto nos indica que existe (como en el caso de los mitos) una incoherencia relativa al espacio donde se desarrollan las historias. Debemos imaginar que la primera historia ocurre en un contexto urbano y moderno, por ejemplo Lima. La sanción se realiza en el campo, en la “pampa que está debajo de su casa [del zorro]” y en un pasado distante. Sin embargo, en tanto la historia concluya con la muerte del depredador, los detalles no influyen en la expectativa que genera el cuento y los objetivos. Estamos en el terreno de la ficción, la solución es válida.

El nuevo relato es sumamente ilustrativo y cumple la función pedagógica para la que fue creado, mejor dicho, reinventado. En nuestro caso personal, historia paralela del narrador y el etnógrafo “zorro”, la advertencia queda clara. Una traición a la confianza del narrador será probablemente sancionada con

una especie de muerte social del etnógrafo (rechazo a recibirlo en su casa), pero antes que el rechazo, el remordimiento de haber incumplido una promesa y constituirse en el etnógrafo zorro. Los responsables de la sanción también pertenecen a la tradición: la esposa del narrador, una hija ya adulta, quien antes que identificarse con los usos y costumbres actuales vive igual que sus padres en el campo, cultiva sus tierras, habla el quechua y conserva hábitos culturales como masticar la coca y la presencia de una nieta que se erige como la voz de Manuel en el futuro.

2. De Alalihua a Aleluya, de cómo surgió la escuela en una comunidad

Aunque temáticamente distintos pero unidos a su vez por las dinámicas del ascenso social de los andinos y de la importancia de la escuela para lograr los objetivos, la siguiente conversación aborda un caso anecdótico, pues no encuentro otro modo de explicar las cosas extrañas e inesperadas que se traen la escuela y la letra cuando suben a las pequeñas y dispersas comunidades de los Andes como Aleluya, en Congalla⁶². Un día de junio 2017, mientras esperaba en Lircay al único carro que me conduciría por vez primera a

⁶² Insisto en explicar lo que significó la letra para los andinos aunque nuestra referencia sea meramente ficcional y un poco distante del tema. Pero el caso siguiente ilustra bien los conflictos iniciales entre la letra y los pueblos o personas iletradas en diversos lugares y épocas del mundo. Con Pierre Vidal-Naquet, es posible hablar del carácter “diabólico” de la escritura; el autor mencionado, dice al respecto: « Et à l'époque d'Homère? Existait-il un lien effectif entre la pratique du chant poétique et l'écriture? Que disent à ce sujet les poèmes eux-mêmes? Au chant VI de l'*Iliade*, le héros Glaucos, qui combat du côté troyen, raconte au héros achéen Diomède l'histoire de son aïeul Bellérophon, personnage bien connu de la mythologie grecque, notamment pour avoir tué un être monstrueux, la Chimère. Bellérophon a été envoyé auprès d'un roi de Lycie (en Asie Mineure) avec un message contenant des 'signes meurtriers'. Nous dirons aujourd'hui une lettre écrite dans un langage codé demandant au destinataire de tuer le messager. Cet épisode est très révélateur d'une conception un peu diabolique de l'écriture. Elle n'a pas pour fonction de noter des poèmes ni, comme cela se fait dès le VII^e siècle, des lois, mais de porter un message de mort » / “¿Qué pasa en la época de Homero? ¿Había un vínculo efectivo entre la práctica del canto poético y la escritura? ¿Qué dicen los propios poemas al respecto? En el Canto VI de la *Iliada*, el héroe Glauco, que combate en el lado de Troya, cuenta al héroe aqueo Diomedes la historia de su antepasado Belerofonte, un personaje muy conocido en la mitología griega, sobre todo por haber matado a un ser monstruoso, la Quimera. Belerofonte fue enviado a un rey de Licia (en Asia Menor) con un mensaje que contenía 'señales asesinas'. Hoy diremos una carta escrita en lenguaje codificado pidiendo al destinatario que ejecute al mensajero. Este episodio es muy revelador de una concepción un tanto diabólica de la escritura. Su función no es escribir poemas o, como se hacía en el siglo VII, leyes, sino llevar un mensaje de muerte” (Vidal-Naquet, 2002 : 21).

Congalla, aproveché las horas de espera para conversar y hacer preguntas sobre alguna persona del pueblo a donde iba, con cualidades para contar cuentos. Una jovencita que también esperaba viajar me recomendó subir hacia Aleluya y preguntar por Eugenia Ñahuincopa. Cuando me dijo que “subiera a Aleluya”, me pareció que la joven estaba bromeándome. En vez de pedirle explicaciones sobre el nombre, la imaginé una comunidad fundada por los evangelistas. En el Perú, sin diferenciar a ninguno, coloquialmente los llamamos “aleluya” a todo religioso no católico, es decir a los protestantes, por ello decidí guardar silencio. En efecto, al día siguiente de mi llegada me aventuré en ascender una montaña, arriba de Congalla. Una hora y media de camino a pie me costó llegar a la entrada de la comunidad para encontrarme con un letrero que decía: Aleluya. Asombrado, no me quedó más que aceptar la existencia de una comunidad así llamada. Aquel día apenas recopilé dos breves relatos en la voz de Eugenia, una anciana que me recomendó a otra a Antonio Mayón. Fui a buscarlo. Cuando llegué no había nadie en casa, eran las diez y todos ya estaban en las chacras. La recomendación me obligó a realizar un nuevo ascenso pero en un segundo viaje. En esta oportunidad logré ubicar a Antonio Mayón, artesano bastante conocido en su región y premiado por el Ministerio de Cultura. Mientras conversábamos saltó la anécdota del nombre de la comunidad: Aleluya:

(1) P– *Kay llaqtapa sutin Aleluya, aw? [...]* (11)

A– *Alaliwapampa. (12) Hinaptin kay iskuwila kriakusqa, (13) hinaptin chayña Aleluyata nasqa... “Aleluyam kanqa, manam Alaliwachu kayqa. Aleluyam kanqa” nispa. (14)*

P– *Imanasqataq Alaliwa? (15) Imataq Alaliwa? (16)*

A– *Imayá Alaliwa kanman karqa, (17) chayta naspankuchiki “Mana allin chu karqa Alaliwaqa, mejor kanman Aleluya” nispa... [...]* (19)

A– *Alaliwamanta chaynata tikrarusqa letrapiña riki [...]* (21)

A– *Tupachirakuchiki chay litrapi, riki (22) chayñam iskuwila kaptinña kaypiqa (23)*

P– *Aleluya nisqa (24)*

A– *Aleluya nispa tikrarusqaku. (25) Aleluya sutin.*

(1) P– El nombre de este pueblo es Aleluya, no? [...]

A– Alalihuapampa. (12) Entonces, se había creado esta escuela (13) así ya, a Aleluya habían dicho “Va a ser Aleluya, y no Alalihua. Será Aleluya” (14)

P– Por qué es Alalihua? (15) Qué es Alalihua? (16)

A– Qué será Alalihua, qué habrá podido ser, (17) eso [seguro ante esa dificultad] “Alalihua no era bueno, mejor sería Aleluya” dijeron [...] (19)
A– De Alalihua había cambiado así, ya en la letra, pues [...] (21).
A– Seguro habrán hecho coincidir en la letra. (22) Así fue desde cuando aquí hubo la escuela (23)
P– nombrado Aleluya (24)
A–Lo habían cambiado Aleluya. (25) Su nombre es Aleluya (T–63).

Distante de toda ficción el surgimiento de la escuela primaria en esta comunidad significa la imposición arbitraria de un nombre “Aleluya” y la muerte o desaparición de otro “Alalihua”. La escuela, la letra y el deseo de progreso, en una pequeña comunidad de campesinos de los Andes, a 3 500 msnm, tiene de trágico, de anecdótico y de increíble. Pero esto a nadie le interesa porque en las pequeñas comunidades las arbitrariedades se formalizan desde las mismas instituciones del Estado, en este caso, las autoridades del Ministerio de Educación, de la región de Huancavelica. En los funcionarios o servidores del Estado, sector Educación en nuestro caso, todo se resuelve de manera ‘sencilla y transparente’; en efecto, aquello que en el imaginario burocrático parece abstruso, poco comprensible, se esclarece de un plumazo (este sería el carácter “diabólico” de la escritura al que aludíamos en Vidal-Naquet). No existe un espíritu de investigación, no hay deseos de apersonarse a la misma comunidad y verificar, preguntar el nombre. Para la burocracia no existen estudios del ambiente geográfico, no existe la memoria oral colectiva ni toponimias ni otras formas que puedan explicar, esclarecer el nombre tradicional de un pueblo. Lo que existe es el facilismo, la autoridad vertical y se aprovecha de esta condición para imponer una resolución de creación: “Escuela Primaria de Aleluya...” etc. etc. Paradójicamente, a la comunidad de Alalihua la letra llegó haciendo de las suyas.

El diálogo me causó estupefacción, (como seguramente experimentaron los pobladores de Aleluya, al enterarse que el nombre de su comunidad había sido cambiado porque las autoridades no habían podido explicarse el significado de Alalihua. “Alalihua no era bueno, mejor sería Aleluya” dijeron, nos dice nuestro interlocutor. Luego añade: “De Alalihua había cambiado así, ya en la letra, pues”. Así, la escuela en Aleluya nace jubilosa, pero cercenando la continuidad de la tradición toponímica quechua, por una denominación en español, de fácil escritura y comprensión. No obstante el tiempo transcurrido,

don Antonio, al narrar esta anécdota, se muestra todavía sorprendido, como buscando en el recuerdo, explicaciones a este atentado a la tradición (o acaso cuestionándose el no haber realizado reclamos, ¿pero ir hasta Huancavelica?... Por entonces era muy lejos y a pie). Otra persona en Congalla me dijo que el antiguo nombre de Aleluya era *Armanapampa* 'llanura donde uno puede bañarse y lavar la ropa', designación que concuerda con el relieve topográfico del pueblo: una planicie en forma de herradura, con una pequeña pendiente hacia el este, por donde discurre una acequia. Emilio Santiago, la nombra como Alaluya (T-102), interjección que los quechuahablantes utilizamos para indicar la fuerte sensación de temperatura baja.

Si la escuela y la letra en sus principios significaron muchas otras arbitrariedades, los hijos de los campesinos que por vez primera se enfrentaron a la escuela y fracasaron en su intento de ser *ñawiyuq runakuna* 'personas letradas', tuvieron mayor familiaridad con la letra. Aprendieron a convivir con las actividades del campo y la escuela, incluso llegaron a ser profesionales como es el caso de Faustino Mayón, hijo de Antonio, con quien también hemos conversado de las costumbres del pueblo, de la migración en los tiempos de Sendero Luminoso y las nuevas iglesias en Congalla. Faustino es profesor de ciencias sociales y desde esta profesión, al descubrir la importancia de la historia de su pueblo ahora lucha por preservarla, gestiona la construcción de un pequeño museo donde puedan exhibirse los vestigios culturales de sus ancestros: artefactos líticos y restos momificados. También conoce sitios donde se hallan muestras de pintura rupestre y vestigios arqueológicos poco estudiados. En este orden de cosas, la escuela y la letra restituyen la memoria violentada al principio y buscan, en cada usuario, satisfacer las aspiraciones de ascender socialmente de acuerdo a las posibilidades de cada persona.

Ahora que en los Andes se experimenta una disolución de valores tradicionales y la aparición de otros de características más individuales asociados generalmente al progreso y el éxito personal, el cuento "Doña Pancha y don Rabal", adquiere un valor significativo⁶³. Acaso sea el testimonio de los últimos actos de alianza de un hombre quechua apenas letrado y un letrado. Así, ambos buscan llevar a cabo un proyecto cuyos objetivos son, en

⁶³ Respecto a la disolución de valores, véase el capítulo final de esta tesis.

principio, honrar la confianza depositada del narrador, compromiso que obliga al etnógrafo restituir la memoria oral de Rumichaca, lugar donde se realizó la grabación, en forma de un libro que acaso pueda acompañarse con la voz de su narrador; segundo, preservar, estudiar y difundir los relatos orales y revalorar la lengua en que fue narrado el cuento. En este marco, se busca demostrar que un mestizo también sabe honrar su promesa, que las tradicionales confrontaciones entre *sallqa* 'la puna' y *qichwa* 'valles interandinos' pueden ser superadas. No me percibo a mí mismo como el zorro don Rabal ni son los cuentos ahijaditos míos, son mucho más que eso. Los relatos recogidos representan los sueños de viajar en la infancia por estos pueblos, son como las mazorcas de maíz que alimentaron mi niñez y continúan haciéndolo. Manuel y sus relatos formarán parte de la memoria colectiva de Angaraes igual que los cuentos de mis otros narradores. Con el tiempo acaso alguien construya otro relato, uno nuevo, donde dos actantes, un zorro de arriba y uno de abajo, como en el caso de los zorros de Huarochirí, sean protagonistas de historias felices donde la confianza, la importancia de las alianzas y la letra sean bases del tema principal.

Capítulo 2.

Los dos hermanos o la sanción al egoísmo

Si en el relato de “Doña Pancha y don Rabal”, estudiado en el capítulo anterior, se remarca la importancia del cumplimiento de la palabra otorgada entre dos andinos quechuas (el etnógrafo y su narrador), en el presente capítulo se aborda otro tema no menos significativo en los relatos de tradición oral: el tema del rechazo de las alianzas entre un hombre rico y un pobre. Las historias nos permiten presenciar que el poder y la abundancia de bienes materiales (riqueza) si no se hallan a disposición de los más necesitados, solo son muestras de vanidad, envidia y codicia, antivalores por los que el hombre rico será sancionado como en los casos de la historia de Huatiacuri, de los dos hermanos y el de los dioeses andariegos.

Expuestas las palabras preliminares sobre el tema iniciemos el estudio de las 3 versiones del cuento “Los dos hermanos” que forman parte de nuestro corpus. Para el efecto, presentamos un cuadro detallado de episodios para los 3 casos. Haremos lo propio para otras versiones de este relato que hemos hallado a través de lo que denominamos “arqueología de la tradición oral”. Finalmente un consolidado de episodios para todas las versiones nos permitirá analizar los textos, pero también hacer un estudio comparativo de los episodios a fin de apreciar la riqueza y la particularidad de cada variante.

1. *Iskay wawqimanta* “Los dos hermanos”, resumen de cuentos y cuadro de episodios

El tema principal de *Iskay wawqimanta* “Los dos hermanos”, también conocido como “El hermano rico y el hermano pobre” o “Del venado” es la imposibilidad de las alianzas entre un hombre rico y uno pobre, conflicto que se evidencia desde la ambición; es decir, la pérdida de valores elementales de interacción social (reciprocidad, fraternidad).

Ante de iniciar el análisis de este cuento expliquemos la inclusión de este relato en un corpus narrativo sobre la pachamama, los wamanis, los alimentos, los animales enamorados, etc., puede parecer poco apropiado. Bien, si consideramos el espacio andino como una unidad que interactúa con sus componentes veremos que estudiarlo en este capítulo tiene sentido, pues las divinidades que intervienen en las distintas versiones de “Los dos hermanos”, como demuestran nuestros textos, participan también de contextos agrícola-pastoriles y hacen dones a la gente menesterosa cuando esta ni siquiera la busca (como en el caso del hermano pobre). Las mismas divinidades, hacen también donaciones a los pastores que cuidan reses y rebaños ajenos, cuando en su desesperación por alimentar a su familia se ven en la necesidad de beneficiar una res de las muchas que cuida, o cuando los animales mueren accidentalmente o son devorados por el zorro o el puma. Al llegar el patrón a contar sus animales y con él la dureza del castigo por los que faltan, los cerros se apiadan de los pobres pastores y les otorgan tres, cuatro reses para restituir la pérdida (T-114). Por otro lado, aquello que a la vista nos parece un lugar deshabitado, silencioso, a donde la gente llega de vez en cuando o solo se encuentra de paso, nunca se halla deshabitado ni solo, tampoco es un lugar desconocido. Todos los espacios tienen nombre, pastores y viajeros lo saben (T-107), de modo que en cada espacio existen divinidades que cuidan su territorio y sus pertenencias: animales y frutos silvestres, plantas medicinales y otros bienes, los que son aprovechados por el hombre. El viajero que ingresa a ese espacio distante de la cultura de los humanos, de los animales que él cría y lejos de la agricultura, interactúa ahora con la naturaleza en apariencia inhóspita y salvaje pero aun así existe un orden, existen maneras de aproximarse a ella y de aprovechar los recursos existentes, infringir estas

normas, tanto en la vida cotidiana como en el contexto de la ficción implican la sanción. Veamos ahora la síntesis del relato “Los dos hermanos”, desde las versiones que hemos recopilado:

***Iskay wawqimanta* “Los dos hermanos”, Manuel Huamaní (T-11)**

Había dos hermanos, uno rico y otro pobre. El pobre quería mucho al hermano rico y lo poco que tenía compartía con él pero este ni siquiera se recordaba del pobre. Un día el hermano rico invita a su hermano, a su casa. Cuando el pobre llega, el hermano rico le entrega un poco de comida y, sin que el pobre se diera cuenta, le hace cargar piedras. El pobre retorna a su casa, pensando que está lleva bastante comida. Cansado con el peso de la carga anochece en la puna. Busca una cueva para pernoctar, entrega sus hojitas menudas de coca y alcohol como *pago* ‘ofrenda’ al “paraje” y a la *mamapacha* “madre tierra”, luego se duerme. Mientras duerme los dos cerros, mujer y hombre, se ponen a conversar. Agradecen el don recibido, pues hace muchísimo tiempo que ellos no probaban coca ni trago. Luego se preguntan con qué dones recompensarían al pobre. Una le ofrece maíz blanco; el otro, maíz amarillo. El hombre se despierta muy alegre y descubre los regalos. Como la carga que traía era muy pesada la abre para ver qué cosas llevaba y descubre solamente piedras. Arroja las piedras, se carga el maíz y se dirige hacia su casa. Una vez en casa, deciden hacer una sopa. Cuando abren los sacos, para preparar la sopa de maíz descubre que el obsequio no era maíz sino plata. Muy alegres comienzan a comprar alimentos, chacras y animales. Como tenían plata construyeron también una casa. El hermano rico pregunta cómo así obtuvo tantos bienes; el pobre le da de comer y le cuenta cómo y dónde obtuvo sus bienes. El rico decide hacer lo mismo. Finge ser pobre. Se viste con ropas viejas y viaja. Llega al lugar donde indicado. Allí el rico llora, se lamenta. Chaccha sus hojitas de coca. Sin embargo, olvida brindar su aguardiente con la *mamapacha* porque olvida llevar el licor. Después de lamentarse, se duerme. Cuando despierta de noche, escucha la conversación de las divinidades: “Este hombre nunca se recordó de nosotros”. Se preguntan qué le otorgarán. Uno le obsequia una *kallapa* (objeto en forma de “Y”, hecha de madera o metal para colocar la lana e hilar); el otro, un *puchkatillu* (palillo largo donde se guarda el hilado a medida que se hila). El hombre siente escozores en la rabadilla y le crece una cola; dolores de cabeza, le crecen cuernos. Retorna a su casa, pero mientras viene se transforma en venado. En casa sus perros lo reciben a mordiscos, se dirige hacia la casa del hermano, de igual manera los perros terminan retaceando la ropa. El venado huye hacia una cueva, al pie de un barranco. Se encuentra con su comadre; ella pregunta qué hace allí. El cuenta que los perros de su hermano le han perseguido. La comadre dice que volverá a visitarle. El venado responde furioso que si no viene poco le importa. Venado gris, envidioso. Así, lo llaman ahora, dice nuestro narrador.

Tarukamanta “El venado”, Frank Chahuailacc (T-39)

Un hombre muy pobre, un día dice a su esposa “¿Ahora qué haremos? No tenemos nada qué comer, tampoco tenemos dinero y estamos adeudados”. El pobre tenía su hermano, hombre de mucho tener, muy rico. El pobre decide buscar trabajo, se dirige hacia las tierras bajas, hacia la zona quechua. Anochece en el camino y duerme al abrigo de un *machay* “una cueva”. Mientras duerme los cerros conversan, se preguntan qué le otorgarán al hombre. Uno decide donarle una olla; el otro, oro. Cuando el hermano pobre despierta descubre una hermosa olla de oro y plata, llena de oro hirviendo. El hombre retorna muy feliz con los obsequios. “Hija, hallé estoy en la cueva donde dormía” cuenta a su esposa. Entonces el hombre comienza a comprar vacas, carros. Comienza a progresar. El hermano pregunta con qué y dónde ha obtenido mucho dinero para que comience a comprar todo. El hermano pobre le dice que fueron los cerros que le regalaron cuando se durmió en una cueva. El hermano rico, que era muy ambicioso, decide hacer lo mismo. Se va hacia al cerro y duerme allí. Los cerros le otorgan lana y cuernos. Al despertar descubre que le habían crecido cuernos, que tenía cuatro patas y el cuerpo cubierto de lana. Por desear más de lo que tenía queda transformado en venado. Cuando retorna los perros lo persiguen. Desde entonces, hasta ahora, el hombre se quedó transformado en venado.

Iskay wawqimanta “Los dos hermanos”, Ciriano Sánchez (T-96)

Este es un hombrecito muy pobre, en cambio su hermano posee muchos bienes, es muy poderoso. Ante el menosprecio del rico, el pobre, el desvalido, viaja a un pueblo lejano en busca de trabajo. El hombre anochece en la puna. Por la noche los cerros conversan, se preguntan por la condición del hombre, saben que es un hombre pobre, sin bienes, huérfano. Los cerros le otorgan maíz almidón (maíz blanco) y maíz amarillo. El hombrecito se queda dormido mientras las montañas conversan. Despierta y descubre dos costales que contenían plata y oro. El hombre regresa a su casa, muy contento, cargado con los dones. Comienza a comprar caballos, mulas, chacras. El hermano rico sonsaca información sobre los bienes a su sobrino, un menor. Este le cuenta todo. A pesar de que posee muchos bienes, el hombre rico decide hacer el viaje. Llega al cerro donde su hermano había dormido. Se duerme allí. Los cerros se llaman por la noche, se preguntan por el hombre y lo identifican como hermano del pobre. Finalmente le otorgan cuernos, cola y otras partes de un animal. Al despertar el hombre se descubre transformado en venado. Regresa a su casa. Quien contempla a su familia es ya solo un venado, un animal.

“Los dos hermanos”: cuadro comparativo de episodios

A continuación ofrecemos un cuadro comparativo de episodios en las tres variantes de nuestro corpus, esto nos permitirá identificar la presencia de episodios comunes o su ausencia en alguna de las variantes, pero también en otras, que no corresponden a nuestro corpus.

<i>Iskay wawqimanta</i> “Los dos hermanos”, 3 versiones de Angaraes (Huancavelica)			
episodios	Manuel (T-11)	Frank (T-39)	Ciriano (T-96)
1. El rico desprecia al pobre y no comparte su riqueza	X	X	X
2. El rico invita al pobre a su casa y le hace carga una piedra como si fuera alimento	X	–	–
3. El pobre retorna a su casa, con su carga de piedra	X	–	–
4. El hermano pobre viaja a buscar trabajo	–	X	X
5. Anochece en la puna	X	X	X
6. Se acoge al abrigo de una roca o una cueva	X	X	X
7. Realiza el “pago” de coca, aguardiente, etc.	X	–	–
8. Las divinidades agradecen los dones	X	–	–
9. Mientras duerme el pobre, los cerros hablan de él	X	X	X
10. Las divinidades le otorgan oro y plata.	–	X	X
11. Mazorcas de maíz que se transforman en oro y plata	X	–	–
12. Descubre que cargaba una piedra y la arroja.	X	–	–
13. Retorna a su casa cargado de donaciones.	X	X	X
14. Adquiere ganado, casa, chacras, carro y alimentos.	X	X	X
15. El rico, se pregunta del origen de los bienes del pobre	X	X	X
16. El pobre narra al rico el origen de sus bienes.	X	X	–
17. El hermano rico sonsaca información al sobrino	–	–	X
18. El rico decide realizar el viaje	X	X	X
19. Finge ser pobre, se viste con ropas viejas.	X	–	–
20. Llega al lugar indicado	X	X	X
21. Olvida el pago a los cerros o a la cueva	X	–	–
22. Le otorgan las partes de una rueca	X	–	–
23. Cuernos, una cola, lana y otras partes de un animal.	–	X	X
24. Se despierta transformado en venado.	–	X	X
25. Retorna con los dolores de su transformación.	X	–	–
26. Llega a su casa y le perros lo atacan.	X	X	X
27. El rico, transformado en venado huye hacia una cueva.	X	X	X

La versión de Manuel Huamaní estilísticamente es sorprendente. Ya lo dijimos en oportunidades anteriores, sus relatos son detallados, exquisitos y,

como en otros casos, también en “Los dos hermanos”, demuestra un conocimiento amplio de prácticas culturales claves que se obvian en las versiones de Frank y Ciriano. El cuadro, además de presentarnos el número de episodios de cada cuento también nos permite comparar las actitudes de cada hermano, asimismo cotejar los dones que reciben: el pobre, oro en forma de mazorcas de maíz u oro, sin precisarse la forma; el rico, una rueca o los cuernos y la cola de un animal, también lana. Sin duda, el don más simbólico es la rueca. Posteriormente analizaremos qué vínculos existen entre la rueca y la transformación en venado del hermano rico.

A fin de ubicar las posibles variantes de nuestro cuento “Los dos hermanos” hicimos trabajos de exploración en distintos repositorios de tradición oral. Durante la ejecución de esta tarea nos dimos cuenta que nuestra actividad guardaba alguna semejanza con los trabajos de arqueología. Buscábamos versiones antiguas de nuestro relato para compararlos y estudiarlos. En efecto hacíamos algo de arqueología del relato oral. Nuestras pesquisas tuvieron por resultado el hallazgo (además de la ya conocida historia de Haticuri, “Capítulo 5” de *Ritos y Tradiciones de Huarochiri*) de los cuentos: “Nicolasin y Nicolasón”, una versión española y la “Historia de Alí Babá y los cuarenta ladrones”, un cuento persa incluido en *Las mil y una noches*. Alentados por los logros, decidimos continuar con nuestras pesquisas con la esperanza de hallar variantes más antiguas.

A continuación identificaremos los episodios de las tres versiones halladas en nuestra exploración, luego elaboraremos un cuadro comparativo de episodios de todas las versiones y finalmente una tabla de motivos.

2. Arqueología del relato oral. Las otras voces de “Los dos hermanos”

Con el término “arqueología del relato oral” nos referimos a la posibilidad de realizar un trabajo de “excavación” o “desenterramiento” de textos orales cuyos temas narrativos sean comunes aunque los motivos puedan ser distintos. Esto implica partir del estudio de versiones que circulan en la actualidad para luego avanzar hasta los estratos más inferiores del pasado. Así como en arqueología se establecen el origen, la procedencia, la edad y otras características de los vestigios hallados, a partir de determinados datos; el

proceso de descubrimiento de un relato oral en diversos “estratos” de su gestación permitiría conocer cómo una versión “X” fue constituyéndose a partir de una estructura base, con menos o más número de episodios en comparación a las actuales, con personajes y elementos auxiliares distintos y también motivos distintos. En este marco, a pesar de que los motivos puedan ser diferentes, como veremos un poco después, la proximidad temática resulta clave para vincular una versión “X” con otra, que podemos denominarla como “X1”. En la medida en que “X1” sume un número determinado de episodios comunes a “X” estaremos frente a dos textos próximos pero no necesariamente iguales. Un estudio más detallado nos permitiría asimismo descubrir o establecer los aportes del contexto cultural de donde proceden, los rasgos estéticos de una época o la impronta de los conflictos sociales, los vínculos del hombre con sus divinidades, con la naturaleza o su confrontación con ellas, etc.

Para hacer un estudio comparativo de “Los dos hermanos” o “El hermano rico y el hermano pobre” debemos considerar que existen dos variantes fundamentales: una autóctona: el relato de Huatiacuri y su concuñado vanidoso⁶⁴; y la otra, occidental, con variantes como el cuento “Nicolasín y Nicolasón” (Espinosa A. h., T. II. 1988: 201-206) o la “Historia de Alí Babá y los cuarenta ladrones”. Esta última, de procedencia persa, fue incluida en *Las mil y una noches* por su transcriptor europeo Antoin Galland, orientalista francés del S. XVIII (Editorial Araluce, 1914: 7-21)⁶⁵. Como se aprecia, el solo hecho de haber

⁶⁴ Acaso sea excesivo considerarla como “variante autóctona”, habría que pensar más bien, en la habilidad del narrador que en un tiempo relativamente breve (luego de haber escuchado alguna versión hispana de “Los dos hermanos”) haya podido realizar a una de las adaptaciones más sorprendentes de la oralidad quechua. Para esto tuvo que haber tomado sí, alguna historia autóctona cuyo hilo narrativo se adecuaba al de “Los dos hermanos. No olvidemos que el manuscrito de Huarochirí se escribió por 1600, solo unos 60 años luego de constituido el virreinato del Perú (1542).

⁶⁵ La traducción de Galland es la primera versión en una lengua Europea; sin embargo, no debemos descartar la posibilidad de su circulación oral, desde épocas más antiguas en España por influencia de la cultura árabe. Miquel André, profesor honorario en el Colegio de Francia, dice de la traducción: « On a peine à imaginer le succès de cette découverte. Les premières traductions apparaissent chez un libraire londonien dès les années 1705-1706, puis à Dublin, Manchester, Édimbourg, Liverpool, Glasgow. Les Mille et une Nuits sont en Amérique et en Australie dès la fin du siècle. Sous la traduction de Galland ou d'autres, elles touchent aussi l'Allemagne, L'Espagne, la Pologne, L'Italie, le Danemark, la Russie... L'aventure est sans fin, jusqu'à nos jours, dans tous les pays du monde ou presque » / “Uno se esfuerza por imaginar la expectativa que generó este descubrimiento. Las primeras traducciones aparecieron en una librería londinense por los años 1705-1706, después en Dublín, Manchester, Edimburgo, Liverpool, Glasgow. *Las mil y una noches* están a América y Australia desde el fin del siglo. Desde la traducción de Gallan o de otros, ellas llegan también a Alemania, España, Polonia, Italia, Dinamarca, Rusia... La aventura no tiene fin, justo hasta nuestros días en todos los

identificado tres versiones fundamentales, la árabe, la hispana (una posible variante de la anterior) y la autóctona posibilitan un estudio comparativo que nos permitirá, entre otras cosas, establecer los motivos y los episodios comunes, las características culturales, las sustituciones de personajes, el objetivo principal de las versiones, etc.

Ahora presentamos una tabla de episodios por separado para los relatos “Historia de Huatiacuri y el concuñado vanidoso”, “Nicolásín y Nicolásón” e “Historia de Alí Babá y los cuarenta ladrones”. Posteriormente elaboraremos un consolidado de episodios.

Episodios de la “historia de Huatiacuri y el concuñado vanidoso”

Historia de Huatiacuri y el concuñado vanidoso (Ritos y Tradiciones de Huarochiri)		
Epis.	Huatiacuri	Concuñado vanidoso
1.	Huatiacuri, hombre muy pobre, hijo de un dios que está por nacer, viaja de la Costa hacia los Andes.	
2.	Escucha conversar a dos zorros sobre la enfermedad de un falso animador de hombres.	
3.	Sana a Tamtañamca, el falso animador de hombres.	
4.	Se casa con la hija menor de este y se convierte en concuñado de un rico.	Luego de llamarlo “miserable”, le propone competir en distintas pruebas a fin de burlarse de él.
5.	Huatiacuri acepta el desafío. Se dirige donde su padre a contarle la propuesta. El padre acepta ayudarlo.	
6.		La competencia inicial consiste en bailar y beber.
7.	Vuelve donde el padre. Este le aconseja apoderarse del tambor y de la chicha que llevan una pareja de zorros.	
8.	Logra hacerse de las pertenencias de los zorros.	
9.		Doscientas mujeres bailan para él.
10.	Ingresa y baile con su mujer, pero tocando su tambor. La tierra tiembla; Huatiacuri gana la competencia.	

países del mundo, más o menos". En: <https://francearchives.fr/commemo/recueil-2004/38941> (08/04/2020 / 12h28). Indicamos que el manuscrito árabe con el que trabaja Galland, pertenece al siglo XIV.

11.		Ahora compiten en beber chicha. Huatiacuri bebe tranquilamente toda la chicha.
12.	Sirve la chicha del poronguito del zorro, la gente se burla. Caen ebrios.	
13.		Al siguiente día, el concuñado le propone ataviarse con plumas.
14.	Huaticuri consulta a su padre. Regresa vestido con un deslumbrante traje de nieve. Vence nuevamente.	
15.		Ahora la propuesta es competir trayendo pumas, pues él poseía pumas.
16.	Vuelve visitar a su padre, retorna trayendo un puma rojo. Vence otra vez.	
17.		Propone construir una casa. Toda gente la construye en un solo día.
18.	Con ayuda de los animales Huatiacuri construye la casa, por la noche.	
19.		El rival se asusta pero todavía le propone techar la casa.
20.	Espanta a los animales que trabajan para el concuñado. Destruyen la casa.	
21.	Huatiacuri propone un desafío, bailar vestido con mucha elegancia.	
22.		El hombre baila primero, como siempre lo hacía.
23.	En tanto baila el concuñado, Huatiacuri ingresa gritando.	El hombre rico se asusta, huye transformado en venado.
24.		La mujer también huye tras su esposo.

En la versión apreciamos que no obstante las derrotas sucesivas, el concuñado desafía a Huatiacuri con la esperanza de ridiculizarlo, de demostrar su poder y jerarquía social. Por otra parte, las confrontaciones reiteradas son, a nuestro parecer, una característica común de las versiones que estudiamos. Sin embargo, en la versión autóctona, los desafíos en la ejecución de diversas tareas son componentes de la cultura andina, nos referimos al *atipanakuy* ‘medir fuerzas’, ‘competir’, etc. Así, esta figura es un mecanismo generador de cambios y transformaciones y es papaz de activar todos los sistemas de colaboración en favor de una persona, una familia o una comunidad.

Otra observación adicional que debemos hacer en la historia de Huatiacuri es a la condición de hermanos. Si nos atenemos a los conceptos de familia, las vigentes en la actualidad andina, el hombre que contrae nupcias se convierte en “hijo” del padre de su esposa. El suegro, por consiguiente, se

transforma en “padre” y considera al yerno como un “hijo”, término con que se dirige a su yerno; este responde con la palabra *tayta* “papá”. Así, unidos por la alianza de matrimonio, los conuñados son simbólicamente hermanos (Huatiacuri y el conuñado) y se deben ayuda recíproca y también el deber de auxiliar al “padre”. Configurada así los vínculos familiares, antes que acciones encaminadas a una alianza posible lo que surge es la rivalidad, el menosprecio del hombre rico respecto al “hermano” pobre.

“Nicolasín y Nicolasón”, versión hispana de “Los dos hermanos

“Nicolasín y Nicolasón”, recogido por Aurelio Espinosa hijo (1988 II, 1988: 201-206), identificado con el N° 1535, del catálogo Aarne-Thompson (Uther, 2004), tiene a su vez variantes que pueden hallarse en otros libros de tradición popular de Occidente. A nuestro parecer la versión de Espinosa hijo es el que comparte mayores elementos comunes con nuestra versión de “Los dos hermanos”⁶⁶. A pesar de que el relato es extenso, no dudamos en presentar todos los episodios que hemos identificado.

“Nicolasín y Nicolasón”		
Epis.	Nicolasín	Nicolasón
1.	Hermano menor, muy pobre.	Hermano mayor, muy rico y avaro.
2.	Posee una sola mula, pide otra a su hermano para arar su tierra.	Le presta una mula.
3.	Se dirige a las mulas cariñosamente, como si ambas fueran suyas.	Amenaza con matar la mula, del pobre, si sigue actuando así.
4.	Prosigue con el mismo trato a las mulas.	Le mata la mula al hermano.
5.	Desuella la mula, coloca la piel en un saco y sale a venderla.	
6.	Anochece, pernocta en el cobertizo de una posada.	
7.	Descubre que la posadera, cuyo marido ha viajado, se dispone a pasar la noche con un sacristán.	
8.	Retorna el marido. Esconden la cena, el sacristán se esconde.	
9.	Ante la negativa de la mujer el marido prepara su cena e invita a Nicolasín.	

⁶⁶ Por ejemplo el cuento “Colás el Chico y Colás el Grande” en *Cuentos de Hans Christian Andersen*.

10.	El posadero pregunta por el saco, Nicolasín responde que es un adivino.	
11.	Aparecen el conejo asado, las botellas de vino y descubre al sacristán bajo la cama.	
12.	Asombrado, el posadero le entrega media fanega de monedas de oro a cambio del saco.	
13.	Nicolasín retorna al pueblo con las monedas de oro y cuenta al hermano cómo obtuvo la fortuna.	Nicolasón decide matar una de sus mulas, al día siguiente.
14.		La desuella y sale a vender la piel.
15.		Llega al pueblo donde el hermano había realizado el “negocio”.
16.		Pide media fanega de monedas de oro por la piel, lo creen loco y lo muelen a palos.
17.		Retorna furioso y amenaza con matar al hermano, de noche, cuando éste dormido.
18.	Enterado de los propósitos del hermano, Nicolasín acuesta a la suegra en su cama.	Mata por error a la suegra de Nicolasín.
19.	Carga a la suegra en un carro y la lleva hacia un pueblo vecino.	
20.	En una taberna, pide dos copas de vino, indica al tabernero que una es para su “esposa” que está en el carro.	
21.	El tabernero se dirige donde la mujer llama, no responde, le arroja la copa.	
22.	Nicolasín, grita que el tabernero ha matado a su esposa, amenaza con denunciarlo. Este ofrece una fanega de oro para no ser delatado.	
23.	Nicolasín entierra a la suegra, retorna a su pueblo, visita al hermano.	Se asusta al ver a su hermano; tenía la certeza de haberlo matado.
24.	Dice, a quien mató fue a su suegra y que él la vendió por una fanega de oro.	Pregunta que hizo para vender a la suegra.
25.	Preguntando “¿Quién compraba carne de mi suegra?”, responde.	Al día siguiente Nicolasón mata a su suegra.
26.		La carga en un carro y sale a los pueblos a venderla.
27.		Sorprendidos, los vecinos le dan de vergajos.
28.		Llega colérico, se dirige donde su hermano y le increpa por haberle engañado.

29.		Ensaca a Nicolasín, lo lleva al río para arrojarlo por la noche.
30.	Nicolasín grita, desde el interior del saco, que no desea la hija del rey aunque le ofrezcan mucho dinero.	
31.	Tentado por el grito y los deseos de hacerse rey, un pastor de ovejas sustituye a Nicolasín.	A medianoche Nicolasón arroja el saco al río.
32.		Al amanecer sale a arar, ve a un pastor con un gran rebaño de ovejas. Reconoce que es su hermano y queda petrificado.
33.	Revela que en el fondo del río se halla la isla de Jauja, donde hay camellos cargados de oro y rebaños de ovejas.	Cegado por la avaricia, Nicolasón se ensaca y se lanza al río. Muere ahogado.

“Nicolasín y Nicolasón” es un relato extenso porque los episodios que generan la disputa, los viajes a salidas del pueblo de ambos personajes se repiten 3 veces. En nuestras versiones de “Los dos hermanos”, y en las otras variantes andinas, hasta donde tenemos conocimiento, los personajes realizan un solo viaje y concluye con la transformación del oponente rico en venado. En el caso de la versión española, el oponente muere ahogado en el río. Ahora veamos el siguiente relato, acaso el más distante en el tiempo y geográficamente, nos referimos a la historia de Alí Babá y su hermano Cassím.

Episodios de la “Historia de Alí Babá y los cuarenta ladrones”

“Alí Babá y los cuarenta ladrones”		
Epis	Alí Babá	Cassím
1.	Alí Babá, el hermano mayor, es pobre y está casado con una mujer muy pobre.	Cassím, el hermano menor, está casado con una mujer muy rica.
2.	Corta leña en el bosque para ganarse la vida.	
3.	Un día, ve a unos ladrones con mulas cargadas de botín. Asustado, Alí trepa a un árbol y desde allí, observa todo.	
4.	El capitán se dirige hacia una peña, pronuncia una palabra. Se abre una puerta, ingresan al interior de la montaña. Se cierra la puerta.	
5.	Alí está a punto bajar del árbol, pero salen los facinerosos; el jefe	

	pronuncia una palabra mágica y la puerta se cierra.	
6.	Los ladrones se marchan, Alí Babá desciende del árbol, se dirige hacia la peña, pronuncia la palabra mágica e ingresa.	
7.	Descubre una cantidad extraordinaria de riqueza.	
8.	Llena los sacos, los carga en los burros y sale de la montaña. Pronuncia las palabras mágicas, la puerta se cierra.	
9.	Llega a su casa y cuenta la historia a su esposa.	
10.	Alí decide enterrar la riqueza, pero su esposa desea saber el peso. Va por una balanza donde la cuñada.	
11.		La cuñada se extraña que siendo muy pobres tengan algo que pesar. Pregunta de qué se trata.
12.	La esposa de Alí se niega a revelar la noticia.	La cuñada astuta unta con sebo la base de la balanza.
13.	Luego de pesar el tesoro, la esposa de Alí devuelve la balanza.	Cassím y su esposa descubren una moneda de oro adherida a la balanza. Sienten mucha envidia.
14.		Va donde Alí y exige explicaciones de su súbito cambio de fortuna
15.	Ante la insistencia de Cassím, Alí revela el secreto.	Cassím se dirige con diez mulas hacia la cueva, pronuncia la palabra mágica, la puerta se abre, ingresa.
16.		Queda estupefacto con tanta riqueza, prepara la carga para salir.
17.		Olvida las palabras mágicas, la puerta no se abre.
18.		Regresan los ladrones, descubren a Cassím y lo acuchillan.
19.		Se reúnen para averiguar quién es el intruso, pues se dieron cuenta que falta una parte del tesoro.
20.		Para amedrentar a otros cortan el cuerpo de Cassím y exponen los pedazos al ingreso de la cueva.
21.		Ante la ausencia de Cassím la esposa va donde Alí y ruega que salga a buscarlo.

22.	Descubre con espanto el cadáver descuartizado de su hermano, recoge los restos y retorna.	Lo recibe Margiana, una sirvienta ingeniosa de Cassim. Alí cuenta quiénes son los asesinos.
23.		Por ingenios de Margiana, la muerte de Cassim parece natural.
24.		Margiana conduce al zapatero Mustafá, vendándole los ojos, para coser las partes del cadáver.
25.		Cassim es enterrado con gran pompa.
26.		Los ladrones buscan a los responsables del robo, llegan donde el zapatero.
27.		Este conduce a uno de ellos donde Cassim. El ladrón, a fin de matar al dueño de la casa, coloca una señal con tiza, sobre la puerta.
28.		Margiana descubre la señal, coloca otras sobre varias puertas vecinas.
29.		Confundidos ante tantas señales, los ladrones no logran su objetivo.
30.		Se hace una nueva señal, ahora con pintura roja. El fracaso se repite.
31.		El capitán decide encabezar las investigaciones con ayuda de los 39 ladrones, estos mueren.
32.		Margiana es considerada héroe. Se entierra a los ladrones.
33.		El capitán de los ladrones, se disfraza de negociante y se instala junto a la tienda del hijo de Alí.
34.		Amigo ya de Alí Babá, asiste a una cena; su objetivo es matar a Alí.
35.	Margiana mata al capitán. Alí y su familia se hacen de la riqueza.	

Como hemos manifestado, nuestros cuadros de episodios son bastante detallados porque nuestro objetivo es también identificar las variaciones en los motivos, que son realmente los que hacen que una versión sea “distinta” de otra o que estéticamente sea más conmovedora o más emocionante, tal como en el caso del relato de Manuel Huamaní, que además nos descubre usos y costumbres de los andinos que no se evidencian en las versiones de Frank Chahuayllaq ni Ciriano Sánchez. Acto seguido presentamos el consolidado de los episodios para las 4 variantes.

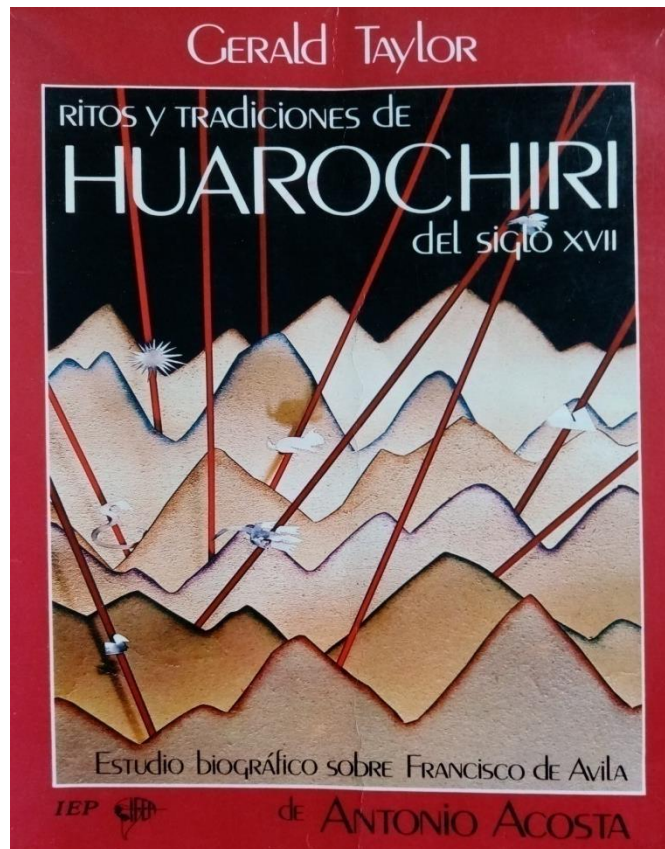


Fig. 5. *Ritos y tradiciones de Hurochiri* (ca. 1600), contiene la variante autóctona más antigua de “Los dos hermanos”, los protagonistas son Huatiacuri y su concuñado vanidoso.

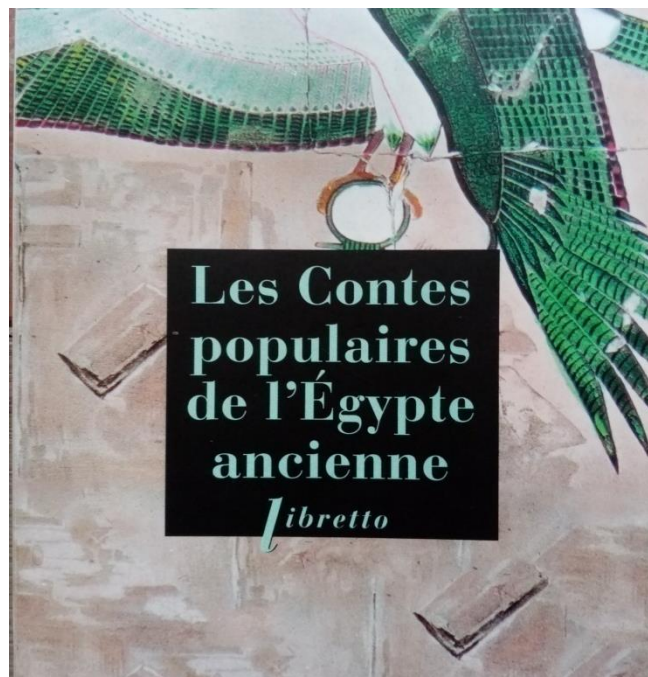


Fig. 6. “Conte deux frères”, versión occidental más antigua. La hallamos casi al terminar nuestra tesis, se encuentra en *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*.

Consolidado de episodios comunes

No obstante las variaciones de cada relato –según las particularidades socioculturales en las que se desarrollan las historias–, después de comparar los episodios de las 4 versiones, presentamos el consolidado de episodios comunes.

Consolidado de episodios comunes					
N°	episodios básicos	Los dos hermanos	Huatiacuri	Nicolasín y Nicolasón	Alí Babá
1	Desprecio del hermano rico al pobre	X	X	X	X
2	Viaje del hermano pobre en busca de sustento.	X	X	X	X
3	El hermano pobre anochece en el viaje.	X	X	X	X
4	Donación de bienes por diversos entes.	X	X	X	X
5	Retorno del hermano pobre, bienes recibidos y reacción adversa del hermano rico.	X	X	X	X
6	Viaje del hermano rico por poseer mayor riqueza	X	X	X	X
7	Trasnsformación en venado o muerte.	X	X	X	X

En el cuadro, apreciamos que nuestra versión *Iskay wawqimanta* “Los dos hermanos” puede funcionar con 7 episodios básicos, en este marco las versiones de Frank Chahuiallacc (T–39) y de Ciriano Sánchez (T–96) se ajustan bastante bien al esquema precedente, mientras que el de Manuel Huamaní (11) pierde una gran parte de su riqueza estética que forja desde un estilo rico y particular. El cuadro, sin embargo, nos permite advertir que cada episodio puede contar con un margen de fluctuación. Este margen acepta la presencia de particularidades que aproximan o distancian algunos aspectos de la historia (por ej. en las donaciones se entregan: una noticia, maíz amarillo, monedas de oro, cuernos, etc.; a nivel de donadores: animales, cerros divinizados, personas comunes, etc.). Otro ejemplo de margen de fluctuación puede apreciarse en el episodio final de la “sanción”. En algunos casos el rico se transforma en venado o solo le crecen dos pequeños cuernos y en otros

muere; las faltas nunca quedan impunes. Antes de iniciar el análisis y las comparaciones de los episodios básicos del relato “Los dos hermanos” presentamos la tabla de motivos y donadores.

Tabla de motivos y donadores

Tabla de motivos		
cuentos	motivos	donadores
Historia de Alí Babá y los cuarenta ladrones	Conversación de humanos.	El capitán de los ladrones
Nicolasín y Nicolasón	Elementos diversos que contribuyen al desarrollo de una historia.	El esposo deshonado
Hist. de Huatiacuri y el concuñado vanidoso	Conversación de animales.	Una pareja de zorros
Los dos hermanos (El venado)	donación de bienes irrisorios.	divinidades andinas

En el cuadro salta a la vista la diversidad de motivos; de igual manera, los donantes son distintos: divinidades andinas, animales, seres humanos, etc. No obstante el cambio de motivos, el tema no parece cambiar mucho: el rechazo de las alianzas entre un hombre rico y un pobre, pero este rechazo se evidencia a través de dos elementos distintos: en las variantes occidentales, el dinero; en las autóctonas, los alimentos.

Ahora analizaremos nuestro relato a partir de los 7 episodios comunes, al mismo tiempo haremos las comparaciones entre cada variante.

3. Análisis de episodios en el cuento “Los dos hermanos” y las demás versiones

Condición material opuesta de los hermanos

Nuestras versiones nos presentan a dos hermanos en condiciones materiales totalmente opuestas: uno rico y otro pobre. Desde este marco, nuestro narrador Frank Chahuailacc describe a uno de los hermanos como *pubri runa* o *pubri, wakcha* en oposición a *apu, riku* (T-39). En el contexto

social andino *apu* y *wakcha*, son expresiones que no solo se refieren a la abundancia o carencia de bienes materiales, aluden también a situaciones relacionadas con el número de familias (una persona que tenga hijos y familiares numerosos puede considerarse *apu runa* y por el contrario, la que no posee descendientes o una familia reducida, se considera *wakcha runa*). Así, la capacidad de organizarse y de responder a determinados desafíos familiares (mano de obra en tareas agrícolas) o funciones en el contexto social (p. ej. asumir la realización de la fiesta patronal) dependen mucho del número de personas que integra la familia nuclear y extensiva. Preocupado acaso por precisar que los términos antes indicados en su relato se refieren al aspecto material, Frank acude a los préstamos del español *pubri* “pobre” y *riku* “rico”, para aclarar que las condiciones de pobre y rico se sostienen en la posesión de bienes materiales. Manuel nos confirma la condición de los hermanos “(3) *Iskay wawqintin kara runakuna, huknin riku huknin pubri*. (“3) Eran dos hermanos, uno rico; el otro, pobre” (T-11). En *Ritos y Tradiciones* la condición de Huatiacuri es casi parecida “(10) ‘muy pobre’ (Taylor, 1987: 86-87); mientras que su concuñado era “(72) hombre rico” (*óp.cit.* 104-106)⁶⁷. La versión española no difiere de las anteriores “Nicolásín era muy pobre y Nicolásón era muy rico” (Espinosa, hijo, T. II. 1988: 201). En “Historia de Alí Babá y los cuarenta ladrones”, “el menor, llamado Cassim, estaba casado con una mujer muy rica; y el mayor, llamado Alí Babá, era pobre y estaba casado con una mujer muy pobre” (Araluce, 1914: 7).

En las cuatro versiones que analizamos el hermano rico buscará irracionalmente conservar su estatus fundado en los bienes que posee sin comprender, como ya hemos anticipado, que los pobres y los débiles pueden cambiar de situación social más aun si son ingeniosos, afortunados o cuentan con el auspicio de las divinidades. Desde su episodio inicial, el relato, nos plantea el problema de fondo que es el rechazo del hermano rico (o del hombre rico) a sostener lazos, vínculos, alianzas con el pobre, probablemente bajo la interrogante “¿Yo, hombre rico, qué de bueno podría obtener de un pobre?”, sin sospechar que la pobreza material no implica ausencia de valores ni de

⁶⁷ “(10) *wakchalla*” (Taylor, 1987: 86-87); “(72) *chay runa rrico*” (*óp.cit.* 104-106).

conocimientos, de experiencias de vida o secretos que puedan beneficiar al rico y a su pueblo.

Viaje del hermano pobre en busca de sustento.

Los viajes son recursos que, a veces, permiten revertir situaciones adversas. Los personajes descubren el mundo exterior, experimentan transformaciones, pierden o ganan, aunque en el fondo quien viaja nunca pierde porque le queda la experiencia, la riqueza del viaje y de lo aprendido o descubierto a través de él. Divinidades, animales, humanos, ninguno está exceptuado de experimentar los riesgos y las sensaciones que procuran los viajes. Se viaja a *hanaqpacha* 'el cielo' o *ukupacha* 'el infierno' (Itier, 1999: 16-25, 28-33, 100-105); se viaja a *Tutupaka Ilaqta*, pueblo donde habita el diablo, (Lira, 1990); se puede viajar a *Warmi Ilaqta*, pueblo de las mujeres (Ramos, 1992: 118-121) y en última instancia a *Supayquchua*, Laguna de las almas en condenación (T-19). Este mundo, el de los seres vivos y el de los muertos, se halla atravesado de caminos y siempre existen viajeros que los recorren. No existe un lugar a donde no sea posible llegar.

Mientras que ciertos personajes recorren, diríase casi todos los espacios, nuestros actantes en "Los dos hermanos" y sus homónimos, se desplazan únicamente por espacios propios de los humanos y a través de las historias que protagonizan buscan el fortalecimiento de los valores, el equilibrio social al interior de los pueblos. Algunos personajes andinos son divinidades que asumen la apariencia de ancianos menesterosos y recorren los pueblos más distantes, observan el comportamiento de los hombres para premiar o sancionar. De manera especial, este es el caso de los "Dioses andariegos" (Morote, 1988: 265-271). Las versiones más antiguas de este relato podrían ser la historia de Thonapa o Tunapa (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 189-190), del dios "*Pacha Camac Ticze Caylla Uira Cocha*" (Huamán Poma de Ayala, 1980: 260) y de Cuniraya Huiracocha, en *Ritos y Tradiciones* (Taylor, 1987: 120-125)⁶⁸.

⁶⁸ En las versiones de nuestra infancia como en las de Efraín Morete, el viejito menesteroso siempre es Dios; Alejo Maque Capira (provincia de Caylloma, Arequipa), nos proporciona una versión donde la protagonista es una divinidad femenina, el cerro *Walqa-walqa*, que junto con sus pequeños hijos se dirige a Maca. La divinidad, luego de aparentar pobreza extrema, esconde su identidad cubriendo su rostro con pústulas y heridas que supuran materia. En esta

Ya lo hemos anticipado, en nuestro caso son la iniquidad material y el menosprecio del hermano rico los que impulsan al hermano pobre a viajar en busca de sustento para su familia; en otros, el hermano pobre sale a *purun* espacios deshabitados de la naturaleza a recolectar frutas y semillas silvestres o a cazar aves (Vienrich, 1999: 152-155); (Itier, 1999: 192-195) y viaja a pueblos lejanos en busca de trabajo. Al respecto, Frank nos cuenta: “(7) *llamkapakuq richkaspa, mana imallanpas kaptin...* (7) como no tenía nada, viajaba en busca de trabajo...” (T-39). La versión de Ciriano confirma los objetivos del viaje “(7) *karu llaqtata pasallan llamkapakuq* (7) se fue de viaje a un pueblo lejano, a trabajar” (T-96). La versión de Manuel nos deja estupefactos, pues el hermano rico cita en su casa al hermano pobre. Cuando el pobre llega a la casa de su hermano rico, luego de entregarle un poquito de comida, “(6) *rumita qipirachisqa* (6) le hace cargar piedras” (T-11), como si fueran alimentos. El caso de Huaticuri es distinto, él viaja de “(20) *uraquça ñiqmanta* / de los pueblos del mar” (Taylor, *óp.cit.*: 88-89), hacia los Andes, por Cieneguilla arriba. El viaje en *Ritos...* se asocia al tránsito de una sociedad antigua a una nueva, de cuyo cambio Huaticuri es, en parte, responsable. Cuando llega la hora de enfrentarse al concuñado, sale al campo a solicitar el apoyo de Pariacaca, su padre, divinidad que está por nacer. En la versión española, Nicolás el hermano rico, mata la única mula que poseía Nicolás, el hermano pobre; este, muy afligido, desuella la mula, coloca el pellejo en un costal y se va a vender a un pueblo (Espinosa, hijo, 1988: 202); luego saldrá a otro pueblo vecino a deshacerse del cadáver de su suegra, asesinada por Nicolás. Finalmente Alí Babá “se ganaba la vida cortando leña en los montes” (Araluce, 1914: 7), por esto, él va diariamente hacia el bosque. En síntesis, las donaciones se producen en el espacio exterior al lugar donde habitan los personajes.

El hermano pobre anochece en el viaje

Nuestros personajes se hallan distanciados, unos más que otros, de los espacios familiares y conocidos. Al concluir la jornada, por la noche, el hermano pobre de nuestro relato y Nicolás, del relato español, se hallan fuera

condición camina por el pueblo buscando alimento y medicina; la trama es la misma (Chirinos y Maque, 1996: 158-165).

de casa; es decir, pernoctan en otro espacio desconocido. Los casos de Huatiacuri y de Alí Babá, en este episodio, debemos considerarlo desde el “margen de fluctuación” indicado, pues ellos atraviesan una situación distinta de los anteriores. Ahora veamos el caso del hermano pobre, de nuestro relato. Después de haber caminado todo el día él se ha anochecido en la puna desierta, inhóspita; pero, no olvidemos, en la versión de Manuel, el hermano pobre ya se halla de retorno, con su carga de piedras, como nos refiere:

(7) *Kutispan pisiparusqa llasaq qipiyuq hinaspa samakusqa huk machaypi, disirtupi. (8) Kukachallan manaña kasqachu, kukachanta pagaykusqa parahiman, mamapachaman, hinaspa puñuykusqa [...] (9)... tumanan upyanan traguchanta pagaykusqa, hinaspan puñuykusqa qipichanwan sawnakuykuspa mana qatayuq.*

(7) De regreso, se había cansado con su carga pesada, había descansado en una cueva, en el desierto. (8) Ya no tenía su coquita, pues la había pagado al paraje, a la mamapacha, luego se había dormido [...]. (9)... el traguito que tenía que tomar, beber, había pagado, luego se había dormido, sin cobertores, poniendo su carguita como cabecera (T-11).

Para apaciguar la fatiga, el andino que se acoge al interior de la cueva, hace lo que todo *runa* ‘hombre de los Andes’ haría: ofrecer a la cueva, a la *mamapacha* sus hojas de coca o chacchar en nombre de ella, ofrecer también unas gotas de alcohol o sencillamente pedir la protección de ellas. Lo que nos ha contado Manuel es una práctica ancestral que fue registrada por Huamán Poma, de cuya vigencia testimonia esta historia (1980: 249). La versión de Manuel describe al hermano pobre que se duerme sin cobertor alguno, con su *qipi* ‘carga’ como cabecera. Una imagen expresiva de orfandad, de conmiseración, un ser humano que se acurruca al interior de una cueva como un bebé en el vientre materno. Aunque el relato de Manuel no dice nada al respecto, la analogía continente - contenido es sorprendente pues, *machay* ‘cueva’ :: *wiksa* ‘vientre materno’ y *wakcha* ‘pobre’ (que duerme al amparo de la cueva) :: *wawa* ‘bebé’ (dormido en el vientre materno, bajo el cuidado y la protección de la madre).

En comparación a las versiones de Frank y Ciriano, en la de Manuel el viajero hace un contrato con las divinidades al ofrecer sus hojas de coca y aguardiente y cumple con el ritual, mejor, con las normas de convivencia donde la diferencia entre espacio social y naturaleza no existe. El viaje nos descubre a

un hombre que a pesar de hallarse en el paraje no olvida el hábito de interrelacionarse con el otro, atributo que posteriormente será premiado. La versión de Ciriano dice: “(8) *Hinaspan urqupi tutaykun runaqa*. (8) Entonces, el hombre anocheció en la puna (T-96)”. Nuestros viajeros se hallan pues, en el espacio de las divinidades, el espacio no común a los humanos donde sin embargo las normas de convivencia se mantienen vigentes.

¿Y qué sucede con Nicolasin, *alter ego* hispano del hermano pobre, andino? Veámoslo a través del primer viaje. Se nos dice que llegó a una posada; luego fue recibido por la posadera, pues el posadero estaba de viaje “Y le puso en una habitación orilla de la cocina, que por una rendrija (sic.) veía Nicolasin todo lo que en ella pasaba. Y por la noche vio que estaba la posadera con el sacristán preparando una buena cena, friyendo conejos, y que tenían unas botellas de vino” (Espinosa, 1988: 202). El paraje, la soledad de la puna o una pequeña habitación adyacente a un hospedaje, estos son los espacios donde nuestros viajeros se aprestan a pasar la noche.

Entes donadores y entrega de bienes

Los donadores son diversos, tal como los hemos identificado en nuestro cuadro de motivos. En el caso andino las riquezas que custodian las divinidades, de acuerdo a la tradición, están destinadas para el hombre que no la busca, que ni siquiera tiene interés alguno en hallarlas. El azar, la fortuna, la generosidad, contribuyen a que los premios lleguen cuando uno menos se imagina. Al respecto Manuel nos cuenta:

(10) *Hinaptin suyñuyninpi qayanakuchkasqa wak law chimpa, kay law chimpa, warmiwan qari “gracias, kayqaya mikuykachillawanchik”* (11) *“ñuqamanpas tumaykachillawanmi, gracias, upyaykunim. Imatataq kay wawqillanchikman regalaykusun?”* (12) *“ñuqa regalasaq yuraq sarata” nisqa,* (13) *hukninñataq “qillu saratam qusaq, ñuqa regalasaq” nisqa riki.* (14) *“Añallawya...” nispan rikchariruspa runaqa kusikusqa “kunanqa wawaykunachiki sara kamchata mikurunqa, mutikurusaqchiki. Sopapipas sarallatapas lawakurusaqchiki” nispan [...].* (18) *Chayarachin hinaptinsi “kay sarata apamurani hija, mikurusunchik” nisqa* (19) *sara mikunankupaq kusiqaña wawachankunaman, [quykuptinqa] mana sarachu kasqa, qullqi kasqa.*

(10) Entonces en su sueño estaban llamándose, de este lado y del otro lado [de la montaña] una mujer y un hombre “Gracias, aquí está, nos ha hecho el favor de hacernos comer” (11) “a mí también me hizo el favor de darme de beber, gracias, he bebido. Que es lo que vamos a regalarle a este nuestro hermano?”

(12) “yo regalaré maíz blanco” había dicho, (13) el otro ya también había dicho “le daré maíz amarillo, yo voy a regalar” había dicho, pues. (14) “Ah, que agradable” diciendo el hombre se había despertado, alegre “ahora mis hijos comerán maíz tostado, me haré mote. Aunque sea en sopa me prepararé una *lawa* de maíz” diciendo [...]. (18) Hace llegar, entonces “*hija*, he traído este maíz, comamos, pues” había dicho (19) pero cuando muy alegre le dio maíz a sus hijitos, para que coman, no había sido maíz, había sido plata (T-11).

En esta versión los donadores son los cerros, los que Manuel designa como “mamapacha” y “paraje”, a quienes el hermano pobre ha “pagado” sus hojas de coca y aguardiente. Los cerros o montañas se hallan frente a frente y son hombre y mujer. El diálogo se realiza cuando el viajero se halla en una especie de sueño, no en un sueño a plenitud sino en un estado donde le es posible percibir el diálogo. Una de las voces agradece las hojas de coca compartidas por el pobre, con expresiones de gratitud; el agradecimiento tiene visos de exclamación, de contento y placer indescriptible pero también cierto matiz de tristeza, lo que evidencia que estos dioses hace mucho tiempo que no recibían ofrenda alguna y aguardaban la presencia de un hombre piadoso como nuestro personaje. “Aquí está pues, se ha dignado darnos de comer” es una versión que lamentablemente no logra evidenciar toda la carga emocional y afectiva que expresa la voz quechua; a su turno la otra voz responde: “También a mí se ha dignado darme de beber, gracias, he bebido, pues”⁶⁹. Las divinidades se hallan conmovidas con la acción de un menesteroso que no obstante esta condición no se olvida de reciprocitar con los dioses que lo acogen en la cueva, aun sabiendo que las hojas de coca y las gotas de alcohol le hacen gran falta. Estos diálogos evidencian las cualidades humanas de los dioses andinos. También indican que esta condición no es óbice para que ellos puedan sufrir o experimentar carencias igual que los humanos. Por otra parte, si revisamos las versiones de Frank y Ciriano nos daremos cuenta que las referencias a la ofrenda no han sido mencionadas. En efecto, ninguno alude a los dones que el viajero entrega a la gruta, antes de ponerse a descansar. Esta

⁶⁹ En una versión traducida de este cuento, estudiada por Ansión, el hermano pobre actúa de la misma manera que en la versión de Manuel: “Entonces, en medio del cerro, se ha hecho de noche, y el hombrecito ni tiene a dónde ir. Entonces había una cueva en el cerro, dicen que entró dentro de la cueva. ‘Padrecito’ diciendo masca su coca en la noche, fuma su cigarro. Entonces su cigarrillo al cerro la da dando golpes con los dedos, sopla las cocas. ‘Señor Wamani, padrecito, ojalá que nada me pase. Tal vez es esto un lugar donde duerme algún animal, esta cueva’, dice. Entonces reza bien a los cerros: ‘Señor Wamani, Padrecito’, diciendo”. (Ansión, 1987: 115-117).

actitud –aquí aventuramos una conjetura–, puede explicarse desde la perspectiva de mis narradores: evangelistas ambos, cualquier referencia a la gentilidad, si no es para condenarla desde su retórica, sería incorrecta.

Pero el buen pobre, además de encomendarse a las divinidades y ofrecerles sus hojas de coca u otros dones, el buen pobre –reitero–, piensa en el hogar, en los suyos, por eso al descubrir que la divinidad “paraje” (lugar, espacio) le ha regalado maíz, recuerda inmediatamente a sus hijos, piensa la forma en que se comerá el maíz. La actitud, el gesto del hermano pobre es trascendental en el contexto de las relaciones andinas y quienes pertenecemos a este espacio conocemos de cerca estas prácticas, valoramos y sabemos conducirnos de acuerdo a la tradición. Agustín Thupa, en su versión, corrobora lo que decimos: “Le dio unos panes. El hombre comió uno de los panes y guardó el resto para su esposa e hijos” (Itier, 1999: 193)⁷⁰. Volveremos a la versión de Agustín cuando el hermano rico, víctima de la codicia decide viajar. Frank, por su parte nos cuenta que:

(10) *puñurusqanmanta, payqa urqukuna qayanakuspanku [huk kaqnin] nisqa “yaw machu, qamqa imatam qunki kay runaman?” niptinsi nisqa (11) “ñuqam qusaq mankata” nisqa. (12) Hukninñataqsi nin “ñuqañataqmi qusaq quri-qullqita” nispa nin. [...].(14) hatarinanpaqñataqsi chaypi mankapi timpuchkasqa huk kuyayllampaq quri-qullqi manka, uru timpukuchkasqa.*

(10) desde que él se había dormido, los cerros estaban llamándose, [uno de ellos] había dicho “Eh, viejo ¿tú, qué le vas a dar a este hombre?”, cuando había preguntado (11) “Yo voy a dar una olla” había respondido. (12) Dice, el otro ya también responde, “yo voy a darle oro y plata” [...]. (14) para que se levante, allí, en una olla estaba hirviendo, en una olla muy hermosa, de oro y plata, estaba hirviendo oro (T-39).

Fatigado, el hombre se rinde ante el sueño y mientras duerme los cerros comienzan a conversar. Se preguntan qué le donarán al viajero que permanece dormido. Al despertar este, encuentra una olla hecha de oro y plata donde hallaba oro hirviendo. El hombre se pone de pie, coge los dones y se marcha. Por su parte Ciriano, nuestro narrador de Congalla, nos dice:

(9) *hinaptin, chay urqupi tutaykuptin, urqukuna tuta qayanakun (10) “yaw, ima runam chay laduykipi puñun?” nispa. (11) “Pobre runam kallan, wakcha runam” nispan nin urquqa. (12) “Nis pobre runachu chay kallan?” nispa nin (13) “arí,*

⁷⁰ “T’antata qun. Chayqa t’antata runaqa mikhun. Warminpaq wawankunapaqsi wakín t’antata puchuykukun” (Itier, 1999: 192).

pobre runam, mana imayuq runam kallan” nispa, (14) hinaptinsi “qam imatataq quwaq” nispa nin (15) “bueno, ñuqaqa qusaq almidón saratam” nispa nin (16) “ñuqaqa qusaq qillu, qillu qarway saratam qusaq ñuqaqa” nisqa (17) “ya” nispan ninakunku. (18) Runachaqa chayna qayanakuspa kachkaptinku puñurusqa, (19) puñurusqa, (20) hinaptin rikcharirunanpaqqa kustalkunapi kachkasqa, hukninpi qullqi hukninpi quri, (21) qawaykuptinqa kachkasqa hinaptinsi runaqa kusikuywan ripukamun.

(9) cuando oscureció en la puna, los cerros conversan de noche, (10) “oye ¿qué clase de hombre es ese que duerme a tu lado?” pregunta. (11) “Es un hombre *pobre*, un hombre huérfano”, responde la montaña. (12) “Entonces ¿ese, es un pobre hombre?” (13) “sí, es un *pobre* hombre, un hombre que no tiene nada” dice, (14) entonces “¿tú, qué le podrías regalar?” pregunta (15) “*bueno*, yo voy a dar maíz *almidón*” responde (16) “yo voy a dar maíz amarillo, maíz morocho voy a darle” había dicho (17) “ya”, acuerdan. (18) El hombrecito se había dormido cuando [los cerros] estaban conversando, (19) se había dormido. (20) Cuando despertó encontró unos costales con plata y oro. (21) Entonces, el hombre se vino muy alegre (T-96).

Una vez más, quienes entregan los obsequios son dos cerros. Ellos conversan, se preguntan, igual que las personas, sobre la condición social del viajero y comprueban que es un menesteroso que va de viaje en busca de trabajo, un hombre sin bienes, digno de piedad. Luego le otorgan maíz almidón (blanco) y maíz amarillo, que al ser llevados a casa se transforman en plata. Los dones están asociados a una agricultura extraña ligada a dos variedades importantes de maíz, el almidón para el consumo cotidiano y el amarillo para preparar jora y con ella la chicha, una bebida ancestral. Sin embargo, la asociación de estos dones es solo desde la forma porque en realidad son oro y plata que permite comprar animales, carros y casas. La asociación de los dones a la agricultura se desvanece y surge la idea vinculada a la minería, al capitalismo donde el poder se manifiesta desde el dinero que una persona posee en una cuenta bancaria. En este medio social nuevo el conocimiento, los valores éticos y morales carecen de importancia; todo se expresa a través de cifras económicas. Una persona que no posee poder adquisitivo queda como *pubri runa* ‘gente sin valor, sin dinero’. A pesar de esto, la versión de Ana María Rodas expresa el espíritu agro-pastoril de los donadores. Comprobada la condición pobre del viajero, uno de los cerros dice al otro:

“Entrégale a ese señor diversos frijoles y carbón”. Para el carbón, deberá hacer una casa; para los frijoles, un establo del tamaño que pueda”, dice [...] Entonces, el hombrecito hizo el establo; cuando despertó a medianoche en el

establo estaba llorando ovejas, las crías también estaban llorando; de la casa rebalsaba plata. Los otros corrales estaban llenos de vacas, los toros gemían, también los becerros (Landeo y Arizaca: 2011-12: 76-77)⁷¹.

La versión se ubica en un espacio agrícola y pastoril porque los elementos otorgados son productos que se siembran habitualmente (a excepción del *carbun* ‘carbon’, pero suponemos de origen vegetal): *purutu* ‘poroto’ y *chuwí* ‘frijoles’, los que en casa del hermano pobre se transforman en animales y el carbón, en plata. Reiteramos, las conversaciones y la entrega de los dones ocurren cuando el pobre se halla dormido, es decir, en un estado de inconsciencia. Las conversaciones pertenecen al sueño, solo el abandono de ese estado y el retorno a la realidad permiten al pobre darse cuenta de la presencia de los dones. A continuación pasemos al análisis de la historia de Huatiacuri, en *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*.

En la historia de Huaticuri existen dos momentos en que parecen entregarse las donaciones:

a) cuando Huatiacuri se dirige de los pueblos de la costa hacia los Andes, él se queda dormido en las faldas del cerro Latausaco, por cieneguilla, al Este de Lima, y se despierta al escuchar una conversación. Quienes conversan son dos zorros, uno que desciende y otro que asciende. El don que recibe Huatiacuri tampoco es material sino verbal, pues se trata de una información que conoce únicamente el zorro de arriba. No obstante nuestras reservas, poseer esta información secreta convierte a Huatiacuri en un hombre poderoso y gracias a ella logra casarse con la hija de Tamtañamca, señor muy poderoso de Anchicocha. El señor sufre una enfermedad incurable, noticia que cuenta el zorro que viene de arriba, al que sube. Por el diálogo, se conoce de un adulterio cometido por la mujer de Tamtañamca. El zorro de arriba concluye diciendo: “(23) Por esta culpa una serpiente vive encima de aquella casa tan hermosa y se los está comiendo. Hay también un sapo con dos cabezas que se encuentra debajo del batán. Y nadie sospecha ahora que son éstos quienes se los están comiendo” (Taylor, 1987: 91). Dicho de otro modo, la serpiente y el

⁷¹ “Purututawan, chuwitawan, carbuntawan quykuy, chay siñorman.” nispan. “Chay carbunpaqmi ruwanqa huk wasita, purutupaqmi ruwanqa kanchata, atisqanta ruwanqa”, nin. “Chay chuwipaqañataqmi ruwanqa atisqanta corralta ruwanqa” nin [...]. Hinaptinsi ruwarun runachaqa, medianochita rikcharikuptinqa ovejas kanchapi waqaykuchkan, llullu chitakunapas waqaykuchkan; wasinmanñataqsi llusqirakamuchkan qullqi hukniraq; corral chuwicha churasqanpiñataqsi vaca, huk niraqkukuchkasqa, waqakuchkan torukuna, uñakuna, bastante.

sapo de dos cabezas consumen, minan la salud de Tamtañamca. Huatiacuri logra curar al enfermo y se casa con la hija menor de aquel⁷².

b) El segundo caso sería cuando Huatiacuri debe enfrentar al concuñado vanidoso, aquel acude donde su padre. En la primera oportunidad, cuando la competencia es bailar y beber, la divinidad (su padre) le instruye para que pueda apoderarse del tambor y del poronguito de chicha que traía una pareja de zorros “70 [la zorrina] traerá chicha en un poronguito y traerá también su tambor” (*óp.cit.* 105). Igual que en el caso anterior el artificio se realiza en la montaña. Aquí se acude a la astucia para despojar de sus pertenencias a la pareja de zorros, actitud que no nos parece correcta. Premunidos de estas donaciones irrisorias (que en nuestros textos pueden ser granos o mazorcas de maíz, instrumentos para hilar, carbón, etc.), Huatiacuri y su esposa participan de la competencia. Bailan y beben de manera sorprendente y se imponen al adversario. Insistimos, la forma en que se obtienen las donaciones nos parece que le resta las características de tal condición; sin embargo, los objetivos finales (la transformación de la humanidad de aquel tiempo) acaso justifiquen el engaño y aceptemos que sí se trata de una donación.

Los casos de Nicolasín y Alí Babá son distintos, en ellos el factor fortuna desempeña un papel de importancia además los donadores no son divinidades. Veamos primero el caso de Nicolasín. Sabemos que Nicolasón ha matado a la única mula que poseía su hermano pobre, este desuella y sale a vender la piel. Pernocta en una posada y es testigo de un acto de infidelidad entre la posadera y un sacristán (nos preguntamos si existe algún vínculo con el caso de Tamtañamca y su esposa infiel). El marido de la posadera retorna de súbito y echa a perder el plan. Nicolasín, al presentarse ante el posadero lo hace como poseedor de una información importante (otra situación similar a la de Huatiacuri e igual que este último, aquel adquiere poder, pues la información es importante para el posadero.) Nicolasín se presenta llevando consigo el saco donde transporta la piel de su mula. Ante la pregunta del posadero de, qué lleva, Nicolasín responde “–Pues, mire usted: un adivino. Voy recorriendo el mundo para ganar qué comer”. Líneas después se pone a prueba la capacidad

⁷²La serpiente como el sapo son seres ambivalentes, importantes en la medicina natural y en la agricultura respectivamente poseen en las prácticas de hechicería poseen un lado adverso. En la historia de Tamtañamca, es la infidelidad de la esposa la que genera la aparición de estos seres al interior de la casa como una forma de sanción.

adivinatoria del saco. Nicolásín ha arrojado el saco luego de haberlo alzado, al caer al piso hace ruido; el posadero pregunta: “–¿Qué ha dicho?” Nicolásín responde: ‘–Pues mire usted; dice que en el horno hay una sartén con conejos. Fueron al horno y efectivamente allí estaba la sartén” (Espinosa, 1988: 203). También “adivinará” que en la casa hay botellas de vino y que, bajo la cama, se esconde un sacristán. Impresionado por la ‘eficacia’ adivinatoria del saco que contiene la piel de mula, el posadero la compra con media fanega de monedas de oro, aunque sabemos que el pobre posadero ha sido engañado. Aquí nos preguntamos, si este revés puede ser también comparable con el infortunio que sufre Tamtañamca, pues este pierde bienes, hijas y un yerno pudiente.

El presente episodio “Entes donadores y entrega de bienes” resulta sorprendente por las semejanza de detalles entre el relato “Nicolásín y Nicolásón” y la historia de Huatiacuri. El poder que otorga el conocimiento de una información importante, el acto de infidelidad y la pérdida o disminución de poder (social y económico) identificados en la variante española, parecen indicar un nexo insospechado entre esta y la versión presente en *Ritos*. En este marco, aun sabiendo que no estamos en condiciones de seguir profundizando nuestras pesquisas sobre el tema, valdría la pena preguntarnos ¿Era ya conocido el relato español por el escriba de *Ritos y Tradiciones*, en el año 1600? O ¿Nos hallamos frente a relatos parecidos por coincidencia? Resulta difícil responder estas interrogantes pero quien conoció la historia de Nicolásín y su hermano, realizó –si esta labor temprana fue posible–, una adaptación magistral y fundió diversos elementos episódicos en la historia de Huatiacuri, tarea que exige un conocimiento profundo de las creencias religiosas y formas de vida andinas en el Perú colonial⁷³.

El tema de la infidelidad en ambos textos, creo, exige algunas precisiones. Tanto en el texto de Huarochirí como en el español quien comete la infidelidad es la mujer ante la ausencia del marido (en el caso de Tamtañamca el texto no es explícito, pero no hay manera de explicar la presencia de un desconocido en la cocina). El escenario de la infidelidad es la

⁷³ Tedoro Hampe ha realizado un estudio sobre la biblioteca de Francisco de Ávila, extirpador de idolatrías, bajo cuya dirección se realizó la redacción del manuscrito, lamentablemente no hemos podido acceder al libro (nos referimos a *Cultura barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Ávila*, 1996). Conocer la relación de los libros hallados en su biblioteca acaso nos propocionaría algunas luces al respecto.

cocina. Los transgresores, tanto el sacristán en “Nicolasín y Nicolasón” y el visitante extraño de *Ritos*, se hallan en un espacio de la casa reservado para la familia, vital y privado. Apreciamos también, en ambos casos, que la comida desempeña un papel importante (adverso en este caso, pero importante para el logro de los objetivos de la narración). En *Ritos*, la mujer de Tamtañamca tuesta maíz, un grano de varios colores que salta del tiesto y toca sus partes pudendas origina el delito porque la mujer ofrece el grano al visitante. En la posada sucede una situación casi parecida, el conejo asado y las botellas de vino contribuyen al encuentro de la pareja y, en nuestra lectura, la infidelidad es simbólica: uno come el maíz tostado que le ofrece la mujer de Tamtañamca, el otro se apresta a comer junto con la mesonera para luego probablemente refocilarse en la cama, pero el plan se desbarata con la súbita llegada del marido. Ambos maridos, la casa y la familia han sido deshonrados por la deslealtad femenina y quien se encarga de revelar el acto es un viajero pobre y desconocido. Una observación final, antes ya hecha, la comida que en otras circunstancias es motivo de gran celebración y de expresión de solidaridad, en los relatos que analizamos desempeña un papel adverso. Ella contribuye a la deshonra de la familia.

Para finalizar analicemos el relato “Historia de Alí Babá y los cuarenta ladrones”, donde el motivo son el uso de fórmulas o palabras mágicas. Alí Babá se halla cortando leña próximo a la puerta de ingreso a la montaña donde está el tesoro de los ladrones. El leñador, en vez de encontrarse con su hada madrina, como sucedería en una variante occidental, escucha desde su escondite –la copa de una palmera, a donde ha trepado por temor–, las palabras mágicas dichas por el jefe de los ladrones. “¡Sésamo, ábrete!” y “¡Sésamo, ciérrate!” (Araluce, 1914: 8). Estas palabras y un poco de intrepidez son las que finalmente transforman el destino de Alí Babá, aunque luego se enfrentará a los ladrones, quienes en todo momento buscan al responsable del robo de las riquezas escondidas al interior de la montaña. Esta imagen final ha tenido cierta resonancia en los Andes pues algunos relatos hablan del interior de ciertas montañas cargados de riquezas, en nuestro caso del cerro Chachaspata, en Congalla (T-106). Según las versiones que hemos escuchado, desde la infancia, se dice que al interior de los cerros existen ingentes riquezas, que para ingresar al interior hay puertas que se abren

ciertos días. Quien logra ingresar puede sacar las riquezas allí depositadas, para acceder a ellas solo se tiene que conocer las palabras mágicas ‘Ábrete culantro’ y ‘Ciérrate perejil’, entre otras variantes.

Retorno del hermano pobre, bienes recibidos y reacción advers del hermano rico.

El cambio de la condición material del hermano pobre escandaliza al hermano rico, la súbita bonanza le inquieta. En la mente del hermano rico surge una serie de interrogantes que lo impulsan a aproximarse al hermano pobre para obtener información. El hermano pobre, con la inocencia que le caracteriza relata los detalles del viaje. Manuel, nos cuenta el pasaje, de la siguiente manera:

(25)... *“ermano, kaynatam tarikaramuni riki” nispan willakun (26) “maypi?” (27) “kaypi”, nispa willakun inosintiqa riki, (28) entonces paypas ermanunpas riki pasan riki nata... chay sitiyuta, pobre, lata pachanwan pachakuykuspa kukachanta akustin riki.*

(25)... “hermano, así me he encontrado” le cuenta (26) “dónde?” (27) “en este lugar”, cuenta pues, el inocente. (28) *Entonces* el otro también va... a ese sitio, pobre, vistiéndose con su ropa vieja, chacchando su coquita (T-11).

Desde la perspectiva del hermano rico, todo parece sencillo. Solo se trata de ir al cerro, fingir un momento y hacerse de los dones. Si bien es cierto que la ambición, el egoísmo, no son expresados verbalmente estos se ponen de manifiesto en la actitud del hermano rico por eso, para sorprender a las divinidades, aparenta pobreza, se viste con ropas viejas, con ropa de pobre y hasta lleva sus hojas de coca para chacchar. Ahora veamos la versión de Frank:

(19)...*“imawantaq qamqamaypitaq qullqita tariramunki hinaspataq karrukunata imatañapas rantiyta qallaykunki?” nin. (20) Hinaptinsi nin kaynata “ñuqaqa riki wak machaypim tarimurqani, ñuqaqa machaypim riki quykamawan llapa urqukuna hinaptinmi kayta adkiraramuni kananqa” (21) “y ñuqapasyá riykurusaq!” nispa riki ambisiyusu payqa karqa riki, hinaspa urquman pasan.*

(19)... “¿tú, con qué, dónde has encontrado dinero para que comiences a comprar carros y toda clase de cosas?”, pregunta. (20) Entonces, le cuenta así “Yo, pues, lo he encontrado, en esa cueva. A mí me han dado, pues, todos los cerros, en la cueva, es por eso que ahora he adquirido esto”. (21) “Entonces, yo también iré!”, diciendo, el era ambicioso va al cerro (T-39).

La ambición del hermano rico queda expresada por el adjetivo *ambisiyusu* ‘ambicioso’. La expresión nos instala en un contexto social andino distinto de lo ideal y por cierto, esta característica común casi a todos los humanos, poseer, acumular bienes materiales para uno mismo sin la posibilidad de compartir con los menesterosos nos remiten a otros personajes de la narrativa oral, los gentiles. ¿Aproximan estos relatos a nuestra actualidad épocas pasadas para recordarnos el peligro que significa la posición exagerada de bienes materiales? ¿Nos advierte del riesgo que significa la presencia de esta clase de personas al interior de las comunidades? Creemos que sí, pues más allá de una existencia cohesionada por el sentido de integración, la sobrevivencia es difícil. La ambición, la envidia, la individualidad son anti valores que ponen en riesgo la existencia armónica de los grupos sociales. La versión que hemos recopilado en Congalla dice:

(26) *Irmanunqa subrinullanta tapun “imawantaq wakta papaykiqa mana imayuq kachkaspa rantiyta qallarín?” nispan. (27) “Papaykiqa pubrim riki. Imanwantaq wak mulata rantirun, ima qullqiwantaq chakratapas rantirarin papayki, ima qullqiwantaq? Willakuyá qamqa yachankichiki” nispan. (28) “Manam tiyuy. Papaymanqa biyahi risqanpim qullqita ragalaykamusqa muqukuna, chay parte urqukuna” nispa warmachaqa willakun. (29) hinaptin manabalinchu ambicioso kayqa rik. (30) Kapuqniyuq kachkaspa paypas “ñuqapas pasasaqyá” nispan runaqa pasan.*

(26) El hermano pregunta solo a su sobrino “tu padre, no tenía nada ¿con qué ha empezado a comprar esas cosas?” diciendo. (27) “Tu padre es pobre, pues ¿con qué ha comprado esa mula, con qué plata ha comprado las chacras?, ¿con qué plata? Cuenta. Tú, seguro sabes”. (28) “No, tío. A mi padre, cuando estaba de viaje, los cerros le han regalado plata, los cerros de esa parte” cuenta el muchachito. (29) No vale, pues, ser *ambicioso* ¿no? (30) Él, teniendo bienes “Yo también iré, pues” dice, y sale de viaje (T-96).

Además de ambicioso, como remarca nuestro narrador, en un paréntesis, es también astuto. En las versiones anteriores el rico se presenta ante el hermano pobre y pregunta sobre el origen de sus bienes; aquí se aprovecha de la ingenuidad del sobrino, un niño. Por otra parte, se hace evidente que el hermano rico no admite las posibilidades de cambio en la condición social de la gente, ‘los pobres deben mantenerse pobres’ parece decirnos. En otras variantes, el rico menosprecia al hermano pobre. Lo considera incapaz de asumir la celebración de la fiesta del pueblo y lo convierte

en objeto de burlas. Luego, lo obliga a asumir la realización de la fiesta (Lauriault y [Velazco], 1957: 140-146). En este orden de cosas y desde la perspectiva del hombre rico, un pobre, un forastero, un anciano menesteroso aparentemente no tiene “nada” que ofrecer ni con qué reciprocarse. Como ya hemos adelantado, observamos, pues, que la “incapacidad” del pobre para reciprocarse, desde la perspectiva del rico, anula las posibilidades de tejer alianzas. Esta ceguera es la que finalmente conduce al hermano rico a la transformación en venado o hacia la muerte. En otras versiones la reacción del hermano rico, incluso es violenta, lo acusa de ladrón y lo denuncia ante las autoridades (Itier, 1999), o de “ladrón y flojo” en la versión recopilada en Lima (Landeo y Arizaca, 2011-12).

En *Ritos y Tradiciones* el conuñado de Huaticuri, luego de las derrotas sucesivas, no se da cuenta que el pobre, el desconocido, también puede contar con recursos y lograr un triunfo. El narrador nos cuenta que la gente que apoyaba al conuñado, y seguro también este, se reía de Huaticuri viéndolo únicamente en compañía de su esposa, sirviendo chicha a todos desde un pequeñísimo recipiente, “80 Los demás, cuando vieron lo pequeño que era el porongo para saciar a tanta gente, se rieron a carcajadas” (Taylor, 1987: 106-107)⁷⁴. Sin embargo, todos cayeron ebrios, prosigue el relato. El conuñado busca escarnecerlo públicamente, piensa que el hecho de hallarse en su espacio y la ostentación son suficientes para lograr su objetivo, al ver que su adversario es, en apariencia, pobre y desvalido. ¿Y qué sucede con Nicolásín? Nuestro héroe retorna a su casa con media fanega de monedas de oro. Se encuentra con el hermano, a quien le dice:

–¡Anda, que tú sí que me has matao la mula, pero mira lo que he sacao del pellejo!

Y dice entonces Nicolásín:

–Pero, hombre, ¿cómo te has arreglao?

–Pues mira –dice Nicolásín–, porque he ido a un pueblo donde los pagan mucho, los pellejos de mula. Me han dao media fanega de monedas de oro por el pellejo de mi mula.

–Pues mañana mato yo la mía –dice Nicolásín–. Como es más grande que la tuya, me valdrá más. (*óp. cit.* 203-204).

⁷⁴ “80 ‘chika huchuychallapichu chika runaka saksachinman’ ñispas asipayaptin”

El narrador nos cuenta, desde el inicio del relato que Nicolásón era muy avaro, pero al mismo tiempo envidioso. En la cita piensa que la mula que posee es más grande que la de su hermano, por consiguiente la piel que llevará a vender será más grande y, en su lógica, le permitirá obtener una mayor cantidad de monedas de oro. Nicolásón es un hombre rico pero menos ingenioso que Nicolásín además, irracional y persistente como el conuñado de Hautiacuri. En el caso de Alí Babá, el narrador reitera que Cassím era “avaro y ambicioso”, en verdad lo era, pues cuando el hermano mayor le revela el lugar donde se halla el tesoro y las palabras mágicas “al día siguiente al amanecer se fue con diez mulas y diez cofres al bosque donde estaba la cueva” (Araluce, *óp.cit.* 9). Cassím, felizmente, además de avaro e indivioso, también era olvidadizo, como ya veremos.

Viaje del hermano rico por poseer mayor riqueza

Como veremos luego, en el contexto de la tradición oral andina, los dioses recorren el mundo en su condición de entes que sancionan o premian la actitud de los hombres, en particular, la de los ricos y poderosos. En *Ritos y Tradiciones*, Huatiacuri deambula por diversos pueblos, disfrazado de pordiosero; luego, con su padre Pariacaca destruyen el pueblo de Tamtañamca porque todos ellos pertenecían a la generación de hombres denominados “(6) purum runa” (Taylor, 1987: 85), gente belicosa que había olvidado los conceptos elementales de convivencia, gente de la época de los dioses falsos⁷⁵. Otro ejemplo ilustrativo es la destrucción del pueblo de Huayquihusa, por el mismo Pariacaca. La “(10) comunidad celebraba una *fiesta* importante con una gran borrachera” (*óp.cit.* 123), circunstancias en que llega Pariacaca, pero como era un forastero, un menesteroso “(13). Ninguno de los huayquihusa le sirvió de beber” (*ibid.*).

⁷⁵ Con objetivos distintos Titlacáuan, en *Historia General de las cosas de Nueva España*, acude a la misma estratagema y se transforma en Tobeyo, vendedor ambulante indio de ají verde, para engañar a Huemac, señor de los toltecas (Sahagún, T. I. 1938: 270-272). En otros casos las divinidades sancionan el fingimiento, las falsas apariencias, cito el caso de Vucub Caquix, en el Popol Vhu, quien también sufrirá una sanción. Respecto a Tamtañamca y Vucub Caquix, hemos dicho: “Víctimas de la vanidad y el poder, ambos pretenden ser animadores de hombres; sin embargo, el supuesto resplandor o aura divina que creen poseer solo es el de las riquezas materiales que cubren su cuerpo” (Landeo, 2014: 216).

Las andanzas de los dioses no solo se han quedado en la historia como parte de los relatos fundacionales sino que han migrado hasta nuestros días y asumido nuevas formas; además se hallan presentes en el repertorio como relatos fundamentales de aprendizaje, de aprecio y sensibilidad por el otro. Los dioses, acaso los mismos de *Ritos y Tradiciones*, Huatiacuri y Pariacaca, han vuelto a cubrirse con sus harapos, han tomado el cayado y se han echado a caminar por los pueblos distantes con los mismos objetivos. Tenemos también al Dios occidental, – ¿qué otra cosa le quedaba?–, que disfrazado de anciano menesteroso, recorre diversos pueblos y cuando menos lo esperan llega a algún pueblo para someter a prueba la generosidad de un grupo de ricos que participa de una fiesta donde se come y bebe en abundancia y se baila alegremente. Estos relatos fueron reunidos por Efraín Morote bajo el título de “Aldeas Sumergidas” en un libro homónimo de la sección indicada, luego se los estudia comparándolos (Morote, 1988: 241-282).

En *Ritos y Tradiciones de Huarochirí* y en *Aldeas Sumergidas*, nos llama la atención la forma cómo los humanos y los dioses tejen la solidaridad desde los alimentos; dicho de otra manera, comer y beber adquiere un significado primordial como subrayamos en la siguiente cita:

“Las múltiples prácticas de provisión y consumo de comida son fundamentales no solo en la construcción de todo tipo de parentesco, sino también de cualquier tipo de relación social. Esto es tan así que la comida media incluso las interacciones sociales con desconocidos. Tal como Krögel (2009, p. 118) elabora analizando narrativas quechua, *puede ser muy peligroso no proveer siquiera unas papas hervidas a un viajero extraño que pasa cerca de la casa* (Salas, 2019 : 90. *Cursivas nuestras*)

Alison Krögel, desde la mención de Guillermo Salas, nos proporciona la clave para comprender la importancia de los alimentos a la que nos referíamos y se remarca su valor como fundamento para constituir las alianzas. Incluso, ofrecer los alimentos más sencillos como las papas hervidas o el simple hecho de alcanzar una taza de agua, son acciones que hablan por la persona que funge de anfitrión, por muy circunstancial que este sea. Asociando la cita con nuestro corpus, no en vano en el relato de Manuel se asiste al “pago” que realiza el hermano pobre, de unas hojas de coca y unas gotas de aguardiente a la *mamapacha* ‘madre tierra’, al paraje, divinidades que la acogen al interior de

la cueva donde pernocta. Por cierto, la actitud del hermano rico, el falso pobre, será distinta como veremos un poc después.

Ahora analicemos el episodio “Viaje del hermano rico y sanción a la codicia”. Frank, en su versión nos cuenta:

(24) Hinaptinsi riki chay irmanunqa pasasqa, hinaptinsi puñurusqa chay machaypi. (25) Hinaptin riki, nin kaynata nispa chay urqukunañataq “imatataq kay runamanqa qunki?” (26) “ñuqaqa millwatam qusaq!” (27) Hukninñataq “qamqá imatataq qunki?” (28) “ñuqaqa waqratam qusaq!” nin.

(24) Entonces, ese su hermano había ido y dormido en esa cueva. (25) Entonces, los cerros ya también habían dicho así “¿qué es lo que vas a dar a este hombre?” (26) “yo, le daré lana!” (27) El otro ya también “¿y tú que le vas a dar? (28) “yo le voy a dar cuernos!”, dice (T-39).

Los cerros se preguntan qué otorgará cada uno de ellos, el hombre rico recibe: “lana” y “cuernos”, nuevos ejemplos de donaciones irrisorias. El estilo narrativo de Frank es directo, despojado de imágenes literarias. Narrada así, la versión puede parecer sosa, sin embargo ha dicho aquello que es preciso decir. Opuesto a la versión de Frank, la de Manuel está expresada a través de imágenes cuya interpretación exige un mayor conocimiento de la lengua y de la misma cultura andina:

(28) Paypas, ermanunpas riki pasan chay siti yuta riki, pobre, lata pachanwan pachakuykuspa kukachanta akustin riki. (29) Hinaspa manañataq apasqachu riki chay traguchanta riki [mamapachaman] mana talliykurachu, (30) hinaptinqa waqastin riki, waqaspa chay ermanunpa kasqanpi [en el machay] waqasqa payqa riki “pobrem kani, yanapaykuway” nispa riki. (31) Hinaptinsi chaypituta rikchariptinqa paypaqpas qayakunku riki “imatataq kay wawqillanchikman quykusunchik? Kayqa miserablem, kayqa manam yuyawaranchikchu, manam haykap timpupi yuyawaranchikchu”. (32) “Kayman ñuqa qusaq kallapatam”. (33) “Qamqá imatataq qunki?” (34) “Ñuqañataqmi puchkatilluta [puchkatulluta] qusaq” nisqa riki.

(28) entonces el otro también va a ese lugar, vistiéndose como pobre con su ropa vieja, chacchando su coquita. (29) Pero no había llevado, pues, su traguito, no dio de beber a la pachamama. (30) Entonces, llora, llora en el lugar donde había pasado el hermano [en la cueva]. Lloraba él, “soy pobre, ayúdame” decía. (31) Cuando despierta a medianoche [las montañas] conversaban “¿qué le vamos a dar a este nuestro hermano? Este es pues miserable. Este no se ha recordado de nosotros; nunca, se ha recordado de nosotros”. (32) “A este, yo le daré una kallapa”, dijo. (33) “Y tú, que le vas a dar?” (34) “Yo le daré un ‘puchkatillu’, había dicho (T-11).

El hermano rico, perdido por la envidia, se dirige hacia el mismo lugar donde su hermano pobre ha recibido los dones. Viaja fingiéndose pobre. Se viste con ropas viejas, incluso chaccha hojas de coca al recordar, acaso, un acto que desde hace tiempo ha dejado de realizar porque un rico cambia de hábitos, de usos y costumbres. En su afán por enriquecerse más, finge, llora, se lamenta “soy pobre, ayúdame” clama. Nuestro narrador añade: “había olvidado su traguito”. Pero existe otro olvido que lo distancia del hermano pobre, más que la riqueza, un olvido capital: no haber ofrecido las hojas de coca a los cerros. Hemos subrayado que la coca entre los andinos continúa siendo un elemento indispensable de transacción, compartirla es una doctrina y para recibir las hojas se juntan las manos, se hace un cuenco con las palmas y se recibe en ella. Nuestro narrador no precisa el descuido pero si comparamos con la actitud del hermano pobre el descuido es evidente, por eso los cerros lamentan el olvido o quizás el desconocimiento en su condición de hombre rico.

En la versión que analizamos las donaciones son realmente objetos irrisorios, dos piezas de una *puchka* ‘rueda andina manual’ que cuando se hila una depende de la otra; es decir, son complementarios. En este marco, la *kallapa*, una de las piezas, sorprende por su semejanza a dos cuernos y ambos, a una “Y” mayúscula. El *puchkatullu* asemeja a un rabo, y estos a un palillo “/”; con los obsequios otorgados, la suerte del hermano rico, el fingidor, el falso pobre, está establecida. Los dones al hermano rico parecen una respuesta burlesca de las divinidades, pero no, los objetos dejan vislumbrar la sanción porque la rueda está ineludiblemente asociada a la lana. Vista así, la retórica es incuestionable: la piel del venado es un cuero estéril, útil apenas para confeccionar un delantal; la misma carne es sosa, desabrida. Para colmo, el hermano rico es incapaz de “leer” o sospechar la forma sutil de cada obsequio: *kallapa*, cuernos; *puchkatullu*, un rabo.

Antes de continuar con la interpretación del siguiente texto recordemos que al inicio del relato de Manuel, el hermano rico le otorga al pobre un poco de alimentos y le hace cargar una piedra. ¿Qué implica esto? ¿Una manera perversa de ensañarse con el hambre del hermano? o ¿El hermano rico percibe en la piedra una forma de alimento, así como las divinidades perciben en el maíz de oro, un comestible? Estas diferencias referenciales entre “idiomas” de seres que también son de naturaleza distinta ¿revelan

simbólicamente la condición real del hermano rico?; es decir, delata por anticipado la representación de un animal silvestre y su espacio? Lo que nos queda claro es lo siguiente: el hermano rico inicia desde un principio, a nuestro parecer, de manera inconsciente, su próximo vínculo con la naturaleza y las divinidades. Concluida la involución del ente humano, ahora se transformará en animal de la *mamapacha* y del paraje. Como detalle final agregamos, el hermano pobre arroja en la cueva la piedra que venía cargando desde la casa de su hermano; este, al final de la historia, transformado en venado huye hacia una cueva al pie de un abismo. Este acto, asimismo, parece predestinar el futuro del hermano rico, desde una asociación de este con la piedra cuyo espacio natural es el campo.

La versión de Ciriano, nuestro narrador de Congalla, no difiere mucho de la referida por Frank, pues nos dice que el hermano rico:

(31)... *chay wawqin puñusqan direccionpi puñurun*, (32) *hinaptinga urqukunaqa tuta qayanakun* “*ima runataq chay puñun laduykipi?*” *nispa* (33) “*a kayqa, chay qullqi qusqanchikpa imanunmi, hamun chay qunanchikpaq*” *nispa* (34) (*Yachan, mana-allin demoniyupa kaq riki qullqiqa*), (35) “*qam imatataq qunki -nisqa- imatataq qam qunki?*” *nisqa* (36) “*ñuqaqa qusaq waqratam*” *nisqa*, (37) *hukninñataq “ñuqaqa qusaq chupatawan wakin kuwirpukunatam qusaq”*.

(31)... se durmió en la dirección donde su hermano había dormido. (32) Entonces, en la noche, los cerros se llaman “¿qué hombre duerme a tu lado?” diciendo (33) “ah, este es el hermano del hombre a quien le dimos plata, viene para que también le demos.” (34) (Sabe, que la plata era del demonio), (35) “¿Tú, qué le vas a dar? -dice- ¿qué le vas a dar, tú?” (36) “yo le voy a dar cuernos”. (37) El otro ya también “yo le voy a dar un rabo con las otras partes del cuerpo” (T-96).

En el relato de Ciriano llama nuestra atención un comentario adicional que, acaso, podría ser una evidencia de su nueva filiación religiosa: “(Sabe, que la plata era del demonio)”, comentario innecesario pero como buen converso aprovecha la oportunidad para fustigar y deslegitimar la función donadora de las divinidades andinas, en las que él ha dejado de creer; por eso asocia la idea de *qullqi* “dinero, riqueza” con *urqu* “divinidad andina, demonio”. Según nuestro narrador, como los cerros a quienes la gente rinde culto poseen riquezas, oro y plata, están habitados por el demonio quien puede donar estos bienes a sus seguidores.

Pero retomemos una precisión pendiente referida a las prácticas de reciprocidad y solidaridad como elementos claves para comprender las relaciones al interior de las sociedades andinas, también para conocer la naturaleza y los sentimientos humanos. Me refiero a la versión de Agustín Thupa, sobre una donación entregada al hermano rico, por una divinidad:

–Hijo ¿qué haces acá?

Le dio pan. El hombre lo comió todo. Luego el caballero le puso flores de clavel en el sombrero (Itier, 1999: 194-195)⁷⁶.

El hermano rico actúa de manera distinta al pobre, aquel come todo el pan y olvida guardar una parte para la familia, indicador clave de que el rico no está habituado a compartir, por ello no piensa ni en su propia familia, menos en los demás. Otra explicación de este acto puede sustentarse en los bienes que posee, pues la familia de un hombre rico no está expuesta a ninguna necesidad material. En cambio el pobre come una parte del pan y guarda la otra para sus hijos porque sabe que en casa hay una familia que padece hambre. También es interesante el segundo don que le otorga el “caballero”, una flor de clavel que queda en el sombrero, una imagen que embellece transitoriamente la frente del hombre rico pero que pronto degenera en aborrecibles cuernos. A continuación veamos el desenlace de la historia, que en nuestros relatos de procedencia autóctona concluyen con la transformación del hombre rico en venado.

Sanción a la codicia

Hemos visto que en las variantes procedentes de la tradición popular de Occidente la historia del hermano rico termina con su muerte física. Las versiones andinas concluyen con la transformación en venado; en algunos casos sufre una metamorfosis parcial. La versión de Frank concluye de la siguiente manera:

(30) *hinaptin rikcharinanpaqqa waqran wiñakurusqa kaymanta*, [indicando la frente] (31) *hinaptinsi tawa atakayuqña lliw, millwaña rikukurusqa*. (32) *Taruka*

⁷⁶ “–Imatan, hijo, ruwashanki? Nispa

T’antata quykun. Mikhuykunchá. Chaymantas rawi t’ikawan sumbrirunman t’ikaykachin”

rikurirusqa chaypi más munaysapa kasqanpi. (33) Chay runakutiykamunña wasinman hinaptinsi aswan qatikachan allqunkunaña, (34) siqaykachin chay runataqa. (35) Manaña riki runañachu sinuqa tarukaña. (36) Chaymanta chay taruka riki kidan hasta kunan punchawkama.

(30) entonces, para cuando se despertó, de aquí [señalando su frente], había crecido sus cuernos (31) luego se había [cubierto de] lana, y ya estaba con sus cuatro patas. (32) Se había convertido en venado, por haber sido muy ambicioso. (33) El hombre regresó a su casa. Entonces peor lo persiguen sus perros, (34) lo persiguen a ese hombre hasta hacerlo desaparecer. (35) Ya no era pues hombre sino ya era venado. (36) Desde entonces, hasta los días de ahora, queda, pues, venado (T-39).

¿Un desenlace kafkiano? Abandonar el sueño, el semi-sueño con más precisión, abandonar las inquietudes, los grandes o pequeños sobresaltos de un sueño nunca antes experimentado, de escuchar voces que hablan de donaciones, luego despertarse transformado en venado, sí es kafkiano. Al regresar a su casa, los perros, a los que antes protegía, lo recibirán a ladridos. El hermano rico, no ha perdido del todo su condición humana es por ello que retorna hacia su casa, pero –al parecer–, esta condición terminará disipándose paulatinamente, cuando el venado se haya integrado a la naturaleza.

Ahora veamos la versión de Manuel que posee una riqueza descriptiva admirable. Mientras escuchaba esta parte del episodio, sentí que la piel se me erizaba y me preguntaba si no era mi piel la que se estaba cubriendo de pelos, si no era mi cuerpo quien sufría los dolores, los estremecimientos de la transformación:

36) "... qusaq ñuqa kallapata" niptinqa uman siqsisqa riki (37) "imataq chay umaypi siq sichkan? Suquchiki hapiwachkan." nisqa suquspa pasasqa (38) hinaspansi riki mana imapas kanchu, (39) pasan wasinta yarqaymanta,(40) wasinta chayaykuchkaptin allqunkuna qatirun riki. (41) Manaraq wasinta chayaykuchkaptinsi wiqawnin utisqa puramintita wañu-wañuyta,(42) hinaptinsi pakchanpaña risqa, pakchanpa richkaptinsi allqullan kikin qatirusqa kikinpa allqullan. (43) Hinaptinsi chay runa kasqa... tarukyarusqa, chay enbidiyusu taruka "uqi taruka" kasqa chay sutin.

(36) "...qusaq, ñuqa, kallapata" cuando dice, pues, comienza a darle escozores en la cabeza. (37) "¿Por qué está dándome escozores en la cabeza? Seguro me estará saliendo las canas" se había dicho. (38) Entonces se fue a su casa, de hambre, (40) cuando llega a su casa, sus perros lo arrearon. (41) Antes que llegara a su casa, dice, la cintura le dolía totalmente, de muerte.(42) Entonces ya caminaba boca abajo [apoyándose en pies y manos], cuando estaba caminando, su perro lo había perseguido, su propio perro. (43) Ese hombre se

había convertido en venado, en venado envidioso, su nombre había sido “Venado Gris” (T-11).

Luego de haber recibido los dones, el hermano rico comienza a sentir escozores en la cabeza; él siente este primer síntoma con que se inicia su transformación, se pregunta “¿por qué esos escozores?”, para consolarse se dice a sí mismo: “seguramente, son las canas que me están saliendo”; en realidad, existe una semejanza entre las canas y el pelo del venado, ambos son de color ceniciento. Se dirige hacia su casa, pero en el trayecto “comenzaba a dolerle la cintura de manera terrible, unos dolores que lo mataban”, síntomas del proceso de transformación física; articulaciones, músculos, osamentas humanas que comienzan a transformarse en los de un cévido. Manuel nos dice, incluso, “ya caminaba boca abajo”, de cúbito ventral; es decir, había abandonado su condición bípeda, las extremidades estaban transformándose en patas con pezuñas. Al final, cuando llega a su casa, lo ataca su propio perro. Así, el hombre rico ha concluido con su metamorfosis en *taruka*, ‘venado’ envidioso, “venado gris”. El hermano rico ha roto definitivamente todo contacto con el mundo de los humanos y no le queda más que huir hacia *purun*, la naturaleza “(53) ‘way... way... way...’ *nispa puñuchkan qaqa uchkupi*. / “(53) ‘ay..., ay..., ay...’ quejándose así, se durmió en una cueva, al pie de abismo (T-11). Ahora veamos el desenlace en la versión de Ciriano:

(38) *Runaqa rikchariruspaqa riki tarukaña kachkasqa*, (39) *puñuruspa chaynarusaqa* (40) *hinaspá rikcharirusqa tarukaña*, (41) *waqrayuq chupayuq*. (42) *Pasan qariqa riki wasinman riki*, (43) *chayarun hinaptin tarukaña qawachkasqa warminta familiankunataqa*, (44) *animalña riki*. (45) *Chay más apuyay munasqanpi chaynata ruwarachikun*.

(38) El hombre, el despertarse, ya se había transformado en venado. (39) Se había transformado mientras dormía, (40) después, se despertó venado, (41) con cuernos, con rabo. (42) El hombre va a su casa, pues, (43) llegó, entonces, hecho ya venado, estaba mirando a su esposa, a su familia. (44) animal, ya, pues. (45) Por querer hacerse *más* rico, hizo que le pasara eso (T-96).

En esta versión la transformación es brutal, súbita. El hombre se quedado dormido y despierta transformado en venado; dijimos antes, una transformación de esta naturaleza es despertar de un sueño, premunido de dos cuernos y una cola, para ingresar a una pesadilla. El se dirige hacia su casa.

Transformado en *taruka*, el hombre contempla a su esposa y demás familiares, que –a decir de nuestro narrador– no se habían dado cuenta de la llegada del hombre. Él, los estaba observando. Qué nos resta por decir sobre nuestro relato, la versión de Manuel debe haber causado un efecto impactante, imborrable, en el recuerdo de quienes tuvieron la oportunidad de escuchar su versión. Aprendida la lección, desde el cuento, la reciprocidad, la solidaridad, siempre serán pilares fundamentales sobre las que se sostienen las sociedades andinas. Ana María Rodas, a cuya versión también hemos acudido en algunos episodios, nos dice:

Entonces, uno de los cerros dijo [al hermano rico] sabes que, regresa y construye un corral, allí vas a dormir. En el trasero te colocas este rabo y sobre la cabeza, estos cuernos. El hombre ambicioso retornó trayendo el rabo y los cuernos. Construyó el corral, en el trasero se colocó el rabo, los cuernos en la cabeza y se durmió, por la noche. Entonces, en el corral apareció un toro romano, uno solo. El hombre se convirtió en toro, en toro romano, un toro que no come, solo caen sus lágrimas (Landeo y Arizaca, 2011-12: 77-78. Traducción nuestra para la cita)⁷⁷.

El hermano rico está obsesionado con recibir los dones, situación que le impide reflexionar, darse cuenta o siquiera de sospechar que los objetos que los cerros le han otorgado son dos cuernos y una cola, que pueden significar reses, cierto, pero sentarse al centro del corral, con el rabo en el trasero y los cuernos en la cabeza, entrañan demasiado peligro que solo un condenado como él es incapaz de reparar en ello. En esta versión el hombre rico se transforma en “toro romano”, res de piel blanca con manchas anaranjadas y es conducida al infierno. Mientras esto sucede en el relato “Los dos hermanos”, una versión más actual, si se quiere, ¿qué ocurre en *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*, con Huaitiacuri y el concuñado vanidoso?

La sanción al concuñado vanidoso también es súbita, se produce cuando este se halla ejecutando una danza y quien sanciona es Huaticuri, el concuñado pobre, el “hermano” forastero, pero hijo de una divinidad: “103.

⁷⁷ “Hinaptinsi [huk kaqnin urquqa] nin “sabes que, kutirispayki corralta ruwarukunki chaypa ukunpi puñunki, hinaspayki sikikiman chupata, umaykiman waqrata churaykukunki, ya, nispan. Hinaspansi chaywan [waqrawan, chupawan] ambicioso runaqa kutirimun. Hinaspansi corralta ruwarukun hinaspansi sikinman chupa, umanman waqra churaykun, hinaspansi puñuykun tuta. Hinaptinsi toro, romano toro rikurirparin chay kancha o corral ukupi, chullalla, chay runamanta convertiparikun toro, romano toro, hinaspan chay toro mana mikuq, wiqillan sutuchkan...”

Mientras bailaba, Huatiacuri entró corriendo y gritando. El hombre [rico] se asustó, se convirtió en venado y huyó” (Taylor, *óp.cit.*: 113). El destino, mejor dicho, el nuevo hábitat del hombre rico queda así establecido: “110. Entonces el hombre que se había convertido en venado, subió al cerro y desapareció” (*ibid.*: 115). Aquí es necesario hacer una precisión, el término “sanción” que es una denominación nuestra, desde nuestra época y su sistema jurídico, donde una falta, un delito es sancionado, penado, castigado, pero si nos ceñimos al texto, ni la versión quechua ni la traducción refieren este término: “103... El hombre [rico] se asustó, se *convirtió en venado* y huyó”. (Taylor, 1987: 112-113, cursivas nuestras)⁷⁸. Se habla de conversión, de transformación, en este sentido nos parece que se alude al proceso de diferenciación del espacio de los hombres y de los animales, una configuración de lo que debe ser el mundo humano. En el fondo este sería el sentido de “sanción” en todas las versiones autóctonas de “Los dos hermanos”, mientras que castigo, sanción, condenación corresponden a una época histórica posterior propia de la cristianización donde la figura de la condenación implica la moralización de la sociedad como en los relatos de almas en pena o condenados que deambulan y sufren por haber cometido delitos cuando estaban vivos.

Sin embargo, en el contexto de la tradición “Los dos hermanos” o *Tarukamanta* “Del venado” es la historia del origen de este animal y parece estar dirigida a quienes se hallan en riesgo potencial de sufrir esta clase de “transformaciones” por desear más bienes de los que ya poseen sin recordarse que hay menesterosos con quienes se debe interactuar y compartir lo que se posee desde un sentido primordial: los alimentos. En este orden de cosas, personalmente no me ha llamado la atención, que la gente –mientras recogía estos relatos en diversos pueblos de Angaraes–, me haya acogido con generosidad, que haya compartido conmigo desde platos apetitosos hasta las sencillas papas sancochadas, ofrecidas con una expresión de cariño, de aprecio⁷⁹. Procedente del mismo espacio cultural y conocedor de los

⁷⁸ “103... chay runaqa mancharispa huk *luychu tukuspa* mitikarqanña”.

⁷⁹ Al respecto tengo recuerdos agradables y no quisiera dejar de contar uno de ellos: luego de mi trabajo en Aleluya con Antonio Mayón retornaba a Congalla, por un camino que se perdía entre chacras y campos de pastoreo. A mediodía y en pleno sol, había terminado de ascender una montaña, cuando sorpresivamente me encontré con una familia que almorzaba, en una pausa del trabajo. Me detuve brevemente para saludar y preguntar, en quechua, cómo iba la cosecha. En tanto conversábamos, la dueña de la cosecha lamentó que ya habían terminado

intercambios a los que Alison Krögel (2010) estudia con bastante detalle, anduve casi siempre con algo de panes y frutas o con mi bolsa de coca para reciprocitar: *Ñuqapas quqawchayuqmi purini, malliykuychikyá* “Yo también ando con mi fiambrecito, dígnense pues en probar”, decía y entregaba panes, naranjas. Nuestros rostros se iluminaban. Jamás se me ocurrió ofrecerles dinero por un almuerzo en una casa familiar. A los lugares donde me hospedaba llegaba con víveres o productos que los andinos apreciamos de manera especial y hacía lo propio cuando transitaba por espacios poco recorridos, en estas circunstancias unas hojas de coca, el primer gajo de naranja, un trozo de pan, son útiles para ofrecer a la *mamapacha*, a los cerros y continuar el trayecto con la sensación de hallarse protegido.

El “Capítulo 5” de *Ritos y Tradiciones* donde se narra la historia de Huatiacuri, su confrontación con el conculñado vanidoso y los demás “purun runa”, como observa César Itier en un estudio suyo, que esperamos pronto sea publicado, es un relato que se asemeja a la función de una aldaba o soporte mecánico. En este marco se grafica la desaparición de una sociedad antigua, belicosa, caótica y el nacimiento o la institución de una nueva, donde la reciprocidad, el trabajo y el culto a las divinidades recién nacidas (Pariacaca y sus hermanos) son elementos fundamentales que permiten una nueva existencia. Por otra parte la historia de Huaticuri, un forastero que recorre distintos pueblos observando la conducta de los hombres, de manera particular la de los ricos y poderosos, prefigura el origen del Dios cristiano en el conjunto de relatos al que Efraín Morote ha denominado “Aldeas Sumergidas”. En estos relatos, un anciano Dios, cubierto en sus andrajos recorre diversos pueblos; premia o sanciona la actitud de los hombres. Lo expuesto, me parece que puede quedar mejor visualizado en el siguiente cuadro:

<i>llaqta</i> – día	episodio bisagra		puna–noche
pobre / rico	Tamtañamca	Pariacaca	cerros, paraje
Reacción adversa del hermano rico ante la prosperidad del pobre	Dioses falsos	Dioses verdaderos	Diálogo para identificar a los viajeros y hacer las donaciones
El rico se expresa en	“purum runa” /	Ordenamiento /	Premios para el pobre

de almorzar, pero dijo que “felizmente quedaba un poco de chicha”. Bebimos entre todos, con una extraña satisfacción. Agradecí la generosidad y luego de desearles parabienes proseguí mi camino.

un “idioma” que denuncia su naturaleza distinta (T-11)	caos	Mundo humano	y sanciones para el hermano rico
Los ricos niegan alimento a un Dios en apariencia pobre <i>Aldeas sumergidas</i> (Morote)	Tamtañamca y su yerno representan una sociedad pre solar	Se destruye la sociedad anterior y se instituye una nueva.	Noche constante para los pueblos sancionados
Reordenamiento de la sociedad, con ella se supera la iniquidad social.	Se transforma en venado	Sociedad de los humanos	Venado, animal del cerro, peligro para la agricultura.

Visto el desenlace de “Los dos hermanos” y sus variantes, donde también hicimos precisiones al término “sanción”, ¿qué sucede con los personajes en las dos versiones occidentales? En la española, Nicolásón queda estupefacto al ver a su hermano pobre, asomarse tras una inmensa majada de ovejas, pues, lo creía ahogado en el río. Cuando ambos se encuentran, Nicolásín relató lo ocurrido, entonces enterado ya de la “existencia” de una isla de Jauja, al interior del río, Nicolásón, respondió a su hermano: “– ¡Ah, pues esta noche me tiro yo y voy a coger todo lo que haya para mí. Así lo hizo. Se metió en un saco, ató una piedra muy grande a una pierna, y se tiró al río y se ahogó” (*óp.cit.* 206). En “Historia de Alí Babá y los cuarenta ladrones” como en los demás relatos el final de Cassim es también consecuencia de la ambición. Pero, Cassim no solo es ambicioso; lamentable para él, también es olvidadizo. Aunque las palabras mágicas son sencillas termina olvidándose la clave de la salida; de modo que lo tenemos atrapado al interior de la montaña, junto a las diez mulas y los cofres llenos de oro:

“al llegar a la salida se le olvidaron las palabras que tenía que decir y por más vueltas que dió a su cerebro no le fué posible encontrar la frase mágica. Hallándose en esta situación, cada vez más amedrentado y confuso previendo la suerte que le esperaba, entraron los ladrones, alfanje en mano, y viendo allí a un intruso que trataba de esconderse le acribillaron a cuchilladas” (*óp. cit.*:10).

En “Nicolásín y Nicolásón” así como en “Historia de Alí Babá y los cuarenta ladrones”, nos parece que existe un elemento adicional propio de ciertos relatos europeos u occidentales: los personajes un tanto torpes, ingenuos y sufren una deficiencia que los condena (características que también hallamos en las versiones andinas de “*Upa runa*” “El sonso”, aunque el

desenlace sea distinto (T-13), y en los relatos sobre huantinos (T-79), (T-80), (T-81) y (T-82). Las versiones andinas de “Los dos hermanos”, en cambio, adquieren un dramatismo que linda con la realidad, este dramatismo estremecedor –en nuestro caso el de la transformación del hermano rico en venado o el hecho de hallarse al anochecer en un paraje solitario y acogerse a la protección de una cueva, en total estado de horfandad– otorga a las versiones una carnalidad ausente en las dos últimas versiones estudiadas. Otra característica que debemos indicar, además de la muerte física de Nicolás y Cassím, los hermanos ricos, es que en estas versiones los entes que premian o castigan no son divinidades ni hadas madrinas sino la ingeniosidad y el azar.

A modo de conclusión podemos decir que el relato “Los dos hermanos” es uno de los cuentos más significativos de la tradición oral quechua porque a través de su argumento se problematizan las relaciones sociales y culturales al interior de una sociedad donde seres humanos, naturaleza y divinidades tejen acciones y relaciones insospechadas a fin de preservar el equilibrio social. La función narrativa de este cuento, desde un contexto moral, se sustenta en el menosprecio del hombre rico al pobre, por desvalido, por huérfano, condición que –desde la perspectiva del rico–, indica lo insignificante que es para cualquier alianza. Demuestra así mismo lo peligroso que puede ser la acumulación desmedida de bienes en una sociedad esencialmente solidaria, donde la reciprocidad (forma de interacción con el otro) es fundamental, de manera particular desde la donación de alimentos a las personas que menos poseen. “Los dos hermanos” y sus variantes, a pesar de que sus orígenes se pierden en la historia auroral de los pueblos, mantienen aun su vigencia para recordarnos acaso, desde la metáfora, que el ser humano no obstante los conocimientos adquiridos, no obstante su ciencia y su tecnología, es todavía un ser en proceso de gestación y que ‘adquirir la condición humana en su plenitud’ *runayay*, es un desafío constante.

Capítulo 3.

Novios animales, la reproducción de la unidad familiar

En los capítulos anteriores “El compadre zorro o la confianza traicionada” y “Los dos hermanos o la sanción al egoísmo” se demostró el énfasis con el que se transmiten relatos asociados al aprendizaje de los valores. En este orden de cosas, la presencia de situaciones adversas en una comunidad local se vinculan a antivalores como la falta de respeto a la palabra otorgada (esta, en una sociedad fundamentalmente oral tiene un valor particular y desempeña la misma función de los documentos escritos y firmados en el contexto de una sociedad letrada). Por esta razón, una persona antes de asumir un compromiso reflexiona, analiza las condiciones del contrato, evalúa su capacidad de respuesta y asume o denega el compromiso. El otro antivalor capaz de generar todo un desequilibrio colectivo es el egoísmo, expresado en el deseo innecesario de acumular bienes por esto, la transformación del hermano rico en venado es significativa. En los espacios donde hemos realizado nuestros trabajos de etnografía, y en otras regiones andinas, la presencia del cérvido siempre remite al hermano rico. De carne poco agradable, desde su nueva condición, nuestro personaje prosigue ocasionando daños. Basta un descuido para que ingrese con la manada y devore los tiernos brotes de trigo, de arvejas o de maíz. El zorro Rabal y el hermano rico son personajes paradigmáticos de lo antiético, de lo moralmente incorrecto. ¿Pero qué nos deparan nuestros personajes del siguiente capítulo? El cóndor, el “gentil”, el oso, el perro, etc. surgen en nuestros relatos para cortejar alegremente a una joven pastora y, en su condición de pretendientes,

se comprometen a realizar determinadas tareas agrícolas cuya ejecución “inadecuada” será objeto de riñas y desencuentros. Veamos.

El corpus de relatos sobre novios animales

Nuestro corpus temático sobre los novios animales está constituido por 14 relatos. Presenta diversos casos donde *sipas* o *pasña* es ‘la joven pretendida’ en tanto que *maqta* o *wayna* es el ‘joven’ o ‘pretendiente’ animal. De diversa índole, estos animales adquieren apariencia humana en la visión de la joven y se inicia el flirteo. Se pensaría que esta forma de percepción “distorsionada” de la realidad, es particular de ellas, falso: con los jóvenes, sucede igual. En efecto, el relato *Sipasman tikrakuq allquwan aqchi* “La perra que se transforma en una joven y el aqchi” (T-4), es la historia de una perra que se transforma en una joven y de dos pretendientes, el aqchi (un ave) y un muchacho (ser humano). Esta clase de historias no solo involucra a jóvenes en edad de buscar pareja, no, varones adultos también pueden caer en estos extraños lances. En *Iskay liqliq sipasmanta* “Dos jóvenes liq-liq” (T-51), aves que habitan en la puna, se transforman en hermosas jóvenes para embaucar, de manera cómica, a dos ganaderos extraviados en los páramos andinos.

Novios animales, la reproducción de la unidad familiar				
Relato	N°	Narradores	Lugar	
<i>Sipaswan allqu, aqchiwanpas</i> La joven, el perro y el aqchi	T-3	Manuel Huamaní	Lircay	
<i>Sipasman tikrakuq allquwan aqchi / La perra</i> que se transforma en una joven y el aqchi	T-4			
<i>Sipaswan allqu / La joven y el perro</i>	T-10			
<i>Pasñawan allqu / La muchacha y el perro</i>	T-22			
<i>Pasñawan kuntur / La muchacha y el cóndor</i>	T-25			
<i>Sipaswan kuntur / La joven y el cóndor</i>	T-36	Frank	Congalla	
<i>Sipaswan aqchi / La joven y el aqchi</i>	T-37	Chahuayllacc		
<i>Sipaswan iskillitu / La joven y el esqueleto</i>	T-45	Donatilda Cabrera		
<i>Sipaswan pichinkucha / La joven y el gorrioncillo</i>	T-46			
<i>Iskay liqliq sipasmanta / Dos jóvenes liq-liq [aves]</i>	T-51	H. Lliuyacc		
<i>Sipaswan pisquchakuna / La joven y las aves</i>	T-68	Eugenia Ñahuincopa		
<i>Sipawan hintil / La joven y el gentil</i>	T-69			
<i>Hubintukuq hintilmantil</i> El gentil que se transformaba en joven	T-71	Ciriano Sánchez		
<i>Ukumarimanta / El oso</i>	T-128	NN		Anchonga

A los pretendientes de nuestro corpus se suman el *atuq* ‘zorro’, *maqtauru* ‘serpiente’, *yutu* ‘perdiz’, entre otros. Los relatos sobre novios animales varían de acuerdo a los animales que intervienen en las historias como “novios” o “novias”, pues cada personaje tiene su forma particular de comportarse, de cortejar a la joven o al joven, de ejecutar una tarea, de generar humor, etc. Estas especificidades hacen que cada relato sea merecedor de una atención particular, de un análisis a profundidad como nos hemos propuesto, y esperamos lograrlo; pero estudiar los 14 cuentos sobre novios animales ya es propio de una tesis sobre este tema, razón por la que solo abordaremos algunos de ellos. Por otra parte, llegado el momento, todos los textos servirán de referencia para reforzar nuestros argumentos.

1. *Pasñawan kuntur* “La muchacha y el cóndor”, resumen de textos y análisis de episodios

Relato ampliamente difundido a veces con un final cómico porque el ave mayor de los Andes termina en un perol de agua hirviendo, cual doméstica gallina. En nuestro corpus, estos cuentos nos han sido narrados por Donato Chávez *Pasñawan kuntur* “La muchacha y el cóndor” (T-25) y Frank Chahuayllacc *Sipaswan kuntur* “La joven y el cóndor” (T-36), ambos del distrito de Lircay. Para comenzar precisemos que entre “pasña” y “sipas” existen algunas diferencias de significación. Veamos:

Pasña en tanto adjetivo, en determinados casos, es una expresión despectiva que indica irrespetuosa, poco tratable; puede, asimismo, denotar una situación social de inferioridad. En nuestro texto, el término puede leerse equivalente de joven o muchacha sin ninguna finalidad de menosprecio.

Sipas, por el contrario, expresa respeto y consideración particular, sea por que la joven es amable o procede de una familia de cierto prestigio. A continuación presentamos la síntesis de nuestras dos versiones:

Pasñawan kuntur “La muchacha y el cóndor”, Donato Chávez (T-25)

Una joven ya madura, sale a apacentar animales en el descampado. Como ella es floja y descuidada, los animales se alejan. Ante esta situación se pregunta si alguien es capaz de llevarla cerca de sus animales. Se presenta un

cóndor con la apariencia de un joven y le propone transportarla sobre sus espaldas. Ella acepta la propuesta, pero debe cerrar los ojos hasta que el cóndor ordene abrirlos. Cuando abre los ojos, la muchacha se encuentra en la guarida del cóndor. La joven permanece en la cueva, llora. De pronto pasa un picaflor, la joven envía un mensaje a su padre. Solicita que la rescate. Para el efecto, el padre debe preparar una trampa después de haber deguellado una res. El picaflor, luego de algunos desencuentros con el padre de la joven, finalmente le transmite el mensaje. El padre lleva a cabo las indicaciones de la hija. Esta solicita al cóndor que la lleve a su casa, para aprovechar aunque sea las tripas de la res beneficiada. El cóndor acepta el pedido de la muchacha y la lleva hasta la casa del padre de la muchacha. Al pretender devorar la carne, el cóndor es atrapado y muere⁸⁰.

***Sipaswan kuntur* “La joven y el cóndor”, Frank Chahuailacc (T-36)**

Los padres envían a su joven hija a pastar ovejas. Ella es muy floja, va al campo y duerme, hasta entonces las ovejas se alejan. Ante esto se dice quién podría ir por sus ovejas, en estas circunstancias se presenta un joven y promete cargarla hasta dejarla cerca de sus animales. La joven acepta, pero el muchacho le dice que debe cerrar los ojos y mantenerlos cerrados hasta que él le ordene abrirlos. El transporte demora, ella pide varias veces abrir los ojos, pero el muchacho le prohíbe, cuando le dice que los habrá ya la joven y el muchacho se hallaban en una cueva, ubicada en un abismo. El muchacho estaba vestido con la indumentaria propia de la zona. La muchacha llora. Por las noches el cóndor se transforma en joven mientras que de día es cóndor. La muchacha y el cóndor llegan a tener un hijo. Una de las tardes el ave trae un toro. La joven pide a su amante que lo transporte a un riachuelo para lavar las tripas. Una vez que se halla sola, ella envía un mensaje a sus padres a través de un picaflor para que cuente de la situación y el lugar donde se halla su hija. El picaflor llega a casa de los padres de la muchacha. El padre se hallaba tejiendo. El hombre le golpea al picaflor. Este se queja y le dice que venía que contarle un mensaje de su hija. Hacen las paces. El picaflor le cuenta el mensaje. Degollaron un toro, como había encargado la hija para utilizar como atractivo y capturar al cóndor. El padre se arma con látigos y cohetes, se dirige donde la hija, la encuentra en el río lavando las vísceras. Se la lleva de vuelta a casa. Un gorrión que observa la escena, avisa al cóndor que la muchacha ha sido rescatada por su padre con la complicidad de un picaflor. Furioso, el cóndor se dirige al nido del picaflor, quien vivía al interior de una cueva. El cóndor espera que salga el picaflor, pero este le revienta los ojos a picotazos. Ciego, el cóndor se precipita al vacío. Se golpea contra las rocas y muere.

⁸⁰ Precisiones al resumen y a la versión de Donato. Con el objetivo de ofrecer un resumen coherente, me refiero a la secuencia narrativa de acuerdo a la estructura general de este cuento, restituyo el orden aunque mi narrador haya iniciado su narración desde casi la mitad de la historia. Al percatarse de este error, trató de enmendarlo; acaso por ello, esta es la versión menos lograda de sus cuentos. El análisis de los episodios también reordena las secuencias. La transcripción y traducción respetan la versión originalmente grabada.

Aunque probablemente puede variar, nosotros identificamos los siguientes episodios básicos que nos permitirá ver el relato en sus detalles: situación inicial, encuentro y juego, rapto y convicencia, huida y sanción al depredador. Para el mismo caso, Nancy H. Hornberger estudia dos versiones, con el método del análisis del cuento propuesto por Hymes. Para el efecto establece tres “rasgos básicos” o minimalistas: rapto, refugio, venganza (Hornberger, 1999: 81-147). Cuando las circunstancias la exijan, acudiremos a versiones que circulan en distintas publicaciones para corroborar nuestros argumentos o realizar precisiones.

Situación inicial.

Restituido el orden secuencial del relato pasñawan kuntur “La muchacha y el cóndor” (T-25), el episodio inicial de la historia describe las características principales de la joven y las circunstancias en las que conoce al pretendiente: el pastoreo de ovejas en el campo:

(1) *Huk siñorpas kasqa sipasnin, unay takyasqaña. [...]. (11) Hinaptin chay pasñata aparusqa, kondor; qipirusqa qilla qilla pasña kaptin. (12) Chay pasña nisqa uwihata michispan mana allintachu michisqa. (13) Hinaptinsi kondor hamuchkasqa. 'Pablo, qipiruway uwihaypa kantunkama' nispa nisqa.*

(1) Un señor tenía su hija, ya bastante madura. [...]. (11) Entonces, a esa muchacha, el cóndor la había llevado; la había cargado porque era una muchacha muy floja. (12) Esa muchacha, no pastaba bien las ovejas. (13) Dice, entonces, el cóndor estaba viniendo. “Pablo, cárgame hasta el canto donde están mis ovejas” diciendo le había, dicho. (T-25).

La cita alude al encuentro inicial entre la *pasña* y el *kuntur*. El pastoreo de ovejas, una pastora remisa y la presencia humanizada del cóndor, llamado Pablo. La versión de Frank Chahuailacc estructuralmente está ceñida a la tradición aunque el desenlace difiere de las versiones conocidas:

(9) *hinaptinsi chay qilla-qilla kasqa sipasqa hinaspan tiyakuspan uwiquanqa tiyakunankama kaaaru karutaña pasakusqa. (10) Hinaptinqa sipasqa nisqa “pi mayllaraq rirunman uwihayman” nispa rimapakusqa sipas (11) hinaptinsi chayllamanta “pilla mayllaraq rirunman uwiayman” nispa rimakusqa sipasqa.*

(9) dice, entonces, la joven era floja, muy floja mientras estaba sentada, las ovejas se habían ido lejeeejos, lejos. (10) Dice, entonces, la joven había dicho: “¿Quién podría ir por mis ovejas?”, se decía a sí misma. (11) “¿Quién podría ir por mis ovejas?”, volvía a decirse la joven (T-36).

Ambas versiones cuentan que la joven pacía ovejas, sin embargo ella era *qilla-qilla* ‘muy floja’, descuidaba su tarea, paraba sentada. Donato además dice, la joven era *takyasqaña* ‘madura’. En este marco, el descuido o la falta de responsabilidad de la joven indicaría que la muchacha solo está físicamente “madura” por eso no toma plena conciencia de su responsabilidad en el cuidado del ganado. Frank enfatiza en que la joven es floja. Al ver que las ovejas se han distanciado, antes que ir a recogerlas desea que otra persona sea quien ejecute la tarea. El énfasis puede aludir una de las características principales de las jóvenes, la inmadurez, la falta de las responsabilidades ante las tareas cotidianas.

Encuentro y juego.

Así como las fiestas, los juegos en las comunidades andinas se presentan de acuerdo al transcurso del calendario agrícola. Como en cualquier otra sociedad, los juegos en los Andes son espacios de entretenimiento y de socialización donde a veces se inicia la elección de pareja o se fortalece si ya se hizo⁸¹. Juegos como *liq-liq* similar a ‘la pega’, *paka-paka* ‘las escondidas’ son juegos casi permanentes y este último es un juego nocturno. *Qipi-qipi* ‘carga-carga’ es otro juego pero del estío andino (junio-agosto). Cuando los campos de cultivo se encuentran libres de sementeras y los animales pastan a su albedrío, los jóvenes se entregan al juego del *qipi-qipi*, donde el muchacho carga a la jovencita que ha elegido. Dicho esto, prosigamos nuestro análisis en la versión de Donato:

(13) *hinaptinis kondor hamuchkasqa. “Pablo, qipiruway uwihaypa kantunkama” nispa nisqa. (14) Hinaptinsi “ya, qipirusqaykiyá” nispan asuykurusqa kundurqa, (15) hinaptinsi, pasñaqa “Qipiruwayá” nisqa. (16) “Qipinaypaq qimchikuykunkim pero” nispan kunturqa nisqa. (17) hinaptinsi kondorqa, pasñaqa qimchikurusqa, (18) hinaptin “uwihaykipa kantunpiña bahachiptiyñam qawarikunki” nisqa, (19) hinaptinsi siyertunpi qimchikurusqa pasñaqa, sipasqa, (20) hinaspan chayqa kondorqa qipirusqa qaqa uchkuman.*

Dice, entonces, el cóndor estaba viniendo. “Pablo, cárgame hasta el canto donde están mis ovejas” diciendo le había, dicho, (14) entonces, “está bien, te cargaré, pues”, diciendo el cóndor se había aproximado. (15) Entonces, la joven le dijo “cárgame, pues”, (16) “pero para cargarte, tienes que cerrar los

⁸¹ Efraín Morote a su vez, dice, de juegos “como el *kumpanakuy* deslizarse abrazados por las laderas mullidas de pasto y el *q’epinakuy*, es decir, el cargarse el uno al otro [...] surgen las futuras familias de campesinos y pastores” (Morote, 1988: 231).

ojos”, había respondido el cóndor. (17) Entonces, el cóndor... la joven había cerrado los ojos. (18) “Abrirás los ojos, cuando ya te haya hecho bajar al lado de tus ovejas”, había dicho. (19) La muchacha, la joven, había cerrado los ojos, de verdad, (20) entonces el cóndor la había cargado hacia una cueva, en el barranco (T-25).

La muchacha percibe al cóndor como a un joven pretendiente. Ella actúa de manera bastante familiar, esta familiaridad en el trato indicaría la existencia de una relación previa, por esto sabe que el “joven” se llama Pablo. Animada por este antecedente, la joven solicita sin temor alguno ser cargada. Subrayamos que es la muchacha quien propone jugar. El cóndor-muchacho acepta cargarla pero con la condición de que ella mantenga los ojos cerrados hasta que lleguen al lugar donde se encuentran las ovejas. La joven acepta el trato, el muchacho se la lleva hacia su guarida. En apariencia no se trata de un rapto como puede pensarse, sin embargo, existe un detalle sutil en las condiciones propuestas por el muchacho, la joven debe “cerrar los ojos”, ella acepta sin sospechar que el cóndor la secuestrará. En este orden de cosas, “Cerrar los ojos” puede significar, entre otras connotaciones, estar en un estado de inconsciencia temporal, circunstancia que el pretendiente aprovecha para lograr su objetivo. La joven es transportada sobre las “espaldas” de su amante, se entrega a él, confiada en la existencia de una supuesta amistad. El amante aprovecha esta situación para dirigirse hacia su guarida, solo cuando haya llegado a ella dirá “abre los ojos”. El rapto o secuestro queda demostrado. Otro recurso practicado por los jóvenes amantes es la fuga consensuada, estrategia final cuando los familiares de la pareja no aceptan la relación, este recurso ha dado origen a la canción *chinka-chinka* ‘fuga-fuga’, que desarrolla precisamente el tema de la fuga de una pareja de jóvenes⁸².

En la versión de Frank, mientras la joven es transportada pregunta al cóndor en varias oportunidades sobre el tiempo que falta para llegar al lugar donde se encuentran las ovejas, como respuesta el cóndor le dice que debe continuar con los ojos cerrados:

⁸² Algunas variantes de esta canción describen los episodios finales del relato que son de honda tristeza, de arrepentimiento y transmiten la idea de orfandad y fracaso. En la versión proveniente de la zona de Cabana Sur (Ayacucho), por el contrario la fuga no se materializa al no presentarse el pretendiente, motivo por el que la joven reprocha, recrimina la falta de decisión de aquel. La versión ayacuchana, interpretada por *Florcita de Cabana Sur* puede escucharse en línea <https://www.youtube.com/watch?v=VoNHbJ5z3II> (12/08/19/ 02H57). Ver también *La sangre de los cerros / Urqkunapa yawarnin*. (Montoya, hermanos. 1987:281-281).

(14)... “yaqañachu uwihaypa kantunpiña?” (15) “manaraqmi -nisqa-. ‘ñam uwihayki kantunpiña, ñawiykita kichariy’ niptiyimi kicharinki. Yanqallaraqtaq wichiykuwaq” nispa kunturqa nisqa. (16) Hinaptinsi sipasqa kasukuspan mana ñawintapas kicharinchu, hinaspan “yaqañachu uwihaypa kantunpiña?” (17) “manaraqmi” (18) ñataqsi tapukullan “yaqañachu uwihaypa kantunpiña?” (19) “arí, chayaykuchkanchikñam” (20) hinaptinsi “yaqañachu uywaymanña?” (21) “arí, kunachallanmi chayarusunchik. Ya, chayarunchikñam” nin. (22) “[ñawiykita] kichakuyña” nin [kunturqa], qaqa uchkuman chayarachisqa, sipastaqa.

(14) ... “estamos ya, cerca de donde se hallan mis ovejas?” (15) “No, todavía – había dicho–. ‘Ya nos hallamos al lado de tus ovejas, ya abre los ojos’ cuando diga, vas a abrirlos. Cuidadito nada más con caerte”, había dicho el cóndor. (16) Entonces, la joven, obedece, no abre los ojos, luego “estamos ya cerca de mis ovejas?” pregunta, (17) “todavía, no” (18) dice, pregunta nuevamente “¿ya estamos cerca de mis ovejas?” (19) “sí, ya estamos por llegar”, dice. (20) Entonces, “estamos ya por llegar a mis animales?” (21) “sí, en este momentito ya vamos a llegar. Ya, hemos llegado”, dice. (22) “Abre [tus ojos], ya”, dice el cóndor, y hace llegar a la joven a una cueva, en medio del abismo (T-36).

El cóndor se muestra alegre, conoce el valor simbólico de la “presa”⁸³. Igual que en la versión de Donato, en esta última, la joven debe mantener los ojos cerrados. La advertencia es no abrirlos a fin de evitar la caída; lo opuesto significaría tener consciencia de la situación en la que se halla, descubrir la verdad. Nos parece que el motivo “juego” en la estructura del relato es medular: Ser transportada por el aire, cargada, “volar” sin abrir los ojos, allí estriba el placer y suspenso del juego. Reiteramos, miedo, nerviosismo, alegría y sensaciones percibidas por vez primera son también propios del juego denominado *qipi-qipi* ‘carga-carga’. En este orden de cosas, abrir los ojos cuando el muchacho ha cumplido con su objetivo es para la joven, el inicio de una serie de padecimientos inesperados mientras que para para el pretendiente constituye un triunfo, un indicador de virilidad. Así, la joven, en un instante, se halla lejos de la frontera social y familiar, presta a ser fertilizada.

Rapto y convivencia

La joven permanece al interior de la guarida. Respecto a lo que allí sucede, Donato nos decie de manera lacónica:

⁸³ En algunas comunidades de los valles interandinos, como Acobamba, es raro la presencia del cóndor, pero existe el *anka*, gavián, ave de rapiña de regular tamaño; así, se habla literalmente de *anka*, *walpa suwa*, gavián roba gallinas y metafóricamente *anka* es el joven que se lleva a *walpa* la muchacha, “la presa”. *Anka* sustituye a *cóndor*. La misma expresión también la podemos escuchar en español.

(23) *chaysi pasñaqa waqasqa chay uchkupi.*

(23) por eso, la joven, dice había llorado, allí, en la cueva (T-25).

La fuga tiene un desenlace desagradable y quien paga las consecuencias, en una sociedad marcadamente patriarcal, es la joven, aunque posteriormente pueda reivindicarse. La versión de Frank, añade mayores detalles al respecto:

(23) *Sipasqa... Chaypis waqallan. (24) Hinaptinsi kunturqa tutan maqta tukun. (25) Kunturqa watanasniyuq, yuraq chalinayuq. (26) Kunturqa riki maqta rikurirun tutanqa. (27) Punchawlla kunturqa. (28) Chaysi apaykamun payman aychakunata. (29) Imatañapas apaykamun chay sipasmanqa qaqallapi uywasqan hawan*

(23) La joven... allí, dice, llora. (24) Entonces, por las noches el cóndor se transformaba en hombre. (25) El cóndor tenía su *watanas*, su chalina blanca. (26) El cóndor, pues, por las noches se transformaba en joven. (27) Es cóndor solamente de día. (28) Por eso, dice, trae carne para ella. (29) Lleva toda clase de cosas para esa joven, por tenerla únicamente en el abismo (T-36).

Si la mujer se halla en el espacio del varón (como sucede en la realidad) debe adaptarse a los hábitos y costumbres de este, pero la huida puede concluir en un espacio neutral, un pueblo donde el joven y la joven no conocen a nadie, con una realidad distinta a la de sus espacios de procedencia. En estas condiciones la sobrevivencia para la joven, al lado del muchacho a quien no conoce bien “un *runaq wawan*, un forastero” (Itier, 2007: 51) se hace sumamente difícil. En nuestra historia, hábil cazador el muchacho-cóndor ha conducido a la joven hacia su territorio. Provee carne y toda suerte de alimentos; es decir, de acuerdo a su cultura culinaria, cumple con el deber de alimentar a su pareja, pero desconoce los hábitos alimenticios de ella, para quien el fuego como recurso para la cocción de los alimentos es indispensable.

Estas diferencias culturales desde la culinaria y el consumo de carne nos sugieren que el muchacho podría ser de la puna y la joven, de pisos ecológicos inferiores, que asciende en busca de espacios para el pastoreo. Lucy Jemio (1993), ha realizado diversos trabajos en temas de tradición oral para el caso boliviano, estudia un texto en el que su narradora detalla lo relativo al fuego:

Ahí, carnes le había dado a comer dice a la muchacha.

–¿Qué cosas pues comes?

–Yo como la carne asada, carne asada sé comer.

Entonces, el cóndor había asado la carne dice, “la asaré” diciendo había levantado la carne como a la altura del sol que está alumbrado, como si eso fuera fuego, así. [...]. Después: “Está cocida diciendo, le había dado a comer a la muchacha, el asado, “está cocida” diciendo. Comería, comería, “no, no siempre, yo no sé comer así... diciendo la muchacha había llorado” (Jemio, 1993: 117-120)

Pretender asar la carne con el “fuego” del sol como si fuera una brasa, puede ser otro indicador de las diferencias culturales. Se conoce el origen o la fuente del calor (“fuego”), que es el sol, pero se desconocen las características de ese “fuego”; en condiciones naturales, este último puede secar la carne, transformarla en charki ‘carne seca’ pero no asarla⁸⁴. La versión de Carmen Taripha, reescrita por Lira, presenta una imagen más desoladora:

No había sino huesos semidescarnados y trozos de carne desparramada en el interior de la cueva. Allí durmieron.

A la mañana siguiente le dijo el cóndor:

–Espérame sentada, aquí mismo.

Emprendió el vuelo y se fue.

Y así abandonada en el gran silencio, ella lloró inconsolable. No tenía ni qué cocinar, ni qué comer, en esa cueva. Y tuvo que quedarse sentada, esperando [...]. El cóndor solía irse siempre; y muchas veces tardaba tres o cuatro días en volver, entonces traía carne de animales muertos, carne descompuesta (Lira, 1990: 83-92)⁸⁵.

A los sufrimientos de la joven relacionados con la alimentación se suma otro mayor, ella termina encinta. Donato no refiere nada al respecto, pero Frank dice: (30) *chaysi chay sipasqa kunturpa churintapas wachakurunña*. (30) “por eso, dice, la joven hasta ya parió el hijo del cóndor”. Debemos tener en cuenta que en la mayoría de las versiones, la joven y el cóndor tienen un bebé (Lira, 1990; Ramos, 1992; Payne, 1999; Itier, 2004) que se convierte en auxiliar indirecto de la huida de su joven madre.

⁸⁴ Nancy H. Hornberger analiza dos versiones: en “A” se habla de cocinar y la joven tiene un hijo; en “B”, el ave desciende hacia el pueblo a robar fuego, la pareja no tiene hijo. (Hornberger, 1999: 81-147).

⁸⁵ “*Tullukunallas, chika p’atasqa, aychakunataqsi wikch’u wikch’u kasqa chay qaqapi, t’uqupi. Chaypisi puñuyapunku.*

Chaymantataqsi tutamantanta:

–*Kaypi tiyashanki– p’asñaqa, waqakuspa, Kunturqa pasakapusqa.*

Hina rikuyukuspas p’asñaqa, waqakusqa khuyayta. Manas imapis wayk’uyukunallanpaqpi chaypi kanchu. Hinallas waqaspa tiyaykushan p’asñaqa [...]. Chaymantataq, hinatas pasakapuq Kunturqa. Wakin tukiqa, kimsa tawa p’unchaysi chinkarikapuq. Chay wakin kuti chayasqanpiqa, imaymana wañusqa aychatas apaq.”

Huida y sanción al depredador

El bebé cuyo cuidado y crianza significa una dificultad mayor en condiciones de precariedad, desarraigo y hábitos culturales distintos, se convierte en la mayoría de las versiones en auxiliar indirecto pues, con el pretexto de lavar los pañales la joven pide a su pareja que lo traslade a la orilla del río, circunstancia que aprovecha para huir. En nuestro caso, Frank menciona que la joven tuvo un hijo, pero no vuelve a mencionarlo más. En este marco, *qinti* el picaflor es quien hace el papel de auxiliar al llevar el mensaje verbal que la joven envía a sus padres (otros auxiliares en estos relatos son la rana, el sapo, otras aves y a veces personas adultas). En la versión de Donato, la joven se dirige al picaflor, de la siguiente manera:

(25) “Leonardo *kunakusqaykiyá*, ‘*churiykim waqachkan wak qaqa uchkupi’ nispaykim papayman willaykamuy... Taytayman, willaykapullawanki” nispan nisqa⁸⁶.*

(25) “Leonardo, te encargaré, pues, una noticia... ‘Tu hija está llorando en esa cueva del abismo’ diciendo cuéntalo a mi papá, a mi padre me lo contarás”, diciendo había encargado (T–25).

La versión de Frank, no difiere mucho de la anterior:

(33)... *chay kunakamun riki qintichataqa chay sipasqa* “*chay qaqapim waqachkan warmi wawayki’ nispa willaykapamuwanki mama-taytayman*” *nispa*.

(33) dice, pues, la joven le hace su encargo, al picaflorcito “en ese barranco está llorando tu hija’ diciendo me lo avisarás a mis padres”, diciendo (T–36).

La “ceguera” circunstancial, grado extremo del deseo (expresada en los juegos de seducción, la curiosidad, el arrobamiento) cede paso a la reflexión. La joven, ahora es consciente de la dificultad en que se halla por eso solicita a sus padres que la rescaten. Ella está dispuesta a restituirse al hogar paterno. Conocedora de los hábitos alimenticios del cóndor, solicita a sus padres

⁸⁶ Me sorprendió escuchar el verbo *kuna-y* (“*kunakuy*”) ‘enviar un mensaje’, que en el quechua de Acobamba ya no existe. Tuve que pedirle a Donato que me aclara el término:

P– *Imataq “kunakuy” simi? (40) imanintaq? Imaninchiktaq kastillasimipi? (41)*

D– *Ese es inkargo (42) como podemos decir que mandar un mensaje o como podemos decir, que mandar una carta, así; ese significa eso.*

P– *¿Qué es la palabra “kunakuy”? (40) ¿qué dice? ¿Cómo decimos en castellano? (41)*

D– *Ese es encargo (42) como podemos decir que mandar un mensaje o como podemos decir, que mandar una carta, así; ese significa ese. (T–25).*

degollar un toro y colocar en un lugar visible como atractivo para atraparlo. La versión de Donato, prosigue:

(29) *hinaptin pasña kunakamusqa, chay sipas willakamusqa “wakallaytam nakaykunqa hinaspanmi, wakayta nakaykuspanmi pampapi suyarachiwanaqa” nispa.* (30) *Hinaptinsi taytanqa chay wakata nakaruspa pampaman mastarusqa.* (31) *Hinaptinsi pasñaqa nisqa “papaymi aychata aycharun, wakaytam nakarun, chaymanyá rirusaq tripallanpas apakamunaypaq” nispan* (32) *kondorwanqa qipichikamusqa.*

(29) entonces, la muchacha había encargado, esa joven había encargado “va a degollar mi vaca, después de haber degollado mi vaca, me hará esperar en el suelo” había dicho. (30) Su padre, después de haber degollado la vaca, la había tendido en el suelo. (31) Entonces la muchacha había dicho “mi padre ha carneado mi vaca, la ha degollado; voy a ir aunque solo sea para traerme las tripas”. (32) Así, se había hecho cargar con el cóndor (T–25).

La versión de Frank, es más breve:

(38) *Hinaptinsi kunakamun “huk turuta nakaruspayki chay qaqa sikipi suyarachinki hinaptinmi chay kunturñataq hamunqa” nispa,* (39) *hinaptinsi tayta-mamaqa pasaspanqa tutallan nakarun chay turutaqa.*

(38) Entonces le dio el encargo “degüella un toro y hazle esperar al pie del barranco, allí vendrá el cóndor”, diciendo. (39) Los padres degollaron un toro por la noche nada más (T–36).

Paradójicamente es su propio alimento, la carne (creemos también la desinteligencia), la que pierde al cóndor. Esta ave, cuyo hábitat son las punas o las montañas ricasas desciende hacia las tierras bajas de manera peligrosa sin reparar en las diferencias de los pisos ecológicos y los riesgos que pueden presentarse. En este marco, el joven incauto descenderá para devorar un toro que ha sido especialmente beneficiado, animal de los valles interandinos que raras veces se constituye en alimento del cóndor⁸⁷. Esta aproximación significa el desenlace de la historia. Por los detalles antes observados podría deducirse que los relatos de *kunturwan sipas* “la joven y el cóndor” advierten de lo peligroso que significa las relaciones amorosas entre jóvenes de la puna (*kuntur*) y las jóvenes pastoras de ovejas, pues estos animales y el ganado vacuno se crían, de preferencia, en las tierras bajas antes que en la puna, zona de los camélidos. A continuación la muchacha solicitará al cóndor que la lleve

⁸⁷ En una grabación de Luis Illaccanqui, la abuela materna procedente de Ayacucho, narra cómo una bandadada de condores había atacado a un toro. Esto indica que es difícil que una sola ave sea capaz de dar cuenta con un toro, el ataque debe ser entre tres, cuatro o más aves.

al pie del barranco o hacia la casa de su padre a traer la carne o para aprovechar aunque sea las vísceras de la res.

(31) *Hinaptinsi pasñaqa nisqa* “*papaymi aychata aycharun, wakaytam nakarun, chaymanyá rirusaq tripallanpas apakamunaypaq*” *nispan* (32) *kondorwanqa qipichikamusqa*.

(31) Entonces la muchacha había dicho “mi padre ha carneado mi vaca, la ha degollado; voy a ir aunque solo sea para traerme las tripas”, diciendo (32) se había hecho cargar con el cóndor (T-25).

La gestora de la estratagema solicita ser transportada sin que el ave sospeche el peligro. Un detalle que percibimos, en oposición a otras versiones de los novios animales, es que los jóvenes, luego del rapto, pocas veces piensan sobre la situación en que se hallan. No reflexionan ni analizan la situación en que se encuentran tampoco miden los riesgos; por el contrario las mujeres despiertan del estado de encantamiento temporal. Reflexionan, planifican, solicitan auxilio y fraguan su restitución al hogar paterno. Donato concluye:

(34) *Hinaptinsi chay taytanqa pampapi mastasqa [aychata], posota ruwaruspan,* (35) *chaypis chay kondorta hapirusqa.* (36) *Hinaspansi chaypi sipirusqa.* (37) *Chay pasñata baharachimuptin.*

(34) Dice, entonces, el padre [de la muchacha] había tendido la carne en el suelo, después de haber cavado un pozo. (35) Así había atrapado al cóndor. (36) Luego le había matado. (37) Lo hizo cuando había hecho bajar bajado a la muchacha (T-25).

El cóndor es capturado como cuando lo atrapan para celebrar las fiestas nacionales con el *туру pukllay* ‘corrida de toros’⁸⁸. Para el efecto se cava una gran fosa, esta es cubierta con ramas y sobre ella se extiende la carne como señuelo. Al fondo de la excavación aguardan al ave 4 o 5 hombres. Cuando el cóndor desciende y se posa sobre la trampa, los hombres lo capturan de las patas. En la versión de Donato se le atrapa con este recurso, luego es muerto. La versión de Frank es risible, pues el ave irá en busca del picaflor, cómplice de la fuga de la muchacha. La avecilla se encuentra en un pequeño agujero

⁸⁸*Turu pukllay*, versión andina de la corrida de toros, donde la crítica ha querido ver la victoria del cóndor (los indígenas) sobre el toro (los españoles); pues, en esta corrida el cóndor, amarrado sobre el lomo del toro, sangra a su presa a picotazos, el toro es muerto con la intervención de capeadores o toreros profesionales. Finalmente, el cóndor es conducido hacia la puna y puesto en libertad.

desde donde responde al cóndor con una serie de evasivas y se resiste a abandonar su refugio. Luego la avecilla picotea los ojos del cóndor:

(60) “A, *mikuchkaniraqmi*” nin, (61) *chaynanankama diskuydakuykurusqa kunturqa “apuray” nichkasqanpi.* (62) *Hinaptinsi qintiqa qunqayllanmanta llusiramuspa iskaynin ñawinpi suptarun [tupsarun] hinaptin ñawin tuqyarun.* (63) *Kunturqa chayllapi siqakaykamun ukuman, qaqamanpas chuqakun, wañurun.*

(60) “Ah, todavía estoy comiendo”, responde. (61) En eso, el cóndor un tanto descuidado estaba diciendo otra vez “apúrate.” (62) Dice, entonces el picaflor salió de pronto le picoteó en los dos ojos, entonces los ojos se reventaron. (63) Allí nada más, el cóndor se precipitó hacia el abismo, se golpeó contra las rocas, se murió. (T-36).

Ciego, de los dos ojos –valga la redundancia–, el cóndor se precipita hacia la oscuridad, hacia el abismo y perece. ¿Estamos ante una muerte metafórica del ave? ¿Se invierten las condiciones de ceguera? ¿Implica pensar en un quiebre temprano de las condiciones endogámicas del matrimonio al interior de las comunidades andinas o la visibilización del inconsciente histórico? Cosa extraña, un ave minúscula derrota al ave mayor de los Andes. En otras versiones el desenlace de la historia es jocoso y se aproxima hacia lo tragicómico. Una versión para el caso de Huancavelica es esta: “Ella [la sipas], había puesto a hervir agua en una olla y la había tapado con una frazada, cuando ve al cóndor le invita a sentarse y descansar sobre la frazada. Cuando lo hace cae al agua hervida y muere (Biblioteca Nacional de Perú, 2003: 174) . Por su parte el relato narrado por Agustín Thupa, concluye:

Entonces con sus padres hicieron hervir agua y dejaron todo listo. El cóndor entró a la casa de la chica. Lo invitaron a que se sentara. Como la tinaja estaba tapada con una manta, se sentó ahí y “¡plaf!” cayó adentro. Dentro de esa tinaja se desplumó y murió (Itier, 1999: 38-39)⁸⁹

En la voz de Carmen Taripha, también de Cusco, la descripción de la escena es más detallada:

Y el cóndor entró a la casa.

Así lo condujo hasta el tinajón, y le dijo:

⁸⁹ “*Chaysi unuta t’impuchispa listullataña suyachimun mama taytantin. Chayqa haykunsichay sipaspa wasintaqa. Haykuqtinqa: –Kaypi tiyaykuy, nispasyá nin. P’achawan tapasqataq kashan chayqa, tiyaykun. “Phall!” pasaykarqapun. Chaysi kuntur chay raki ukhupi pelarqakapun, wañupun.*”

–Tomad asiento en este humilde poyo, sobre esta manta [dijo la mamá de la joven].

El Cóndor se sentó. Se hundió en el tinajón, y su cuerpo sonó en el agua. Entonces la mujer lo empujó aún más con un gran palo, lo rellenó en el fondo del tinajón. Y le echó encima varios cántaros de agua hirviendo. El Cóndor era ya como una pobre gallina, ya ni sus plumas eran plumas. El cuerpo pelado y blanquecino; sus piernas, sus alas, su cuello y la barriga implumes: parecía un gallo viejo desnudo. Su aspecto de gran señor sólo había sido apariencia. Sin embargo fue un cóndor verdadero (Lira, 1990: 91-92)⁹⁰.

La cita en extenso narra el final carnavalesco de esta historia de amor. Por otra parte, en la versión de Carmen, el *maqta* pretendía ser *wiraqucha*; es decir, un señor de provincia, esto nos hace pensar que, quizás podría tratarse también del desenmascaramiento de un pretendiente que se finge mestizo. Así, nuestra ave mayor (divinidad andina y materialización de los apus), distante de su raigambre mítica, termina descalificada y víctima de la alienación. El raptor de jovencitas es desplumado en un perol de agua hirviendo como una vulgar gallina. La descripción fotográfica del cóndor desplumado, cual doméstica ave de corral, nos sugiere nuevas preguntas para la siguiente parte de nuestra tesis: ¿Los relatos de la tradición oral quechua con desenlaces cómicos, burlescos, son también formas de cuestionar la tradición? Si la respuesta fuera positiva, a los personajes ya sancionados, descalificados, los gentiles por ejemplo, se sumarían el cóndor y el zorro, protagonistas por antonomasia de la narrativa oral andina.

En otras versiones, como las de Itier y Lira, es necesario prestar atención a las onomatopeyas quechuas “*Phall!*” / “*plaf!*” y “*p’ultin!*”, respectivamente porque estas transmiten, visualizan y sonorizan una imagen viva de lo que le sucede a la gallina cuando, agonizante y aleteando, es ahogada en el perol de agua hirviendo (la versión castellana de Lira obvia las onomatopeyas quechuas, motivo que exige una lectura paralela de la versión quechua y la traducción). Las onomatopeyas enriquecen las versiones, otorgan

⁹⁰ “*Hinaspas pasaykun Kunturqa warmiq wasinmanqa.*

Hinas:

–*Kay patachallapipas, wiraqucháy, tiyaykapuway –nispas nin [sipaspa mamananqa].*

Hinas tiyaykun chay mast’a patapiqa. Hinaspa, tiyaykushaspa, “p’ultin!”, nispa urmaykapsuqa tiyana patamanta t’inpu chhallcha unu urpuman.

Chhaynas warmiqa, k’aspiwan wina winaykuspa, astawan chinkaykachin unu t’inpupi Kunturta. P’uyñu, p’uyñutas yapaykuraq urpuman t’inpu unuta. Wallpa hinas, phurupis phurus, q’ala rikhurirqusqa. Machun k’anca hinas tukuyninpis kasqa. Yanqa wiraqucha rikch’ayllayuqsi kasqa, chiqaq Kuntursi ichaqa.”

mayor realismo y vivacidad a las narraciones⁹¹. En este marco, el acto narrativo invita a celebrar y reírse, pero también a asumir una posición crítica y el joven o la joven en cuya mente estuvo acaso gestándose la idea de la fuga, ruborizado o ruborizada, terminará por desistir de sus propósitos.

En conclusión, el relato *Pasñawan kuntur* “La muchacha y el cóndor” y sus variantes nos presenta a una pareja que todavía no está en condiciones de constituir una familia, de acuerdo a los ideales de la sociedad local: responsable y trabajadora, pues la muchacha es descuida y muy floja motivos por los que sus animales se distancian de ella. El énfasis negativo que se hace a la capacidad de trabajo de la muchacha (“muy floja”), remarca la importancia de la mujer en los Andes. Una mujer floja no está en condiciones de contribuir al bienestar de la familia. Respecto al pretendiente podríamos decir que “cumple” la responsabilidad de alimentar a la muchacha (p. ej. después de haber capturado un buey, lo lleva a su guarida), pero no se da cuenta de que su pareja antes de comer la carne requiere cocinarla. Finalmente, a través de este relato se estaría también resaltando la importancia de elegir una pareja cuyos hábitos y costumbres sean comunes o conocidos por ambos.

***Qipi-qipi* ‘Carga-caga’: ¿juego y paralelismo entre la ficción y la realidad?**

En las comunidades andinas el *qipi-qipi* ‘carga-carga’ o *qipinakuy* ‘cargarse el uno al otro, por turno’ es un juego de los tiempos de cosecha, junio, julio, agosto, cuando se pasta el ganado y las chacras se hallan libres después de la cosecha. Participar de este juego, como en los cuentos de *Sipaswan kuntur* puede ser, para quienes ingresan a la etapa de adolescencia, una oportunidad para experimentar los primeros escarceos de amor. En su ejecución se configura un paralelismo entre la ficción y la realidad. En efecto, el *qipi-qipi* es un juego recíproco sin embargo, es la muchacha quien prefiere ser cargada acaso por experimentar una sensación desconocida para ella, por sentirse transportada, de estar ‘en el aire, como volando’ sobre las espaldas del

⁹¹ Un feliz comentario de Nataly Villena en facebook me permitió llegar a la tesis *Onomatopées et mots expressifs en quechua de Cuzco: étude descriptive*. Paris, INALCO. (Weller. 1989). Tesis donde se estudia la importancia de las onomatopeyas en el contexto del quechua cusqueño.

muchacho que finalmente puede convertirse en su enamorado. Si el juego es en grupo, el muchacho elige a su pareja pero finalmente quién decide es la muchacha y se procede con el juego. Este se realiza entre risas, gritos, caídas y mucho rubor. Creemos que son estas sensaciones las que siente nuestra joven en el relato al ser conducida por el 'cóndor'. No en vano, en la realidad como en la ficción la joven cierra los ojos o se cubre el rostro con ambas manos, para esconder un poco el rubor, mientras se halla transportada sobre las espaldas del muchacho. A veces en los juegos grupales se compite por ver quién carga más lejos a su muchacha, sin mostrar fatiga ni caerse.

Presentar historias de amor de esta naturaleza donde las jóvenes y los jóvenes creen percibir en animales de su entorno como a semejantes suyo(a)s y tratar de sostener una relación amorosa indica que los jóvenes ingresan a un ciclo vital importante: la adolescencia, etapa donde descubren su sexualidad pero a la vez los riesgos y desafíos que deben enfrentar. En este orden de cosas y de acuerdo a los relatos de novios animales, sería el amor una fuerza que enceguece, que hace que el adolescente pierda consciencia de la realidad hasta conducirlo(a) metafóricamente a una situación de ceguera transitoria donde corre el peligro de hacer una elección inadecuada o que no sea del agrado de los padres. No olvidemos que en los relatos que hemos analizado se dice de la joven *mana allintachu michisqa* "no pastaba bien las ovejas" (T- 25), *kasqa* totalmente *qilla sipas* "había sido totalmente floja" (T-36); así, la joven es presentada como una muchacha floja, que no cumple con responsabilidad su tarea de pastora; las ovejas se esparcen por el campo y es incapaz de reunir las porque se encuentran lejos de ella. En términos prácticos, quiere decir que una muchacha floja es incapaz de contribuir a la prosperidad de la nueva familia. La flojera, el descuido de la joven, finalmente es aprovechada por el raptor. Sin embargo, el raptor no se salva de las críticas. Es cierto que puede proveer alimentos a la muchacha, pero desconoce aspectos indispensables de la vida como el uso del fuego para asar o cocinar los alimentos que lleva y si el muchacho muere es por exceso de confianza, al no saber medir los riesgos. El relato es, pues, una advertencia dirigida tanto al varón como a la mujer.

Como parte de nuestras disquisiciones finales, nos preguntamos por aquella fascinación particular que experimentan pastores y pastoras por ciertos elementos de la naturaleza, cuando andan enamorados, tras el ganado, en

compañía de sus perros. Los jóvenes y las muchachas escuchan el canto de las aves, observan sus maneras de vuelo, sus afanes por procurarse alimento y por cierto conocen cómo se desarrolla el cortejo y alumbramiento de los animales que pastan. En este marco, ¿es el hábito ancestral de humanizar la naturaleza entre los andinos, la “ceguera” que se manifiesta en los relatos de novios animales? En las canciones tradicionales quechuas se conversa con los animales, se implora a las aves, a los árboles, pues, en el imaginario ellos son capaces de escuchar, de comprender y de condolerse del sufrimiento humano. Nos preguntamos nuevamente, ¿se considera en los Andes la lección de la naturaleza como ejemplos para constituir o iniciar las relaciones afectivas y sentimentales? Esperamos despejar las interrogantes durante el análisis de los otros casos de novios animales.

2. *Sipaswan hintil* “La joven y el gentil”, resumen y análisis

En el cuadro llama la atención que los tres relatos sobre “novios gentiles” procedan únicamente de Congalla (nos parece que la denominación que acabamos de utilizar es la más adecuada y su ubicación en el corpus de novios animales solo es por aspectos didácticos). Como información adicional indicamos que en este distrito existen diversos sitios arqueológicos que, a modo de cordón umbilical visible y fuerte, vincula el presente de Congalla con su pasado (durante nuestros trabajos de etnografía, no sin temor, hemos recorrido algunos de estos sitios). Sin embargo, la presencia de los restos oseos presolares antes que elemento identitario que debe ser fortalecido es considerado adverso en el imaginario de algunos de sus pobladores (un caso es el de Micaela, quien recuerda que su padre le decía “Esa gente son de *gentilpa puchun*, no son gente de corazón bueno. No son buenos.” (T-50); es decir, *hintilpa puchun llaqta* ‘pueblo que desciende de los gentiles’). Será la presencia de estos cuentos y conversaciones, una manifestación inconsciente de esa condición o de la “gentilidad” en la que todavía se hallan? Volveremos a esta pregunta en un capítulo posterior⁹². Analicemos los cuentos sobre los gentiles no sin antes haber explicado brevemente término ‘gentil’.

⁹² Faustino Mayón, uno de mis narradores, me invitó a visitar una pequeña muestra que se expone en el local de la Municipalidad Distrital de Congalla. Pude apreciar, con bastante emoción, restos humanos momificados y herramientas líticas pertenecientes a los “gentiles”,

Precisiones al término *hintil* ‘gentil’

Denominamos *hintil* ‘gentil’ a los restos óseos que se hallan al interior de un *pukullu* ‘cavidad levemente oblonga’ tallada en la faz de los abismos calcáreos o en las ‘grutas’ *machay*. Los restos óseos pertenecen a las poblaciones prehispánicas del Tahuantinsuyo, muertos –según las retóricas de la evangelización– en la condición de paganos y cuya desaparición se asocia a la presencia de *iskay inti* ‘dos soles’ o la bíblica *ninapara* ‘lluvia de fuego’. Según la tradición, estos restos tienen vida por eso en las noches rulumbrantes de luna, que para ellos sería el día, realizan sus actividades cotidianas luego de haber recobrado su antigua forma humana.

Los gentiles, seres más propios de la oscuridad, generan temor y respeto. Pueden ocasionar enfermedades como *hintil wayra* ‘mal aire que sale de las cuevas o grutas indicadas’ o *hintilpa tullun ustu* ‘huesos de gentil que ingresan al cuerpo’ si uno los toca (T–100), (T–122); en este último caso, se produce una parálisis sistemática del cuerpo hasta perder su capacidad de desplazamiento. Por estas razones, la población teme aproximarse a los espacios donde se hallan estos depósitos. El adjetivo gentil también se asocia a las pertenencias de estos seres (vestigios de objetos domésticos y efectos personales) que a veces pueden hallarse en los *ñawpa llaqta* ‘pueblos antiguos’. Por extensión *hintil kaqlla* ‘igual que el gentil’ designa a las personas egoístas, avaras, que no saben compartir tampoco solidarizarse, actitudes totalmente contrarias a la ética andina y que pueden significar una amenaza interna para la familia y la comunidad (T–50), (T–119). Volveremos al tema, para desarrollarlo con mayor profundidad en el capítulo 7, predadores exteriores a de la sociedad local.

***Sipaswan hintil* “La joven y el gentil”, Eugenia Ñahuincopa (T–69)**

Una muchacha recibe las visitas nocturnas de un joven desconocido, al inicio con cierta desconfianza pero terminan como enamorados. El muchacho va de visita solo por las noches y abandona a la joven antes del alba. A veces cenan. El muchacho come sin moderación incluso la comida para cerdos. En algunos casos el encuentro se realiza en el campo durante la *qachwa* “cosecha

ancestros de los actuales congallinos. Faustino, además me habló de vestigios de pinturas rupestres diseminadas en las quebradas del pueblo.

nocturna” de habas, cebada, entre varios gentiles y varias muchachas, donde cantan y bailan en tanto realizan el trabajo. El mucho siempre abandona a la muchacha ante las primeras luces del alba. La joven (en algunos casos con otra amiga) decide descubrir la identidad del muchacho y cuando está a punto de marcharse lo retiene a la fuerza. Ante la evidencia del amanecer el muchacho, por veces, implora, ruega que lo deje partir; y por otras, advierte, “voy a deshacerme en huesos” pero la muchacha no presta atención a las palabras del joven. Al amanecer, el muchacho se cae y termina hecho un montículo de huesos. La joven (las jóvenes) descubre asustada que se trataba del gentil.

Ahora analicemos la estructura del relato a partir del texto de Eugenia, aunque las otras versiones no difieren mucho. La historia ocurre en casa de la joven, también puede ser en el campo al momento de la *qachwa* ‘cosecha nocturna’ de cebada, habas, etc. o de manera alternada en ambos espacios. Nuestro análisis seguirá el método de “La joven y el cóndor”; es decir, por episodios, que en este caso son 6: Una visita extraña, cena y otros afanes nocturnos, sospecha, celada, invocaciones y descubrimiento de la identidad.

Una visita extraña

Un esqueleto (T-45) o un gentil (T-69) y (T-71) visita a una joven por las noches a su casa, el muchacho se queda con ella:

(1) E- *Chayna hintilpas warmiman risqa*, (2) *warmimansi ripayaq*. (3) *Chay punta birapi imaynachiki kara*. (4) *Warmiman risqa*,

(1) E- Así, el gentil iba también en busca de una mujer. (2) Dice iba siempre a la mujer. (3) Cómo habría sido, pues, la vida de antes. (4) Había ido por una mujer (T-69).

En *hintil-pas warmiman risqa* “El gentil iba también en busca de una mujer”, el inclusivo *-pas*, “también” nos advierte que este personaje iba en busca de una mujer –posiblemente–, igual que los humanos o los otros animales humanizados. Asimismo el inclusivo hace pensar que, en el imaginario de nuestra narradora, los gentiles sienten la “necesidad natural” de tener su pareja, vínculo afectivo que hace posible el “retorno” del gentil al mundo de los vivos, su espacio anterior, aspecto del que son conscientes, como veremos. En *ri-pa-yaq*, el iterativo *-pa*, indica que el gentil iba donde la joven una y otra vez, insistía (diríamos *muyupayarqa*, siempre estaba atento, en torno de ella). Donatilda, por su parte, nos dice “(1) *Iskilituqa qachwaptinkus*

risqa. (1) El esqueleto, dice, iba a una fiesta de cosecha” (T-45). Aquí la *qachwa* ‘cosecha’, se asocia a la oportunidad de cortejar y celebrar. Quienes asisten tradicionalmente a esta clase de trabajo nocturno son jóvenes de ambos sexos, los varones realizan la trilla y bailan, las mujeres interpretan *harawis* ‘canciones’ dedicadas a los frutos que se cosechan (cebada, habas, arvejas, etc.). Las canciones no obstante estar inspiradas en los frutos, en la *mamapacha*, poseen un estilo picaresco y no exento de connotaciones eróticas⁹³. La *qachwa* o trilla nos remite, pues, a los alimentos (producto que se cosecha, la chicha que se elabora para tal oportunidad, acaso también la merienda) asociados al amor, circunstancias propicias para que el gentil, como cualquier otro joven, decida sumarse a la fiesta y cortejar. Ciriano, indica que el encuentro se produce en *purun chakrakunapi* ‘en el campo, en sitios pedregosos’ (T-71), cuando la joven se hallaba con sus animales, para transformar la tierra infértil en arable con la contribución de los animales.

Cena y otros afanes nocturnos

La cena es un episodio no genérico, en otras versiones existen solo alusiones al acto de beber. Sobre el tema, Eugenia nos dice con cierto énfasis:

(8) *Kuchipa mikunankunata mikuq.* (9) *Hinaptin “imanasqamá kaynatañaqa mikunkiqa mikuy sikiqa kanki?” nin hubinqa [sipasqa]* (10) *chaypas hubin, hubin.* (11) *Hinaptinsi kay hubintaqa nin “Kaynatañaqa mikunkiqa” nispa.* (12) *Qaraptin manas “manam” niqchu.*

(8) Comía la comida de los cerdos. (9) “Cómo así, pues, comes mucho? Eres un tragón.” dice la joven (10) ella también era joven, joven. (11) Entonces a este joven le dice “cómo, pues, comes así, tanto?” (12) Cuando le sirve dice que no decía “no” (T-69).

El episodio revela dos hábitos del gentil: una inversión en el contexto alimenticio y un apetito voraz, inmoderado (¿un aspecto de su antigua condición?, ¿el desearlo todo para sí?). (8) *Kuchipa mikunankunata mikuq.* (8) “Comía la comida de los cerdos.” ¿Qué significa esto? En los Andes a los cerdos se les alimenta con diversos restos que se añaden a la comida: cáscaras al pelarse la papa cruda, restos de verduras, las que se hacen hervir como una “sopa” con afrecho o harina de ‘maíz podrido’ *utusara*. A veces

⁹³ Al respecto consúltese el libro *La sangre de los cerros Urqkunapa yawarnin*, (*Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú*) (Montoya, hnos. 1987).

pueden ser simplemente restos crudos. ¿Indica que los gentiles desconocían formas apropiadas de alimentarse o ignoraban la cocción de los alimentos?, ¿los enceguece el apetito devorador? ¿Asistimos a una inversión de las prácticas alimenticias? Comer como cerdo implican: la desmesura, el exceso pero de manera desordenada e ingerir alimentos mal preparados o en estado de descomposición⁹⁴. ¿Esta forma de alimentación puede ser un indicador que establezca diferencias entre un tiempo antiguo, correspondiente a los gentiles y el de ahora, la humanidad cristiana y católica? ¿Puede también indicar que el gentil, después de mucho tiempo retorna a su espacio y trae un deseo o apetito incontrolado por las comidas, de modo que devora todo sin prestar atención a las cosas que come?

En las versiones sobre el gentil recogidas en Uccu, Rafael Ancalle indica que entre los componentes del *anqusu* ‘pago’, ‘ofrenda’ que se entrega a los gentiles se encuentran “(37) *qalay qalay uywapa hatun ispayninta* / las heces de todos los animales” (T-122), además de *uchpa*, ceniza y otros elementos. La forma de alimentarse que tienen los gentiles sorprende. Pero prosigamos con el análisis de nuestro texto, tendremos otra oportunidad para retornar al tema.

En el análisis de nuestra historia la muchacha se asombra con los hábitos alimenticios de su enamorado, pero por el momento no se decide a efectuar indagaciones sobre él. Las visitas en otros cuentos ocurren durante la *qachwa* ‘cosecha’ nocturna de habas, tradicional forma de trabajo agrícola que ahora, al parecer sólo se realiza en la puna, con participan de jóvenes de ambos sexos.

Sospecha

El canto madrugador del gallo y las primeras luces del alba se constituyen en marcadores de tiempo e indican que el gentil debe restituirse a su espacio, a su tiempo; cabe decir, él vive únicamente en la oscuridad, que abandonó el “día” de su espacio para ingresar a la noche, la de los humanos

⁹⁴ En una versión de Crescencio Ramos: *Chaynallas yapa qaraptin mikuy panpapi achikyaq* “Cada vez que amanecía encontraba en el suelo la cena vertida” (Ramos Mendoza, 1992 : 60-61), eetalle que a su vez nos remite al relato de las almas en pena.

(no conocen o temen al sol). Cuando la noche de los humanos concluye ellos retornan a su propia noche.

(15) *Hinaptin pachapas riki yuraqyamunña, (16) yuraqyamunña. (17) Hinaptin nin "kachaykuwayña, kachaykuwayña. Ripusaqña, runam rikuruwachwanchik" nispan.*

(15) Entonces, dice, pues, el día también ya clarea, (16) clarea. (17) Entonces dice "suéltame ya; suéltame. Ya debo irme, la gente nos podría ver" (T-69).

Como hemos anticipado, el advenimiento de un nuevo día y con él la salida del sol son adversos para el muchacho; por eso, "*Ripusaqña, runam rikuruwachwanchik*" "Ya debo irme, la gente nos podría ver" (T-69), aparente sentido de precaución para no ser descubierto por la gente, en el fondo solo es una excusa, un pretexto para retornar a su espacio. Estas partidas del amante, muy temprano, incluso antes del alba, son indicadores de que en la relación algo no marcha bien. En la versión de Ciriano, la sospecha es clara:

(18) *Sipasqa "Imaynamá tutallanqa ripunman, achikyaruspanchiki sumaqta qawayman" nispan.*

(18) La muchacha dijo "¿Cómo es posible que se marche cuando todavía está de noche? Para conocerlo bien tendría que amanecer. (T-70)

Ella, sola o con el auxilio de una amiga, en otras versiones por el consejo de algún familiar, decide descubrir la identidad del amante o mejor descubrir por qué se aleja muy temprano.

Celada.

Hemos indicado que una de las características de estos relatos es su brevedad por la que, a nuestro parecer, no hay mayores detalles respecto al encuentro nocturno entre la joven y el gentil. Las acciones (episodios) se suceden unas después de otras cada una con una marcada diferencia que conduce al desenlace, me refiero al descubrimiento de la identidad del joven. En la versión de Ciriano podemos hallar algunas precisiones:

(19) *Siyempripas sipasmasinwanchiki parlaraku... (20)*

P- Sipasmasinwan? (21)

C- "Kaynam bisitamuwan hubin" nispan. (22) "Ñuqapiwan puñuysisqayki -ninhapirusunchik hasta achikyanankama. Hapirqusunchik hasta achikyanankama yacharunanchikpaq" nin.

(19) Habría conversado, pues, con una joven como ella... (20)

P- ¿Con una joven como ella? (21)

C- “Así, me visita un joven” diciendo. (22) “Te acompañaré cuando duermas, - le dice- lo retendremos hasta que amanezca. Lo retendremos hasta que amanezca, para que sepamos de quién se trata” dice. (T-71).

Una vez acordado con la amiga o aconsejada, la muchacha decide conocer la identidad del pretendiente: “(18) *Hinaptin manas kacharinchu warmikunaqa, munakunchu.* / (18) Entonces, las mujeres no le sueltan, no quieren” (T-69). La versión de Donatilda no hace más que confirmar el pasaje anterior: “(5) *hinaptin mana kacharinkuchu chay manecidapiqa* / (5) y un amanecer no lo soltaron” (T-45).

La joven o las jóvenes en esta versión de “novios gentiles” se muestran menos ingenuas, en tal sentido difieren de las otras muchachas que desarrollan el mismo tema. El muchacho, atrapado por las jóvenes, ya sea en la casa o en el campo donde se realiza la *qachwa*, comienza a suplicar para marcharse.

Invocaciones

Las jóvenes hacen caso omiso a las súplicas del muchacho:

(19) “*Kachariway*”. “*Manam*”. ““*Sall*’ *nirusaqmi*”. “*Manam*”. ““*Sall*’ *nirusaqmi*” *nin*.

(20) *Hinaptin siyertu mana kacharinkuchu*

(19) “Suéltlenme”. “No”. “Voy a decir ‘sall’”. “No”. “Voy a decir ‘sall’” dice. (20) Entonces, cierto, no lo sueltan (T-69).

El muchacho implora que lo suelten. Implora: “*Kachariway* / Suéltlenme” y advierte: ““*Sall*’ *nirusaqmi* / Voy a decir ‘sall’”, donde ‘sall’ es la onomatopeya del ruido que ocasionarán los huesos al desarticularse y caer al suelo. La versión de Ciriano transmite mejor la angustia del muchacho al sentirse atrapado por las jóvenes:

(28) “*Manam! Kachaykuwaychik, achikyallasqañam, kachaykuwaychik*” *nispan hubinqa lukuyakun.* (29) *Chaymantaqa mastaña riki achikyaykamun.* (30) “*Mapas taqlalanyarusaqñam*” *nispan nin.*

(28) “No! Suéltlenme, ya es de amanecida, suéltlenme”, el joven comienza a alocarse. (29) Después de eso, ya amanece más. (30) “Ya verán, voy a volverme *taqlalán*”, dice. (T-71).

“*Kachaykuwaychik, achikyallasqañam* / Suéltlenme, ya es de amanecida”, aquí remarcamos la referencia al amanecer; tránsito del tiempo de

la oscuridad a la luz. Dicho de otra manera, de la luz de la luna (luminosidad fría) al del sol (luminosidad calurosa). ¿Remite esta última idea a la época de los dos soles? El joven se desespera “*lukuyakun / se enloquece*” víctima de una angustia desconocida por las jóvenes. Luego advierte “*taqlalanyarusaqñam / ya me encuentro a punto de desplomarme*” acción que ocasionará un ruido de objetos secos que se derrumban, “*taqláq*”. El sol sigue siendo un elemento adverso para los gentiles, de lo que ellos son conscientes. ¿Los traiciona la memoria? ¿Los recuerdos? ¿El afecto de épocas pasadas?

Descubrimiento de la identidad

La identidad del pretendiente está por descubrirse:

(21) *mana kachariptinku siyertu tullu muntukurun. (22) Qalay qalay muntukurun tulluqa. (23) Siyertu “saaall!” nirun. (24) Chaysi chillka tullukuna chay tulluqa kasqa...*

(21) y cuando no lo sueltan cierto los huesos se amontonaron. (22) Los huesos, se amontonaron todo. (23) Cierta “saaall!” dijo. (24) Dice, por eso, huesos amarillentos, habían sido esos huesos... (T-69).

En efecto, las jóvenes no la soltaron hasta que el muchacho, bajo los efectos de la luz que anunciaba la mañana y la posterior salida del sol, terminó por plomarse. Al caer hace un ruido de huesos secos, amarillentos, tal como los apreciamos ahora en los antiguos osarios o cementerios. La versión de Ciriano añade algunas precisiones:

(34) *Chaynachkaptillansi siyertu wichiikuspa tullukuna, rikurirun riki, (35) hintil kara riki.*

(34) Cuando está así nada más, dice, de verdad, se cayó y aparecieron sus huesos. (35) Era, pues, gentil.

Era el gentil que había tomado apariencia humana; mejor, recobrado su antigua apariencia para enamorar a la joven. En la era donde se realizaba la *qachwa* de cebada sucede lo mismo y las muchachas huyen asustadas: “(11) *Laru puis, sustuchakururaku, riki, imam chay kimsan tullukuna muntukuruptinqa / (11) Claro, se habrían asustado, pues, cuando se amontonaron los huesos de los tres [esqueletos] (T-45). Así se descubre que el pretendiente era el gentil o gentiles en el caso del (T-45). En la versión de Ramos los restos óseos fueron recogidos por las muchachas y luego incinerados (1992: 58-63), final que nos*

parece un añadido del narrador pues, culturalmente ningún andino osaría tocar estos huesos, menos quemarlos. Finalmente, nos enteramos de la existencia de una variante en la que el gentil engendra un hijo en la joven, esta parirá un esqueleto (Reginaldo, 2010: 45-46)⁹⁵.

Los relatos de “La joven y el gentil” nos indican que los gentiles se encuentran presentes en el imaginario y en la vida real de los andinos. Socialmente se les asocia de manera particular con los egoístas y ambiciosos. Los antivaleores indicados ponen en riesgo la reciprocidad y el espíritu colectivo al interior de las comunidades. Las sequías, las granizadas, los climas adversos y la aparición de ciertas plagas nocivas para la agricultura son asociados precisamente a estas personas, que generalmente poseen una apreciable cantidad de bienes pero que raras veces o nunca comparten con los demás, ellos son los “gentiles”, los *muchuy runa*, ‘mezquinos’ o ‘avaros’.

En conclusión, los relatos que aluden al noviazgo de la joven con el gentil, nos advierten de alianzas con personas o familias que se destacan por las características antes indicadas, que sería como pretender una relación con los gentiles, desorganizadores extremadamente peligrosos. No podemos cerrar nuestro análisis sin mencionar que en algunas comunidades cusqueñas los gentiles se ven involucrados con hechos reales de violencia sexual o infidelidad, pues, a veces, una mujer puede terminar fertilizada por el “gentil” (Robin, 2008: 219, s.s.).

3. *Sipasmantawan aqchimanta* “La joven y el *aqchi*”. Estrategias narrativas por alternancias y oposiciones

La única versión del cuento *sipasmantawan aqchimanta* ‘La joven y el *aqchi*’ (T-37), la escuché en la voz de Frank Chahuayllacc, en Lircay; sin embargo, hemos recogido dos relatos en la voz de Manuel Huamaní donde esta ave hace el papel de novio, nos referimos a los cuentos *Sipaswan allqu, aqchiwanpas* ‘La joven, el perro y el *aqchi*’ (T-3), donde estos dos últimos se

⁹⁵ Olivia Reginaldo: *Yanantin. Dualidad en la serie de relatos orales andinos sobre animales enamorados*. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 2010. Destaco esta tesis de licenciatura por tratarse de una investigación realizada desde la perspectiva andina; es decir, no solo desde el conocimiento de la lengua sino también de la tradición y cultura quechuas. Citamos asimismo el artículo “Animales y ‘gentiles’ seductores en los relatos andinos” (Taípe Campos, 2015: 177-222).

transforman en jóvenes para cortejar a una muchacha⁹⁶. El otro cuento es *Sipasman tikraquq allquwan aqchi* ‘La perra que se transforma en una joven, el aqchi y el muchacho’ (T-4), donde el aqchi y un muchacho cortejan a una perra que se transforma en joven mujer. El relato me fue narrado al borde del campo deportivo de Pitinpata, en tanto que un grupo de integrantes de la iglesia Evangélica, donde Frank es pastor, realizaba actividades al otro extremo del campo.

Luego de haberme narrado algunos cuentos, Frank anunció que el siguiente relato sería *sipasmantawan aqchimanta*. Después del anuncio me miró y sonrió como impulsado por una extraña fuerza interior, reparé que su mirada se hallaba provista de cierta dosis de humor. Comenzó con su versión. Lo escuché narrar con mayor entusiasmo que los otros relatos, y reírse. Por momentos desviaba su mirada para esconder un leve sonrojo que se hacía evidente en la expresión. Al finalizar la historia nos reímos con ganas, pero Frank se dio cuenta que algunos miembros de su Iglesia nos miraban y que también se reían. Volvió hacia su habitual postura, la del pastor serio que conduce su grey con ejemplar conducta. Prosiguió con la narración de otros cuentos, iluminado aun el rostro por los recuerdo del relato anterior. Desde el anuncio del relato imaginé que la historia del joven *aqchi* que pretende cortejar a una muchacha, activaría en mi narrador un mecanismo que le transportaría hacia la adolescencia. Es probable que en este viaje imaginario mi narrador se haya descubierto a sí mismo escuchando este cuento cuando precisamente, igual que la joven y el *aqchi*, experimentaba los primeros lances de amor. Por otra parte, la misma figura del ave ya es motivo de risa, sobre todo si se le aprecia en el campo, muy ocupado en picotear retazos de cuero podrido o desperdicios de lana, para él apreciada carne y lana que ha de obsequiar a su joven enamorada. Ahora veamos el más convencional de los resúmenes de este cuento.

***Sipaswan aqchi* “La joven y el aqchi”, Frank Chahuayllacc (T-37)**

Una joven que sale al campo a pastar sus ovejas, recibe el asedio de un aqchi, a quien ella ve como un joven apuesto. Posteriormente el aqchi le hace visitas por las noches pero siempre debe partir muy temprano, antes del

⁹⁶ Aqchi, allqamari o guarahuau, *Phalcoboenus megalopterus*.

amanecer. La joven se queja de las visitas solo nocturnas, manifiesta que se halla en busca de peones o solicita al pretendiente su ayuda para realizar algunas labores en el campo. El aqchi acepta ayudar y le recomienda preparar almuerzo o fiambre para el medio día pues, él dice que buscará peones o llevará a sus amigos para avanzar con el trabajo. Al día siguiente la joven prepara el almuerzo (en algunas variantes a escondidas de la madre), y lleva el almuerzo. Cuando llega a la chacra no encuentra al joven pretendiente ni a los peones ni a los amigos del joven; solamente ve a un ave, el aqchi, que picotea retazos de cuero podrido o el estiércol de los animales. El aqchi da vueltas y vueltas en torno a la muchacha, ella encolerizada le arroja piedras pero el joven vuela un poco y le observa con detenimiento como si deseara conversar con la muchacha. Furiosa, la joven debe ponerse a trabajar o retornar a casa con la merienda. Por la noche llega el joven pretendiente y se suscita una pequeña discusión. La joven se halla alterada, menciona haber sido engañada; el muchacho dice haber estado estado en la chacra trabajando con sus amigos, que ella lo que hizo fue espantarlos arrojando piedras. Cuando ella dice que en la chacra solo había un aqchi, el pretendiente manifiesta que precisamente ese aqchi era él. La escena se repite en otras tareas, por ejemplo beneficiar una res, los resultados son los mismos. Un día, después de razonar un poco, la joven decide encerrar al aqchi hasta el amanecer. Cuando ella abre la puerta descubre que, en efecto, se trataba de un aqchi.

Alternancias y oposiciones entre la noche y el día

En la historia de “La joven y el aqchi”, existen varios elementos o situaciones que alternan, pero al mismo tiempo expresan oposición y complementariedad como es la noche (la oscuridad) y el día (la luz), el campo (espacio abierto) y la casa (espacio cerrado), entre otros casos. Estas alternancias, auxiliares claves de los episodios, son las que finalmente determinan el curso de la historia. La noche se halla asociada a la casa, al espacio cerrado; es en el decurso de la noche que el aqchi se presenta como el pretendiente de la muchacha.

Nuestro narrador Frank Chahuailacc, en una versión actualizada, como si realmente se tratase de dos jóvenes, nos cuenta que tanto la muchacha como el aqchi se conocieron en un baile nocturno:

(1) Huk sipassi kasqa hinaptinsi kuyayllanpaq sipas. (2) Chay sipasqa riki fiyestamansi sapa bis riq (3) hinaptinsi aqchiqa riki watanasniyuq, watanasniyuq, yuraq kamisa, chalinayuq hina chayaykamun. (4) Hinaspansi riki hobinqa nichkan riki... enamurakurun sipasmantaqa y (5) chay sipasqa, hinaspansi chay sipasqa sitanku fiyestaman. (6) Hinaptinsi kuska chaypi tutallan, punchawninqa mana rinchu, hina tutallan,

(2) La joven iba a las fiestas cada vez, (3) entonces, dice, pues, el *aqchi* llegó con su *watanas*, camisa blanca, con su *chalina*. (4) El joven está diciendo, pues... se enamoró de la joven, (5) esa joven, entonces la joven se citan a la fiesta. (6) entonces están juntos, allí, solo por las noches, por el día no va, únicamente por las noches (T-37).

En la noche el joven se presenta a la fiesta, vestido de manera elegante con la indumentaria de su comunidad. Bailan durante la noche y se enamoran. Las posteriores visitas a la casa de la joven serán también nocturnas. En la percepción de la joven el *aqchi* seguirá siendo el enamorado. Aquí puede apreciarse un ejemplo de cómo los relatos son adecuados de acuerdo a la procedencia cultural de los narradores. Frank, nacido en Angaraes, al añadir el uso de la *chalina* y los *watanas*, estos últimos de manera particular como elementos decorativos del vestuario, marca la importancia de la indumentaria para establecer la identidad del ave: un *aqchi* de Angaraes⁹⁷. La camisa blanca alude a aquella que antes se elaboraba artesanalmente con lana blanca de oveja o alpaca.

Deseo enfatizar la capacidad de un narrador o una narradora para embellecer, añadir elementos o descripciones que enriquecen su versión, para ello acudo a Olivia Reginaldo, quien en el corpus de su tesis ya citada incorpora un relato narrado por Tomasa Lapas, de Ayacucho. La narradora dice: “*Así es pues, había aqchi también, un muchacho, de muy hermoso pantaloncito blanco, ternito negro, de carita colorada caminaba, entonces hasta sus zapatitos bien amarillitos, lustraditos, así caminaba el aqchi, cortando lanita*” (Reginaldo, 2010: 62)⁹⁸. En el texto citado, la presencia sucesiva del sufijo diminutivo *-cha-*, traducido en “-ito, -ita” español, manifiesta un sentimiento de ternura y compasión por el ave que reduce su cualidad de pretendiente hasta transformarlo en un pequeño adolescente. Si bien es cierto que la descripción de Tomasa no añade aspectos identitarios ni marcas espaciales sin embargo destacamos que sus palabras generan un estado

⁹⁷ *Watanas* (*wata-y*, amarrar), cintillo tejido artesanalmente en lana de diversos colores. El uso es decorativo, sirve para amarrar las medias, también para adornar el sombrero; en caso de las jóvenes, para fijar la trenza. El uso es propio de la población de Angaraes.

⁹⁸ “1. Chaynam riki, aqchipas ya kasqa, muchachu, suma sumaq ruyaq ruyaq pantaluchayuq, yana ternuchayuq sumaq pukay uyacharaqsi muchachuqa purisqa; hinaptinsi zapatuchanpas sumaq qilluy qilluycha, lustrasqacha, aqchiqa riki purisqa millata [millwata] rutupachakuspan” (Reginaldo, *óp.cit.* 62). En este y los demás casos, la versión en español y en cursivas corresponden a la fuente).

afectivo especial en torno al *aqchi*, recursos estilísticos ausentes en la versión por nosotros recopilada. Postulamos, pues, que la mayor carga de afecto y emotividad en las descripciones puede estar determinada por el género del narrador, una mujer, –al momento de narrar–, deja traslucir su condición femenina y el instinto maternal e incluso poseer una mayor capacidad para observar y describir. Retorando a nuestro texto, algunos episodios después, Frank añade: “(12) *Hinaspan yapa tardiykuqtaqa yaykumullachkan maqtatukuspa riki, apakuyniyuq.* / (12) Vuelta, al atardecer, ingresa haciéndose, pues, el muchacho, con su regalo” (T–37). Las visitas a la casa de la muchacha se hacen con frecuencia y el *aqchi maqtatukuspan* ‘fingiéndose muchacho’, se presenta con obsequios. Un aspecto asociado al uso cultural es el *apakuy* obsequio, presente, que se lleva cuando se visita a alguien o cuando se recibe una invitación para celebrar algún evento; por cierto en el contexto andino, estos presentes son productos propios de la zona o los que se cultivan personalmente, los que son entregados con afecto.

En el contexto de la ficción y la vida práctica las noches andinas poseen una importancia particular. Veamos algunos casos ilustrativos:

a) En los relatos orales, la noche es particularmente propicia para que los personajes de la escatología andina puedan desplazarse por diversos espacios, de manera especial en el campo, pero también en las periferias próximas a las comunidades locales: condenados, cabeza voladora, duendes, gentiles, almas en pena y divinidades donadoras. Las semillas también adquieren cualidad humana, viajan o sufren si por algún motivo se les ha dejado caer y, como estamos viendo en el presente capítulo, los animales también adquieren características humanas. En algunos relatos las estrellas descienden a robar sembríos, etc.

b) Ciertas montañas tienen puertas que se abren de noche y quien ingresa al interior puede sacar los tesoros del cerro, los pagos a las divinidades se realizan por la noche, ciertas plantas medicinales son recogidas de noche a fin de preservar su cualidad curativa, etc. Se dice que el día pertenece a los humanos y la noche a otros seres por ello la gente debe recogerse y descansar dando oportunidad a que los otros seres se desplacen en la oscuridad. Un humano que por motivos justificados camina de noche sabe cómo hacerlo a fin

de no interferir el viaje de los otros seres (chacchar hojas de coca, fumar cigarrillos, cantar o silbar, acompañarse con un perro, portar un látigo).

c) Existen actividades agrícolas que son posibles de realizarse en las noches de luna, la qachwa ‘cosecha de cebada o habas’, la cosecha de maíz (siega y despanque), el recojo de arvejas secas (en el día debido al calor, las vainas secas se abren y dejan caer las semillas al suelo y recogerlas significa un trabajo adicional. Podemos continuar nombrando otras actividades asociadas a la noche, pero para nuestros objetivos los mencionados son suficientes.

Si la noche resulta el mejor espacio para las transformaciones, para los equívocos, para percibir una realidad engañosa que la luz desenmascara, descubre, el día –en la vida real y en el relato–, se halla asociado al mundo del trabajo. Tanto la joven como el aqchi, personajes del relato, cumplen responsabilidades y trabajan según les permita la constitución física, las costumbres o según sean actividades agrícolas o pastoriles. El relato se construye desde la realidad del narrador y de los oyentes; es esta la que también se percibe en el cuento; sin embargo, la joven actante, al amparo de la oscuridad, percibe una realidad distinta, digamos distorsionada por un deseo ferviente. En este marco, la figura del *aqchi* simboliza al joven enamorado que la muchacha en la vida real, ansía hallar “por analogía y por deseo”, en su entorno social (Silva Santisteban, 2005)⁹⁹. Dicho de manera más amplia, los relatos de novios animales expresarían el temor, la curiosidad y el deseo de jóvenes de ambos sexos, al ingresar a una etapa fundamental de la vida donde la elección apropiada de pareja es importante y difícil al mismo tiempo.

Ahora veamos cuáles son las reacciones de la joven, de nuestro relato, luego que ellos decidieran encontrarse de día, en el campo:

(9) *[Sipas uwihanwan] punchaw riptin chay aqchi waknakunapi muyupayamun, muyupayamuspa tullukunata chaymanta mana baliqninkunallata chay sipaspa ladunman apamuchkan. (10) Hinaptinsi chay sipasqa riki warakawan warakan,*

⁹⁹ “Cuando los seres humanos [...] no pueden modificar las situaciones que más los angustian o desconciertan, apelan a mecanismos mentales que construyen con percepciones referidas como símbolos a determinados significados con los que configuran –por analogía y por deseo– realidades mentales accesibles. La comunicación, el lenguaje y la propia analogía configuran estructuras simbólicas que se institucionalizan y les permiten acceder de modo imaginado al mundo de las fuerzas desconocidas y frecuentemente adversas de la naturaleza” (Silva Santisteban, 2005: 129).

aqchitaqa "imatam kay munan? Imanasqataq kay aqchiqa muyupayawan?" nispa (11) hinaptinsi aqchiqa riki pawallan, manasá hapichinpaschu, chaynaspam muyuy-muyumullan chaynasqanpi tardiykun.

(9) [Cuando la joven] va de día [a pastar sus ovejas] el aqchi da vueltas y vueltas por su alrededor; da vueltas y vueltas y trae huesos, cosas que no valen nada trae al lado de la joven. (10) Dice entonces la joven, le arroja piedras al aqchi, con una honda. "¿Qué quiere este? Con qué intenciones de vueltas y vueltas?". (11) El aqchi vuela, la piedra no le cae, sigue dando vueltas y vueltas nada más y atardece (T-37).

El ave 'da vueltas alrededor de la joven' *muyupayan* como ser humano que inicia el cortejo, como si quisiera conversar con ella además le ofrece huesos, como si estuviera ofreciéndole carne para que ella se alimente. La joven se extraña por la actitud del ave, se interroga y saca a relucir su honda para arrojarle piedras, el ave se aleja momentáneamente y vuelve a la carga. La joven sabe que es un *aqchi*, no el pretendiente de las visitas nocturnas. Ella esperaba encontrarse con el muchacho, pero él –bajo los efectos de la luz natural– no está presente. La muchacha observa simplemente a un *aqchi*, que da vueltas a su alrededor. Al anochecer, el ave vuelve a visitar a la joven, llevando obsequios. En estas circunstancias se produce un altercado. La joven recrimina al pretendiente su falta de respeto, el incumplimiento de su promesa:

(13) "... *Yanqa rimaq mawla, kanki qamqa. Mana, ingañawanki, 'hamusaqmi' nispayki yanqa qaway-qawamuni mikuytapas apamurani*" nispan si pasqa riki.

(14) *Hinaptinsi chay aqchiqa riki "nis chaypitaq ñuqa muyuy-muyuni, warakawantaq qatiwanki 'Imataq kay warmiqa?, imatataq piyensan hinaspataq kay warakawan?' nispay, qaritukuspam amiguykunawan pasakuni karamba.*

(15) *"Ñuqaqa aqchita qawani akakuna haytakuqllataq chaypi, qamchu karanki?" nispa si pasqa riki nin. (16) "Nis ñuqam riki chaypi karani" (17) "aqchichu imataq qamqa kanki?" nispan. (17) "Aqchiman tukuykuspam ñuqaqa qari hamuni" nispani nin. (18) Hinaptinsi chaypi parlachkanku chaymantaqa riki paqarintinman sitata urqurunku.*

(13) "Oye, ese día, ese día que salí a pastar mis ovejas, no has venido al lugar. Tú eres un incapaz, no honras tu palabra. Me engañas 'voy a venir' diciendo, en vano estuve mire que mire, incluso he traído comida" dice, pues, la joven.

(14) El aqchi responde "claro, yo estuve allí dando vueltas y vueltas, me arreás pues con la honda '¿qué es esta mujer?, ¿qué es lo que piensa por eso me da con la honda?', dije, luego tomé valor y, caramba, me fui con mis amigos." (15)

Pero yo solo he visto al aqchi pateando la bosta, eras tú?", responde la joven.

(16) "Claro, yo estaba, pues, allí." (17) "¿Eres aqchi?, ¿qué eres tú?" dice. (17)

"Abandono mi condición de aqchi para venir como hombre", le dice. (18) Luego de haber conversado hicieron cita para el día siguiente (T-37).

En el diálogo nocturno entre la joven y el ave pretendiente, a pesar de su “ceguera”, ella es capaz de cuestionar la falta del muchacho pero por el momento no es todavía capaz de dar el paso decisivo. La revelación de la identidad del *aqchi* no parece llamarle la atención, más bien la asume como una broma, el deseo todavía tiene fuerza; esta actitud muestra cómo la realidad vista desde la luz (el día) puede ser anulada por la “realidad” nocturna (sentimientos y deseos). Así, el amor hace ver cosas engañosas, genera representaciones irreales en el imaginario de la joven actante, *alter ego* de la adolescente que acaso ya eligió a su pareja o lucha por hacerlo. Nuestro personaje, *alter ego* de la joven que busca un compañero, actúa para esta última. Aquella es víctima de los desplantes aparentes que le ocasiona el pretendiente y sufre las consecuencias, a fin de que su ‘otra’ humana pueda hallarse prevenida. La reunión concluye con nuevo acuerdo:

(20) *Chaynalla kachkaptinsi riki “Chakma haytaqmi risaq” nispa hubinqa nin sipastaqa*¹⁰⁰. (21) *Chakma haytaq riqqa “Almursuytam apamuwanki” nisparaqsi nin.* (22) *Hinaspansi riki pasan sipasqa uwihanta qatirikuspan mamamanta upallalla almursuta ruwaykuspa.* (23) *Hinaptinsi chakra... chay urqupunman qispiruspan qawakachan wakman kayman sipasqa* (24) *hinaptinsi aqchiqua riki chaypi akallata haytakuchkan, manaña qawarikuspas.*

(20) Después de las discusiones, el joven le dice a la muchacha “voy a ir a voltear la tierra”. (21) Luego le encarga todavía “me vas a traer mi almuerzo”, diciendo todavía, pues. (22) La joven va, arreando sus ovejas, después de haber preparado almuerzo, sin decirle nada a su mamá. (23) La joven sube a una colina y desde allí mira para todos lados. (24) Entonces, está solo el *aqchi*, muy afanado en patear bostas, sin darse cuenta de nada. (T-37).

La joven durante el día retoma consciencia de la realidad, asume su función femenina como si tuviera prisa por llegar a un estado de madurez. Pero una cosa son los deseos, los sueños, y otra la vida real, esta última se ciñe por un conjunto de normas sociales, por eso la joven prepara almuerzo para el enamorado a escondidas de su madre, actividad inusual del que haremos precisiones posteriormente. Luego se dirige a la chacra con el almuerzo y su rebaño de ovejas. Cuando llega a una loma próxima ve únicamente a un *aqchi* solitario que patea con dedicación, el excremento de los animales; es decir,

¹⁰⁰ *Chakmay* ‘roturar’, voltear la tierra en un lugar antes no cultivado o en el que se dejó de sembrar por largos años. El trabajo se realiza con *hierrowiri* o *chakitaklla* ‘arado de pie’, el trabajador avanza de espaldas, coge la herramienta, hunde la punta metálica de un impulso fuerte con el pie, como quien la patea; hecho esto empuja con las manos hacia adelante, luego hacia atrás, generándose la ruptura de la tierra.

trabaja. El muchacho no miente, no engaña, desde su condición de ave cumple su función y honra su palabra: patear el excremento de los animales, es en su cultura una forma de trabajo agrícola. De esta manera, los espacios abiertos como el campo y la luz nos muestran a una joven lúcida, correcta, sin embargo por la noche ingresa a una realidad que se rige por mecanismos distintos de percepción.

Los espacios por oposición: *chakra-wasi* ‘chacra-casa’

“La joven y el aqchi” es un relato donde la chacra, que incluye a los componentes de la naturaleza así como las actividades que en ella se desarrollan (pastoreo, agricultura) anula casi totalmente a la casa y a la comunidad. La comunidad local que se rige como en la realidad por la práctica de diversos valores, surge –en casi todos los relatos de ‘novios animales’– de manera aislada y débil, solo por las noches y a veces en el desenlace de los relatos. En nuestro relato, la comunidad es únicamente la joven y su casa, lugar donde transcurre una parte de la historia, donde duerme con el pretendiente y prepara los alimentos a escondidas de su madre, como ya nos ha relatado nuestro narrador.

En otros cuentos de novios animales, espacios como el granero se transforman en puntos de encuentro, por ejemplo en el cuento “La amante de la culebra” (Lira, 1990: 40-46); o la parte donde se asienta el batán, para el mismo cuento (Ramos, 1992: 94-97). Esto indica que los depósitos o *markas* quedan bajo la administración femenina mientras que el campo, las tierras de cultivo, bajo el dominio del hombre. El relato transmite la sensación de que la muchacha vive sola mientras que el pretendiente se involucra con los amigos (bandada de gorriones, varios *aqchis*), capaces de realizar trabajos colectivos. En este marco, las relaciones se desarrollan y concluyen en un contexto de desequilibrio y ruptura social. En nuestro corpus, ante la ausencia de la familia es la misma joven quien descubre la identidad real del pretendiente y decide terminar la relación. Para el mismo cuento, en la versión publicada por Ramos, la joven luego de encerrar al ave, sale de la casa y al amanecer mata al pretendiente: “Al amanecer la joven había regresado a la casa. Al abrir la puerta sólo encontró al águila que se hallaba sentado dentro. La moza, presa

de rabia, desengañada, agarró al animal y en seguida lo mató” (Ramos, 1992: 84-85)¹⁰¹. En otros relatos son las amigas o los familiares que aconsejan o ayudan a terminar con el pretendiente. En dos versiones donde la serpiente es el enamorado, los padres se dan cuenta de que la hija está embarazada, indagan por el padre y al descubrir que es una serpiente solicitan ayuda a los vecinos y la matan a garrotazos. La comunidad surge al final del relato para aceptar o condenar la relación (Ramos, *óp.cit.*: 94-97, 98-101). Aquello que en el espacio cerrado y particular de la casa parecía marchar bien en el espacio comunal resulta peligroso y termina siendo sancionado.

Un pretendiente y las “impericias” en el trabajo, una joven enamorada y el conocimiento de su rol femenino

El *aqchi* o las otras aves pretendientes tienen la noción de trabajo, conocen inclusive las características sociales del trabajo colectivo y la forma de reciprocitar con *quqaw* ‘merienda’¹⁰² y a veces con *mikuy* ‘almuerzo’ o ‘cena’. En la percepción de la joven lo único que hace el *aqchi* es patear el estiércol de los animales o escarbar en los establos abandonados, pero en realidad el ave está trabajando y de acuerdo a su costumbre; en cambio, en la percepción de la joven el trabajo se ejecuta de una manera distinta. Ella pretende juzgar desde su universo la forma de trabajar del pretendiente. Las aves u otros animales, personajes de esta clase de cuentos no pueden utilizar herramientas porque no tiene nociones de ellas ni las necesitan, además son especies distintas de la humana, sus condiciones físicas son también diferentes. La aparente ‘impericia’ en el trabajo ejecutado por el novio es más bien una limitación de la muchacha, que todavía no se halla en condiciones de comprender el mundo de los animales, como sí lo harían los adultos. El error es de ella, juzga la realidad de los animales desde la realidad humana.

Lo que reclama el novio, cuando visita por las noches, es la incomprensión en las formas de percibir las prácticas agrícolas. Discuten. Se molesta con la muchacha. Nos parece estar viendo una realidad caricaturesca de la futura vida de los novios, en tanto se aprende a vivir como

¹⁰¹ *Achikyaptinsi pasñaqa wasinta risqa; punkuta kichaptinsi aqchilla ukupi tiyachkasqa. Pasñaqa piñakuspansá aqchita hapispannwañuchisqa* (*óp.cit.*: 1992: 84-85).

¹⁰² “La asociación entre humanos y animales está determinada por la ecología, la actividad económica y los hábitos de los actantes” (Taïpe, 2015: 385).

casados (¿Será por esta razón que Frank se reía al contarme este cuento?). Al parecer los adultos ven a los jóvenes como al *aqachi*, al gorrioncillo, tratando de realizar tareas que solo aprenderán con el tiempo y la convivencia en pareja. Mientras que la muchacha, en determinados momentos, con un poco más de tino, reproduce la imagen materna con bastante acierto y procura verse a sí misma como elemento primordial de su futuro hogar. Si momentáneamente dejamos a nuestros personajes y observamos el episodio del trabajo en el caso del relato *Sipaswan pichinkucha* ‘La joven y el gorrioncillo’ (T-46), narrada por Donatilda Cabrera veremos casi la misma escena. En este relato el pretendiente es el gorrión, minúscula ave en comparación al *aqchi*. El trabajo consiste en deshierbar el trigo, en las tierras bajas, de allí que el pretendiente es el gorrión:

(19) *Dosiwan chayaruptinqa pisqkunallaña kay puraminti watwakuschkasqa, (20) pichiwsakuna. (21) “Imaynanpim kay pichiwsakunaqa, manataq chay mala fi maqtaqa hamuwasqataqchu. Yanqa. Chay mala fi maqta ingañawan” nispas rabiyan sipasqa llapa animalninkunata kaynaman arriyaramuspansi sapallanña quran,*

(19) Cuando llegó con el almuerzo de las doce, la chacra estaba totalmente llena aves, (20) de gorriones. (21) “Cómo es que tan solo hay estos gorriones, y ese muchacho de mala fe, no había venido. Mentira. Ese muchacho de mala fe, me engaña”, dice, y, con rabia, la joven, espantando a las aves ella sola ya deshierba (T-46)

Cuando la joven llega con el almuerzo, ve solo una bandada de aves que escarba la tierra. La muchacha monta en cólera, se siente defraudada y no le queda otra alternativa que ponerse a trabajar. Las discusiones surgirán por la noche en casa de la joven. Al respecto, Eugenia nos refiere: “(22) *Hinaptin ‘Ima baliqmi kanki? Hallmayllaytapas hallmawaq tutallan hamuwanaykipaq’ nispan nin warmiqa. / (22) Entonces. ‘No sirves, nada. Para que vengas a visitarme de noche, siquiera deberías trabajar en mi chacra’, dice la mujer” (T-68). La muchacha desde su realidad diurna tiene razón, sin embargo, la casa, la noche, ejercen sobre ella una visión distorsionada. En este otro cuento, la tarea consiste en cultivar las habas:*

(23) *Hinaptin “Hallmaramuniñataq, hallmaramuniñataq abastaqa”. (24) Hinaptin “Hallmasqañam abasniyqa -nispan nin- abasniykiqa. Tus habas!” nin. (25) Manataq hallmasqataqchu, tukuy turu [todo] uraysinqanpataq abasqa kachkan.*

(23) “Ya he cultivado. Ya he cultivado, pues, las habas” dice. (24) Ya están cultivadas mis habas –diciendo, dice–, *Tus habas!*” dice. (25) Entonces, no había cultivado, pues, las habas están todas, cabeza abajo (T-68).

Cuando la muchacha llega a la chacra encuentra las habas volteadas. Antes que ser cultivadas estas plantas han sido maltratadas. La joven, como en las otras versiones, se encoleriza y arroja de la chacra a las aves que se hallan cumpliendo con su labor. El análisis de las tareas desarrolladas tanto por el pretendiente como por la joven nos descubre dos realidades distintas.

Los novios laboran según sus conceptos particulares de trabajo y de acuerdo a la morfología de su cuerpo, metáfora de un joven encaminándose hacia la madurez. Por oposición al pretendiente, la muchacha sorprende por su responsabilidad y destreza en la ejecución de las tareas femeninas propias de persona adulta aunque por las noches su percepción de la realidad sea otra. Esta forma de ver la realidad, desde los ojos del deseo, dejará consecuencias que lamentar como nos dice Tomasa, narradora de Olivia Reginaldo, sobre el tema que discutimos: “*De todo nos pasa a las mujeres, sólo a la mujer le pasa cualquier cosa, por eso hasta el perro, hasta el zorro, a ver, el cóndor también...*” (Reginaldo, 2010: 63)¹⁰³. Como hemos dicho, elegir, aceptar, sufrir las consecuencias del fracaso dejan marcas gravitantes en la muchacha, pues, la comunidad la condenará antes que al varón.

El pretendiente que delata su identidad y la muchacha que se engaña a sí misma

En este cuento sorprende ver al ave denunciando frente a la joven su condición no humana pero acude a un recurso, la broma. Las risitas que deja escapar el novio al delatarse, el tono festivo de sus palabras alejan de la joven toda sospecha de engaño. Como ya hemos visto, en los párrafos anteriores, también sorprende la incapacidad de la muchacha para darse cuenta de lo extraño que es la relación entre ella y el *aqchi*. Por cierto este episodio ocurre de noche. La joven se siente engañada porque el muchacho no ha ido al campo, tal como acordaron. Ella llega con el almuerzo pero ve solo a un *aqchi* que comienza a dar vueltas alrededor de ella. El motivo de la discusión es

¹⁰³ “8. Tukuymi warmita pasawanchik, warmillatan pasan imañapas chaymi allqopas, asta atuqpas a ver, kondorpas también...” (Reginaldo, 2010: 63).

claro: la joven cuestiona la falta de seriedad del muchacho y este responde diciendo que estuvo allí, dando vueltas alrededor de ella. La respuesta del *aqchi* nos presenta, reiteramos, a una joven que durante el día y a la luz natural, distingue bien un muchacho de una simple ave.

Para el ave, la condición humana de la joven no ha cambiado, él la ve tal como es, la joven a quien visita por las noches. Es ella quien por las noches, al influjo de la “oscuridad” ocasionado por una inestabilidad emocional (tránsito hacia la adultez, elección de pareja, etc.) ve en el ave a un pretendiente. Reiteramos, la conversación nocturna entre la joven y el *aqchi* invita a la risa. La joven dice al *aqchi* lo que ella ha visto, al llegar a la chacra: nada más que un ave pateando estiércol, luego la joven pregunta al *aqchi*, “¿eras tú?”, este responde de manera muy natural: “sí, pues, yo he estado allí”. La joven insiste, pero esta vez reconsidera un poco las palabras del pretendiente “¿tú eres *aqchi* o qué cosa?”.

Al *aqchi* y la muchacha son dos seres distantes, distintos; pero es habitual decir que “el amor es ciego”, “que para el amor nada es imposible”; “para al amor no hay barreras”. Estas escenas podrían también ser una forma de justificar las elecciones equivocadas, pues, dado el momento de elegir el muchacho o la muchacha, se ve al aspirante a novio revestido por los atributos del amor, cuando en realidad es distinto.

El pretendiente apaleado

La espera o búsqueda ansiosa de un objetivo tiende a sobredimensionar la importancia del objeto deseado, postulamos que esto también ocurre cuando se elige una pareja. El sobredimensionamiento puede ser aún más irreal si esta búsqueda se emprende en una etapa de la vida donde la ingenuidad, la inexperiencia, la inmadurez mental contribuyen, más que en otras etapas, a crear expectativas que desequilibran la situación emocional del joven o la joven adolescente. Esta situación particular puede inducir a quienes se hallan en esta etapa a cometer desaciertos y errores y hacerles perder la objetividad de la búsqueda como ocurre con nuestros personajes de animales enamorados, donde jóvenes actantes de ambos sexos se ven aparentemente engañados por sus potenciales novios o novias.

En el número de casos que conocemos son las mujeres las que mayormente sufren este “engaño”, y aquí es necesario recordar las palabras de Tomasa quién, en la investigación de Olivia Reginaldo, nos dice “de todo nos pasa a las mujeres” y menciona a un conjunto de animales novios que pretenden a la joven, a nuestra joven, porque es la misma muchacha de los diversos relatos mientras cambian los pretendientes. Pero, una vez descubierta la identidad del *aqchi* en el relato que analizamos ¿representa a algún tipo particular de pretendiente? Veamos el desenlace de nuestra historia:

(28) *Hinaptinsi riki chaypi yacharun chay sipas, aqchi kasqanta* (29) *hinaspanqa pay sipasqa riki chayllapi tukurunku paykunapas enamuraw kayninpi.*

(28) Entonces, la joven se enteró que [el hombre] era un *aqchi*. (29) Ahí nada más, ellos terminaron en su condición de enamorados (T-37).

El desenlace de la historia, en la versión de Frank es bastante pasivo; en otras, el ave pretendiente acaba muerto de manera violenta; por ejemplo, se le arranca las plumas (Ramos, 1992: 80-85) o se le cuelga de una soga (Taípe, 2015: 177-222). Ahora retornemos a nuestra pregunta anterior y prestemos mayor atención a las actitudes del *aqchi* durante la ejecución de las tareas encargadas por la joven. En principio, el *aqchi* es un ave carnívora. Hemos indicado que cuando los zorros logran cazar una presa, el *aqchi* merodea cerca de ellos a fin de pillar alguna hilacha de carne¹⁰⁴. También se alimenta con gusanos que viven en el estiércol putrefacto de los animales así como los que se hallan entre retazos de piel o lana podrida. Como se aprecia el hábitat de esta ave es el espacio del pastoreo, allí encuentra su alimento, no consume frutas ni semillas ni productos cultivados en la chacra. Si asiste al degüello de una res o una oveja, tarea donde también debe ayudar, él solo observa de lejos, da vueltas cerca de la gente que está degollando la res, en tal sentido su contribución, en apariencia, tampoco es efectiva. La muchacha se dedica al pastoreo pero también a la agricultura, probablemente de productos que crecen en las zonas bajas y un poco más arriba, pero no en la puna.

En nuestra historia, el *aqchi* dice por su propia boca “(20)... ‘*chakma haytaqmi risasq’* / (20)... voy a ir a voltear [literalmente ‘a patear’] la tierra”. En

¹⁰⁴ “3. Chay atoqta rikun, hinaspaqa chay atoqpata sobranta riki suyan, aysan, chayllawan vidanta rik pasan. 3. Entonces él ve al zorro y espera su sobra, luego jala, con eso nomás pues pasa su vida” (Reginaldo. óp.cit: 62).

efecto, cuando la muchacha va a la chacra llevando almuerzo, ve solo al aqchi que está “(24) *akallata haytakuchkan* / muy afanado en patear bostas”. El relato refiere que el aqchi estaba en su trabajo, él se hallaba volteando la tierra, un símil que alude al acto de remover la tierra con el *hiyerrowiri* ‘tirapié’¹⁰⁵. El ave no miente, no pretende engañar, él ejecuta su trabajo de acuerdo a su costumbre. En este marco, el pretendiente representa a un muchacho que busca adelantar su responsabilidad futura, en base a entusiasmo y voluntad. Sin embargo, la inexperiencia en los trabajos, la debilidad física de un cuerpo en crecimiento así como el desconocimiento de la agricultura y la falta de madurez mental hacen que su pretensión de esposo y de agricultor no sean apropiados. Actúa de manera poco atinada porque el entusiasmo por la vida adulta la impulsa a acelerar las relaciones. Tanto el *aqchi* como la joven pretenden realizar tareas propias de personas adultas. La forma violenta en que muere el ave puede ser el reflejo de la reacción de la familia a relaciones como las descritas que ponen en riesgo el equilibrio de las relaciones sociales. Así, el matrimonio antes que ser una alianza benéfica y autónoma se constituye en una carga para los mayores y para la misma comunidad.

¹⁰⁵ *Hiyerrowiri* ‘tirapié’. Versión actual de un antiguo instrumento de labranza de mano. Se hace del *lluqi* variedad de madera muy resistente. Posee casi la forma de una jota. En el extremo inferior se fija una placa larga de hierro, de punta levemente ancha, plana y afilada. Un poco más abajo del centro posee un pequeño soporte horizontal para colocar el pie, pisar fuerte, empujar hacia abajo y hacer que la punta de metal penetre la tierra; en la parte superior existe un mango curvo hacia afuera desde donde se tira hacia atrás, proceso con el que se logra abrir, roturar la tierra; el labrador, se ubica en la parte posterior. El acto de pisar el soporte del instrumento y tirar hacia atrás configura el acto de ‘patear’, de modo que cuando al aqchi se halla en el campo, escarbando con los pies el estiércol se halla pateando, igual que el labrador con el tirapié.

Capítulo 4.

Alianzas con los cerros y la *mamapacha*

Nuestros interlocutores no sólo optaron por narrarnos cuentos sino también por describirnos, en forma narrativa, prácticas rituales, que formaron parte de su experiencia pero que, en algunos casos, por haber cambiado de religión, dejaron de practicar. En un primer momento los relatos se refieren a la entrega de ofrendas a las divinidades andinas, que continúa siendo una práctica habitual, con objetivos variados y de acuerdo a las circunstancias. Un segundo momento está dedicado a relatos breves donde los alimentos son protagonistas de historias, muy similares a las de los humanos. Finalmente analizamos los testimonios de vida de Manuel Huamaní y de Ignacio Laime, que aportan juicios crítico-valorativos para comprender la vida de épocas antiguas y las de la actualidad.

1. *Wamaniman pagay* ‘Ofrendas al wamani’

La entrega de ofrendas a las divinidades andinas por los campesinos, y aun por los hijos adultos que habitan en la ciudad quienes retornan para determinadas actividades, es todavía habitual, pues las motivaciones son diversas. Cuando la ofrenda se efectúa en ceremonias relativas a *yarqa aspiy* ‘limpieza de la acequia’, invocación de las lluvias, siembra y cosecha en las tierras de la comunidad, construcción de un local comunal, etc. expresan un sentimiento colectivo; también se entregan ofrendas por necesidad personal

como en *santiago* ‘fiesta propiciatoria en honor de los animales’, construcción de una casa, viajes, negocios, salud, estudios, y hasta en camapñas políticas por quienes pretenden llegar al parlamento. Su ejecución va desde actos sencillos y personales como masticar o enterrar hojas de coca y asperjar alcohol o chicha a nombre de una divinidad hasta la entrega de ofrendas más complejas con la asistencia del *yachaq* ‘conocedor’. A este nivel los componentes del *anqusu* ‘ofrenda’ (*misa* o ‘mesa’, *pagapu* ‘pago’) son complejos y de acuerdo a la importancia de los objetivos deseados¹⁰⁶. Cada pueblo posee una o más divinidades con sus respectivos nombres (T-107), además de la regional, ellas poseen gustos y preferencias, el buen *yachaq* ‘sabio’ conoce estos detalles. La aceptación o rechazo de las ofrendas están asociados a estos conocimientos. En este orden de cosas, los testimonios que estudiaremos cumplen una función pedagógica fundamental, pues se trata de la transmisión de conocimientos que deben preservarse a fin de mantener las relaciones óptimas con las divinidades protectoras del hombre, de los animales y alimentos como observa Faustino Mayon, para Congalla, refiriéndose a la ruptura de los jóvenes con la tradición: “(73) *manaña uña warmakuna hamuqpas chaykunata uyarichkankuñachu riki* (73) los menores, los niños de ahora ya no están enterados de esas prácticas” (T-56). De igual manera, estas narrativas subrayan la importancia de conocer los espacios sagrados y peligrosos del territorio local como una forma de prevenir los daños que pueden ocasionar a la población y a sus animales.

En los departamentos de Huancavelica y Ayacucho, las divinidades o montañas son conocidas como *tayta wamani*, *muqu*, *urqu*, *apu*, *apu urqu*, *parahi* y *mamapacha*, al que se añade el nombre de la montaña por ejemplo *tayta* Uyruylla ubicado en Congalla o *apu* Rasuwillka en Ayacucho. Tambraico,

¹⁰⁶ La expresiones *misa* ‘mesa’ y *pagapu* ‘pago’ préstamos del español aluden a la ofrenda que se entrega a una divinidad. Tradicionalmente se decía *anqusu*. Sin embargo, el concepto occidental de pagar como recompensa o reconocimiento por un servicio (en este caso *pagapu* “pago” por los pastos, el agua, la protección y otros beneficios otorgados por las divinidades) ha ido tomando fuerza, de tal manera que sólo los más antiguos conocen esta expresión. Respecto a *misa*, también deriva del español mesa. Se trata de una manta o lienzo especial que se tiende para colocar sobre él los componentes de la ofrenda. Dispuesta todo en la *misa* ‘mesa’, se procede a encender velas alrededor de ella o se la rodea y se chaccha la coca y se bebe antes de llevarse a cabo la entrega a las divinidades, en puntos o espacios del campo que los *yachaq* sabios, conocen. Personalmente tuve la oportunidad de presenciar, en la fiesta de Santiago, el proceso de elaboración de la mesa, la ejecución de la ceremonia y la ejecución.

Potoqchi, Uyruylla, Wallanka *machay*, son algunas divinidades de las provincias de Acobamba y Angaraes mientras que el nevado Rasuwillka es una divinidad regional; Congalla tiene a Chachaspata *muqu*, Lircay a *mamapacha* Marín, etc. A continuación veamos nuestro corpus.

Waniman pagay 'Ofrendas al wamani'			
Texto	N°	Narrador	Lugar
<i>Mukimanta</i> / El muki	T-2	Manuel Huamaní	Lircay
<i>Urququcha</i> / Laguna Urququcha	T-8		
<i>Waniman pagay</i> / Pagar al wamani	T-64	Antonio Mayón	Congalla
<i>Chachaspata muqu</i> / Cerro Chachaspata [Cerro San Cristóbal]	T-106	Emilio Santiago	
<i>Allpa rima</i> / La tierra habla	T-107	Serafín Ancalle	
<i>Urqkunaqa taksa uywallatam qukun</i> Los cerros dan solo animales pequeños	T-114		
<i>Urqkunaman anqusu quymanta</i> Sobre las ofrendas a los cerros	T-118	Ignacio Laime	Anchonga
<i>Atuqqa aswan allin kasqa</i> El zorro, al contrario, había sido bueno	T-126	N.N.	

Waniman pagay 'Ofrendas al wamani', Antonio Mayón (T-64)

Antes, las costumbres del pueblo eran muchas, ahora ya casi no se practican. En agosto, se entregaban los animales a los cerros. Se bebía alcohol o chicha, se chacchaba la coca y se danzaba el *ayra taki*, canciones para celebrar la fertilidad de los animales. Para esta fiesta se preparaba chicha de jora de maíz. Una vez que la chicha estaba lista se extraía el *ñawin aqa* 'la primicia', y se ofrecía al wamani y también se esparcía en los corrales donde duermen los animales. En otro recipiente pequeño se llenaba la misma chicha y la enterraban para el año siguiente, la que acababan de desenterrar ofrecían al *wamani*. El licor se enterraba en un recipiente muy pequeño por eso, lo poco que quedaba después de ofrecer al cerro bebían como oliendo el licor nada más o añadían a la chicha recién elaborada. Eso era el *ñawin aqa*. Como estaba enterrado todo el año, estaba muy madura. Cuando bebían el *ñawin aqa* se emborrachan y a veces peleaban en la fiesta. Eso hacían en el mes de agosto, la fiesta de las ovejas, de los toros a quienes se les ponían cintas. En el mes de agosto también se amarraban las yuntas nuevas y se les enseñaba a arar. Todo esa era mentira, no? Era como un juego de niños. Ahora a nuestros animales los hemos entregado a las manos [hemos dejado bajo la protección] de Dios. A veces colocamos las cintas, amarramos los bueyes para enseñarles a arar pero ya no se mastica coca ni se bebe licor, solo se toma gaseosa.



Fig. 7. La *kuka* 'coca' es un componente fundamental de las ofrendas a las divinidades, la acompaña *sara* 'maíz' transformado en *aqá* 'chicha', bebida ancestral. Al momento de su elaboración se añade un fermentador natural para que la bebida se cargue de alcohol. La magen, es recreación nuestra de lo que es una misa 'mesa'. A los componentes que se observan se añaden otros, de acuerdo a las "gustos" o "exigencias" de los *wamani* o de la *mamapacha*.



Fig. 8. *Misa* 'mesa' natural (plancha de roca calcárea). "MISA RUMI, ubicada en medio de PINCHI corral. Muestra de que los ganaderos hacían sus rituales al APU WAMANI, para que abunden los ganados. Está en la base del cerro KANCHAPATA Huaylacucho [Huancavelica]". (Fotografía de Martín Gonzales Taipe). Sobre esta mesa, se colocaban las ofrendas.

¿Para qué se entregan las ofrendas?

El testimonio de Antonio Mayón describe una ofrenda compleja para una ceremonia particular, pero existen maneras elementales que permiten sostener vivos los vínculos entre los andinos y sus dioses: unas gotas de aguardiente u hojas de coca al inicio de los trabajos, de las reuniones comunales, etc. son recursos de apertura practicados por casi todos, a excepción de los evangelistas y demás iglesias distintas de la Católica. Sin estos productos no hay ni alianzas ni contratos que puedan cerrarse. El relato de Antonio y los demás textos nos refieren y describen esta ceremonia que en sus diferentes modalidades posee un objetivo único: la prosperidad. Desde la perspectiva andina la prosperidad es un tejido social complejo que se gesta a nivel colectivo e individual en alianza con las divinidades y son prácticas de origen ancestral, pero en sus versiones renovadas. En el caso de Antonio su testimonio tiene un componente crítico desde su nueva experiencia religiosa, la evangélica.

Para prosigamos con el análisis de nuestros textos, previamente recordemos que, al estudiar el tema de “Los dos hermanos o la sanción al egoísmo”, capítulo 2 de nuestra tesis, hemos visto que los alimentos desempeñan un papel fundamental en las transacciones y alianzas entre hombres y divinidades. Ahora veremos precisamente la entrega de ofrendas a estas divinidades desde el testimonio de Antonio Mayón, que no obstante su renuncia al catolicismo nos proporciona información valiosa por la experiencia y los años de vida que posee.

(6) Kay agustupim llapa wamanikunaman riqku, (7) chay, animalchakunata intrigarani ñuqapas (8) aschalla uwihachayta intrigaq kani. (9) Kay muquyman riq [kaniku] (10) tukuytuta traguta tumaspa [kukata] akuspa kurnita parisniykusqa tukaqniyuq (11) tususpa ayraspa “ayra taki” ninmi chay[ta] (12) chaywan, tusuywan, wayllay ichuwan, wallpa waqay, las tres de la mañatata, chaykama.

(6) En agosto como ahora visitaban a los wamani. (7) Yo también entregué [a él] mis animalitos, (8) mis pocas ovejitas. (9) Íbamos a nuestro cerro [que está en los terrenos donde pastorea] (10) bebiendo alcohol, chacchando coca, con un par de músicos que tocaban cornetas, (11) bailando, haciendo el ayra “danza de ayra” dicen; (12) con eso, con esa danza, llevando [manojos] de ichu lozano, hasta el canto del gallo, las tres de la mañana, hasta esa hora (T-64).

La fiesta o ceremonia en homenaje a los animales se inicia el 24 de julio, fecha en que se celebra a Santiago Apóstol y se prolonga hasta el 30 de agosto, festejos de Santa Rosa de Lima, dos momentos primordiales para celebrar a los animales y “entregar”, como dice nuestro narrador, al wamani o cerro con la finalidad de que los proteja (precisión que nuestro narrador no hace). Por otra parte, según Manuel Huamaní y la tradición popular, el 15 de agosto es –al parecer–, la celebración principal de la pachamama y de las montañas dadoras de agua mediante la limpieza de las acequias y reservorios.

A manera de comentario adicional sobre la fiesta de Santiago indicamos que en los departamentos de Junín, Huancavelica y Ayacucho, la fiesta dedicada a los animales dura de tres a cuatro días, pues, cada día se celebra a un animal distinto. Se inicia con los toros, luego las ovejas, las cabras, los burros y caballos, esto en las poblaciones de los valles interandinos. En la puna la celebración gira fundamentalmente en torno a las llamas y alpacas. Hasta donde tenemos conocimiento y así como cada día está establecido para celebrar a un animal de especie distinta, varían también las canciones que se cantan. La fiesta se inicia el 23 de julio por la noche con el *uywa kanchiy* donde se encienden grandes fogatas en los establos para ‘iluminar a los animales’ mientras se canta el *lucy-lucy*, en alusión al wamani. Al día siguiente se canta el *waka taki* ‘canto de la vaca’, al subsiguiente día *kabra taki* ‘canto de la cabra’ y finalmente el *asnu taki* ‘canto del asno’ que es el último día. Para los camélidos en la puna es el *llama taki* ‘canto a las llamas’. También existen canciones para los pastores y los patrones, dueños del ganado¹⁰⁷.

Antonio recuerda bien los pasos del ritual, los productos que se le ofrecen; es decir, su nueva condición religiosa no significa impedimento para recordar, aunque finalmente nos diga, como asombrado “A– (59) ‘*Siñur wamani*’ *ninchik riki, satanasmiri kasqa*. (60) *Chayman riki chay animaltapas quq kaniku, siñaq kaniku, kunanñataqmi Tayta Diyusman siñaykuniku*. A– (59) El que decimos “señor wamani” había sido Satanás. (60) A él entregábamos los animales, le hacíamos la señal [indicábamos como el protector], mientras que ahora señalamos a Dios.” (T–64). La conversión, en Antonio, posee de asombro, de contrariedad y *mea culpa*. Reconoce y admite el error de haber

¹⁰⁷ Al respecto puede consultarse *Canciones del ganado y pastores* (Quijada Jara, 1958).

rendido culto a la divinidad inadecuada, a quel contra quien ahora lucha desde las prédicas: wamani, el Satanás.

Desde la misma perspectiva, refiriéndose a los demás habitantes del anexo de Aleluya, nos dice '(4) *kustumrinkupas kanñachu kunanqa*. / (4) Sus costumbres también ya han desaparecido ahora.' Observemos que Antonio acude al plural y se excluye de los otros pobladores. Nos dice que ya no existen las costumbres del pueblo, es decir, de los creyentes católicos. Para ser precisos, estas costumbres no han desaparecido solo se han renovado: vino, gaseosa, galletas, caramelos, bizcochos, etc., son ahora los componentes de la ofrenda, pero la que no ha sido sustituida es la coca, base, fundamento de toda alianza. Los instrumentos musicales tradicionales con que se acompañaban las canciones del ganado también se han renovado: la tinya y la corneta o *llungur*, han sido sustituidas en muchos pueblos por una orquesta de 10 a 15 músicos que ejecutan instrumentos metálicos de viento. Por otra parte, es cierto que los evangélicos ya no beben alcohol ni chacchan coca, pero se distribuye agua gaseosa y bizcochos y se bebe en nombre de Dios en vez de tayta Wamani. Otro ejemplo que opongo a la afirmación de Antonio es que mi primera narradora de Aleluya, Eugenia Ñahuincopa, para narrarme sus dos breves cuentos, se sentó a mi lado, sacó su pequeña bolsa de coca y comenzó a chacchar en tanto conversábamos, un tiempo después hicimos las grabaciones.

Ahora trasladémonos a un contexto minero y conozcamos al muki, protector de las riquezas, cuyo habitat es el interior de las minas. Manuel Huamaní en su testimonio *Mukimanta* "El muki" (T-2) nos dice que el dueño de las riquezas (metales) es el Muki. Cuando comienza a trabajar en la mina, aproximadamente a los 20 años, sufría con frecuencia accidentes y el trabajo se le tornaba difícil, entonces recibió consejos de un minero antiguo a quien le decían "Geólogo", este le había sugerido buscar a "tayta Amistad", es decir al Muki. Desde entonces, para realizar sus labores en los socavones de la mina, para sentirse protegido y hallar las vetas de oro y plata, Manuel se dirigía a "tayta Amistad":

(40) *Taksalla runam payqa riki qurillaña*, (41) *manam riki kay ñuqanchik hinachu*, (42) *más wapu-wapucha*, (43) *qurillañam payqa*. (44) *Paymanqa*

manam qunkichu qullqinpiqa solamente qunki kukata, qunki sigarrunta, binunta o piskunta, no? (45) A, chaytam payqa munan riki.

(40) El es pues, una persona pequeña, de oro nada más, (41) no es pues como nosotros, (42) es *más* guapo, muy guapo, (43) puro oro nada más es él. (44) A él no le ofreces plata, le das *solamente* coca, le das su cigarro, su vino o pisco, no? (45) Ah, eso es, pues, lo que él desea (T-2).

Manuel nos hace una precisión importante referida al gusto del Muki, tópico al que nos habíamos referidos antes: 'le das *solamente* coca, le das su cigarro, su vino o pisco, no? Ah, eso es, pues, lo que él desea'. Reparemos que los componentes de la ofrenda cambian en relación a las actividades, en este caso la minería, un trabajo bastante difícil donde la coca, el cigarro y el alcohol son elementos de consumo casi cotidiano para calmar la fatiga, el frío y el hambre, por ello son productos muy apreciados en estos lugares.

El testimonio de Manuel nos remite a un trabajo importante sobre los mineros de la región de Huancavelica, me refiero a las investigaciones que hiciera Carmen Salazar-Soler (2002), quien recoge una versión similar a la nuestra. Pero además el narrador de la citada investigadora, un campesino de Anchonga, distrito donde también hemos realizado nuestros trabajos de etnografía, cuenta entre otras cosas, que el Muki posee un pene muy grande, que cuando se erecta se parece a una inmensa serpiente; luego nos refiere que, a veces, exige sacrificio humano. En algunos casos, es posible burlarse de él como cuando los viajeros hacen una apuesta con el diablo. Respecto a las preferencias del Muki, el mismo narrador, luego de mencionar los productos más conocidos, añade: "se dice que él, ama las pequeñas orejeras *carhuamuqui*, el *bermellón*, los *huinzos*, los bombones porque a él le agrada, todo depende del gusto del muki" (Salazar-Soler, 2002: 242)¹⁰⁸. La presencia del bombón (producto a base de crema y azúcar) indicaría cierta tendencia a las golosinas, tal como a veces actúan los niños, por consiguiente, al parecer una buena forma de contar con el auxilio del Muki es mimándolo como si fuera un niño cuyos afectos por él, se materializan en la ofrenda de bombones de chocolate¹⁰⁹.

¹⁰⁸ « On dit qu'il aime les œillets, le *carhuamuqui*, le *bermellón*, les *huinzos*, les bonbons, parce qu'il est gourmand, tout dépend des goûts du Muki » (Salazar-Soler, 2002 : 242).

¹⁰⁹ En mi infancia, cuando el azúcar y los caramelos apenas comenzaban a incorporarse en la costumbre de alimentarse de los campesinos de mi pueblo, se hablaba ya de las preferencias por el dulce de *tayta wamani*. Caramelo y azúcar blanca, este último, por entonces, muy difícil de hallar en el mercado, de pronto se había convertido en el agrado de esta divinidad. Aunque

En otro momento de su testimonio, Manuel nos habla del ciclo agrícola, de las actividades y ofrendas, pero existe una asociada a la elección y transferencia de autoridades que se realiza en abril (T-14). Las ofrendas se entregan a la pachamama Marín, lugar donde se halla la divinidad mayor de los anqara, el apu Tambrayco. Al respecto, nos cuenta:

(12) *Chaymanñataq musuq awtoridarta nombraqku abrilpi, chay palma, Jesús Jerosalenman yaykusqan chay memoriawan* (13) *abril killapi yaykuspanku Marinman churaqku punta awtoridar musuq awtoridarta,* (14) *chaypi ruwaqkutaq kabilgota, chay huntata, chaypi tukuruqku, hinaspan tukuqku musuq awtoridarwan mawka awtoridar tinkuy,* (15) *chay tinkuyapaqmi riqku riki Marin nata... hanay Tambraico Kulis Wirta nisqanta,* (16) *a, chaypim, chay watapi kimsata pagapaqku pachamamaman, hinaspa chay awtoridarkunapas sanulla kaq i mikuyinkupas sanullataq kaq.*

(12) Luego, nombraban autoridades nuevas en abril, en memoria del ingreso de Jesús a Jerusalén, portando palmas. (13) En el mes de abril entregaban a María las antiguas y nuevas autoridades. (14) Allí también hacían cabildo, una junta, allí concluía el encuentro entre la antigua autoridad y la nueva autoridad. (15) Para ese *tinkuy* ‘encuentro’ iban, pues a Marín, arriba a Tambrayco, por donde decimos Huerta de Coles. (16) Allí hacían tres pagos a la *pachamama*, luego las autoridades vivían sanas, protegidas, sus comidas también estaban protegidas, sanas (T-14).

Si bien es cierto que las nuevas autoridades tradicionales, alguaciles y *varayuq* (la gestión que realicen, la salud y la prosperidad de sus integrantes) son simbólicamente entregadas o encomendadas a la protección de María, (impuesta por la iglesia como la madre de todos los católicos y asimilada por los campesinos quechua en concordancia a los usos y estilos ancestrales), desde una percepción sincretizada, el pago o entrega de ofrendas se realiza a la *pachamama* Marín, cuyo lugar de culto está muy próximo al *wamani* o *apu* Tambrayco, el que vigila todo el territorio de los anqara. Gracias a los tres ‘pagos’, las autoridades ‘vivían sanas, protegidas, sus comidas también

estamos en el contexto de ecos reales la ficción, en este caso desde la narrativa escrita, también considera este detalle, tal como nos demuestra Enrique López Albuja, en “Los tres jircas” (*Cuentos Andinos*, 1920), desde un diálogo entre el narrador y un indígena de Huánuco: “Pillco, el indio más viejo, más taimado, más supersticioso, más rebelde, en una palabra, más incaico de Llicua, me decía, poseído de cierto temor solemne:

–Jirca-yayag, bravo. Jirca-yayag, con hambre, taita.

–¿Quién es Jirca-yayag?

–Paucarbamba, taita. Padre Paucarbamba pide ovejitas, cuca, bescochos, confuetes”.

(<https://narrativabreve.com/2015/05/cuento-enrique-lopez-albuja-los-tres-jircas.html> 27/11/2020/12h10). En efecto los bizcochos y los confetis son dulces propios del mestizo más habituado al dulce, en tanto que los andinos prefieren la sal.

estaban protegidas, sanas', la salud, la prosperidad, se deduce, no son más que respuestas de la *pachamama* a las ofrendas recibidas. La entrega de autoridades nuevas en esta ceremonia tiene también un carácter protocolar y se asemeja a las formas de reconocimiento de las autoridades en contextos modernos. Así toda la comunidad la reconoce como tal, guarda y respeta sus decisiones y se siente protegida y representada; es decir, estas autoridades poseen para sus gestiones todo el marco legal otorgado por la tradición.

Reparemos asimismo el uso de la categoría *tinkuy* como encuentro o momento temporal en que se produce el relevo de autoridades, la renovación de deberes, que a su vez confluye con eventos de celebración católica cristiana. En nuestra etnografía este es uno de los casos raros en que aparece esta categoría quechua que ha sido sobredimensionado por los investigadores sociales. Sin embargo, es genérico el uso de la categoría social *runa* 'ser humano', para reconocerse a sí mismo o designar a una persona social y culturalmente similar o próximo a ellos¹¹⁰.

Allpa riman "La tierra habla" (T-107), relatado por Emilio Santiago, nos conduce de los espacios mineros al campo del pastoreo y cuidado de los toros, en las quebradas de Congalla. En este caso, una rica ganadera contrata a un adivino para saber el destino de uno de sus mejores novillos, que había desaparecido sin dejar huellas. En la consulta, la tierra había dicho:

(15) : "Ari, ñuqam rantikuni mana yuyawaptiyki. Ñuqa maynatañataq quruyki? ñuqata yuyawankichu." nispa [...]. (23) "Pagaway, hinaptinga chaymanta mas mehortam qusqayki" nisqa. (24) Hinapting chay bihaqa kacharusqa Wankayuta, hina llapa rantipakarachusqa willkanwan, hinaspa [allpata] chanincharusqa riki. (25) Allinrikuqtachiki chanincharurqa riki, (26) hinapting siguro iskay kimsa pachakpa chanintachiki allpamanqa pagarurqa.

(15) : "Sí, yo lo he vendido porque no te acuerdas de mí. Yo, ¿cuánto ya, te he dado? A mí no me recuerdas" había dicho [...]. (23) "Págame, entonces te voy a dar, de ese, más mejor" había dicho. (24) Entonces, la vieja había mandado a su nieto, a Huancayo, y le había hecho comprar de todo, luego le había ofrecido, pues, [a la tierra]. (25) Seguro le habría ofrecido, algo bueno, pues, (26) a la tierra le habría pagado, seguro, de un valor de doscientos, trescientos [soles] (T-107).

¹¹⁰ *Runa*, en tanto categoría social y la identidad del etnógrafo se aborda en la introducción de la tesis, también se pueden revisar las etnografías correspondientes a los narradores en el anexo.

Aquí la *allpa*, *mamapacha* ‘espacio de pastoreo’ al sentirse olvidada decide desconocer los protocolos de reciprocidad, figura que al dejar de practicarse habitualmente deja de tener vigencia. Este descuido impulsa a la *mamapacha* a asumir otras actitudes, como entregar a un desconocido el mejor de los novillos que protege, este ejemplar pudo también haberse desbarrancado o la manada perecer atacada por alguna enfermedad. La ganadera acepta su descuido y para reivindicarse envía a uno de sus nietos hasta Huancayo para que compre los componentes de una gran ofrenda a fin de “agazajar” a la *mamapacha*. El costo de la ofrenda “doscientos, trescientos [soles]” suponemos, para la época en que se produce este incidente, pudo haber significado el precio de dos novillos. El objetivo es evidente, la ofrenda busca apaciguar la ira de una divinidad y reparar los puentes de conexión entre dueña del ganado y los espacios o territorios de pastoreo.

Un ejemplo final sobre las ofrendas nos fue narrado por NN. de Parqu Alto (Anchonga). En el texto se encomia la buena suerte que otorga el *atuq* ‘zorro’, en este caso asociada al feliz nacimiento de un nieto varón y la celebración de este acontecimiento por el abuelo, luego surge la figura de la ofrenda porque el recién nacido, que ha sido llevado a la calle, en un exceso de celebración, termina enfermo. Por eso, nuestro narrador nos dice:

(38) *Hinaptin warmachataqa chimpa Tullupukyu ninayku fiyutaq, hudiramusqa wawataqa.* (39) *Hinaptin tardimanqa [misata] otra vez churani...* (40)

P– *Unqurun?* (41)

N– *Aha, unqurun.* (42) *Hinaptin wawaqa ultimuña...* (43) *[misa] churayta qallakuykuni.* (44)

P– *Hinaptinqa imaynataq hampirqanki?* (45)

N– *Churanim riki...* (46) *sarata kutani hinaspay, sarata kutani, llamputa kutani. Hinaspaymi kaqlla ñataq chaymanñataq churani riki... chayna.* (47) *Chayraq alliyarun chay wawa.*

Entonces, al bebito, un lugar que llamamos Tullupuquio, que está al frente y que es feo, lo había jodido al bebé. (39) Hacia el atardecer, otra vez, coloqué [una mesa]... (40)

P– ¿Se enfermó? (41)

N– Sí, se enfermó. (42) Entonces el bebé estaba en los últimos... (43) comencé a colocar [la mesa]. (44)

P– Entonces, ¿cómo lo curaste? (45)

N– Pongo, pues... (46) muelo el maíz, luego, muelo el maíz, muelo el *llampu*¹¹¹. Después, nuevamente, otra vez y después de eso pongo, pues... (47) Recién se recuperó el bebé (T–126)¹¹².

El súbito peligro en que se encuentra el recién nacido, en este caso, se debería a un *daño* ‘mal’ ocasionado por el puquial tullupuquio¹¹³. Este detalle es importante y se halla asociado al conocimiento del espacio local y exterior próximo de donde se habita. Según nuestro narrador, Tullupuquio es un lugar ‘feo’, por eso lo ha ‘jodido’ al recién nacido hasta dejarlo ‘en los últimos’ o sea agónico, a punto de morir. Preguntémosnos, ¿por qué es malo, el sitio llamado Tullupuquio? La respuesta nos la proporciona el mismo nombre: Tullupuquio, que genera miedo y temor, por consiguiente lo más sensato es alejarse de ese espacio, incluso protegerse del aire que puede salir de ese lugar en ciertas horas del día, pues los males también viajan a través del aire. Tullupuquio es una palabra compuesta por dos sustantivos: *tullu* ‘hueso’ y *pukyu* ‘ojo de agua’ o humedal en un lugar donde existen restos óseos, probablemente humanos. Si consideramos que el lugar donde hemos trabajado está asociado a los gentiles, creemos que debe tratarse de un manantial cerca de tumbas pre-solares. Para esta zona (Anchonga), tanto Ignacio Laime Soto (T–119) como Rafael Machuca Ancalle (T–122) nos han proporcionado una rica etnografía que los gentiles que analizaremos el capítulo 7 de nuestra tesis.

Los testimonios analizados nos indican la importancia que tiene para el andino el conocimiento de su espacio geográfico, así como las conductas a observarse cuando se interactúa con dichos espacios y las divinidades. Como veremos en los capítulos finales, si sumamos a estas divinidades (wamani, apu, parahi, mamapacha, etc.) la presencia de los entes devoradores que se hallan al interior de la comunidad local (qarqarya, almas en pena, condenados) y al exterior (cabeza voladora, gentil, degollador), nos hallamos ante una

¹¹¹ *Llampu*, mineral calcáreo de color blanco y de olor agradable.

¹¹² Desde las evasivas –repetición, palabras inconexas–, hay una resistencia natural para indicarnos los componentes de la ofrenda. Pensamos que dicha actitud puede responder al deseo de preservar el secreto, de no revelar a quien desconoce la práctica o cuando es proveniente de otro espacio.

¹¹³ En el contexto de las prácticas de brujería “daño” significa ocasionar males con la intervención de un brujo (dolencias, situaciones adversas, fracaso en los negocios, en el amor, etc.). En nuestro caso “daño” se refiere a enfermedades ocasionadas por fuerzas o emanaciones que salen de determinados lugares o espacios como Tullupuquio. En algunos casos son conocidos como *pukyu wayra*, mal viento salido de los ojos de agua, *hapipa*, *chachu*, ‘atrapar a uno, las emanaciones que salen del interior de la tierra’, que deben curarse entregando ofrendas al responsable del mal así como se hace para invocar su protección.

situación en la que estos seres –de alguna manera–, se constituyen en predadores que de manera permanente exigen ser satisfechos. Descritas las condiciones de algunos espacios, las comunidades locales se hallan en constante peligro; por consiguiente, sostener la reciprocidad con las divinidades, preservar la moral al interior de la comunidad y viajar con las precauciones necesarias, parecen ser las formas más adecuadas de vivir.

A continuación veamos la segunda parte del presente capítulo. Se trata de breves relatos sobre los alimentos, relatos de carácter crítico-valorativo en los que nuestros narradores recuerdan la infancia.

2. Relatos sobre *mikuymanta* ‘los alimentos’

Para iniciar con el análisis de nuestros relatos sobre *mikuy* ‘alimentos’ es necesario hacer una aclaración en el siguiente sentido: La expresión *mikuy* ‘alimento’ se refiere a los productos alimenticios ya sean crudos o cocidos, a los que se encuentran en los depósitos o también a los sembríos; en este sentido su traducción al español es diferente del sustantivo “alimento”, que designa a cualquier producto cocinado, listo para su consumo. Por otra parte, es frecuente la expresión *mikuy mama* ‘madre alimento’ donde el vocativo *mama*, ‘madre’, expresa amor y veneración por los ‘alimentos’, incluso cierto temor. De acuerdo al animismo andino ellas poseen todas las cualidades humanas, por consiguiente hacerlas sufrir (desperdiciar los granos, dejar de atenderlas una vez sembradas, etc.) pueden ser motivos para que la producción sea insuficiente y con ella se padezca hambre. *Mama* también puede significar la que otorga el sustento, la que da vida, como los alimentos. En la zona de donde procedemos además de la expresión general *mikuy mama* ‘madre alimento’ existe *sara mama* ‘madre maíz’, expresión para venerar el maíz. Las creencias populares y relatos dicen mucho al respecto, como veremos. Lueg de estas palabras preliminares prosigamos con el análisis de nuestros relatos sobre los alimentos, que se complementan con testimonios y experiencias de la vida cotidiana¹¹⁴.

¹¹⁴ Hechas las precisiones sobre *mikuy* ‘alimento’, las veces que acudamos al uso de esta expresión lo estaremos haciendo siempre desde la perspectiva andina.

Los *runakuna* hemos escuchado desde una edad muy temprana dos advertencias vitales que nos han enseñado a sostener una interrelación armoniosa con los alimentos: a) *Mikuytaqa manam usuchinachu* 'A los alimentos no debemos desperdiciarlos' porque ellos, igual que seres humanos, sufren y lloran. El llanto, el sufrimiento de los alimentos puede generar carestía y hambruna. b) *Chawa mikuytaqa manam chaqrunachu chayasqawan* 'No debemos mezclar alimentos crudos con los que están cocidos'. Otros nos decían: 'Así como nos asustamos al estar junto a una persona muerta, de igual manera los alimentos también se asustan, sufren, si se mezclan crudos y cocidos'. Estas eran las explicaciones que nos hacían nuestros padres y abuelos a fin de guardar respeto y aprecio particular por los alimentos. Pero este cuidado y estima por los alimentos también se hallaban asociados al miedo, al temor que no estaban muy lejos de la infancia especialmente cuando las lluvias demoraban en llegar. Entonces, después de la cena, se escuchaban conversaciones tristes y dolorosas respecto a la ausencia de lluvias y a las siembras que se secaban en los campos. En estas circunstancias surgía una palabra por todos temida: *muchuypacha* 'tiempos de carestía', 'hambruna'. En niños como yo, la expresión 'hambruna', generaba pavor, angustia, porque significaba sentir hambre, deseos de comer y no tener nada que llevarse a la boca.

Recuerdo bien un poco antes de los setentas, en Cconoc y en los demás anexos no teníamos nada que comer. El maíz podrido o agusanado que en otros tiempos servía para alimentar a los cerdos, las papas arrugadas y secas que se desechaban por viejas, terminaron en nuestras mesas. Secos los manantiales y los pastizales los animales morían de hambre y sed... el sol quemaba todos los días, era como dos soles que abrasaban a todo ser viviente. Mucho tiempo después llegué a leer *Los perros hambrientos*, una novela escrita por Ciro Alegría (1939), donde se había plasmado, de manera dramática, el hambre de otros tiempos desde la experiencia de los campesinos del norte peruano. Volví a estremecerme con la historia al recordar la infancia, aquella de los años de hambre. A quienes hemos conocido estas experiencias, no nos falta razón para decir *mamasara* 'maíz madre', maíz que alimenta y sostiene al hombre porque en los Andes todo gira en torno al maíz y a la papa. Será por eso que nos emocionamos frente a las mazorcas tiernas de la nueva

siembra, que cuando hacemos la cosecha hablamos con las mazorcas y las cubrimos de besos, que las adoramos y nos llenamos de vida y de tranquilidad. Así me sentí aquella vez en Rumichaca, al observar unas radiantes mazorcas de maíz en la casa de Manuel Huamaní.

Me cuesta distanciar mi antropología de los recuerdos de la infancia, pero creo que ellos me permiten comprender mejor la importancia de los alimentos, de la tierra donde se cultiva y tener en mente las dos advertencias que aprendí desde la infancia. Finalmente, ¿qué sociedad, qué ser humano no ha experimentado el hambre? Todos la hemos visto rondar por el mundo, aun así no hemos aprendido la lección, ¿cuál? Preservar el agua, la tierra, las semillas, actitud que en los Andes es primordial desde tiempos inmemoriales. A continuación nos aproximaremos a los alimentos a partir de tres relatos, en realidad un corpus breve pero no por ello de menor interés. Además estos relatos dialogan con otros textos sobre la pachamama, sobre los ritos propiciatorios, la preservación de los alimentos, pero también de los conflictos entre el hombre rico, el pobre y la madre-simiente.

El corpus

MIKUYMANTA / LOS ALIMENTOS			
<i>Puspu qarapas waqansi</i> Llanto de las cáscaras de habas cocida	(T-94)	Ciriano Sánchez	Congalla
<i>Sarakunaqa lamarquchapis bañakunku</i> Las plantas de maíz se bañan en el mar	(T-95)		
<i>Maswa, yaku aysaq mikuycha</i> La mashua, plantita que atrae agua	(T-116)	Serafín Ancalle	Anchonga

***Puspu qarapas waqansi* “Llanto de las cáscaras de habas cocida”, Ciriano Sánchez (T-94)**

Los alimentos crudos no deben mezclarse con alimentos cocidos; por ejemplo el maíz crudo con la *cancha* ‘maíz tostado’ o con el *muti* ‘maíz hervido’ porque es como mezclar seres humanos vivos con muertos. Tampoco se debe mezclar alimentos crudos con sal porque trae la ‘saladera’ o mala suerte.

Unos viajeros se sientan a descansar y tomar su fiambre, a un extremo del camino. Perciben el llanto de un ser humano que llora muy próximo a ellos. Los viajeros procuran saber de dónde viene el llanto pero a su alrededor no ven nada, solo cáscaras de habas cocidas, tiradas en el suelo. Cuando prestan

atención a las cáscaras de habas descubren que quienes lloraban eran esas cáscaras, tiradas por alguien que allí había comido. Esto vieron unos pastores [evangélicos]. Se dieron cuenta que las cáscaras de habas lloraban (T-94).

El texto posee dos partes: la primera a modo de comentario, nos recuerda las prohibiciones o advertencias respecto a los alimentos, visto al inicio de este capítulo. Su estructura es la de un diálogo entre el recopilador y el narrador. La segunda parte es el relato propiamente dicho. Podríamos decir que este relato en su conjunto, como en otros casos, se narra a insistencia del recopilador, que aparente desconocer del tema. En el contexto de los alimentos *chawa* ‘crudo’ y *yanusqa* ‘cocido’ son dos estados diferentes de existencia; cada uno ocupa su propio espacio y las funciones pueden variar de acuerdo a las decisiones del usuario, pero siempre en el marco de las normas establecidas. Un producto cocido, además de alimentar al hombre sirve como ofrenda a las divinidades o a los muertos; lo crudo, además de ser alimento potencial también está destinado a la reproducción (semilla) y en ciertas ocasiones a la ofrenda. Lo crudo es una vida en latencia, pronto a germinar. *Yanusqa* es el producto muerto que no obstante esta condición contribuirá a sostener la vida del hombre. Los *chawa mikuykuna* ‘alimentos crudos’ ya hemos indicado, son capaces de sufrir, de estremecerse –igual que los hombres frente al cadáver de otro–, al mezclarse con alimentos cocidos o muertos. En síntesis, todo alimento crudo en su condición de semilla es una vida en potencia; lo cocido es muerte, cuya capacidad de fecundación ha sido anulada por exposición al fuego, no obstante esta condición no deja de sufrir.

Para comprender mejor este y otros textos es necesario referirme de manera breve a mis narradores y a su condición de evangélicos. En casi todos, los hábitos y recuerdos de su pasado católico se mantienen latentes y se manifiestan de acuerdo a determinadas situaciones. Evidentemente 50, 60 años de vida católica no puede ser echada al olvido en algunos años de una nueva militancia religiosa. Por esto, en los relatos como en determinadas situaciones, percibimos el énfasis en el citativo –s(i) “dicen que”. Veamos este caso en el siguiente diálogo:

C– *Sí, claro! Chaqunaqa manas allin chu riki. (10) Nitaq kachitawan kawsayta churawaqchu. (11)*

P– *Manataq? (12)*

C– *Manataq*. (13)

P– *Imanasqataq mana kachiwanqa kawsayta churawaqchu?* (14)

C– “*Salakun*” *ninmiriki, papi*.

(9) C– *¡Sí, claro!* No es bueno mezclar, pues. (10) Tampoco es bueno mezclar alimentos [crudos] con la sal. (11)

P– *¿No?* (12)

C– No. (13)

P– *¿Por qué no puedes colocar los alimentos con la sal?* (14)

C– “*Se sala*”, dicen, pues, papi (T–94).

En *chaqunaqa mana–s allinchi riki* ‘mezclar, dicen que no es bueno, pues’ (traducción literal), el citativo –s, indica que el hablante conoce lo que afirma por referencia de otra persona¹¹⁵. Dicho de otra manera, no le consta que, mezclar comida cruda con cocida, sea malo. No obstante habernos ya dicho “no me consta”, Ciriano vuelve al citativo para decir, “*Salakun*” *ninmiriki* ‘dicen que se sala, pues’. La reiteración parece remarcar la distancia entre evangélicos y católicos. En este marco, el énfasis sería una figura protectora a la que nuestro narrador acude, desde su condición de evangélico, para librarse probablemente de algunas restricciones que su nueva Iglesia le ha impuesto: no hablar ni recordar costumbres antiguas menos practicarlas.

El relato “Llanto de las cáscaras de habas cocida”, como ya hemos indicado, comienza con una conversación donde deslicé el tema de los alimentos que sufren. El tema de nuestra conversación me remitía a las experiencias de la infancia, pero también al cuento “*Mikuy mamapa waqaynin*” “El lloro de la madre cimiente”, de Crescencio Ramos. Yo deseaba corroborar algo que ya conocía, pero también era una extrategia para que prosiguera narrándome otros cuentos, volveremos al tema un poco después. Pregunté, de manera indirecta, si sufrían al mezclarse crudos con cocidos. Mi narrador confirmó lo que dije, además añadió: ‘no debe mezclarse la comida [cruda] con la sal’. Sorprendido, volví a preguntar, ¿por qué?, me respondió “se sala”; es decir, según nuestra lectura pasan cosas negativas con los alimentos crudos que por algún motivo estuvieron en contacto con la sal (¿se pudren?, ¿no germinan?, ¿hay dificultades para venderlos?). La sal asociada a la mala

¹¹⁵ “Este sufijo indica que el hablante conoce por referencia ajena lo que afirma, es decir que ha recibido la información de otra persona. El citativo presenta las formas -s después de vocal y -si después de consonante; puede remitir a una fuente indefinida («dicen que», «se dice que») o definida («dice que» o «ellos/as dicen que») (Itier y Ortiz, 2019: 243).

suerte ('salado', 'saladera') en el contexto popular es una forma de explicar una situación adversa¹¹⁶. Al caso anterior de 'saladera' o 'mala suerte' podemos añadir ejemplos como: 'si alguien sale de viaje y el primero que se le cruza es una mujer, no se cumplirán los objetivos del viaje', 'si se escucha el canto de la lechuza, fallecerá un familiar' (T-67)¹¹⁷. Estas formas de creencia popular son objetos de crítica y condenación corriente por las nuevas iglesias. Para ellas no existen explicaciones más allá de Dios y todo depende de Él. A continuación veamos la segunda parte del texto, el relato, en sí, un micro-relato:

(17) *Huk runas purisqa biyahipi. [Urqupi] samaykuspa pusputa mikusqa. (18) Huk runakunapas [qipata] chay urqupi samaykusqaku. (19) Pustu qaras waqan, runas kasqa. (20) (Puspupas mana diharunapaqhina...) (21) "Maypitaqchá" nin [samaykuq runakunaqa]. (22) Runaqa waqachkasqa.*

(17) Un hombre estaba de viaje. Había descansado en un promontorio para comer sus habas cocidas. (18) Después, unos hombres que también viajaban, descansaron en el mismo lugar. (19) Dicen que las cáscaras de haba cocida lloran como la gente (20) (no debemos botar ni las cáscaras de habas). (21) "¿Dónde llorará?", se preguntan [los que estaban descansando]. (22) [Escucharon que] lloraba un hombre (T-94).

Se evidencia una vez más que los alimentos lloran y el hecho de hallarse "muertos", por cocción, no significa que estos hayan perdido la sensibilidad. Así, la tradición y la memoria popular desde las prácticas alimenticias andinas, nos recuerdan que aquello que se desecha por poco alimenticio o por *akapa* 'menudo' –estado humilde de los alimentos–, en tiempos de escases puede ser una alternativa para paliar el hambre. Ya hemos dicho, cuando la despensa se halla vacía se consume incluso aquello que estuvo destinado para los animales o para desecharlos, en esas situaciones se recuerdan los tiempos de bonanza, las veces que se comía en exceso, las cáscaras de habas que se pelaban en vez de comerlas con todo.

¹¹⁶ El mismo Ciriano, al contar la historia de la laguna Hacasqucha y los rituales para pedir lluvias, indica que esta laguna perdió la capacidad de generar lluvias porque los criadores de llamas lanzaron al agua trozos de sal. Con este acto la laguna al ser "bautizada" habría perdido su fuerza y el poder de hacer llover (T-72). Desde la perspectiva de la Iglesia Católica, aquí se presenta una función positiva de la sal, lejos de su significación popular asociada a la 'saladera', mala suerte.

¹¹⁷ El relato de Antonio Mayón es un buen ejemplo de lo que llamamos creencia popular. En este caso, las aves de mal augurio (*tuku*, *chusiq*, *pillik*) anuncian con su graznido la muerte de un vecino. Luego los integrantes de la familia abandonan la casa hasta que esta queda deshabitada y en ruinas.

(23) [*Biyahirukunaqa*] *qawaykachakunku pero ladullankupi waqachkasqa runaqa*, (24) “*maypitaq chay runa waqan? pero kaykayllapim riki*” *nispan*. (25) “*Maypitaqsi*” *nispan pampata qawaptinga pampapi puspuqaralla kasqa*. (26) *Mana kanchu runapas imapas*. (27) “*Hinaptinga, kay puspuqaram riki. Hay vida, waqaq riki kasqa*”

(23) [Los viajeros] miran hacia todas partes, *pero* el hombre está llorando, muy próximo a ellos. (24) “¿Dónde, llora ese hombre? Es por acá, cerca” dicen. (25) Miran al suelo y se preguntan “¿Dónde, es?”, en el suelo solo había cáscaras de habas. (26) No hay hombre ni nada. (27) “Entonces [quienes lloran] son estas cáscaras de habas. ¡*Hay vida!* (T-94).

Los viajeros escuchan un llanto humano, observan por los alrededores, tratan de hallar a la persona que llora pero no hay nadie, solo cuando observan con atención hallan en el suelo unas cáscaras de habas sancochadas, despojos del hambre. Concluyen, que quienes lloraban eran ellas.

(28) *Ari diharunchik [...]. (29) “Runakuna dihanchiki kayta” ninku pastorkunaqa puspuqarata qawaspanku. (30) Puspuqarapas waqansi, papi.*(31)

P- Hinaptinga puspuchataqa qarantinta mikuna. (32)

C- A.

(28) Sí, lo dejamos, pues [...]. (29) Al ver las cáscaras de habas, los pastores dicen “Así los arrojamos [como cosa sin valor]”. (30) La cáscara de habas cocida, también llora, papi. (31)

P- Entonces, las habitas sancochadas hay que comerlas con cáscara. (32)

C- Sí (T-94).

Puede parecernos extraño pero, son los *pastorkuna* ‘pastores’ o ‘predicadores de la Iglesia evangélica’ quienes realizan este hallazgo; es decir, los miembros de la Iglesia a la que pertenece nuestro narrador. Final un tanto contradictorio, pues, desconocemos si la introducción de los evangélicos en el relato fue accidental o intencional. Nosotros insistimos que en la versión de Ciriano se impone la memoria, la costumbre. Practicar una nueva religión o adoptar usos y costumbres ajenos no significan olvidar en su totalidad experiencias pasadas.

La versión anterior es apenas el esbozo de un texto que nosotros habíamos leído, como ya lo hemos dicho antes, en un relato recogido por Crescencio Ramos, también en Huancavelica. Quienes lloran en este cuento son unas papas que un campesino las hizo caer en el camino. El cuento *Mikuymamapa waqaynin* “El lloro de la madre simiente”, es una versión narrada con particular dramatismo, pensamos que se cuenta de manera especial a un

público infantil porque ellos necesitan, como parte de su integración al trabajo y al entorno social, aprender a cultivar los alimentos, a valorarlos. Aquí el resumen del relato indicado (Ramos, 1992: 134-137):

A la orilla del camino, en un lugar despoblado, vive una familia. Los habitantes de la casa, una noche, escuchan llorar a un bebé, muy cerca de ellos. Conversan, dicen que debe ser un bebé que llora de hambre sobre las espaldas de su madre, que anocheció en el camino. Los siguientes días el llanto se repite. La familia se dice que no puede ser que un bebé llore todas las noches, casi a la misma hora y en el mismo lugar. Al no hallar explicaciones las asocian a un presagio y se sienten temerosos. Una mañana, temprano, salen al camino a buscar las huellas de la madre pero no encuentran nada. El camino se halla desierto, sin que nadie haya transitado por él durante varios días. Insistieron en su búsqueda hasta que hallaron unas papas muy hermosas, tiradas en el camino. Al sospechar que eran esas papas las que lloraban, las recogieron, las llevaron a su casa y las guardaron en un troje. Como en noches anteriores estuvieron despiertos hasta muy tarde, pero no volvió a escuchar ningún llanto. Así se convencieron que la simiente también llora.

En este relato, como en el caso de otros alimentos, apreciamos la humanización de la papa, desde el llanto de un bebé (animismo andino). En efecto, se trata de unas papas que alguien ha dejado caer en el camino y lloran igual que un bebé abandonado en la intemperie hasta que son recogidas y llevadas al depósito de la casa. Si en el relato de Ciriano quienes lloran son las cáscaras de habas y lo hacen como adulto, aquí son unos tubérculos. Nos preguntamos, ¿por qué en este relato, un alimento llora como un bebé y no como una persona adulta?, ¿será porque el llanto de un bebé nunca deja de conmovernos?, ¿porque entre los alimentos y los bebés, existe alguna relación simbólica?, ¿o es solo estrategia discursiva para que la historia pueda calar en la sensibilidad del oyente y alentar el amor, el aprecio por los alimentos?

En nuestra lectura cuentos como los que acabamos de referir, constituyen soportes en los que el *runa* busca autorepresentarse y poder transferir a los alimentos características humanas y culturales de su espacio, incluidos los conflictos sociales, las confrontaciones entre pobres y ricos o entre humildes campesinos que trabajan la tierra, que cuidan las siembras y los hacendados, como veremos un poco después. Pero hay algo más, relatos como sobre las cáscaras de habas y las papas que lloran son también formas de exaltar el aprecio por estos productos que son la síntesis del esfuerzo y desvelo que se entrega como pequeños agricultores. En este marco, comprendemos mejor el

acto de exponer las mazorcas de maíz, acaba la cosecha. En efecto, después de *sara tipiy* ‘cosecha de maíz’, se exponen a manera de trofeo las mazorcas más grandes o las que poseen una constitución un tanto extraña, de granos variopintos o totalmente blancos. Ahora pienso en Manuel, en sus mazorcas de maíz expuestas en un espacio visible de la casa. Ellas expresaban simbólicamente el amor, el aprecio y el trabajo dedicado a esa gramínea. Y acaso, sin saberlo, Manuel se mostraba como el continuador de una práctica religiosa ancestral, el culto al maíz. Pero, como veremos a continuación, los alimentos no solamente sufren, padecen y se lamentan, también celebran e igual que los andinos viajan a Lima y van al mar a bañarse y muestran el lado festivos y celebratorio de la vida, como veremos a continuación.

***Sarakunaqa lamarquchapis bañakunku* “Las plantas de maíz se bañan en el mar”, Ciriano Sánchez (T-95)**

Concluidas las tareas de cultivo las plantas de maíz van al mar a bañarse. Mientras haya alguna chacra de maíz a medio cultivar ellas no pueden salir. Esperan que todas las chacras se hallen cultivadas, solo entonces se van en grupos, unos detrás de otros, entonces en ese ir a bañarse y en regresar, las plantas terminan mezclándose. Cuando llega la cosecha y se despanca el maíz encuentran mazorcas de color rojo a pesar que la semilla sembrada era únicamente de maíz almidón, blanco.

El cuento es breve y hasta jocoso. Se explica por qué en ciertas chacras, luego de haberse sembrado maíz blanco, variedad muy apreciada, finalmente uno halla mazorcas coloradas. El maíz de colores solo sirve para comerlo tostado, no es posible prepara jora para la chicha y en el mercado tampoco lo desean o se cotiza a precios irrisorios. Pero también se aborda el tema de la solidaridad entre las plantas, pues, ellas no pueden partir a bañarse si no se han concluido con los trabajos de cultivo en todas las chacras.

Quiero recordar, que las sesiones con Ciriano fueron de 3 y 4 horas continuas de grabación, mientras desgranábamos maíz de la cosecha última, en un pequeño patio interior de su casa. Entonces, entre cuento y cuento, conversábamos como en el siguiente caso:

(1) *Chaymanta ñuqa admirakuni* (2) *sarachakuna*, (3) *antismi akapayarunñam mana wanuchasqa*, (4) *esposa wañukun hinaptin manaña wanuchan* (5) *pipas wanuchaq kanñachu* (6) *sapallay atikuniñachu wanupaytapas*. (7) *Puntataqa sarachayku, todo almidonllatam tarpuq karaniku* (8) *hinaptin mana imakayna puka colorniyuqta winaq kaniku semillapaq* (9) *hinaptinmi tarpuruniku, watanman hinaptin hamun kayna diferente colorkuna rikurirun todo blankucha tarpusqaykupi*). (10)

P– *Almidonl lamanta?* (11)

C– *Ahá, almidonllamanta*. (12) *Kunanpas qawachkanki, papilláy*.

(1) Después, yo quedo admirado. (2) Los maicitos... (3) (Ahora todo ya se ha empequeñecido, por falta de abono (4) desde que ha fallecido mi esposa ya no puedo echar abono (5) ya no hay quién haga esta tarea. (5) Yo solo no puedo ni abonar. (7) Antes, sembrábamos únicamente nuestro maicito almidón. (8) Sembrábamos sin colores como este. (9) Sembramos, entonces, al año aparecen de colores *diferentes*, así aparecieron de semillas blanquitas. (10)

P– ¿De maíz almidón solamente? (11)

C– Sí, de almidón, nada más. (12) Estás viendo, papito (T–95).

En su contexto de enunciación natural, la cita es un comentario personal del narrador que al asociar la ficción con la realidad hace que el relato pueda ser considerado como verdad. Ciriano queda asombrado por la presencia de mazorcas de maíz color rojo cuando sembró únicamente semillas de maíz almidón (blanco), transformación que puede explicarse desde la polinización. Expone también los motivos por los cuales las mazorcas de maíz son cada vez más pequeñas y echa de menos a su esposa, quien ha fallecido. Así, el empequeñecimiento de los granos de maíz o la abundancia y la calidad de las gramíneas se hallan asociadas a la presencia femenina. La imagen del campesino que conduce el arado y tras él una mujer echando la simiente en el surco es muy familiar; por lo general, ambos son esposos. Así, el hombre ara, cultiva, pero es el trabajo femenino el que hace que todo lo sembrado sea abundante y de calidad. La conversación enfatiza también, de manera implícita, la importancia del maíz blanco para vender o realizar los intercambios.

(13) *Manam, pukasarataqa imapaqmá tarpusaq?* (14) *Hinaptin kayna rikurin* (15) *hinaptinmi, según rimanku, chay hallmarusqallas paypas pasakun lamarquchaman bañakuq*, (16) *marta*, (17) *uyarinkichuqam don Pablo?* (18)

P– *Manam, manam*. (19)

C– *Chaypis chaqrunakaramunku*, (20) *chaysi qatinakaramunku kawsayniqta*.

(13) No, pues, para qué voy a sembrar maíz colorado? (14) pero, así aparece.

(15) Entonces, *según* las conversaciones, cuando se termina de cultivar se van al mar, a bañarse, (16) al mar. (17) ¿Tú has escuchado, *don Pablo?* (18)

P– No, no. (19)

C– Dice allí se entremezclan, (20) al irse unos tras a otros (T–95).

En Congalla, por la extensión reducida de tierras para sembrar el maíz se prefiere el denominado almidón, en pueblos como Acobamba se siembran diversas variedades, pero Ciriano dice ‘¿No, pues, para qué voy a sembrar, maíz colorado?’ Luego anuncia la historia de las plantas de maíz que van a bañarse al mar. Me pregunta si he escuchado la historia, yo respondo ‘No, no’:

(21) *Chaypi ñuqapas kriyinin* (22) *yaqa siyertupas*, (23) *maymantataq wakna [puka] sara rikurimunman?* (24) *Manam riki puka sarata tarpunichu ñuqaqa?* (25) *Yuraq sarallatam hinaptinga rikurirun puka sarakuna*, (26) *diferente colorkunamá “maymantamá chayqa hamurun” nispay* (27) *Chaywan hukman quedani.*

(21) Yo también creo en eso. (22) será casi cierto, (23) de dónde aparecería maíz [así colorado?] (24) Yo no siembro, pues, maíz colorado. (25) [Siembro] únicamente maíz blanco, pero aparece maíz colorado, (26) *diferentes* colores, pues, “de dónde viene?”(27) Con eso quedo pensativo (T–95).

Reitera una vez más su asombro ante la presencia de maíz colorado en un sembrío de maíz almidón o blanco. ‘Con esto quedo pensativo’, manifiesta su asombro y desconcierto y busca explicarse las variaciones de color del maíz que ha sembrado:

P– *Hinaptinga lamarquchakama rinku armakuq.* (29)

C– *Armakuq.* (30) *Hallmarunki total...* (31) *tukuy chaysi [hallmayta] tukuna.* (32) *Chay suyanakun bañakuq rinanpaq nin.* (33) *Wakin chakrata mana tukusqata mitadkamallapas llamkarunchik, chay tukunaykikamas suyanakun riki, papi,* (34) *chay tukurunña hinaptinga lliwcha pasakunku bañakuq [risas].* (35)

P– *Chaynachu?* (36)

C– *Paypas runayananpaq riki.* (37)

P– *Hinaspa kutimuspanku chay chaqrukunku.* (38)

C– *A chaypi taqrunakaramunku riki,* (39) *qatinakaramunku.*

P– Entonces, van hasta el mar, a bañarse. (29)

C– A bañarse. (30) Cuanto lo cultivas *total...* (31) por eso, dice, hay que terminar [de cultivar] todo.(32) Se esperan para ir a bañarse. (33) Si a las otras chacras las dejamos a medio cultivar, los otros esperan hasta que se termine cultivar, pues, papi. (34) Cuando se termina de cultivar todo, entonces, se van a bañarse toditos [risas]. (35)

P– ¿Así, es? (36)

C– Para que ellos logren crecer. (37)

P– Entonces, se entremezclan cuando están de regreso. (38)

C– Exacto, allí se mezclan, (39) se siguen unos a otros (T–95).

¿Es posible considerar este relato como una metáfora asociada a los viajes? Si los hombres que viajan experimentan una serie de cambios, se transforman y retornan con pensamientos distintos y experiencias nuevas, como testimonia Faustino Mayón (T-58) ¿Por qué las plantas que viajan no tendrían que experimentar las leyes del viaje humano?

En síntesis los relatos refieren historias de alimentos que lloran como una persona adulta, de tubérculos que también lloran, pero con llanto de bebé y de plantas de maíz que viajan en forma conjunta a bañarse al mar, que al retornar se confunden de terreno y terminan mezclados, granos blancos con granos de colores. Igual que los hombres, las plantas también participan en los conflictos sociales entre campesinos y hacendados. En este caso, los alimentos se alinean con los campesinos humildes, responsables de cuidarlos, como en el cuento “El maíz y el hacendado” (Urbano-Macera, 1992: 112). En este relato, el hacendado, un hombre miserable, prende fuego al único cultivo de maíz de su siervo. Ante esta acción repudiable la ‘madre maíz’ se revela y abandona al hacendado cuyas tierras, llenas de maíz, se tornan infértiles. Mucho más próximo al cuento de “Los dos hermanos”, los alimentos –en este caso, el maíz–, aman, aprecian y se solidarizan con quienes los cultivan y cuidan.

El siguiente texto es más bien un testimonio asociado a los secretos para preservar las siembras. Me fue narrado por Serafín Ancalle, del distrito de Anchonga y puede considerarse, desde las prácticas agrícolas andinas, como un “secreto” relacionado con las siembras: evitar que ellas abandonen las chacras para buscar agua. Veamos.

***Maswaqa yaku aysaq mikuycham* “La mashua, plantita que atrae agua”, Serafín Ancalle (T-116)**

Transcribo el texto en su integridad para mostrar que los cuentos, a veces, son el resultado de diálogos entre el etnógrafo y su narrador por consiguiente pueden poseer una estructura dialógica:

(1) P- *Taytay, mikuymamakunaqa waqanchu?* (2) *Chaynatachus-hinam uyarirqani.* (3) *“Waqansi mikuymanakuna...”* (4) S- *“Sarukusqa waqan” ninku riki,* (5) *pero chakrakunamanta hay veces mana maswachakunata tarpunkichu hinaptinga bisitanakuspa kidaramunpas.* (6)

P– *Imaynataq chay bisitanakunku?* (7)
S– *Rinku riki.* (8) *Yaku tumaqsi rinku riki.* (9) *Hinaptin riki, chaymanta hukmanña yaykukuykunpas,* (10) *hinaptinñataq maswachata tarpunki, hinaptin chayqa kuydan.* (11) *Mana riki rinmanchu, maswachata tarpunki chay chakrapi kuydaqninta.* (12)
P– *A! Maswachu wardiyanhina?* (13)
S– *A! Ai istá, chayna.* (14)
P– *Imaynanpitaq chayqa?* (15)
S– *Chayna.* (16) *“Yaku aysaqchan” nispa.* (17)
P– *Maswachu yaku aysaq?* (18) *A, maswa yaku aysaq.* (19)
S– *Yaku aysaqcham.* (20)
P– *Yakuta aysaptin ima mikuypas manaña chakramanta llusqinchu.* (21)
S– *Manaña.* (22)
P– *Hinaptinqa chakrakunapi maswachakunata tarpukuna.* (23)
S– *A, chaypi riki.* (24) *Kantuchanpi [...] Chaynam.* (25) *Mana chayqa yaku tumaqsi rin hinaspa hukmanña [chacraman] yaykukuykun.* (26)
P– *Pantaparun.*
(1) P– ¿Señor, los alimentos lloran? (2) Algo así he escuchado. (3) “Dice que la madre comida llora...” (4)
S– “Si la pisas llora”, pues. (5) Cuando uno siembra algo, hay que sembrar también las masuhitas sino, cuando las plantas se visitan hasta podrían quedarse [en otra chacra]. (6)
P– ¿Cómo así se visitan? (7)
S– Se visitan, pues. (8) Dicen que van a beber agua. (9) De allí se entran a otros sitios, ya. (10) Por eso hay que sembrar mashuita, entonces esa cuida. (11) Ya no van, pues, siembras la mashuita, ella cuida la chacra. (12)
P– Ah! ¿La mashua es como guardiana? (13)
S– Sí! Allí está, así. (14)
P– ¿De qué manera hace? (15)
S– Así. (16) “Llevadorita de agua” dicen. (17)
P– Entonces, cuando lleva el agua, las plantas ya no sale de la chacra. (21)
S– Ya no. (22)
P– Entonces, en las chacras hay que sembrar la mashua. (23)
S– Sí, allí, pues. (24) En los bordes [...] así es. Si no dice se van a beber agua luego se entran a otras [chacras]. (26)
P– Se equivocan (T–116).

La mashua, *Tropaelum tuberosum*, es un tubérculo más propio de las tierras de altura y posee un gran contenido de agua. Al parecer, es por esta característica que se la conoce como *yaku aysaq* planta que ‘conduce o retiene el agua’. De acuerdo a nuestro relato sembrarla, especialmente en los extremos de la chacra, garantiza la estabilidad de los otros alimentos, pues, al haber reservas de agua, no es necesario salir del terreno para ir a buscarlo.

Desde los textos que hemos presentado, nos damos cuenta que la existencia (vida) de los alimentos se asemeja mucho a la vida de los

campesinos andinos, que sus emociones y sufrimientos son también bastante semejantes. Al respecto podemos decir, desde la primera persona del plural inclusivo, los andinos transferimos a los alimentos sentimientos y conductas humanas. Dicho de otra manera, recargamos sobre las mazorcas de maíz, sobre los tubérculos u otros productos valencias culturales que nos caracterizan a los andinos. Desde la literatura a este mecanismo se denomina personificación y desde las ciencias sociales ‘animismo andino’.

Finalizamos el presente capítulo de los relatos sobre *mikuykuna* ‘los alimentos’ énfaticando la función pedagógica que desempeñan. Estas enseñanzas se materializan desde la presencia negativa de personajes egoístas (el hacendado rico), descuidados (el campesino que dejó caer las papas en el camino o el que arrojó al suelo las cáscaras de habas cocidas), pero también existen relatos jocosos, burlescos (las plantas de maíz que van a bañarse o las que salen en busca de agua para finalmente mezclarse e ingresar por error a terrenos ajenos y quedarse allí). Creemos que la geografía difícil, especialmente en ciertas zonas de los Andes, la escasez de lluvias y el clima, casi siempre hostil, han contribuido de manera eficiente a instituir el culto por los alimentos hasta otorgarles el estatus de *mikuymama* ‘madre alimento’, esto ha permitido la creación de un repertorio de relatos orales y de anécdotas que no son más que formas de reconocer la importancia de la agricultura donde el hombre es el hijo a quien *mikuy mama* ‘madre alimento’ debe nutrir. De igual manera estos relatos transmiten conocimientos de prácticas agrícolas ancestrales, manejo de tierras, preservación de recursos hídricos, etc.

3. Punta kawsay vidamanta “La vida en los tiempos antiguos”: dos testimonios

Los textos que presentamos a continuación son de carácter reflexivo, de análisis y crítica, pero también de autocrítica respecto a la vida cotidiana en los *runakuna*, de los intercambios del hombre con sus semejantes y con las divinidades. En este marco, los cuentos, la ficción, seden paso momentáneamente al testimonio, a las experiencias propias y ajenas narradas con un estilo más formal. A excepción de dos narradores, los demás casi no conocen la letra o la conocen con insuficiencia. Sin embargo poseen una

experiencia de vida admirable y conocimientos de su espacio sociocultural y de su tiempo. Ellos recuerdan sus experiencias del pasado y las comparan con las de ahora, donde las sociedades locales y los espacios urbanos más grandes (capitales de distrito o de provincia) parecen desequilibrarse como consecuencia de las transformaciones sociales, la violencia senderista, las migraciones y la emergencia de las nuevas iglesias. En este marco, las ideas que atraviesan los discursos, aunque ellos no lo hayan precisado, parecen ser el de la modernidad que se evidencia a través del consumismo, la educación, el individualismo, el egoísmo, etc. Veamos nuestro corpus.

<i>Punta kawsay vidamanta “La vida en los tiempos antiguos”</i>			
texto	N°	narrador	lugar
<i>Punta kawsay vidamanta / La vida de tiempos antiguos</i>	T-14	Manuel Huamaní	Lircay
<i>Tayta Manuelpa kawsakuyninmanta / Vida de don Manuel</i>	T-15		
<i>Mamapachanchikpas rabiya kunmi / Nuestra madre tierra también rabia</i>	T-57	Faustino Mayó	Congalla
<i>Punta allin bida pasaypas biyahipim chinkarun / Los buenos tiempos se perdieron en los viajes</i>	T-58		
<i>San Pablo de Uccu / San Pablo de Uqu</i>	T-117	Serafín Ancalle	Anchonga
<i>Asindamanta / De la hacienda</i>	T-120	Ignacio Laime	

Desde perspectivas distintas, el corpus revela tres voces visibles, las de Manuel Huamaní, Ignacio Laime y Faustino Mayón¹¹⁸. Las voces de Manuel e Ignacio, cuyas edades bordean los 70 años, encarnan dos formas distintas de vida, la del minero y campesino, dueño de su destino y la de un *ex runapunku* ‘siervo’, testigo de los tiempos de la hacienda y las difíciles labores agrícolas en contextos de producción semi-feudales. Si tuvieran la oportunidad de conocerse y contar sus experiencias y sus conocimientos sería motivo de aprendizajes y testimonios invaluable con las que se podría construir la historia social de Angaraes. En este marco, los textos que analizaremos dialogan entre ellos, pero también con las otras voces presentes en nuestro corpus para describirnos, de manera espontánea, los sufrimientos, las luchas y

¹¹⁸ Otro narrador que tiene una presencia importante en nuestro corpus es Ciriano Sánchez, pero debemos indicar que él destaca por sus cualidades narrativas. Aunque de vez en cuando lanza una pulla a los católicos, no hemos tenido la oportunidad de conversar de una manera crítica sobre la vida en los tiempos antiguos.

aspiraciones de los quechuas de una parte del territorio andino. No existen tiempos, etapas o ciclos cerrados sino de reactualización, de transferencias y de nuevas formas de sobrevivencia. Los aportes de Faustino Mayón, la única voz letrada y profesional (Licenciado en Educación, en la especialidad de ciencias sociales), es la más actual y desde su posición crítica resulta muy útil para efectos de contrastación además, los testimonios de Mayón, atraviesan casi todo nuestro trabajo y son vitales en la parte final de nuestra tesis. Pero Faustino Mayón es una voz actual, nos interesa conocer el pasado, por lo menos un poco más allá de mediados del siglo XX, en tal sentido las voces de Manuel Huamaní e Ignacio Laime nos parecen interesante por oposición pero al mismo tiempo por la riqueza y un cierto heroísmo que finalmente los aproxima. La otra voz letrada, entre nuestros narradores, pertenece a Frank Chahuailacc, predicador evangélico. Lamentablemente no hemos tenido oportunidad de conversar con él, más allá de lo necesario para las grabaciones.

Manuel Huamaní: 'No puedes ponerle un toro a tu vaquita de solo un año'

Resumen: *Punta kawsay vidamanta* 'La vida en los tiempos antiguos' (T-14). La memoria de nuestro narrador comienza ubicándonos en su territorio, la actual comunidad San Juan de Dios de Lircay (la que el anexo de Rumichaca, lugar donde reside Manuel, forma parte), pero nos recuerda que en los tiempos remotos el nombre de su comunidad era "nación Pirqa Anqara"¹¹⁹.

Luego de las precisiones territoriales se ubica en el pasado para describirnos la entrega de ofrendas a la pachamama, a mediados de agosto en Raqchi para que las lluvias lleguen oportunamente y fructifiquen las siembras. En Todos los Santos las ofrendas se dirigen a la pachachamama Marín. En la entrega de estas ofrendas participan los alguaciles y varayuq, autoridades tradicionales de la comunidad. Después nos refiere las ceremonias de renovación y transmisión de mando de los alguaciles y *varayuq* que se realizan en abril. Esta ceremonia coincide con el calendario de las festividades religiosas católicas, entrada de Jesús a Jerusalén (Domingo de Ramos). Este día se entregan tres ofrendas a la pachamama Marín, para que proteja a la comunidad y para que las nuevas autoridades realicen una buena gestión. Otro

¹¹⁹ Un documento, al parecer una tesis, de autor no identificado, proveniente de la Universidad San Martín de Porras nos indica que "En Efecto, de las 17 comunidades existentes en este distrito, solo 4 son anteriores al año 1964: la más antigua es San Juan de Dios, reconocida en 1939". En: <https://usmp.edu.pe/idp/wp-content/uploads/2017/03/Lircay.pdf> (27/08/2020/20h45).

eje de sus reflexiones se asocia a a la preservación de usos y costumbres, asimismo a la existencia de un tiempo propicio para realizar una acción. Ni antes ni después. Es decir, un *tinkuy* 'conjunción' de situaciones y oportunidades. Otro eje que preocupa a Manuel es la alimentación. Los antiguos eran sanos, nos dice, por oposición a los hombres de ahora. Compara el promedio de vida de la gente de antes con el de los doctores e ingenieros actuales (parte de quienes consumen los alimentos cultivados con productos químicos). Finalmente sostiene que la escuela y la universidad son responsables de la pérdida de la memoria y del cambio de estilos de vida, del abandono de las ceremonias tradicionales.

Manuel Huamaní es una figura importante como narrador, también como un hombre que piensa, reflexiona y critica su tiempo. Reafirmamos lo dicho en la introducción de nuestra tesis, Manuel es de las "personas dedicadas a repensar su universo conceptual" (Goody, 1986: 77). Desde el primer relato que nos refirió "Doña Pancha y don Rabal", dejó en nuestros trabajos de etnografía la impronta de su espíritu satírico, festivo, pero también de su percepción del relato como estrategia para visibilizar los problemas de las comunidades locales. Sus experiencias como minero, desde que salió de su anexo, un joven de 22 años que desconocía totalmente la letra, su posterior alfabetización y participación como líder de una organización de trabajadores de la mina, su retorno a su condición de agricultor, más de 30 años después, y sus vínculos con otros espacios (Cusco y Bolivia, según nuestras conversaciones) le han permitido relacionarse con otros líderes y enriquecer sus conocimientos sobre la preservación de la tierra y la importancia de una alimentación orgánica. Esta rica trayectoria personal le permite plantear interrogantes y apreciaciones importantes sobre la actualidad, en un marco donde la libertad y la toma de decisiones personales siempre han sido fundamentales en su vida, tal como nos la ha dicho varias veces, en conversaciones que no han sido registradas.

Como demostraremos a continuación los testimonios se desarrollan de acuerdo al calendario agrícola andino al que se le ha adecuado algunas fechas importantes del calendario religioso católico cristiano: el 15 de agosto, se celebran los ritos para invocar lluvias; en Todos los Santos, nuevos ritos para la agricultura. Luego, la ceremonia de reconocimiento de autoridades elegidas coincidía con la fiesta de domingo de ramos, tal como nos cuenta:

(13) *abril killapi yaykuspanku Marinman churaqku punta awtoridar musuq awtoridarta, (14) chaypi ruwaqkutaq kabildota, chay huntata, chaypi tukuruqku, hinaspan tukuqku musuq awtoridarwan mawka awtoridar tinkuy, (15) chay tinkuypaqmi riqku riki Marin nata... hanay Tambaico Kulis Wirta nisqanta*

(13) En el mes de abril entregaban [a la protección de] María a las antiguas y nuevas autoridades. (14) Allí también hacían cabildo, una junta, allí concluía el encuentro entre la antigua autoridad y la nueva autoridad. (15) Para ese *tinkuy* ‘encuentro’ iban, pues a Marín, arriba a Tambaico, por donde decimos Huerta de Coles (T-14).

Como se aprecia, en el testimonio de Manuel el concepto de conjunción armoniosa –equivalente de *tinkuy*–, estrechamente asociada a *timpu* ‘tiempo’, son importantes porque se trata de respetar el calendario y realizar la ofrenda a la mamapacha en su debida oportunidad, en su tiempo. El retraso o anticipación en la ejecución de la ceremonia influiría en la presencia o ausencia de lluvias y estas en el inicio de las siembras. Ni antes ni después porque las siembras dependen de factores climatológicos que se suceden a medida que las plantas desarrollan su crecimiento. Hombre de muchos caminos, Manuel aprende la importancia del matrimonio donde la pareja debe ser consciente y responsable de sus actos, para ello los contrayentes deben ser –como se habitúa decir, hombres hechos y derechos–: “(19) *Hinaspa chaypiqa kara awtoridarkuna [kamachikuy] rispitchiq, warmikunapas solterawan soltero tupaqku, chay kasaranankupaqqa kimsachunka watata kumpliaku.* / (19) En aquella época, las autoridades hacían respetar [las normas], las mujeres solteras se encontraban con solteros, para casarse cumplían treinta años” (T-14). La cita es una crítica indirecta a las parejas de ahora, adolescentes o apenas salidos de la adolescencia en comparación a la gente de antes. Es decir, la sociedad local debe fundarse en el matrimonio entre personas capaces de actuar de manera responsable, de valerse por sus propios medios, de reciprocarse con los otros y servir a la comunidad. Aquí recuerdo a Rafael Machuca Ancalle, casado no hace mucho, quien el año en que realizaba mis trabajos de etnografía en Uqu (Anchonga) (2018), servía a la comunidad de su esposa como ‘campo de vara’. La responsable de elaborar todo el vestuario, de acuerdo a la tradición recayó sobre su joven esposa. ‘Campo de vara’ es un cargo tradicional de jerarquía menor pero indispensable para comenzar a ser reconocido como integrante de la comunidad. Consideramos que este es

también un caso ilustrativo de encuentro armonioso donde dos jóvenes de espacios vecinos se casan y el varón acepta habitar en el espacio de la mujer. Sin apartarnos aún del tema de la elección de pareja, Manuel nos ilustra la ausencia del encuentro armonioso, antes ilustrado, en el siguiente ejemplo: “(20) *Manam watachayuq wakaykita turuchiwaqchu* / (20) No puedes ponerle un toro a tu vaquita de solo un año”. Cuando no son propicios el desarrollo físico, mental, emocional y económico, las condiciones para el matrimonio no son apropiadas, por eso, procurar que una ternera termine fertilizada carece de sentido.

La observación de Manuel adquiere sentido crítico cuando vemos en la actualidad padres y madres precoces que en algunos casos, aun no han dejado la adolescencia. Esto es, para Manuel, una relación que carece de lógica, que desequilibra y que incide de manera negativa en el futuro de la sociedad local y nacional. Se diría que los relatos de novios animales, que aborda la elección de pareja no han sido comprendidos o que los jóvenes prestan atención a otro tipo de discursos. La vida misma de Manuel es la conjunción de un antes y un ahora. Luego de descubrir su propio tiempo, la condición de aprender a vivir por su cuenta, viaja de su pueblo hacia la mina, trabaja, ahorra un poco de dinero, construye una casa, una familia. Y también descubre el tiempo del retorno (T-15). Él no quiso, como otros, abrigar la ilusión de retornar al pueblo con mucho dinero y bienes, pero portando las enfermedades de la mina que pone fin a todo proyecto. Manuel conoce, descubre su tiempo de retorno, abandona la vida minera y se reincorpora a su condición de campesino. Vuelve a trabajar sus tierras, atiende sus animales aunque pocos, indispensables para el sustento. ‘Muchos otros dejaron sus huesos en las minas, otros llegaron a sus casas solo para morir. Yo dejé a tiempo el trabajo de las minas’, recreo sus palabras dichas en una de nuestras muchas caminatas por Lircay o mientras hacíamos alguna labor en sus chacras, palabras que también se hallan en sus relatos sobre “El muki” (T-2).

Otro tópico importante en el discurso de Manuel se encuentra asociado a la alimentación que indirectamente nos conduce a la idea de la tierra como recurso perecible si no se la trabaja de acuerdo a los usos establecidos por la tradición. De allí que para Manuel las ofrendas son parte importante de esta tradición porque en el universo andino todo gira en torno a la reciprocidad:

beneficio-retribución, es la norma. Las ofrendas son parte de la retribución por los dones ofrecidos de la *mamapacha* 'madre tierra', del *wamani*, del *muki*, el paraje, etc. Estas divinidades, además de entregar sus frutos, protegen al hombre, a las semillas y a los animales; desde la perspectiva del animismo, la *mamapacha* es la madre de los hombres. En este orden de cosas, por ejemplo, las ofrendas con motivo de la renovación de autoridades también implican que sus bienes y los de la comunidad se sientan protegidos por la *mamapacha* Marín, por ello: "(16) *chay awtoridarkunapas sanulla kaq i mikuyninkupas sanullataq kaq. (17) Mana karachu kunanhina kay urukuna / (16) las autoridades vivían sanas, protegidas, sus comidas también estaban protegidas, sanas. (17) No había gusanos como ahora*" (T-14). Es decir, los gusanos que echan perder los alimentos desde que la semilla comienza a germinar, son consecuencias de la ruptura con la tradición, de la discontinuidad de las ceremonias, pero también de la asimilación de técnicas agropecuarias y de alimentos provenientes de otras culturas. Luego hace una comparación con el promedio de vida de la gente de antes –longeva, según sus apreciaciones–, con el de ahora. Cita como ejemplos el caso de los ingenieros y doctores porque, suponemos que en el imaginario de Manuel, los profesionales son sabios. Sin embargo, la sapiencia, los estudios y la condición de ser doctores e ingenieros, no es indicador alguno de longevidad porque el promedio de vida de ellos paradójicamente solo abarca, el rango de "sesenta, setenta años". Lo que Manuel nos quiere decir, en buen romance, es: ni la ciencia, ni los conocimientos permiten al hombre de hoy competir en salud y longevidad con los hombres antiguos. En este marco, las ciencias, los conocimientos actuales se ven confrontados con los conocimientos tradicionales. Antes no había doctores, ingenieros pero la tierra era fértil y proporcionaba una alimentación sana. Sus palabras dejan trascender una defensa de las técnicas ancestrales de preservar la tierra, de manejar los pisos ecológicos y de formas orgánicas de enriquecer la tierra. Deducimos que opone una agricultura industrial donde la tierra es sobre-explotada, empobrecida por el uso de herbicidas y fertilizantes cuyos daños colaterales afectan la salud de los consumidores. En otro momento, con la ironía que lo caracteriza, Manuel nos dice:

(26) *Ñuqaykuqa kaypi Iliwñam qunqaruniku universidadwan graduwasyunwan doktorwan. (27) Doktorapapas doktorpapas chakinpas pakiruchkanñam. (28) Punta timputaqa fuerte kallpasapa hatun runakunam kara.*

(26) Nosotros aquí, ya hemos olvidado todo con la universidad, con las graduaciones, con los doctores. (27) Los pies de las doctoras, de los doctores también ya están por romperse. (28) En los tiempos antiguos, eran hombres grandes, *fuertes*, lleno de fuerza (T-14).

Las preguntas de Manuel sobre la ciencia y su incapacidad para solucionar los problemas de alimentación, es una constante. Imaginamos que sus interrogantes van en el siguiente sentido: ¿cómo es posible que la ciencia, siendo tal, sea incapaz de producir una agricultura sana y abundante? O, de manera más directa: ¿por qué los doctores e ingenieros se encuentren tan delgados? ¿Para qué les sirve la ciencia, si hasta sus extremidades están a punto de romperse? ¿Por qué la ciencia es incapaz de preservar la memoria, los conocimientos antiguos? En este sentido, nos advierte el papel adverso de la ciencia (universidad, graduaciones como profesionales, doctores), que influye para que los conocimientos ancestrales, los usos y estilos de vida tradicionales desaparezcan (es decir, por que la ciencia –en determinados casos–, no valora los saberes tradicionales o los menosprecia). Para Manuel, la educación –tal como se imparte ahora, diseñada por el Estado desde una perspectiva oficial– no es una aliada de la tradición, más bien es su adversario, una imagen de la modernidad cuyo papel devorador expresó ya en su relato “Doña Pancha y don Rabal”.

La crítica de Manuel no es propiamente a la ciencia ni a la educación, sino a quienes hacen ciencia y la utilizan para sus intereses particulares, es una crítica al Estado y a la educación peruana que no responden a las expectativas de los grandes sectores marginados; al desencuentro entre la tradición y la modernidad. A continuación veamos el caso de Ignacio Laime, protagonista de una historia distinta, que a su vez es el testimonio de otros como él que conocieron los trabajos de la hacienda como *runapunku* ‘siervo’, condición ignominiosa del *runa*, que sin embargo no fue impedimento para que pudiera conocer y practicar los usos y costumbres de su pueblo.



Figs. 9-10. Desde nuestro arribo a París, sentimos atracción particular por los museos, especialmente para hallar los vínculos culturales entre Perú y Francia. Encontrarnos con este ancestro nuestro en el Museo del Hombre, fue emocionante¹²⁰. Quedamos mucho rato observándonos, conversando. Abajo, nuestro narrador Manuel Huamaní –, hombre de muchos conocimientos, recuerda la posición de una “momia”. París y los Andes, seguirán dialogando



¹²⁰ Link: <http://www.museedelhomme.fr/fr/musee/collections/momie-peruvienne-3857> (12/12/20).

Ignacio Laime: 'El caporal hacía trabajar con un látigo en la mano'

Resumen: *Asindamanta* "De la hacienda" (T-120)

Ignacio recuerda por qué su abuelo materno *runapunku* 'siervo' de la hacienda Parqu Chakapunku, tuvo que huir hacia San Pablo de Oqo: el hijo del hacendado abusaba sexualmente de todas las jóvenes que realizaban *mita* en la casa hacienda; el abuelo, no quería que sucediera lo mismo con su hija. Después nos refiere hechos por él escuchados, p. ej. el caso de un *runapunku* que había dado de comer alfalfa caliente a una vaca que por eso murió con el vientre hinchado. El dueño (suponemos de Parqu Chakapunku, pues en Uqu no criaban animales) le dio de puntapiés en el estómago al siervo; este murió tres días después. Luego refiere los difíciles trabajos en la hacienda que los siervos realizaban por turno y en competencia, sin percibir salario. Nos cuenta que en estos trabajos estaba prohibido ayudar a quienes no podían. Los últimos eran despreciados por el patrón y a veces ni siquiera les proporcionaba alimentos, que no era sino un poco de sopa de cebada. De igual manera cuando se trataba de trasladar la cosecha todos transportaban la misma cantidad, el mismo peso. El retorno de los trabajos de *mita* hacia sus parcelas, que también pertenecían a la hacienda, era triste y penoso. Todos retornaban agotados, hambrientos. Lloraban. Al llegar a las parcelas tenían que trabajar la suya sin descuidar las responsabilidades con las tierras del patrón. Así nunca tuvieron días de tranquilidad. El final de la hacienda llega con la Ley de La Reforma Agraria. El dueño entrega las tierras a los siervos como reconocimiento del trabajo prestado. De esta forma la hacienda se transforma en Comunidad Campesina. Posteriormente nuestro narrador viaja a Lima y trabaja por un tiempo en la casa del patrón como doméstico, labor por la que ya percibe un salario.

Si Manuel Huamaní piensa el tiempo andino desde un *tinkuy* como una confluencia armoniosa de acontecimientos o situaciones y cuestiona el desencuentro entre la tradición y la modernidad, por la forma en que esto ocurre, Ignacio Laime reflexiona sobre su propio espacio; mejor, sobre la importancia de conocer el territorio local. Desde esta condición, explica la relación de los hombres con el espacio donde se hallan el *wamani*, la *misa* 'mesa' natural o altar de piedra donde se colocan las ofrendas (para el concepto de *misa* 'mesa' véase la nota a pie de página en la introducción del presente capítulo), los daños o males que ocasionan los gentiles, etc. La condición *runapunku* 'siervo' de una hacienda no ha impedido que Ignacio Laime sea un conocedor del espacio de su comunidad y memoria de su tiempo y de sus ancestros, portadores de conocimientos y secretos, por ejemplo, para ingresar al interior de los cerros y sacar ovejas y toros.

En su testimonio sobre la hacienda, Ignacio nos cuenta por qué su abuelo materno decidió huir de la hacienda Parqu a San Pablo de Uqu. La decisión puede considerarse una forma de defender la dignidad de la familia, evitar que su hija fuese deshonrada por un “qala”, hijo de la dueña de la hacienda; es decir, estamos ante un acto que dignifica al abuelo de Ignacio. El testimonio puede también considerarse un desacato a las leyes de la hacienda, una pérdida del miedo al hacendado. Ignacio recuerda:

(17) *patronpa churin Manolo Qala nisqanku kasqa. (18) Chay Manolo Qala wiyu qacha runa kara riki. (19) Kaymanta mitata nispa sipaskunata riki mandaqku (20) hinaptin chaypi kasi tukuy huchata [ruwarqa]. (21) Chay nakunata, a la firsapayqa imamá riki, chay warmikunata sipaskunata hapiq riki. (22) Entonces chaynapi awilullay Felix Soto, mamayniytapas... “Nuqañataq churiyta wakman, ñawiywan qawachkaspay ñuqa ‘mitata riy’ [nisaq?]. Mihur Uquman ripukusaq” nispan chaynapi iskapakamuspan kaypi kara. Parqum karaniku riki.*

(17) el hijo del patrón era uno que le decían Manolo Qala. (18) Este Manolo Qala, era un hombre malo, un asqueroso. (19) De aquí, pues, mandaban a jóvenes mujeres, para la mita. (20) Entonces, allí hacía toda clase de [maldades]. (21) Qué pues, él tomaba a las mujeres, a las jóvenes y abusaba a la fuerza. (22) Entonces, en esas circunstancias, mi pobre abuelo Félix Soto, [cuando le tocó ir] a mi madre... “¿Yo [voy a mandar] a mi hija, habiendo visto con mis ojos? ‘Anda a la mita’ [¿voy a decir?]. Mejor me iré a Uqu” dijo y se vino escapando y vivió aquí. Nosotros éramos de Parqu, pues. (T-120)¹²¹.

Las haciendas, hijas de la mita y de República se mantuvieron hasta la promulgación de la Ley de la Reforma Agraria N° 17716 (1968)¹²². En este marco, casi todo el actual distrito de Anchonga (provincia de Angaraes), formaba parte de las haciendas Parqu-Chakapunku y Hacienda San Pablo de Oqo, conocido también como Hacienda Isabel en alusión a la esposa del

¹²¹ Referente al sobrenombre “qala” (*qala*, *qarastu*, ‘mestizo’) véase el anexo correspondiente a las recopilaciones.

¹²² Uno de los objetivos fundamentales de la Reforma Agraria, en el aspecto social era: “b) Garantizar justicia social en el sector menos favorecido del campesinado, regulando el derecho a la propiedad, señalando las limitaciones de la misma en base al interés social. Para el efecto, se desterraba toda forma de explotación como el yanaconaje, colonato, mediero, etc., sistemas que aún estaban presentes en el agro peruano a pesar de existir leyes aboliendo, algunos de estos sistemas, de regímenes anteriores. El planteamiento subyacente en relación a este punto de justicia social es que ‘todo derecho sobre el producto de la tierra se origina en el trabajo’. Hay expresa abolición en la Ley, de toda relación interpersonal en la que se plantee la oferta de un trabajo gratuito por el uso de un terreno. Así mismo (sic.), la tierra no será símbolo de status ni materia de acaparamiento” (Chirinos-Almanza, 1975 : 47-64). Por otra parte, aquí es necesario una lectura de Ponciano del Pino (2017), para apreciar, cómo la modernización del país, especialmente en los Andes, es una oportunidad que ciertas personas y autoridades aprovechan para despojar a las comunidades y hacerse de sus tierras. Estas acciones fortalecieron el surgimiento de las haciendas.

hacendado Carlos Calderón, que residía en Lima¹²³. La cita resalta el supuesto derecho de pernada, figura de Occidente medieval. En el caso de las haciendas en los Andes, el dueño de una hacienda podía disponer de las mujeres que se hallaban en condición de siervas para satisfacer sus necesidades sexuales. No discutimos la denominación ni los alcances jurídicos de la figura, solo subrayamos la evidencia de que era una práctica común, por ejemplo en la hacienda Parqu-Chakapunku.

Serafín Ancalle, otro ex siervo de la misma hacienda, confirma el relato de Ignacio sobre los abusos que se cometían en la hacienda Parqu. Ancalle se refiere, cómo los dueños de la hacienda se apoderaban de los animales que ingresaban a sus pastizales:

- (78) S– *Chay Parqu Altupim riki karqa puraminti plaha patrunqa.* (79) *Uywa wañuruptinpas runakunata sayachichikuq.* (80)
P– *O sea, mana imatapas perdonaqchu.* (81)
S– A. (82) *Mana nunca.* (83) *Astawan masta kubraykuq.* (84)
P– *Pastunkunaman...?* (85)
S– ... *[uywakunata] yaykurachiptinqa mikukuruqku.* (86) *Patron plaha es.* (87)
P– A, *chay Parqu Alto asiyendapi* (88)
S– A, *chayna kaq.* (89) *Uqumanta ñuqayku law yaykuruptinqa, hapiramuspanyá aparuspan muquruqku, mikuruqku.* (90) *Patron suwa suwa kaq.*
(78) S– En Parqu Alto, el patrón era, pues, totalmente plaga. (79) Cuando moría un animal la gente tenía que reponerla. (80)
P– Es decir ¿no perdonaba nada. (81)
S– Sí. (82) No, nunca. (83) Peor les cobraba más. (84)
P– ¿De sus pastizales...? (85)
S– Cuando los animales entraban, lo comían. (86) El patrón era una plaga. (87)
P– Ah ¿en la hacienda de Parqu Alto? (88)
S– Sí, era así. (89) Si entraban los animales de Uqu, lo agarraban, pues, y llevando lo cortaban, lo comían. (90) El patrón era muy ladrón (T-117).

Huir del poder de un hacendado de estas características, sin duda, para el abuelo materno de Ignacio Laime era una decisión difícil. Es probable que haya analizado la situación posterior: vivir, ver crecer a la hija cuyo honor ha sido mancillado, le pareció indigno y decidió huir. Estamos ante una historia

¹²³ No olvidemos que en la vecina Huayanay (distrito de Paucará, provincia de Acobamba), la comunidad también protagonizó un caso muy sonado, por entonces; se trataba de la ejecución popular del capataz de la hacienda Huayanay (1975). Las opiniones de Ponciano del Pino, expresan lo que en su momento significó este episodio "Huayanay devino para entonces en símbolo de 'justicia popular', y fue celebrado como un evento épico en los medios de comunicación, al resaltar la movilización, la inocencia de los campesinos y el linchamiento como una auténtica forma de justicia popular" (del Pino, *óp.cit.* 133).

que dignifica al abuelo y a la familia; para los descendientes, defender o hacer valer el honor igual que el abuelo, es una forma de recordarlo. Ahora veamos, en el mismo testimonio un ejemplo de la dureza de los trabajos que realizaban los siervos:

(40) *chaypi riki "ñuqaykuqa dalinakuqmi riniku" ninku.* (41) *Chaypis miriykusqapi rutuypipas, sara aporque nin chay sara hallmaykunata, chay sara tipiykunata, aporqui nin chaykunapipas puru kunpitinsiya, suyunpi,* (42) *mana chaypiqa "ayudachaykusaykiyá" kidaruqtapas ninakuy kanchu.* (43) *Ya puntata qispiruspaykiqa wintaykunki hayka runapaqmi, ya tikrana.* (44) *Mana chaypiqa ayudanakuy kanchu.* (45) *Chaypi [mana atiqtaqa] "Bahu" nispa ultima hasta mikuytapas manas mikuykachiqchu riki.*

(40) allí, decían, pues "nosotros vamos a desafiarnos." (41) La siega también se hace en medidas, en el aporque de maíz, que dicen 'cultivo de maíz', también en despanque de maíz, en todo eso, dice, es pura competencia, en todo en surcos. (42) Para los rezagados, allí no hay, "te ayudaré, pues, un poquito". (43) Si acabas primero, cuentas para cuántas personas debes dejar el surco, y volteas ya. (44) Allí no hay ayuda. (45) "Vago" diciendo [al que no podía], por último, ni comida, dice, le hacía comer (T-120).

Suyunakuy, atipanakuy, hapinakuy, llaninakuy son verbos que aluden a la competencia o desafío en distintas actividades. Es un sistema ancestral de trabajo colectivo por competencia. Consiste en concluir la tarea de manera simultánea, por ejemplo la extensión de la tierra a cultivar, el peso de la cosecha a cargar, etc. Exige mucho esfuerzo y los hacendados lo utilizaron para optimizar el rendimiento de los siervos sin diferenciar la edad ni otras condiciones físicas. Fuera del contexto de la hacienda, en los anexos y comunidades libres, la siembra de trigo o su cosecha siempre se realiza, bajo esta modalidad, pero solo participan los que se hallan en condiciones de hacerlo, generalmente los jóvenes. El trabajo por competencia es una maquinaria que funciona a la perfección. La tarea es agotadora pero al finalizar el trabajo viene la celebración: chicha, alcohol, comida, coca y música alusiva a la tarea transforman el trabajo agotador en celebración, estas actividades mayores se realizan bajo el sistema de *ayni* 'reciprocidad'. En el contexto de la hacienda no existe ni reciprocidad ni celebración del trabajo. Por el contrario, a quien se queda rezagado –nuestro narrador, nos dice– además de insultarlo lo dejan sin alimentos y quien hace cumplir las indicaciones del patrón es el *uyariku* 'capataz' o 'caporal', representante del hacendado, de ellos nos dice:

(75) *Y chaypipas maypipas 'uyariku' nina runakunataq kaypi kara, chay 'uyariku' nisqan.* (76) *Entonces, chay 'uyariku' nisqan llamkachiq riki karamba trunadurkunata hapikuykuspas riki chay uyarikukuna chay runakunata.* (75) Y allí y dónde también estaba la gente que decían 'oidor', esos 'oidores' que decían. (76) *Entonces* ese, a quien le decían 'oidor', hacía trabajar, pues, caramba, agarrando los tronadores [látigos]; el 'oidor', [hacía trabajar] pues, a la gente (T-120).

Aquello que la narrativa peruana, especialmente la denominada indigenista, había difundido desde la ficción (novelas y cuentos) el tema de la violencia ejercida por los hacendados o sus capataces contra los *punku* 'pongo', 'siervos', en las haciendas de Anchonga eran reales¹²⁴. El 'oidor' en este caso andaba látigo en mano a fin de que todos trabajaran como debe ser, pero también como una forma de demostrar su autoridad y la superioridad sobre los *runapunku*. Narrada la crueldad del trato del 'oidor' para con los *punku*, 'siervos', Ignacio nos dice: "(57) *dimasyawta [ñakariqku] riki chaypiqa piru mana kikinkupaqchu, huk runapaq, ultimu ixplutasqa kara riki.* / (57) [sufrían] demasiado y [el trabajo] no era para ellos mismos, era para otra gente, eran explotados hasta lo último" (T-120). La Reforma Agraria, suprime esta clase de relación servidumbre y convierte a los campesinos en propietarios de las tierras de la hacienda. Consecuencia natural del acontecimiento anterior surge la necesidad de educar a los hijos. En este contexto, la escuela en Uqu es el resultado de una gesta colectiva y casi heroica. Sobre el tema, Serafín Ancalle nos cuenta: "(109) *Patronpa chakrantaqa iskuylakunata liyaspayku [kriyaspayku] mantininaykupaq tarpuq kaniku, chaywan pagaq kaniku... profisurpa suwildunta.* / (109). Sembrábamos en las chacras del [ex] patrón para mantener la escuela que habíamos creado, con eso pagábamos el sueldo del profesor" (T-117). La Reforma Agraria no solo modifica la propiedad y la tenencia de tierras, sino también crea la posibilidad de que estas comunidades puedan incorporarse a la nación desde la escuela. En este marco, surge otra ley importante que abre las puertas de la escuela a todos los peruanos, sin excepción alguna: la Reforma de la Educación (Ley, 19326, del 21 de marzo de 1972), pero en Uqu, antes que el Estado, la naciente comunidad ya había

¹²⁴ Las narrativas indigenistas denuncian los conflictos relacionados con el despojo de tierras a los campesinos por los hacendados y el sometimiento de los primeros a la condición de siervos. Para nuestro caso José María Arguedas es, sin duda, el mayor referente con su novela *Yawar fiesta* 'Fiesta sangrienta' (1941).

fundado su escuela y asumido el sueldo del profesor con las siembras que se hacían en las antiguas tierras de la hacienda. Pensamos que la fundación de la escuela es otro hito importante en la vida de la comunidad de Uqu, por consiguiente otra lección de cómo los *runakuna* se organizan y enfrentan los desafíos, pero también se remarca el progreso, el reconocimiento social desde la perspectiva de la educación. Algunos años después, el Estado asume la administración y los gastos de la escuela de Uqu. A la fecha, se sienten orgullosos de tener en su propia comunidad un instituto tecnológico, que forma parte del sistema de educación superior.

Las narrativas que hemos analizado en este capítulo, no solo permiten el conocimiento histórico de Rumichaca o Uqu, sino también los vínculos de la gente de antes con sus ancestros y las formas de interrelación con las divinidades. Aunque nuestros narradores y sus contemporáneos no conocieron la letra o la conocieron de manera elemental, esto no fue impedimento para reflexionar y plantearse una serie de preguntas sobre la realidad. En tal sentido estos textos y la memoria que resta por recopilarse son una gran lección donde prevalece la defensa de la condición humana y de las prácticas culturales, las mismas que les permiten identificarse con su comunidad y conocer, a su vez, los diversos elementos del entorno geográfico donde habitan. Hasta donde sabemos, ningún investigador ha prestado interés a la vida y a los sufrimientos de los campesinos de esta parte de los Andes. Tanto Manuel Huamaní como Ignacio Laime y Serafin Ancalle son de las pocas personas que quedan y pueden testimoniar su tiempo; en tal sentido, sus voces adquieren una dimensión histórica y contribuyen a construir la otra historia de una región de los Andes, a fortalecer la identidad de sentirse pobladores de Uqu, Parqu Alto o Rumichaca. Para nosotros, incorporar estos testimonios en nuestra tesis, analizarlos y hacerlos públicos, aun desde una posición un tanto tangencial al tema principal de nuestra investigación, es un deber, también un compromiso que busca fortalecer la vigencia de los usos y costumbres de estos pueblos.

SEGUNDA PARTE

Adaptación de la tradición oral al contexto actual

El iniciar el desarrollo de la segunda parte de nuestra tesis, no podemos ocultarlo, experimentamos las pulsaciones que transmiten el estudio de la parte final de nuestro corpus donde los predadores marcan el otro rostro de los Andes. Así como el poblador de los Andes se adapta y actúa de acuerdo a una realidad cada vez más cambiante los relatos también experimentan de estos cambios. Se renuevan, se adecuan a la necesidad de los desafíos actuales, problematizan los conflictos modernos e igual que los narradores o la audiencia experimentan la influencia de otras culturas. En este marco, diluidas las fronteras de la zona de limitada peligrosidad, el condenado –personaje paradigmático de nuestros relatos–, ha ganado para sí la figura de los senderistas y se ha instalado en las grandes ciudades donde ahora afina sus estrategias de predación.

Un imaginario no es un agregado casual de figuras inconexas. Es un conjunto organizado donde cada una de estas figuras solo se puede entender a plenitud en su relación con las otras. El objetivo de la segunda parte de la tesis es estudiar dicha organización en su evolución presente, mostrando cómo se va recomponiendo bajo el influjo de las condiciones históricas de las últimas décadas. Estas figuras sobre las que centramos nuestra atención son las que pueblan los cuentos burlescos y los cuentos de terror, dos géneros narrativos

muy representados en nuestros repertorios. Las figuras que dominan los cuentos burlescos son el zorro y el cura, cuyo papel y cuyas interrelaciones examinamos en el siguiente capítulo.

Capítulo 5

Zorros, curas burlados y santos desacralizados

Previo al análisis de los relatos de condenación nos aseguraremos de fijar la continuidad de los vínculos entre la primera y la segunda parte de nuestra tesis, con este objetivo dedicamos nuestra atención al análisis de los relatos del zorro y las sátiras contra los curas que significan la continuidad de los aprendizajes y el inicio de las relaciones con el mundo exterior. En efecto, más allá de su función cómica, el zorro es un anti-modelo, que sin embargo es apreciado por los oyentes, quienes en cierta medida se compadecen de sus fracasos, pero al mismo tiempo se dan cuenta de que no deben actuar como él. Por su parte, los cuentos de curas, advierten a las jóvenes contra los engaños que pueden sufrir al sostener relaciones con personas extrañas.

A estas sátiras tradicionales sobre los curas, plenas de humor y erotismo, se ha sumado la crítica anticatólica desarrollada principalmente por las iglesias evangélicas, que ha dinamizado una parte del corpus narrativo oral al cuestionar las prácticas religiosas acostumbradas, en especial el culto de los santos y de las divinidades andinas.

1. Los relatos del zorro y la astucia burlada

El zorro, después del perro, a nuestro parecer, es quien mejor conoce el espíritu y la conducta de los humanos y siempre ha convivido con ellos, al menos en los Andes. Pero el hombre también lo conoce, sabe que el zorro toma lo que necesita sin anuencia alguna: se roba la gallina, atrapa a los cuyes, a las crías de las cabras, de las ovejas, de las llamas. Si se nos cruza de pronto en el camino, por ese extraño poder que posee en la cola y en la

mirada, quedamos estupefactos y sin habla; en el calendario agrícola sus aullidos anuncian sequías o lluvias y en el contexto de las creencias populares es el *allqu* ‘perro’ de tayta wamani ‘el cerro’, pero también tiene una significación adversa, como nos ilustra Felipe Huamán Poma en el capítulo de las abusiones (1980 I: 254-257).

En los cuentos orales la osadía del zorro carece de límites: en ocasiones pretende embaucar a jovencitas enamoradizas, haciéndose pasar por un joven que luce un hermoso poncho marrón; viaja al cielo a participar de un banquete y no existe mejor clarinetista que él. Más allá de las convenciones, desde su hambre nunca saciada y a falta de cuyes o conejos, piensa que un puñado de renacuajos que reposa, en una charca, puede ser un plato agradable. Quienes procedemos de los Andes y tuvimos en la infancia la oportunidad de escuchar los relatos del zorro, siempre hemos terminado riéndonos a carcajadas a pesar de que el pobre termina apaleado, ridiculizado, burlado por adversarios aparentemente débiles, como los de nuestro corpus: el pato andino, el conejo, el grillo, los renacuajos, el burro, el cuy, el ratón, etc. Solo de manera excepcional sale victorioso como en un relato de nuestro corpus al vencer al león con la ayuda de un leñador¹²⁵.

El zorro como personaje de relatos orales es sumamente fértil. Seguir la historia de sus desatinos y desventuras parece cosa de nunca acabar. No hay libro de tradición oral quechua que no incluya en sus páginas algunas de sus aventuras (Lira, 1990: 82); (Ramos, 1992: 108-111); (Chirinos, Maque, 1996: 194-203); (Payne, 1999: 83-86, 89-94); (Itier, 1999: 16-25); incluyen un número considerable (Vienrich, [1906] 1999); (Uhle [López], 1968); (Lauriault [Velazco], 1957, 1958); en su totalidad (Robles Alarcón, 1974). Asimismo los investigadores lo han estudiado desde diversas perspectivas y en diversos lugares de los Andes. En el Perú, desde la tradición como huella de la historia cultural y la tipología del cuento (Morote, 1988: 79-100); desde el análisis del sentido de los relatos, (Taylor, 1994: 103-131, 165-200; 2000: 162-165), (Itier, 2007: 107-123); textos que denuncian los conflictos sociales entre la cultura dominante y la subalterna (Espino, 2007, 2014); en su condición migrante, “agente cultural” y simulador por antonomasia (trickster) y a partir de rizomas

¹²⁵ Gerald Taylor la incluye en su breve colección de cuentos yauyinos. En esta variante el zorro vence al puma (Taylor, 2000: 162-165).

asociados a la narrativa latinoamericana (Noriega, 2015). En Bolivia, ha sido estudiado como personaje asociado a los problemas de identidad (Jemio, 1993); o material pedagógico para incentivar la lectura y valorar los relatos orales (Camacho, 2019). En Argentina, como narrativas que describen los conflictos sociales e históricos sin abandonar lo humorístico (Andreani, 2014); material técnico-pedagógico para la enseñanza-aprendizaje en Educación Bilingüe (Albarracín, 2019)¹²⁶

Puesto que la perspectiva desde donde estudiaremos al zorro es la burlesca (de allí el título, “la astucia burlada”) y posteriormente al cura, imagen travestida del personaje anterior, donde es necesario añadir a lo burlesco el erotismo, llama nuestra atención la ausencia de estudios dedicados a los temas de humor, sátira y erotismo, no solo en los relatos de tradición oral (zorros y curas, en nuestro caso) sino también en la vida cotidiana de los andinos¹²⁷. Dadas las circunstancias las comunidades locales andinas sacan a relucir el espíritu burlesco y festivo, no pocas veces con sutiles alusiones eróticas que uno lo puede hallar precisamente en los relatos del zorro, en los cuentos del cura o en las coplas de carnaval, pero también en el formato *tratanakuy* o *kaminakuy* ‘disputa entre dos cantantes en decirse insultos de manera alternada’. Pero, no son los únicos casos, por ejemplo la cocina y todo lo relativo a la culinaria, es un mundo pleno de bromas, de humor y erotismo inexplorado; existen también situaciones donde las figuras que mencionamos se convierten en mecanismos de integración social como ha demostrado Camille Riverti, para el caso de la provincia de Angaraes (Huancavelica) al estudiar las burlas y el erotismo en los matrimonios, en las fiestas de Santiago, en los funerales, en Todos los Santos, etc. (Riverti, 2019).¹²⁸

¹²⁶ Julio Noriega: “El zorro andino y sus simulaciones” (15 de enero, 2015). Consúltese el link: <https://hawansuyo.com/2015/01/13/el-zorro-andino-y-sus-simulaciones-julio-e-noriega-bernuy/> (19/07/2020/01h38)

¹²⁷ Respecto al término travestir, en el contexto de los relatos burlescos, como en el caso de la lucha eterna entre marido y mujer, Micheline Lebarbriere, nos dice: « *où le travestissement (forme caricaturale et provisoire de métamorphose) de l'époux a pour objet de confondre l'épouse* » / “donde el propósito del travestismo del marido (una forma caricaturesca y temporal de metamorfosis) es confundir a la esposa” (Lebarbier, 2004: 73-88).

¹²⁸ Si bien es cierto que Camille Riverti no analiza propiamente el humor en los relatos orales (su investigación aborda la puesta en escena de situaciones burlescas en contextos íntimos y públicos; muestra cómo y en qué circunstancias ocurren, bajo qué parámetros y cuáles son sus funciones, etc.). Asimismo se toma un tiempo para abordar el caso del zorro celestial y otros cuentos correspondientes a los novios animales, relatos inevitables en todo análisis de lo burlesco en los andes.

Con el objetivo de cubrir los vacíos indicados y demostrar que los relatos del zorro desempeñan una función pedagógica importante, en este y en el sub siguiente capítulo analizaremos nuestro corpus de relatos festivos y satíricos donde –como ya hemos adelantado líneas arriba–, la risa, el humor y el erotismos en los Andes son, como en cualquier otro espacio, mecanismos importantes de distensión social y de aprendizaje. A continuación presentamos nuestro corpus

El corpus

Relatos del zorro y la astucia burlada			
relato	N°	narrador	lugar
<i>Atuqwan wachwa</i> / El zorro y la wachwa	T-5	Manuel Huamaní	Lircay
<i>Atuqwan liyun</i> / El zorro y el león	T-24	Donato Chávez	
<i>Atuqwan kunihu</i> / El zorro y el conejo	T-33	Frank	
<i>Atuqwan chilliku</i> / El zorro y el grillo	T-34	Chahuailacc	
<i>Atuqwan wachwa</i> / El zorro y la wachwa	T-35	Donatila Cabrera	Congalla
<i>Atuqwan wachwa</i> [atuqwan sapu] / El zorro y la wachwa [el zorro y el sapo]	T-47		
<i>Atuqwan asnu</i> / El zorro y el asno	T-59		
<i>Atuqwan ultuchakuna</i> El zorro y los renacuajos	T-60	Antonio Mayón	Congalla
<i>Atuqwan ukuchacha</i> / El zorro y el ratoncito	T-61		
<i>Chillikuwan atuq</i> [atuqwan sapu] / El zorro y el grillo [El zorro y el sapo]	T-112	Serafín Ancalle	Anchonga
<i>Atuqmantawan kututumanta</i> / El zorro y el cuy	T-121	Rafael Machuca	

Los relatos del zorro que constituyen nuestro corpus, como ya hemos anticipado, desempeñan una función pedagógica importante (Derive, 2015)¹²⁹. Por esta razón través de estos cuentos se busca inculcar valores relativos al trabajo, a la responsabilidad, a la convivencia, etc.; dicho de otra manera, el público oyente construye su aprendizaje desde los antivalores (vanidad,

¹²⁹ Cuando me refiero a función pedagógica del relato lo hago en los términos utilizados por Jean Derive en su “aproximación antropológica” al caso africano: *La littérature orale comme...* ‘La literatura oral como...’ o literatura oral que desempeña una función determinada (Derive, 2015: 365-384). Pensamos que las diversas funciones presentes en los relatos pueden resultar comunes a otras sociedades orales, con variantes o diferencias de acuerdo a las particularidades históricas, geográficas y socioculturales. En este sentido, seguiremos de cerca los aportes de Jean Derive, en tanto nos sean necesarios para el caso andino, y si los relatos dejan trascender otras funciones las iremos analizando.

egoísmo, irreflexión, menosprecio al otro, etc.) presentes en estos cuentos. Los narradores, al referir estas historias parecen decir a su audiencia “escucha lo que le sucedió al zorro”. En tal sentido, difícilmente podría decir a su oyente, a modo de alusión personal: “mira, no seas como el zorro” o “no hagas como el zorro” ni “sé, como el conejo o el sapo”, adversarios inteligentes y más astutos que el zorro, el narrador simplemente refiere la historia. Esta es una de las formas habituales de enseñar en los Andes. Nadie pretende herir la susceptibilidad de quienes se hallan en falta o requieren de consejos y orientaciones. Las llamadas de atención, las conversaciones y consejos desde las experiencias de la vida cotidiana competen a las personas de mayor edad, que gozan de cierto prestigio como tales.

Por su forma, estilo y objetivo (breve, festivo y de eminente carácter pedagógico), los relatos del zorro se hallan próximos a la fábula tradicional de Occidente. Ni las distintas recreaciones, ni el espíritu andino que se le ha insuflado en sus numerosas variantes, ni la presencia de sus circunstanciales antagonistas le han alejado de su prosapia hispana. En los Andes, es un buen ejemplo de lo que en Occidente se denomina cuento tipo¹³⁰. En la clasificación de Aarne–Thompson (y de la de Boggs) la nomenclatura puede variar a partir del N° 157, según los casos: a) animales salvajes, b) animales salvajes y domésticos, c) el hombre y animales salvajes, d) animales domésticos, e) aves, batracios e insectos (Aurelio Espinoza, hijo, *óp.cit.*: 21). A continuación presentamos el resumen de tres relatos. Los otros serán estudiados o comentados durante el desarrollo de este apartado:

Resumen de tres relatos

***Atuqwan chilliku* ‘El zorro y el grillo’, Frank Chahuallacc (T-34)**

Un día, el zorro se halla en el campo en busca de alimentos. Ve a una pastora con sus ovejas. El zorro, para evitar que la pastora lo vea, se recuesta

¹³⁰ « Le conte-type est 1° l'organisation d'un ensemble de motifs ; 2° la désignation d'une unité dans la multiplicité des autres contes-types; 3° la substance dont les variantes multiples constituent l'apparence. » Son individualité, son unité sont ainsi établies face à ses éléments constitutifs, face aux autres types de contes, face à ses variantes ». / “El cuento tipo es 1° la organización de un conjunto de motivos; 2° la designación de una unidad en la multiplicidad de otros cuentos-tipo; 3° la sustancia donde las múltiples variantes constituyen la apariencia.” Su individualidad, su unidad son establecidas en relación con sus elementos constitutivos, en relación con otros tipos de cuentos, en relación con sus variantes (Tenèze, 1969: 1111-1112).

sobre unos pastizales y procede a elegir una oveja. El zorro se encuentra muy concentrado en su elección cuando de pronto escucha el “chir... chir... chir...” del grillo, a su costado. El zorro le dice que se calle, pero el grillo comienza a cantar con más fuerza. Perturbado por la interrupción, el zorro le dice que si no se calla lo comerá. El grillo acepta ser comido pero antes deben pelear. Si el vencedor es el zorro, comerá al grillo. El zorro acepta el desafío. Para la pelea cada uno ha traído a sus aliados, tal como acordaron. Vence el grillo porque ha suplicado la ayuda de serpientes, abejas, moscardones y otros bichos. El zorro sólo había contado con la ayuda de otros como él.

***Atuqwan wachwa* ‘El zorro y la wachwa’, Frank Chahuailacc, (T-35)¹³¹**

Un día, el zorro se halla deambulando por el campo y se encuentra con su comadre *wachwa* que tiene varios polluelos de patitas coloradas, muy hermosas. El zorro queda estupefacto y pregunta a la *wachwa* cómo así le nacieron crías tan hermosas. Ella le dice que encerró a sus crías en un horno caliente y la conseja hacer lo propio con sus cachorros. Entonces el zorro construye un horno con piedras, prende fuego y los calienta hasta tener las piedras muy rojizas. Hecho esto, coge a sus cachorros y los encierra. Al abrir el horno unas horas después, descubre que sus crías se hallaban calcinadas. El zorro se siente engañado. Sale en busca de su comadre *wachwa* para devorarla. El ave estaba al borde de una laguna. El zorro la reconviene por el mal consejo y se lanza para atraparla, esta vuela hacia el centro de la laguna. El zorro decide secar la laguna a fin de atrapar la presa y devorarla. Bebe el agua con una tenacidad descontrolada. El líquido comienza a escaparse por el trasero, prosigue con su objetivo hasta que muere al reventársele el vientre.

***Atuqwan ultuchakuna* ‘El zorro y los renacuajos’, Antonio Mayón, (T-60)**

Una cantidad de renacuajos se hallaba a la orilla de una pequeña laguna, calentándose bajo el sol. El zorro que por allí pasaba vio a los renacuajos y se dijo que los comería. Ellos le dijeron que eso no era posible. El zorro preguntó cómo así se hallaban en el agua, de manera agradable. Los renacuajos le invitaron a bañarse con ellos, pues, el agua estaba caliente. El zorro se preguntó cómo. Los renacuajos le aconsejaron despojarse de la capa y dejarla al borde de la laguna. El zorro se quitó la ropa, la dejó en la orilla e ingresó al agua. Se bañaron plácenteramente. Al atardecer el zorro decidió partir, pero les dijo a los renacuajos que antes los comería. Estos respondieron que eso no era posible, que más bien otro día volverían a bañarse juntos. El zorro salió del agua y comprobó que su ropa se había reducido por efectos del calor. La estiraba, volvía a estirla e intentaba vestirse pero era inútil. El capote terminó rompiéndose. Cómo es posible que me hayan hecho esto, se

¹³¹ *Wachwa*, *wallata*. Ave palmípeda pequeña parecida al ganso, vive en los humedales y lagunas andinas. También es conocido como patillo andino (*Chloephaga melanoptera* Eyton).

reprochó y se volvió hacia la laguna para devorar a los renacuajos. Estos habían desaparecido.

El personaje principal de todas las variantes conocidas es el zorro de abolengo europeo, más precisamente hispano¹³². Transita a voluntad del narrador o del oyente, de un episodio a otro. Muere y resucita las veces que sean necesarias para insuflar con sus torpezas y desatinos una dosis de humor y de aprendizaje en la vida de los runakuna. A nuestro parecer, el fracaso es para él, casi una tentación, una necesidad para seguir existiendo. El patillo andino, el conejo, el sapo, el ratón, el cuy, el grillo, los renacuajos son, en nuestro corpus, sus adversarios. Protagonistas aparentemente débiles, ingenuos, pero finalmente ellos son los vencedores. A los antagonistas mencionados la tradición añade al burro, al puma, al perro, a la serpiente, al cóndor, a la perdiz, a la piedra de moler, etc. Sin embargo, como afirma Efraín Morote, es al ratón “a quien le debe su fama de gran tonto” (Morote, 1988: 79). En efecto, el ratón es el único personaje con quién el zorro ha protagonizado diversas aventuras “fantásticas” como afirma Manuel Robles Alarcón, en su libro *Fantásticas aventuras del Atoj y el Dieguillo* (1974), hasta la fecha, la colección más completa de relatos sobre el zorro¹³³.

El motivo de estos relatos es la persecución desatinada de un objetivo y su fracaso en el logro. Además de recordarnos a los relatos de novios animales donde el objetivo es elegir a la pareja, también nos remite a *El correcaminos y el coyote* (Jones, 1949), serie estadounidense de dibujos animados para la televisión, publicado además en su versión comic. En esta serie el coyote persigue tenazmente, cuchillo y tenedor en mano, al correcaminos. Como en el caso del zorro, las tentativas de atrapar al ave siempre quedan frustradas. A los desatinos del zorro y del coyote, es posible sumar otros personajes que

¹³² En realidad casi todas las recopilaciones de cuentos populares europeos ofrecen algunos relatos que podemos considerar versiones anteriores de los cuentos que circulan en los Andes. Por ejemplo para el cuento “Carta apaq runamanta mach’aqwaimantawan” [El hombre que llevaba una carta y la serpiente] (Uhle, [López], 1968: 53-59), hemos hallado las siguientes versiones: “El campesino, el oso y la zorra” en *Cuentos populares rusos Tomo I* (Afanasiev; www.librosmaravillosos.com: 9-11); “Le lion pendu” [El león colgado] en *Contes populaires de la Gascogne* (Moncaut, 1861: 213-220); “El labrador y el oso”, en *Cuentos tradicionales de León. I* (Camarena, 1990: 81-83).

¹³³ Gonzalo Espino, en su tesis de doctorado en Literatura Peruana y Latinoamericana, lo rescata del olvido o indiferencia de los investigadores en literaturas andinas y tradición oral (Espino, 2007: 300-302).

persiguen los mismos propósitos y cuyos fracasos consecutivos no hacen reír a carcajadas.

Comprender la importancia de la risa en la sociedad y los mecanismos complejos que la ocasionan, desde los ensayos de Bergson, nos ha resultado fundamental para identificar en nuestro corpus, las circunstancias o situaciones cómicas en las que se manifiestan la risa, para el efecto hicimos indagaciones sobre estudios de sátira y humor en los cuentos orales. Por ejemplo hemos revisado con bastante atención el libro *Littératures orales africaines Perspectives théoriques et méthodologiques* (Baumgardt y Derive, 2015) y comprobamos con cierta sorpresa la ausencia de estudios dedicados al tema¹³⁴; sin embargo, Jean Derive, en su artículo “Genres littéraires oraux: quelques illustrations”, nos ofrece –para el caso de los Dioula de Kong (Costa de Marfil)– una explicación que justificaría aquello que para nosotros parece una carencia en la referencia antes citada: “En la medida en que ellos [los *tólon kúma*, vinculados a la idea de entretenimiento y burlas] reflejan formalmente los propósitos de transgresión de la norma cultural, estos géneros no son tolerados por el sistema porque consideran que las burlas transmiten fantasías y engaños” (Derive y Seydou, 2015: 177-243)¹³⁵. Sin embargo, si el sistema no los tolera, no implica que los relatos burlescos no existan, estos (los *tólon kúma*) tendrían formas sutiles de circulación. De igual manera hemos revisado *Une conteuse peule et son répertoire* (Baumgardt, 2000); en este corpus, repertorio personal de la narradora camerunesa Goggo Addi de Garoua, admirable por la extensión y variedad temática, estudiado por Baumgardt, tampoco se incluyen ni relatos humorísticos ni satíricos y el estudio no menciona ni justifica su ausencia. Sin embargo, hallamos el artículo “Humour et transgression dans la littérature orale d’une société de Nouvelle-Guinée” (Juillerat, 2009: 165-183) que desde propuestas como el “cómico no lingüístico” (más importantes que el “cómico de la lengua”, juegos onomatopéyicos y cambio de sentido de algunas palabras), nos permitieron comprender mejor el

¹³⁴ Agradezco a Verónica Valencia, alumna de Ursula Baumgardt en el INALCO, una precisión al respecto. Resumo las palabras de Verónica, de la siguiente manera: Madame Baumgardt, se interesó fundamentalmente por aspectos poco explorados de la literatura oral africana y no precisamente sobre el humor, tema ya bastante trabajado.

¹³⁵ « Dans la mesure où ils reflètent fondamentalement des tentations de transgression de la norme culturelle, ces genres ne sont tolérables par le système que s’ils sont tenus pour des plaisanteries véhiculant chimères et mensonges » (Derive y Seydou, 2015: 192).

espíritu festivo de nuestros textos¹³⁶. Asimismo, ubicamos el estudio “De quelques metamorphoses: plaisanteries, histoires, édifiantes, légendes contemporaines eu énigmes macabres” (Campion-Vincent, 2004 : 125-154). A continuación estudiaremos el tema de la búsqueda desatinada de alimentos así como las confrontaciones por el logro y su constante fracaso, tres ejes permanentes en cada episodio de los relatos del zorro.

Búsqueda obstinada de alimentos para saciar un apetito siempre insatisfecho¹³⁷

Hemos indicado que el motivo de los relatos del zorro “persecución desatinada de un objetivo y su fracaso en el logro” es también común a los relatos de novios animales, tema desarrollado en el capítulo 3 (primera parte) de nuestra tesis. Allí, nuestra joven protagonista, percibe ciegamente en animales como el perro, el cóndor, el oso, el milano, el chorlo, el gorrión, etc. a un joven con quien pretende establecer un noviazgo. Para el narrador y los oyentes, desde la realidad, resulta inexplicable que una joven adolescente no pudiera diferenciar animales de pretendientes humanos. Como hemos visto en su momento, no obstante los desplantes amorosos y algunas evidencias de la condición animal del pretendiente, la muchacha prosigue empeñada en sostener la relación a escondidas de la familia. Solo cuando descubre que su ceguera absoluta la ha sustraído de la realidad, se dará cuenta que su pretendiente era un ave, un esqueleto, una serpiente, un perro, etc. El desenlace de la búsqueda es el fracaso; es decir, el deseo insatisfecho. Nosotros postulamos que el caso del zorro es una situación similar, con la diferencia de que la búsqueda es más obstinada y los fracasos se acumulan episodio tras episodio.

¹³⁶ Véase también la conferencia de David Le Bretón. “Antropología de la risa”, Cátedra Alfonso Reyes–Ciudad de México: <https://www.youtube.com/watch?v=o2XUZnpOzv4> del 05 de abril 2019. (14/08/2020/15h52).

¹³⁷ Para desarrollar este sub capítulo me fueron muy útiles las conversaciones que sostuve con Verónica Valencia Baño (21-07-2020), antes ya mencionada. Ecuatoriana, con estudios de psicoanálisis por la universidad de París 7, ella fue la primera en obtener el máster en quechua otorgado por el Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales, de París. Verónica también tiene entre sus trabajos una investigación sobre tradición oral quichua del Ecuador, condiciones que permitieron brindarme las orientaciones pertinentes. Van para ella mis agradecimientos.

En los relatos que hemos resumido la mente del zorro, parece estar concentrada fundamentalmente en el deseo de comer que lo impulsa a cometer una serie de desatinos. La versión de Frank Chahuayllacc hace énfasis en la pretensión del zorro:

(1) *Atuqsi risqa kamputa aycha maskakuq, mikunan maskakuq, (2) hinaptinsi atuqqa kampupi laqarayachkasqa, maskachkasqa [mikuyninta] kampupi. (3) Hinaptinsi huk warmiqa ushata michikuchkasqa (4) hina tupakurun, hinaptinsi akllasqa laqakuykuspa atuqqa, (5) hinaptinsi chay laqakuykuspa qawaspa akllachkasqa uwihata.*

(1) Un zorro había ido al campo en busca de carne, en busca de su comida. (2) El zorro estaba tirado en el campo, buscaba [comida] en el campo. (3) Entonces, una mujer pastaba sus ovejas (4) el zorro encontró [las ovejas], se agazapó al suelo y comenzó a escoger una oveja (T-34).

En la siguiente versión del mismo Chahuallacc, el deseo del zorro de atrapar y comer a la pata y sus pichones, ahora se halla incrementado por el deseo de venganza, pues sus cachorros han terminado calcinados en el horno, por consejos de la ave, quien de esta manera reduce el riesgo de ser devorada tanto ella como sus polluelos, ‘a menos zorros, más tranquilidad’, parece haber pensado la mamá *wachwa*:

(9) *Hinaptinsi atuqqa “Kaytaqa ruwawanqa kay atuqqa chu... wachwaqa kumpadri wachwaqa? kunanmi isu si mikuramusaq” nin.*

(9) Entonces, el zorro, “como es posible que este zorro me hace esto... es decir, la *wachwa*, mi compadre *wachwa*? Ahora sí lo voy a comer” dijo (T-35).

Por su parte, Antonio Mayón, de Congalla, nos cuenta una versión particularmente festiva y muy singular, pues, nunca habíamos imaginado que las sandeces del zorro pudieran llegar a tanto. Al finalizar, celebramos la versión con risas y expresiones que daban a entender el efecto de comicidad insólita. Pero vayamos al punto:

(2) *quchapi kan ultuchakuna, (3) rupaypi kantuchanman hamuruspa tantu-tantu nadyasqa. (4) “A, kaytaqa mikukurusaqyá” nispan nin. (5) “Mikurusaq”. (6) Rupaychapi ultu tiyachkasqa muntunakuruspan tantullaña, (7) hinaptin “chaytaqa mikukurusaq.”*

(2) Los renacuajos se encuentran en las pequeñas lagunas. (3) Se hallaban nadando al borde [de una laguna], en pleno sol. (4) “A estos me los comeré”, dijo el zorro. (5) “Los voy a comer” (6) Una cantidad de renacuajos estaban amontonados en el solcito (7) entonces “me los comeré”, dijo (T-60).

Seguimos preguntándonos, ¿de dónde le nace al zorro el afán desmesurado, casi enfermizo deseo de comer? O, ¿qué significa el interés devorador? Ciertas afinidades de nuestros relatos del zorro con las versiones de la tradición popular de España nos encaminó a revisar publicaciones claves sobre el tema con el objetivo de hallar alguna información que nos permitiera responder a nuestras inquietudes. Después de la lectura de *Cuentos Tradicionales de León* T. I (Camarena, y otros, 1990) , *Cuentos Populares Extremeños y Andaluces* (Diputaciones Provinciales de Badajoz y Huelva, 1990) , *Cuentos Populares de Castilla y León* T. I (Espinosa, hijo, 1996 T.I.), nos quedó claro que el zorro de los relatos hispanos es un personaje perspicaz y buen simulador, aunque en ocasiones un poco torpe, motivo por el cual termina malparado y así como el andino tiene al ratón por amigo de andanzas, el hispano frecuenta la compañía del lobo, un familiar suyo de quien siempre termina burlándose. Carreteros, jóvenes pastoras y campesinos son sus víctimas (a veces animales). Veamos algunas de sus fechorías por lares hispanos.

Aunque la voz del narrador omnisciente anuncie “Una zorra muerta de hambre, viendo venir al aceitero, que llevaba las aguaderas llenas de huevo...” (Espinosa, hijo, 1996: 25-26. Cursivas nuestras). La idea de una zorra totalmente hambrienta, nos parece solo una estrategia narrativa, pues el zorro o la zorra tiene oportunidades en que come hasta el hartazgo según nos confirman las siguientes citas: “Y estaban majando. Y ella [la zorra] entró, dio la vuelta y entró por una ventana. Y comió muchas migas: ¡muchas migas, muchas migas!: y quedó muy harta, muy harta” (Camarena, op. cit: 45). O esta, donde las víctimas son siete tiernos cochinitos “— ¿Cómo me los comeré? ¿Cómo me los comeré? Sartó, se subió encima de la paré y, de ayí, de un sarto, ¡hala!, se abalanzó. Como tan tiernitos eran todos, todos se los comió, uno tras otro. Y se puso tan gorda, tan gorda, que no podía subir luego la paré” (Diputaciones Provinciales de Badajoz y Huelva, op. cit.:335). Y esta última

“Pero después que comió todos los buevos que la fueron necesarios para llenar el vientre, la zorra empezó a cantarle al aceitero” (Espinosa, hijo, 1996: 27).

Por el momento nuestras preguntas quedan todavía sin respuestas, pero las lecturas anteriores nos han sido útiles para corroborar a) que en el contexto en que transcurren los relatos de la tradición popular de Occidente, no obstante algunas situaciones adversas, el zorro posee mayores probabilidades de cazar con éxito, como confirman nuestras citas. Esta condición limita la validez de nuestro motivo, para el caso hispano; b) reorientar la búsqueda de respuestas a nuestras interrogantes hacia el contexto andino. Esto implica nuevas indagaciones sobre relatos que puedan poseer el mismo motivo como en el caso de los novios animales. En esta búsqueda recordamos un breve corpus de relatos denominado “Las aves que engañaron a Dios” cuarta sección de *Aldeas Sumergidas* (Morote, 1988: 101-109), donde el personaje principal es el *chiwaku* ‘zorzal’¹³⁸. Respecto a esta ave, Efraín Morote dice:

El *chiwako* (*turdus sp.*) es un ave a la que los hablantes del castellano le llaman *zorzal*. Su canto anuncia los meses de la maduración y las primeras horas del día. *Son proverbiales el hambre y la sarna que padece*. Es de color pardo oscuro; su nombre quechua ha inspirado multitud de cantares y su voracidad, *inacabables insultos* (Morote, óp. cit.: 101. Cursivas nuestras).

Implicado en varios casos de desacato a las órdenes de Dios, el zorzal tiene pues un hambre voraz y constante como el zorro. Creemos que no en vano, sus desobediencias a Dios se asocian a los alimentos. Estas desobediencias las podemos resumir de la siguiente manera: Hallábase Dios en su tarea de crear el mundo y organizar la vida de los seres que lo habitaría. En esto ordena al zorzal dirigirse hacia los hombres y comunicar que solo comerán una vez al día. El propósito del buen Dios era evitarles fatigas y dificultades excesivas a los hombres. Pero el zorzal se olvidó de la orden precisa y terminó diciendo que comiesen dos veces al día. Como castigo a este engaño: “la tripa se le hizo sin recoveco y el animal se vio *pasaqsiki* (que deyecta cuanto come y de inmediato) y proverbialmente azotado por el hambre. A quien come a cada instante se le llama “*chiwaku*” o “*chiwako*” (Morote, óp.cit: 104). En la primera cita, Morote también nos dice que el *chiwako*, nombre

¹³⁸Chiwaku, tordo. *Turdus chiguanco*.

quechua del ave y su “voracidad” ha inspirado inacabables insultos, los cuales me constan. Sin embargo, antes que insultos, recuerdo la figura de ciertas personas sin arte ni beneficio cuyo único afán paradójicamente era saciar las exigencias de un estómago casi siempre vacío, nos referimos al *uskapakuq* o *mikupakuq* ‘indigente que busca por todos los medios algo que comer’, que no está habituada al trabajo y vive de la caridad. Cuando hay alguna fiesta el *uskapakuq* puede colaborar con el acarreo de agua o realizar pequeñas tareas, a cambio recibirá su ración de comida además aprovechará de restos que suelen haber. Sin embargo, cuando la fiesta se acaba o las celebraciones son parcas, el *uskapakuq* sufre mucha hambre igual que el *chiwaku* y va de puerta en puerta en busca de algún mendrugo que no siempre halla¹³⁹.

El *chiwaku* ‘zorzal’ como personaje de ficción y el *uskapakuq* ‘pordiosero’ de la realidad cotidiana, pueden ser considerados como personajes paradigmáticos de la sobrevivencia y aproximarse al zorro andino de nuestros relatos, más de lo que imaginamos. Precisemos que la generosidad en los Andes, como en cualquier sociedad, se halla asociada con la abundancia de productos; es decir, depende del esfuerzo humano, de la presencia oportuna de lluvias y del clima adecuado. Por su parte, las sequías, las heladas, el granizo, las lluvias excesivas, las plagas, ocasionan hambre, dolor, sufrimientos. Estas experiencias, como cualquier otro conflicto social, también se expresan a través de los cuentos. En este marco, los relatos del zorro provenientes de Occidente, tenían que adecuarse a la realidad de los Andes, por consiguiente una inversión del sentido de los relatos en alguna etapa de su reelaboración era necesaria. Conocedor de la escasez y de la abundancia de alimentos, habituado a la presencia del *uskapakuq* y también de las historias del *chiwaku* el genio creador andino transfirió al zorro, acaso exagerando un poco, las características descritas de los dos personajes indicados. Así, revestido de estas cualidades y provisto de mayores recursos cómicos el zorro se echó por valles y páramos andinos a perseguir a la *wachwa*, al conejo y a cuanto ser útil capaz de satisfacer su voracidad¹⁴⁰. He aquí, una respuesta a

¹³⁹ En la observación de Verónica Valencia (conversación personal), las divinidades son entes voraces y acaso igual que el zorro, el zorzal y el *uskapakuq* estarían siempre dispuestos a devorar, sin saciarse.

¹⁴⁰ Otra posible explicación del deseo la hallamos en la siguiente cita, sin embargo nos preguntamos de su validez para contextos orales andinos: “De acuerdo a la razón axiológica,

nuestras interrogantes; por cierto, no descartamos otras posibles, que puedan surgir a través del tiempo, como a veces sucede.

Nuestro corpus a pesar de su parquedad y con algunas versiones un tanto deficientes en su narración (podemos afirmar esto porque conocemos desde la infancia estas y otras versiones, a excepción de “El zorro y los renacuajos”, que hemos encomiado en su momento), muestra la importancia de esta clase de relatos cuya función pedagógica es fundamental así como la capacidad que posee para aproximar generaciones distintas, adultos y niños, en un rol socializador importante. Para concluir, en cuanto al aspecto cómico de los relatos, podemos decir que además de la ceguera y los desatinos del zorro por satisfacer el deseo de comer, su mal crónico en esta clase de cuentos, creemos que la fuerza expansiva del humor, aquello que nos invita a celebrar con efusión cada detalle de los relatos se deben también a las estrategias narrativas de quien relata los cuentos, a los recursos retóricos que utiliza, en nuestro caso fundamentalmente la hipérbole, para sobredimensionar el hambre del zorro, minimizar la presa (los renacuajos) o ridiculizarlo cuando descubre que sus hijuelos han terminado carbonizados por pretender que ellos tuviesen patitas coloradas como los polluelos de la *wachwa*. En fin, cuando apreciamos a un zorro, loco de remate, disputar una carrera pendiente abajo con una piedra circular donde se muelen granos y, seguros de que nuevamente perderá la apuesta, no nos queda más que decir: fracasa luego existe, una adaptación del *cogito ergo sum* cartesiano.

tal como lo concibe la antropología clínica mediacionista: los animales humanos como los no humanos buscan espontáneamente la satisfacción de un impulso (definido como la configuración gestáltica del afecto) que les permite desplazarse y experimentar una cierta apetencia. Para acceder a un bien mayor, se pone fin a la satisfacción y así se forma un comportamiento valioso. Esta voluntad natural es contradicha o criticada por la capacidad ética, propiamente humana por hipótesis, que introduce implícitamente la prohibición, la abstinencia, la reticencia, la regla, o incluso la "falta", la "represión". El hombre, al plantearse la cuestión de la legitimidad de sus impulsos, también es capaz de no quererlo todo (es decir, cuando esto se observa en el lenguaje, querer hacer técnicamente, querer ser socialmente). Ya no se trata sólo de aplazar la voluntad, sino de poder renunciar a ella; ya no se trata de abstenerse de todo, sino de no conformarse con ningún precio (a riesgo de sentirse culpable) ni de conformarse con ningún bien (a riesgo de sentirse decepcionado). Este polo estructural ético, vacío de todo contenido, se contradice a su vez con una capacidad "moral" de empoderamiento que nos permite querer algo y tomar decisiones teniendo en cuenta estos requisitos éticos" ("Pour une axiologie clinique", Convocatoria [en francés] de ponencias, *Calenda*, Publicado el martes 10 de marzo de 2020, <https://calenda.org/757282>). Copiado el 20/07/2020/18h02.

2. Relatos de sátira y humor contra la Iglesia por los católicos

En este capítulo proseguimos con el estudio y análisis de los relatos de humor y burla donde la concupiscencia, la lujuria, el doble sentido de las palabras, la inmoderación, son los nuevos componentes y el zorro será sustituido, en el papel de personaje burlado, por el *tayta kura* ‘señor cura’, ‘doctor’, ‘padrecito’, etc.¹⁴¹ Ni la trama ni el deseo por la presa cambian mucho, pero sí el objeto del deseo: jovencitas, damas casadas o viudas que después de darse cuenta que han sido embaucadas, deshonradas, “devoradas”, buscarán sancionar al cura dándole de su propia medicina. La iglesia, la parroquia, (el confesionario, la casa cural) y a veces la misma casa de las víctimas son los espacios de encuentro en los que a veces la estupidez del marido de la “presa” favorece el desarrollo de la situación cómica.

En determinados casos la tensión risible en estos relatos responde estructuralmente a los efectos de una bola de nieve (Bergson, 2002: 65-67); dicho de otro modo, el potencial burlesco es la suma de pequeñas situaciones cómicas que finaliza con un estallido de carcajada licenciosa. En este orden de cosas, al haber absorbido para sí las cualidades del zorro, el cura –por analogía– se erige en el hazmerreir de los adultos en diversas reuniones y celebraciones. En estos relatos los mismos católicos se burlan de su Iglesia, de los sacerdotes y del sacristán. Nosotros hemos registrado también un testimonio relativo a los juegos burlescos desarrollados durante las noches de velorio. En este marco, la gravedad, el carácter formal y triste de un velorio se transforma, a partir de ciertas horas de la noche, en un espacio de humor y burlas por la puesta en escena de diversos juegos cómicos que nos remiten a un mundo al revés.

¹⁴¹ Si nos atenemos a una iconografía de Huaman Poma, asumiríamos que la idea de travestir a los curas en la figura del zorro (o a la inversa), para el caso andino, se inicia precisamente con el cronista referido. Para el efecto, véase su iconografía “Pobres de los indios...” donde la imagen del zorro va acompañada por la denominación “zorra, padre de la doctrina” (Huamán Poma, 1980: 655); y en la página siguiente el texto correspondiente: “Del padre de la doctrina, le temen los yndios porque son mañosos y sorras y licinciados que sauen más que la sorra de cogille y ciguille y rroballe sus haziendas y mugeres y hijas como mañoso y letrado licinciados, bachilleres. Por eso se llaman letrados; el buen sorra es dotor y letrado. Y ancí destrúe en este rreyno a los pobres de los yndios y no ay rremedio (óp. cit: 656). El humor y la sátira de nuestro narrador Ciriano Sánchez, parece conservar el mismo espíritu contestario y burlesco de Huamán Poma, al descubrir de pronto que los santos estaban hechos de costales viejos.

Las situaciones burlescas presentes en la vida cotidiana de los andinos, como antes hemos dicho, han sido recientemente estudiadas por Camille Riverti. Consideramos que entre los estudios referidos y los relatos de humor y erotismo que analizaremos existe una afinidad apreciable. Por ello seguiré a Riverti para aprovechar de sus precisiones teóricas relativas a la "parenté à plaisanteries", importantes en el desarrollo de nuestra investigación. En el primer capítulo de su tesis (Riverti, 2019) acude a Radcliffe-Bronw para indicarnos que: "la 'parenté à plaisanteries' es la relación entre dos personas en la que una está autorizada por la costumbre, y en algunos casos obligada, a burlarse de la otra; por su parte, la otra, no debe ofenderse"¹⁴². Sobre el papel que desempeña esta figura, Riverti nos dice, con el mismo autor: "En este contexto estructural, las situaciones burlescas, presentan los conflictos de manera festiva y permiten precisamente su distensión"¹⁴³. Desde nuestra experiencia, la función referida nos parece fundamental, aunque no tenemos la total certeza de que esta figura también involucre el caso andino, sin embargo, no descartamos la posibilidad de que también en los Andes se presente –bajo características próximas a las indicadas por Riverti–, una figura de la "la parenté à plaisanteries", tanto en el contexto familiar como en el contexto de las sociedades locales (por ejemplo, en una reunión de la comunidad, cuando las discusiones se tornan tensas una palabra burlesca, una broma lanzada oportunamente, hace que la asamblea estalle en risas. En caso de una respuesta, ninguno de los participantes de la reunión se sentirá aludido, porque sabe, conoce las reglas culturales de la broma). La escena después de la broma será de calma y claridad para continuar con el debate. Los aportes de Jean Derive, desde el caso de las literaturas orales africanas, coinciden con los de Radcliffe-Bronw, pero sin referirse específicamente al humor o a las bromas –que sin embargo estamos seguros que los involucran–. Derive dice que estas literaturas desempeñan: "un papel importante en la regulación de tensiones que no pueden dejar de existir entre los diferentes grupos que constituyen una

¹⁴² « la 'parenté à plaisanteries' est une relation entre deux personnes dans laquelle l'une est autorisée par la coutume, et dans certaines cas, obligée, de taquiner l'autre ou de s'en moquer; l'autre, de son côté, ne doit pas en prendre ombrage » (Riverti, 2019 : 45)

¹⁴³ « Dans ce cadre structurel-là, les comportements de plaisanteries, en simulant de façon joueuse les conflits, permettent précisément de les désamorcer » (Riverti, *op.cit.* 47).

sociedad” (Derive, 2015: 374)¹⁴⁴. Pero hay algo más, en la "parenté à plaisanteries" –desde la política y la pragmática–: “las burlas permitirían la reafirmación de las identidades sociales al hacer circular un mensaje sutil”¹⁴⁵. Desde las narrativas de humor y la lírica carnavalesca andinas, el rol identitario nos parece vital porque las literaturas populares, con las que el pueblo se identifica o se representa, poseen componentes donde se expresan las relaciones de conflicto entre culturas dominantes y culturas marginadas, o desde la relación Estado, instituciones sociales y pueblo.

Ahora veamos nuestro corpus correspondiente al tema, no sin antes de plantearnos las siguientes preguntas: ¿En qué circunstancias?, ¿bajo qué parámetros o reglas se cuentan los cuentos? Estas preguntas nos permitirán descubrir y explicar el sentido y la importancia de estos relatos.

Sátira y humor contra la iglesia y algunos ritos católicos			
Relato	N°	Narrador	Lugar
<i>Tayta kurawan utulu</i> El señor cura y el gallo	T-12	Manuel Huamaní	Lircay
<i>Almamanta / De las almas</i>	T-16	Donato Chávez	
Almamanta tapukuy Preguntas sobre relato de almas	T-17		
Almaqa chunka punchawmantas ripukun El alma se va después de diez días	T-18		
Almamanta musuq tapukuy Nuevas preguntas sobre las almas	T-20		
“Chunkay” simimanta tapukuy Preguntas sobre el término “chunkay”	T-21		
<i>Almamanta / De un alma</i>	T-76	Ciriano Sánchez	Congalla
<i>Tayta kuramanta / Del señor cura</i>	T-84		
<i>Hina kayllapis imapas kachkan</i> Todo está en este mundo, nada más	T-85		
<i>Kuramanta / Del cura</i>	T-129	NN	Anchonga

En el corpus destacan los cuentos de sátira y erotismo contra los curas. Algunos de estos cuentos se tejen desde el mismo espacio de los católicos y los otros desde la posición, el de los evangelistas. El objetivo de ambos es

¹⁴⁴ « un rôle important dans la régulation des tensions qui ne peuvent manquer d'exister entre les différents groupes qui composent une société... » (Derive, 2015: 374).

¹⁴⁵ « les plaisanteries permettraient de réaffirmer les identités sociales tout en faisant passer un message détourné » (Riverti, 2019 : *ibid.*).

criticar, cuestionar, mofarse de los santos, de la Iglesia, de los curas, pero cada uno desde sus propias percepciones. Se incluye un testimonio sobre los funerales de la zona de Angaraes. Aquí se narran los juegos y la comicidad que se desarrollan por las noches, mientras se vela un cadáver. En estos juegos puede apreciarse la riqueza de las transgresiones semánticas como recursos para carnavalizar las formalidades exigidas por la Iglesia católica en los ritos funerarios. A continuación desarrollaremos cada caso.

Cuentos de sátira y erotismo contra los curas

Presentamos el resumen de dos relatos, los que nos servirán de base para los análisis respectivos.

***Tayta kuramanta* “Del señor cura”, Ciriano Sánchez, (T-84)**

Una señora va a confesarse, cuenta que está encinta. La señora es simpática, el cura se enamora de ella. El cura le dice que el bebé que lleva en sus entrañas todavía no está completo. Que aún falta. Ante esta situación, la mujer pregunta al cura, qué debe hacer. El cura se ofrece completar. La mujer acepta la propuesta del cura, motivo por el que regresa tarde a su casa. El esposo pregunta por qué llega tarde. La mujer cuenta lo que ha pasado. Muy enojado, el hombre se dirige hacia el establo de la casa cural. Allí se hallaba la mula del cura. El hombre se aproxima a la mula y le corta una oreja. Luego dice: “carajo ahora que complete la oreja de su mula”. “¿Cómo pues va a completar, no?” comenta el narrador.

***Kuramanta* “Del cura”, NN, (T-129)**

Un cura visita a una mujer ya casada. Cada vez que el marido sale de viaje, va donde la mujer para tener relaciones sexuales. Un día, el marido retorna a casa sorpresivamente. Desesperada, para no ser descubierta, la mujer dice al cura que se esconda en el horno donde se preparan los panes. Él obedece. Como el cura iba donde la mujer, cada vez que su marido viajaba, ella se había puesto de acuerdo con su esposo para castigarlo. Al llegar el esposo, decide preparar panes. Prende fuego en el horno y comienza a calentarlo con bastante leña. Como el cura estaba escondido adentro, sale desnudo, corriendo.

Erotismo y sátira en los relatos del cura¹⁴⁶

Una de las mejores fuentes de humor y erotismo en los Andes es el *pukllay taki* ‘canto de carnaval’ cuyo formato tradicional es el de las coplas populares¹⁴⁷. Las otras fuentes son las burlas que surgen en diversos contextos cotidianos a manera de breves dramatizaciones (Riverti, 2019: 173-183). Sin embargo, es la cocina y la preparación de alimentos, el espacio y la actividad donde el humor y el erotismo surgen espontáneamente; podría decirse corren a raudales en un juego intertextual entre alimento y sexo. En nuestra infancia fuimos testigos de estas performances, también de las risas y sonrojos de mujeres o varones mayores al darse cuenta que entre ellos existía un menor que hacía las veces de ayudante de cocina. Sin duda fue por decoro y rubor, que los adultos cuidaban de decirse bromas, de contarse cuentos de curas y otros relatos eróticos ante la presencia de los menores. Analicemos ahora nuestros relatos desde algunos componentes que consideramos fundamentales:

Inmoderación y lujuria, mecanismos que originan el fracaso

Como en los relatos del zorro, pero guardando las diferencias de los objetos del deseo, el cura es víctima de apetitos sexuales a los que podemos considerar como inmoderación, incontinencia, gula, liviandad y otros adjetivos opuestos a las prédicas de la Iglesia. Son estos impulsos los que contribuyen a que el cura termine malparado como el zorro (en algunos relatos el cura logra “cazar” su presa, pero el triunfo es pírrico; en cambio, el zorro de nuestras relatos, nunca o casi nunca logra su objetivo). Tanto como el zorro, el cura también es persistente. Uno de nuestros textos al respecto es preciso: “(8)

¹⁴⁶ Nos parece que el cuento no es el formato más apropiado para estos temas. En la infancia no hemos escuchado ningún relato erótico del zorro sino los que entre escolares los conocíamos como ‘Cuentos de Quevedo’ donde precisamente Quevedo, un personaje pícaro, hacía de las suyas con monjas y curas gracias a un miembro viril desmesurado y a una habilidad sorprendente para burlarse de todos. El cuento “*Hanaqpacha atuqmanta*” “El zorro del cielo” (Itier, 1999: 16-25), lo hemos conocido en la Universidad, cuando estudiábamos la maestría en Literatura Peruana y Latinoamericana, igualmente corresponde a aquella época nuestra lectura de “El zorro y la mujer adúltera” “*Atuqmantawan qari warmimantawan. Witiymanta*” (Chirinos, Maque, 1996: 286-289).

¹⁴⁷ En el artículo “Máquinas y artículos de modernidad en la poesía kechwa mestiza” hicimos un breve análisis sobre el tema, asociando erotismo, sátira y modernidad en los Andes (Landeo, 2015: 293-309).

Manaña dehakuspa rin tayta kuraqa, warmiman. / (8) El señor cura va donde la mujer, sin dejarla [varias veces].” (T–129). De igual manera, la inmoderación o voracidad por la “presa” se hace evidente en este diálogo donde el gallo (*utulu*) le dice al cura:

(27) “*qanwanqa a manusmi kachkanchik porque qampapas warmiykiqa kara kinsi, disiuchum. Sikira dosillapas. Ñuqapa iso sí, kinsimanta mana bahanichu, qari kaspay. Qanmanta más qarim kani, kinsem ñuqapaqa*” nin. (28) *Hinaptinsi kuraqa “qamqa kanki riki animal ispiritu” nin.* (29) “*Pero padri imatañamá piliyasunchik, qanwanqa a manusmi kachkanchik. Qam pisanki, wachachinki, pero manam mantininkichu. Ñuqamantam llusunki riki*” nin, (30) “*ñuqahina qarim kanki, ñuqahina llusunki*”

27) “contigo estamos a mano *porque* de tú también quince o dieciocho mujeres, por lo menos. Aunque sea solo doce. Yo, eso sí, no tengo menos de quince porque soy hombre. Soy más hombre que tú, yo tengo quince”. (28) Entonces el cura responde: “tú eres pues, animal, espíritu”. (29) “Pero, padre, qué vamos pelear. Contigo estamos a mano. Tú pisas, haces parir y no los mantienes. Te pareces a mí.” dice (30) “Eres hombre como yo, te pareces a mí” (T–12).

Gallo y cura aquí se asemejan por el número de mujeres que poseen en el harem, alusiones más que evidentes a la inmoderación y promiscuidad sexual del cura detalle muy bien satirizado por Huamán Poma, para la distante época colonial: “Después os espantáys, señoría, cómo no multiplica los yndios. Ci sólo un padre tiene doze hijos, y todas las donzellas por muger que no le dexa, ¿cómo a de multiplicar?” (Huamán Poma, 1980: 575)¹⁴⁸. La cita del relato de Manuel deja también trascender que el cura no se responsabiliza, igual que el gallo, de los hijos que engendra. Además, al sostener relaciones sexuales y engendrar hijos, el cura contraviene una de las reglas de la Iglesia, el celibato. En este marco, la incontinencia, la gula, son causas frecuentes para que el deshonorado, la deshonorada, o juntos diseñen estrategias que les permitirá vengarse del cura.

La estupidez, una condición que allana las dificultades

La presencia de personajes estúpidos en grado sumo es fundamental en los cuentos motivos de nuestro análisis. Ellos ponen en marcha un mecanismo que permite la progresión de una historia que termina estrellándose contra toda razón lógica o sentido crítico; de lo contrario, ciertas historias cómicas dejarían

¹⁴⁸ Véase asimismo la iconografía “Hijo de los padres dotrinantes...” (Huamán Poma, *óp.cit*: 574).

de ser tales. La estupidez en la ficción puede presentarse como una especie de ceguera, de ignorancia total, pero también de ingenuidad. En los relatos donde hay una pareja de enamorados, el hombre es quien hace el papel de estúpido y la mujer, de ingenua. En los relatos del cura el hombre es casi siempre el encargado de castigar las majaderías del cura, tal como se aprecia en el siguiente ejemplo donde una mujer encinta asiste a la Iglesia, a confesarse. Durante la confesión la mujer revela que se halla embarazada, condición astutamente aprovechada por el cura. La mujer, embaucada por las palabras del cura, cree que al niño que empieza a gestarse en su vientre le falta alguna parte del cuerpo y que el cura –hay que suponer, en nombre de Dios–, tiene el poder de “completarlo”. Veamos lo que dice nuestro cuento:

(10) *Hinaspan kuraqa nin “Manaraqmi kay wawaykipas kumplituraqchu, kumplituraqchu, faltanraqmi” nispan.* (11) *“Hinaptinga duktur, faltakullaptinga imatataq ruwallayman?” nispansá nin.* (12) *“Kumplitarusaqyá ñuqa” nisqa kuraqa* (13) *“Nis, kumplitarapullawayyá”, nispan nin warmipas* (14) *hinaptinga kumplitanku riki.*

(10) Entonces el cura, dijo “Este tu hijo, no está completo; todavía no está completo. Falta”. (11) “Entonces, doctor, ¿si falta, qué es lo que puedo hacer?”, respondió [la mujer]. (12) “Yo, pues, lo completaré” dijo el cura. (13) “Si es así, complétamelo, pues”, dijo la mujer. (14) Entonces, completaron, pues (T-84).

¿Qué significa ‘Este tu hijo, no está completo; todavía no está completo. Falta’? ¿Que al bebé le faltaba alguna extremidad (una mano, una oreja, etc.) como pensamos que comprendió la ingenua encinta?¹⁴⁹ El cura acude a una expresión imprecisa y maliciosa con la intención de embaucar a la mujer. En este marco, la falta de inteligencia y la ingenuidad hacen progresar el relato hasta consumarse la acción donde ambos “completan” el bebé.

Hemos escuchado también una historia donde la expresión *ñan kichay* ‘abrir camino’, metáfora nupcial ‘desvirgar a la mujer’, es tomada de manera estúpida por una pareja de contrae nupcias. Ante esta expresión del cura, el recién casado queda estupefacto, preguntándose por el significado de *ñan kichay*. Después de pensarlo mucho, el hombre pide al cura que le enseñe a abrir el camino. El cura y la novia se refocilan durante la noche. Al amanecer, el cura indica que después de trabajar mucho, ha podido abrir el camino. La

¹⁴⁹ En la versión de Agustín Thupa el doble sentido de las palabras del cura ceden a la precisión: “–El bebe que está en tu vientre no tiene orejas”. (Itier, 1999: 228-233).

historia que acabamos de referir parece tener un largo recorrido, pues de manera sorpresiva hallamos una versión, en un lejano pueblo de Rumania. Se trata de una mujer y su médico de confianza, que a su vez es amante de la mujer. Esta es llevada de emergencia porque se siente “muy mal”. El médico la recibe, la ausculta en la camilla, luego le dice al marido que ella solo tiene “una pequeña herida sobre el vientre. [El médico se dirige a su paciente y le dice:] solo es necesario un poco de unguento, pero este tratamiento debe hacerte únicamente tu marido”¹⁵⁰. El necio del marido dice que no sabría cómo frotar el unguento y ruega al médico que le haga una demostración. El médico se niega, pero a insistencia del marido y la complacencia de la mujer, se realiza la demostración. En este juego de palabras “pequeña herida sobre el vientre” alude al órgano sexual femenino y el “unguento” al esperma. Tanto el cura como el médico y las mujeres se folgan, sin reparo alguno, con la complicidad de los maridos. Un caso similar es el relato *Kiru hurquq kura* ‘Cura saca muelas’ (Ramos, 1992: 156-159).

Castigo de la lujuria

Algunos castigos al cura son directos, otros por metonimia. El lenguaje figurado como estrategia de caza, es decir, la forma mañosa en que utiliza las palabras, le otorga dividendos que aprovecha sin exponerse a sanción alguna. En el cuento *Tayta kuramanta* “Del señor cura” la sanción tiene un carácter metafórico a partir de la costumbre de los curas para viajar: (22) “-*puntataqa [kurakuna] silladari puriqku, mulapi kaballullapi riki*-. (22) “-antiguamente [los curas] iban montados en una mula o un caballo- (T-84). En este orden de cosas, con el orgullo herido, el esposo deshonrado castiga al cura con el mismo engaño semántico:

(22) “A *yá karahu, kunanmi [...]*kunanmi wak *mulanpa rinrinta kurtaruptiy kumplitarunqa*” *nispa, mulanpa, [kurapa] sillakunan mulanpa, kaballunpa chay rinrinta kurtarusqa...*

22) “A ya, carajo, ahora [...] ahora va completar, cuando corte la oreja de esa su mula” diciendo había cortado la oreja de la mula, del caballo, que ensillaba [el cura]... (T-84).

¹⁵⁰ « ... une petite blessure au... ventre [...] il fait, prends un peu d'onguent, mais seul ton mari peut te faire ce traitement » (Lebarbier, 2012: 141-167).

La venganza posee una particularidad y un significado sorprendente. Si consideremos la metáfora mula = mujer, en quienes recae el acto, el cura “completó” el bebé “ensillando” a la mujer del hombre, y este se venga “descompletando” (cortando una oreja) la mula, que es como la mujer del cura, porque la monta. Por otra parte, el hombre al decir ‘que complete la oreja de su mula’ remite al cura a una situación de zoofilia. La idea de que la mula es la “mujer” del cura se sustenta en la misma tradición oral. Según esta, la mujer que realiza las labores domésticas en la casa del cura (o quienes van a desempeñar esta tarea, por turno) es también su mujer; es decir, el cura y la doméstica sostienen relaciones sexuales. Como sanción a esta falta, la mujer sale por las noches a la calle, transformada en mula (Lira, 1990: 72-81). La comicidad y la situación satírica son efectivas. Montar a vista y paciencia de todos, una mula o un caballo de orejas desiguales o con una oreja por “completar”, función que le atañe al cura, siempre será objeto de burlas. Pero la sanción también involucra indirectamente a la “mula” que hace labores domésticas en la casa del cura.

En el segundo cuento *Kuramanta* “Del cura” (T-129), urdida la sanción, el cura termina desnudo, escondiéndose en el horno (confróntese una situación aproximada en el cuento “Nicolasín y Nicolasón”, capítulo 3 de nuestra tesis):

(3) *Warmiqa pakaq urnu ukunman. “Pakakuruy” nisqa tayta kurataqa. (4) “hamuchkan [qusay]. Urnu ukunman winakuruy” nisqa. (7) Tayta kurataqa “chayman pakakuruy” nisqa. (9) Hinaptinsi “Imatataq kaytaqa ruwarusaq? –Yanuykurusqaqku urnupi taparuspa” pinsarusqa warmipas chayna.*

(3) La mujer lo escondió dentro del horno “escóndete”, le había dicho al señor cura. (4) “Métete dentro del horno” había dicho. (9) “¿Qué le voy a hacer a este? Lo cocinaremos tapando en el horno.” había pensado la mujer (T-129).

El cura ahora se halla al interior del horno donde se cuecen los panes. El marido que ha regresado de viaje “súbitamente”, sabe que el cura se encuentra escondido en el horno (pues, como en el caso anterior, la pareja resuelve castigar al cura). El hombre y la mujer deciden hacer panes, para lo cual encienden fuego en el horno, con bastante leña. Sin escapatoria: “(15) *Mierdaqa pawarun qalachallas, urnuta yanuykuptin.* (15) El mierda voló

desnudito cuando comenzaron a calentar el horno” (T-129). Simbólicamente la sanción es el fuego, el infierno, ese lugar de la escatología occidental con que los curas amenazan a los campesinos. Por cierto, hay que precisar que la sátira desde la perspectiva de los campesinos no es percibida de esta manera (o caso sí); la asociación del fuego que se enciende en el horno y el infierno es nuestra interpretación; dicho de otra manera, es la academia la que confiere a este clase de relatos, simbologías que a veces no concuerdan con el pensamiento de los campesinos. El imaginario popular andino busca solo divertirse con la figura del cura, zaherirlo, mofarse, jugar con sus defectos; sin embargo, podemos decir con Gerald Taylor “Es posible que ambas series de cuentos [del zorro y del cura] representen una especie de compensación psicológica en relación con la realidad” (Taylor, 2000: 143) porque el cura – igual que el zorro–, toma las pertenencias de los campesinos sin pedirles permiso, a veces acudiendo a las bravuconadas y amenazas del infierno y la condenación.

Catarsis desde las coprolalias

Los cuentos motivos de nuestro análisis concluyen con la venganza de las fechorías cometidas por el cura. Pero el solo acto reivindicativo no transmite las situaciones emotivas, no expresa el estado de ánimo que antecede o cierra la acción. De allí que el personaje, en el primer caso y el narrador en el segundo, lanza una coprolalia de amplio uso en los Andes: “(22) A ya, carajo, ahora [...] ahora va completar, cuando corte la oreja de esa su mula” (T-84); y “(15) El mierda voló desnudito cuando comenzaron a calentar el horno” (T-129). En las citas indicadas “carajo” y “mierda” son expresiones coprolálicas que manifiestan un estado de catarsis, de emoción contenida que huye de la interioridad del personaje y del narrador en forma de palabras obscenas. Dichas en su oportunidad y circunstancia las coprolalias poseen una vitalidad perlocutiva inusitada y otorgan al relato un cierre contundente.

El uso de las coprolalias en el caso andino, al parecer lo inaugura Felipe Huamán Poma de Ayala. Acude a ellas como un recurso final para descargar las tensiones acumuladas en su interioridad al constatar el “mundo al revés” que impera en el antiguo Tahuantinsuyo, desde la llegada de los españoles. En

este marco, descritas las injusticias, los abusos que cometen los españoles contra los indígenas, el cronista lanza su rabia, su impotencia a través de algunas coprolalias¹⁵¹. Casi cuatrocientos años después, en algún artículo de Arguedas recuerdo haber leído que, según su experiencia, el insulto más grave, el que posee la mayor carga despectiva es el adjetivo *qanra* 'sucio', es decir asqueroso, vil, abyecto, repugnante, indigno y 'mierda'. En la infancia, creo haber sido testigo de las consecuencias de aquel insulto cuando los de mi pueblo discutían. Agotadas todas las expresiones ofensivas, *qanra* era la frase con que se sellaba una disputa verbal.

3. La iglesia católica satirizada por los evangélicos

Las pullas de los evangélicos contra los creyentes católicos al parecer es algo cotidiano. Viven en la misma comunidad, son vecinos y en su mayoría, contemporáneos. Los evangélicos a quienes he conocido en mis trabajos de etnografía son ex católicos y como tales hubo un tiempo en el que los usos y costumbres que ahora condenan formaron parte de sus prácticas religiosas: asumir el cargo de mayordomo en las fiestas patronales, chacchar coca, creer en los gentiles, hacer ofrendas al cerro, celebrar la fiesta de Santiago en honor a los animales, etc. Hay evangélicos que, 'bueno porque en fin...' y prosiguen chacchando sus verdes hojas de coca o dirigen una mirada respetuosa a algún espacio para ellos simbólico y aman y hablan de la *pachamama* 'la tierra madre'. Hay otros que, convencidos de su nueva religión, critican, cuestionan a los católicos pero lo cierto es que ninguno puede sustraerse totalmente de su antigua condición católica. La muestra es el corpus nacido de sus voces, de una época en que sencillamente eran vecinos, *runakuna*, campesinos católicos, etc.; es decir, sin las marcas religiosas actuales que parecen llevar tatuadas sobre la piel, pero que muy en el fondo preservan su condición católica. Este pequeño corpus es muestra de aquella existencia un tanto contradictoria, digamos entre los ojos del pastor evangélico, las divinidades tutelares y las

¹⁵¹ Entre otros registros hallamos la siguiente cita que refiere la disolución de la moral y el respeto entre los "indios" e "indias"; es decir, cómo esos aprendieron los hábitos negativos de los españoles: "Aunque en el santo euangelio lo enseñan, no lo acauan de creer los maystros; preguntándole quien se la enseño tantas uellaquerías y enubidente, respnde que el *uira cocha* lo enseñó, porque ellos son cudiciosos de plata, oro, rropa, ladrón, puto, puta, enubidiente a Dios y a su rrey: luxuria, soberbia, auaricia, envidia, peresa, todo lo trajo a este rreyno. Esto responde. (Huamán Poma, 1980: 804).

hojas de coca que siempre son una tentación. Resumiremos y analizaremos los T-66 y T-75.

La iglesia católica satirizada por los evangélicos			
relato	N°	narrador	lugar
<i>Asnuchamanta</i> / De un burrito	T-52	Hipólito Lliuyacc	Congalla
<i>Sansonwan chusiq</i> / Sansón y la lechuza	T-66	Antonio Mayón	
<i>Tuku</i> / Búho	T-67		
<i>Santukunaqa lata kutinllamantam</i> Los santos son de yute viejo, nada más	T-75	Ciriano Sánchez	

***Sansonwan chusiq* “Sansón y la lechuza”, relato de Antonio Mayón, (T-66)**

Sansón es un hombre sumamente fuerte. Su casa se halla en el descampado y está llena de comida. Los alimentos hierven en grandes peroles. Hay carne cocida y cruda. A esa casa llega un viajero, al anochecer. Es el único lugar donde puede pedir posada, pero en ese momento no hay nadie en ella. El viajero se asusta al ver que en los peroles hierva mucha carne, sospecha que es carne humana, pero como no tiene otra alternativa decide quedarse con la esperanza de que el dueño se apiade de él y lo acoja por una noche. De pronto la tierra comienza a temblar. Es Sansón que regresa con un novillo sobre su espalda. Sus pasos son tan fuertes que hace estremecer la tierra. El hombre muy asustado se envuelve con una *pirwa* y se queda al interior de la casa, oculto¹⁵². En realidad son dos Sansones y vienen desde lejos, conversando, con sus presas sobre las espaldas, la tierra se estremece cada vez más fuerte. Llegan a la casa y sueltan los novillos, la tierra se estremece nuevamente. Uno de ellos dice “Me huele a carne cruda”¹⁵³. El otro responde que sí. Y se preguntan de qué será. Luego manifiestan que no temen nada. Absolutamente, nada. Pero el otro confiesa que lo único que teme es a la lechuza ‘ave de mal augurio que anuncia la muerte’. El otro Sansón dice lo mismo. Luego ambos dicen si fuera así, huirían al momento abandonando todo. El viajero que ha escuchado la conversación, de pronto lanza un graznido breve de lechuza. Los dos Sansones se asustan, entran en pánico. El viajero lanza un nuevo graznido, más fuerte y extenso. Los dos Sansones huyen abandonando la casa. El viajero sale de su escondite y grazna con más fuerza, amparado por la noche. Al amanecer desayuna muy bien, toma buenas porciones de carne sancochada para el viaje y se marcha. Enormes, dos novillos quedan tirados en el patio.

¹⁵² *Pirwa*, conocido también como *taqi*. Lienzo enrollable tejido con una variedad de carrizo flexible. Se le ubica en el depósito de alimentos en forma de cilindro y sirve como continente para depositar granos.

¹⁵³ *Chawa chawatam aswan* ‘Me huele a carne cruda’ (literalmente: me huele a crudo crudo), es una expresión que denuncia la presencia de un humano vivo en la casa de los condenados, de la cabeza voladora o de las almas en pena. La fórmula es de domino universal.

Sátira y cuestionamientos a las creencias populares andinas

Este relato me fue narrado por Antonio Mayón del anexo de Aleluya (Alalihua) en Congalla. Solo tiempo después y luego de varias lecturas pude establecer el carácter satírico del relato. Nuestro narrador es evangélico, pero dudamos que pueda saber quién es Sansón, el personaje de su relato, aquel que a su vez es héroe en el *Antiguo Testamento* y cuya fuerza excepcional se debía a su cabellera. En el relato, Sansón es presentado como un personaje de gran estatura y fuerza física, pero débil de ánimo y muy creyente. No obstante su fuerza física huye despavorido al escuchar el simple graznido de una lechuza. Esto nos hace pensar que el dardo va de manera sutil contra los católicos, muy creyentes en augurios particularmente asociadas a la muerte.

Al sentir la presencia de un extraño en la casa, la conversación de los dos personajes llamados Sansón deja trascender el temor por el *chusiq* 'lechuza'. Ellos se dicen que no temen a nada, excepto:

(52) *“Unikuqa manchani chusiqlatam. Chusiq kanman wañunchikman. Chayqa mana allinmi kanman, chaywanqa kunachallan...”* (53) *“Chay kaptinqá? Chay kaptinqa imanachwantaq?”* (54) *“Kunachallanchiki ripukuchwan, chayqa riki fiyun. Kunachallanmi ripukuchwan, chay kaptinqa” nispa [rimanku].* (55) *Runaqa riki taqin ayusqallapi larullampi rimaptin uyarichkan.* (56) *“Maypitaq kanman?” nispa llusqsimuchkaptinña, wasi ukumanta “chuusiiq!”, nimun.* (57) *“Aw manachu? chusiqmiri kasqa”* (58) *hinachallaña aysanarikuspa iskapakunku.* (59) *[Biyahuruqa] astawanña “chuuusiiq, chuuusiiiq!” nimun.*

(52) “Lo único que temo es a la lechuza. Moriríamos si aquí estuviera. Eso sí sería malagüero. Si así fuera, en este momento...” (53) “Si fuera eso? Si fuera eso, nada podríamos hacer” (54) “En este momento nos marcharíamos. Eso es feo. En este mismo momento nos marcharíamos si fuero eso” hablan. (55) Envuelto con la *pirwa*, el hombre escucha la conversación, a su lado, nada más. (56) Cuando están por salir “Dónde podría estar?” diciendo, del interior de la casa, grita “Chuusiiq”. (57) “No ves? Había sido el chusiq” (58) Así sin nada, se escaparon jalándose. (59) [El viajero], grita más fuerte “Chuuusiiq! “Chuuusiiiq!” (T-66)¹⁵⁴.

La solución del conflicto es sencilla y el motivo nos recuerda al caso de Huatiacuri, conversación de animales; para ser precisos, estamos ante una variante del motivo indicado, conversación de personas, pues no obstante la sospecha de que algo sucede en la casa, los Sansón conversan sobre qué es

¹⁵⁴ Como en el caso de de la *paka-paka*, el *tuku*, el *chusiq*, etc. el nombre de estas aves son onomatopeyas que aluden a su canto. Ej. *Chusiq* 'búho': “Chuuusiiq! “Chuuusiiiq!” (T-66).

aquello que más miedo les genera, forma bastante ingenua de delatarse “el canto de las lechuzas”. El viajero escucha la conversación, se entera de la debilidad de estos gigantes que no hace mucho habían llegado, cada uno con una res sobre las espaldas, con pasos que hacían temblar la tierra. El hombrecito que se halla escondido, de pronto, comienza a imitar el graznido de la lechuza y hace huir a los dueños de casa. Final cómico, imaginar a Sansón huyendo desparido al escuchar el graznido de una lechua.

Estas augurios son de origen prehispánico, como nos lo muestra Huaman Poma en “Capítulo de los común hechiceros” (op.cit.: 254-255), las que con el devenir del tiempo fueron también fundiéndose con creencias de procedencia hispana¹⁵⁵. No obstante los trabajos de evangelización realizados por la Iglesia católica estas creencias persisten todavía en la idiosincrasia de los campesinos quechuas. Después de este relato, Antonio Mayón nos cuenta un caso real sobre el mismo tema acaso para validar la ficción. Ahora se refiere a los dueños de una casa vecina, abandonada, visible desde nuestra posición:

(12) [tukuqa] yukalitumanta waqan “tuku curutut” nispan, (13) chusiqpas “chusiiq”, pillikpas wasi punkukunapim maqanakunku, raqachakun hukllayllapas. (14) Kaminumantapas kumpañamusunki tuta hamuptikiqa (15) ñawpaqniykita laqaykachakustin warmillayki wañukunanpaqhina. (16) Chachaw, yacharunkiña. (17) “Piyninchiktaqsi wañunqa ñuqanchikchu kampas” nini. [...] (19) Ñuqapa huk besinuy warmi karqa “Taytáy, wasiykipichu ñuqapapichu tuku waqan. Allqullañam anyan. ‘Tukú kurutut’ nispan ‘Ichachu imapas pasawasunchik’ niwarqa. (20) “Chaynawasunchiki, wañuqmiri kanchik” (21) “wasykipihinam uyariruni.” (22) Kikinpa wasinpi hawanpi waqaraqqa, (23) kikunku wañunku. (24) Lliw chunnin.

(12) [La lechuza] canta desde el eucalipto “Tuku kurutut” diciendo, (13) el búho también “chusiiq”, la pillik también se pelea en la puerta de las casas, grita aun estando sola. (14) Si vienes de noche te acompaña por el camino. (15) Viene delante de ti como anunciando la muerte de tu esposa. (16) Qué miedo, ahora ya sabes. (17) “¿alguien de nuestra familia morirá o seremos nosotros?” Digo. [...] (19) Una señora, que era mi vecina [me dijo]: “Vecino, he escuchado los graznidos de una lechuza. No sé si fue sobre tu casa o sobre mi casa. Los perros aullaban desesperados. ‘Tukú curutut’, decía la lechuza. ‘¿De repente nos pasará algo?’” me dijo. (20) “Cómo será, pues, todos vamos a morir” (21) “He escuchado como en tu casa.”, me dijo. (22) Había graznado en el techo de su misma casa. (23) murieron ellos. (24) Todo está abandonado (T-67).

¹⁵⁵ La creencia en el canto de ciertas aves también la hallamos en el *Cantar del Mio Cid*: “2. A la exida de Bivar ovieron la corneja diestra / e entrando a Burgos oviéronla siniestra. / Meçió Mío Çid los ombros & engrameó la tiesta: “¡Albriçia, Álbar Ffáñez, ca echados somos de tierra!” (cursivas nuestras) <http://faculty.mansfield.edu/wkeeth/oemademio.cid.pdf> (17/08/20/23h43).

El graznido de las aves agoreras, la lechuza, el búho y otras según los andinos son portadores de mensaje adverso, ineluctables. El búho que parecía cantar sobre la casa del evangélico, en verdad lo hace sobre la casa vecina. Mi narrador no se siente atemorizado por ninguna creencia. La vecina, que no es evangélica, se muestra débil, no posee fuerzas para aceptar que el canto es sobre su casa y como una forma de escapar del temor aduce que el presagio se escuchó sobre la casa del vecino. Con el tiempo la vecina y su esposo fallecen, se cumple el augurio, los hijos se marchan y la casa que habitaban ahora se halla en estado de abandono, una analogía bastante cercana con la casa de los dos Sansón. En tanto la casa de los católicos se arruina, la del evangélico –protegido por Jehová–, florece, prospera, así como sus bienes, pues, él, todo lo ha entregado a la protección de Dios (T-64).

En conclusión, el texto nos dice que si se cuenta con la protección de Dios, si se profesa la religión evangélica, no hay creencias ni temores que pueda mellar la fe, la fuerza e espíritu de los evangélicos; en tanto que los creyentes católicos, víctimas de sus creencias, de sus usos y costumbres antiguos, se van terminando, sus bienes también se arruinan sin el auxilio de su Iglesia. La intensión satírica del discurso es precisa y el objetivo principal sería convencer al practicante católico para que renuncie a su Iglesia y pueda incorporarse a la evangélica. En el siguiente texto, un santo -desde el material en que ha sido facturado- y la función que desempeña, es objeto de burlas.

“Los santos están hechos solo de yute viejo”, Ciriano Sánchez, (T-75)

Aquí en Congalla hay casi 16 santos en la iglesia y hacían su fiesta para cada uno. Yo creía que era Dios, pero cuando uno se da cuenta solo es falso Dios. No dice nada. De sostenerse en pie se sostiene; de ver, ve, pero no dice nada. No ve nada, está que te mira en silencio. Si uno observa con atención la parte interior de los santos uno descubre que solo están cosidos de yute viejo y por afuera se aprecia el yeso, pero bonito, así como hace el ollero sus ollas de arcilla, así nada más son. Aquí en Congalla se celebraban misas, hacían sus fiestas. Ahora ya no hacen porque la palabra de Dios, como debes saber, se ha expandido por todas partes y porque hay un único Dios verdadero. Desde antes había así santitos pero no tenían ningún valor; por Acobamba también había. Por ejemplo, el santo patrón de Congalla es San Pedro y le hacían su fiesta. El pueblo lo adoraba como a Dios. Lo cargaban en un tronito. El cura venía desde lejos y la población lo recibía con flores y le besaba la mano.



Fig. 11. *Saywa*, cúmulo de piedras, parece vigilar a Lircay desde la montaña más alta. Antes era habitual verlas asociada a la buena suerte en los viajes, ahora los no católicos se empeñan en destruirlos, lo consideran un signo de idolatría.



Fig. 12. Donde antes había una divinidad andina (*wamani*) la iglesia colocó su señal. Sincretizadas, resisten la intolerancia de las nuevas religiones. La fiesta de las cruces es en mayo; Huancavelica la celebra con danzantes de tijeras que, según la iglesia, hace pacto con Satanás, eso explica el ritmo endiablado de esta danza.

Situaciones y elementos burlescos en el testimonio “Los santos Están hechos solo de yute viejo”

La sátira es consecuencia de la comprobación de los materiales con que fueron facturadas las esculturas. En efecto estas se hacen de yeso en talleres especializados en fabricar santos y santas u otras esculturas que corresponden al mismo campo semántico. Veamos los elementos burlescos en el relato pero también en la actitud del narrador:

–Manifiesta sorpresa, asombro, al descubrir los materiales con qué están hechos estas esculturas:

(13) *Allilla qawaykuspapa ukunpim llapa lata kutinmanta sirarusqa, (14) hawanmanñataq wak yisukunawan sumaqcha, (15) chay ulliru, manka ulliruhina sumaqchata ruwarusqa, (16) chayllam riki kasqa.*

(13) Cuando uno lo mira bien, por dentro todo está cosido de yutes viejos, (14) hacia encima ya también embellecidos con yeso, (15) de esos olleros, como las ollas bonitas, hechas por los olleros, (16) así nada más, habían sido, pues.

En las iglesias andinas, en las humildes me refiero, allí donde todo va deteriorándose, la decadencia atrapa incluso a los santos. Estos aparecen cubiertos de polvo en sus troncos desmantelados, las pilas bautismales están arrinconadas en el más oscuro lugar donde nadie llega, restos de flores secas, de velas derretidas en los candelabros. En esta imagen del abandono es posible ver uno que otro santo quebrado, roto, a la espera de ser reconstruido o echado a algún lugar donde no se sabe cómo acabarán. Y como bien dice mi narrador, se aprecia que la estructura del santo no es más que yeso y yute viejo, “todo está cosido de yutes viejos”. Ver a un santo en esa condición puede ocasionar pena, lástima, indiferencia o risa, y en efecto en Ciriano es una oportunidad para la chanza, para reírse y comparar la escultura de un santo con una olla de barro forjada por un artesano. Escultura de santo, hecha de yeso-olla de arcilla, la analogía la vulgariza y la remite más a aspectos materiales que a desempeñar funciones de carácter espiritual.

–Se asume a sí mismo como un ingenuo o tonto, que antes creía en esas cosas; es decir, en las esculturas de santos. “(5) *chaypi riki, chay santupi ñuqaqa creerani Diyus kasqanta / (5) yo creía que ese santo era Dios*”. ¡Ay, ciego de mí! Gracias a mi condición de evangélico, ahora me he dado cuenta

de este detalle, parece decir nuestro narrador, sorprendido. La ruptura con la antigua condición católica significa el alejamiento de usos y costumbres tradicionales a través de la descalificación y renuncia, acción que finalmente conduce a la muerte de la identidad. Nos explicamos, renunciar a una identidad es como extraer del cuerpo la sustancia vital que lo enlaza a un espacio sociocultural (usos, costumbres, territorio, historia, etc.), en tanto se busca asimilar componentes culturales que no corresponde a su entorno social.

–Burla de la inoperancia de los santos. Nuestro narrador observa y cuestiona la materialidad de las estatuas, aquello que percibe con sus ojos de mortal, por eso dirá:

(7) Mana ima rimaq. (8) Sayaytaqa sayan, (9) qawaytaqa qawakun, (10) mana ima rimaq, (11) mana qawakuq upam uyarichkaspanpas. (12) Sayachkan yanqa riki.

(7) No habla nada. (8) De estar de pie está de pie, (9) de mirar mira, (10), [pero] no habla nada, (11) opa [tonto] que no ve nada aunque está escuchando. (12) Se encuentra de pie, pero en vano.

La sátira contra las esculturas prosigue; en este marco, nuestro narrador las describe como entes inanimados. Tienen la apariencia de los humanos, se encuentran en sus nichos, miran, observan, pero no dicen nada ni actúan. A modo de apostilla –un látigo centelleante, diríamos–, concluye: sonso, inútil. Está allí en vano.

–Uso del diminutivo para burlarse y ridiculizar a las esculturas. En nuestro texto nos sorprende la fuerza discursiva de deslegitimación de los santos por sus inoperancias. En este marco, ciriano acude al humor, a la sátira, pero nunca a la grosería. Sus pullas son certeras, no hay banalidades. Si analizamos con detenimiento cualquier texto quechua siempre hallaremos los paralelismos semánticos estos, antes que meras repeticiones, refuerzan sus objetivos: explicar, esclarecer, subrayar la importancia de lo que se dice. En la siguiente cita podemos apreciar cómo a partir del uso de solo dos diminutivos se ridiculiza a los santos de manera concluyente y mordaz:

*(27) Puntamantaraqsi chayna wakkunapipas kasqa riki santuchakunaqa [...]
(29) Ilaqta runakuna riki Diyustahinaraq adurspanku andaschapi [riéndose] purichiqu.*

(27) Santitos, había, pues, desde antes todavía.

(29) adoraban como a Dios, hacían pasear en tronitos [riéndose] (T-75).

Santuchakuna ‘Santitos’, *andaschapi* ‘en tronitos’ o ‘anditas’, tienen un claro sentido burlesco. El diminutivo –cha, que expresa habitualmente mayor afecto, ternura y proximidad por el otro(a) como en el lírico *urpicháy* ‘palomica mía’, ahora surge, para ridiculizar y mofarse de los santos. Pudo haber dicho solamente “santitos”, pero acude al paralelismo para añadir “anditas”, se diría pequeñito, gracioso, términos que conducen a la risa.

–Sutiles pullas al etnógrafo ‘católico’. Ni la condición ‘católica’ del etnógrafo se salva en esta arremetida contra los santos de la Iglesia católica.

(23) *Kaytaqa riki kan, kaypachapi, achka achka diyuskuna, maypiñapas.* (24) *Asta Akobambapipas bastantiri kachkan chay santukuna,* (25) *sinagogapi* (26) *pero mana ima baliqyá riki.*

(23) De haber, hay, en este mundo, muchos, muchos dioses, en cualquier sitio.

(24) Hasta en Acobamba, hay bastante de esos santos [alusión que hace, al saber que soy de Acobamba], (25) en la sinagoga [por iglesia] (T-75).

Ciriano sabía bien que yo era de Acobamba, capital de la provincia del mismo nombre, pueblo que él conocía bien por haber viajado, a sus anexos, como violinista de danzantes de tijeras. Por ello, y por la confianza que había surgido entre nosotros, también me convertí por metonimia, en el objeto de sus bromas: “Hasta en Acobamba, hay bastante de esos santos”. Reímos.

–Actitud y lenguaje no verbal / metalenguaje. Mi narrador es una persona afable y posee un humor inagotable. Sin embargo, sentí que su mirada y sus risitas expresaban malicia y burla, pero sin ninguna intención ofensiva. Culturalmente sabíamos a qué atendernos, sus pullas y burlas surgían en el contexto de los relatos de humor. Estas características posibilitaron que en una sola jornada hiciéramos cuatro horas ininterrumpidas de grabaciones. A continuación paso a evocar una sátira mía lanzada contra mi narrador.

El etnógrafo ‘católico’ lanza una pulla a su narrador evangélico

Luego de los textos satíricos contra la Iglesia católica, los relatos se encaminaron hacia el tema de las almas en condenación. Ahora mi narrador decía haber escuchado, de la voz de su suegro, que todo se halla en este mundo nada más. Y con esto, quiso decirme, también el infierno y la alusión a Supayqucha y a una montaña llamada Pan de Azúcar, por las alturas de

Huanta, como lugares a donde viajaban las almas¹⁵⁶. También dijo que ese lugar era el destino de arpistas, violinistas y danzantes de tijeras.

La oportunidad de inferirle una pulla a mi narrador, aprovechando de su condición de ex violinista, se presentó de manera inesperada. Pues según nuestra conversación y la creencia, y según lo dicho por el padre de nuestro narrador, los danzantes de tijera, arpistas y violinistas, después de muertos tenían que ir, en condición de condenados, a la laguna Supayqucha ‘Laguna del diablo’ o al cerro Pan de Azúcar, una montaña próxima a dicha laguna. Transcribo una parte del texto para demostrar una vez más el espíritu dialógico de nuestra etnografía:

(46) P– *Hinaptin chayman [Supayquchaman] rin llapa tukaqkuna, mayistrukuna.* (47)

C– *Ahá.* (48)

P– *Qam tukanki, (49) tukarqanki biyulinta, taytáy.* (50)

C– *Arí, tukaranim, papi.* (51)

P– *Chaymanchu rinki?* (52)

C– *Manañachá.* (53) *Luygupas Papanchik Diyus [pirdunawanqa] huchaymanta.*

(54) *“Chaykunatam ruwarani, tukuy mana allintam” nispay [kunfisakurani], [risas]* (55)

P– *Salbakunkiña* (56)

C– *Arí, papi.* (57) *Ichaya mana chaskiwaptin risaqpas* (58) *chayqa Papa Diyuspa munaynimi ri[kí], papi.*

(46) P– Entonces, todos los músicos, los maestros van a ese lugar [a Supayqucha]. (47)

C– Sí. (48)

P– Tú eres músico, (49) tocaste violín (50)

C– Sí, papi, he tocado. (51)

P– ¿Irás a ese lugar? (52)

C– No será, pues. (53) Quizás nuestro Padre Dios, [me perdone] de mis pecados. (54) “Todas esas cosas hice, todas las cosas malas” diciendo [me he confesado], [risas]. (55)

P– Ya te has salvado. (56)

C– Sí, papi. (57) Y si no me recibe, de repente voy a ir. (58) Eso es, pues, el querer de Dios, papi (T–85).

En efecto, en el imaginario popular andino y desde las prédicas católicas y evangélicas, en la danza de las tijeras, el *danzaq* o *gala* ‘bailarín de tijeras’

¹⁵⁶ La idea de que el lugar de condenación de las almas se hallan en las montañas, en nuestro caso en el cerro Pan de Azúcar, no es privativo de los Andes o quizás estemos ante las influencias del pensamiento religioso de Occidente medieval, donde se nos refiere p.ej. que el volcán Etna era la boca del infierno por ende, el lugar hacia donde iban las almas en condenación. (Schmitt, 1994: 140).

así como el violinista y el arpista, realizan un “pacto con el *supay* ‘diablo’¹⁵⁷. De allí que la asociación del diablo con el danzante es sumamente fuerte así como con determinados espacios sagrados a donde estos acuden a celebrar “el pacto” (T-87). De acuerdo a sus propios relatos, desde mi perspectiva de ‘creyente católico’, mi narrador también se condenaría a su muerte. Su alma sufriría al ser rechazado por Dios y deambularía penando por mucho tiempo. Le recordé que se condenaría, que pagaría sus culpas en la laguna Supayqucha o en el Cerro Pan de Azúcar. Celebramos la pulla, con nuevas risas. Mi narrador tenía la esperanza de salvarse, puesto que había renunciado a su oficio y también a la religión católica, donde la danza de las tijeras es componente principal de las festividades religiosas en casi todos los pueblos de Huancavelica y Ayacucho, y algunos de Apurímac y Arequipa. Generoso y siempre pleno de humor, Ciriano Sánchez prosiguió contando nuevas anécdotas sobre la danza de tijeras, arte que él conocía muy bien.

No deseamos pasar por desapercibido el texto de Hipólito Lliuyacc “*Asnuchamanta*” / “De un burrito” (T-52), que nos parece decir “los católicos son tontos, que incluso pueden rendir culto a un burrito muerto”. El relato aborda la historia de un negociante y su burro, sobre el que carga sus productos y viaja de pueblo en pueblo. Mucho tiempo después, vencido por la edad, el burrito muere en la puna. Como reconocimiento a la lealtad del compañero de viajes, el negociante cava una fosa y entierra al animal, coloca sobre la tumba una pequeña cruz, un ramo de flores y se marcha. Tiempo después, cuando el negociante llega al lugar donde había enterrado al burrito, encuentra a un grupo de personas que oraban. Otro tiempo después, ya anciano, el negociante descubre sobre la tumba una hermosa capilla y una cruz. El relato nos revela el origen de una capilla, un punto de oración, de agradecimiento a Dios, como uno de los tantos que se hallan en los caminos. Vemos cómo la tumba de un burro se transforma con el discurrir de los años en una capilla que convoca la fe de los creyentes católicos que transitan por la

¹⁵⁷ “Pacto”, término acuñado, al parecer, por la Iglesia para condenar la danza de tijeras. Según el pacto, los danzantes de tijeras así como los violinistas y arpistas realizan un contrato para que el diablo (divinidades que habitan las montañas, caídas de agua, manantiales, sirenas, etc.) les otorgue fuerza y sabiduría para que sean mejores músicos y puedan vencer en las competencias. Se dice que “como el pacto es con el diablo, después de un determinado tiempo se lleva al danzante o a los músicos”. La figura de la alianza o “pacto” no es más que una forma de solicitar la protección de los dioses.

zona. Versión satírica y totalmente opuesta al origen de otros espacios sagrados asociados a apariciones milagrosas de santas o santos. En la siguiente parte, analizaremos un testimonio sobre ciertos juegos cargados de comicidad en el contexto de los funerales. Con el desarrollo de estos juegos se busca remontar la formalidad y el dolor propios de los funerales; es decir, los juegos y la interacción verbal son recursos para sobreponerse al dolor por la pérdida de una familia.

4. Los funerales, espacios para el juego y la comicidad

Así como en el capítulo 3, *Punta kawsay vidamanta* “La vida de antes” hemos analizado el relato de testimonios de usos y costumbres, seguramente ya extintos en algunos casos, en esta oportunidad tenemos un nuevo testimonio sobre las prácticas funerarias de un sector de los anqara. Recordemos que este es el primer relato que me fue narrado por Donato Chávez Ichpas en Pirccapampa, Lircay. De un contenido antropológico sumamente interesante, imagino probablemente poco conocido, el texto es resultado de una sugerencia mía, que más bien encaminada a la narración sobre las almas en pena.

Como ya hemos explicado en oportunidades anteriores nosotros no solo nos hemos dedicado recopilar cuentos, sino desde una perspectiva más amplia aquello que se comprende como tradición oral; cuentos, narración de usos y costumbres de la vida cotidiana de los runakuna, etc. Creemos que para transmitir a las generaciones actuales y futuras hechos o acontecimientos reales, su asimilación al formato discursivo es una alternativa, las otras serían los registros visuales, fotografías, videos. Pero ante esta imposibilidad, la narración satisface los objetivos. Además, recordemos que los testimonios son el soporte, el fundamento, de aquello que se narra como ficción. Procederemos a estudiar el tema antes anunciado.

Cuando algún vecino de la comunidad fallece, sus restos son velados en su casa. No hay persona que deje de asistir a este velorio, de encender velas, de ofrecer al muerto flores y oraciones. Se bebe bastante alcohol, se chaccha hojas de coca y se fuma. Y por cierto se dicen oraciones, se implora para que el difunto pueda descansar en paz. El ambiente es de tristeza, de llanto y de

resignación, de rostros desencajados por el dolor, de personas vestidas de luto. Posteriormente se conversa acerca del difunto y de sus cualidades, de lo difícil que será para la familia reponerse de la pérdida, etc. Sin embargo, en la medida en que transcurre la noche, la lobreguez, el dolor, la formalidad, ceden paso a otro tipo de conversaciones en un marco festivo. En el escenario queda el féretro, las velas, algunos ramos de flores y personas adultas de ambos sexos. Así como la noche avanza, el alcohol hace efecto en el ánimo de los asistentes entonces es cuando se comienza a contar anécdotas, se dicen o tejen conversaciones burlescas, adivinanzas de doble sentido, se cuentan cuentos de carácter festivo y a veces eróticos, pero sin llegar a la grosería. El escenario es propicio para carnavalizar la solemnidad, la memoria del difunto, para decir bromas o tejer historias jocosas involucrando a los dolientes. Camille Riverti, desde su experiencia personal en Lircay, ha realizado un trabajo bastante consistente al respecto y antes que ella Valérie Robin, en Cusco.

Los textos que analizaremos aluden a diversos momentos de las ceremonias fúnebres, por ejemplo el *pacha taqsay* 'lavar la ropa del difunto', el *chunkay* 'apostar' o 'jugar a las apuestas' y el "turu pukllay", tres momentos que ponen en escena juegos y danzas para satirizar las formalidades propias de los ritos funerarios. Como veremos un poco después, los objetivos son terapéuticos pero también despachar al alma, fortalecerlo para el viaje.

Ofrecemos la síntesis del T-16, no sin antes precisar que los textos T-17, T-18, T-20 y T-21, son respuestas a preguntas que formulé a mi narrador, en oportunidades posteriores, pues el relato me había sorprendido por su riqueza semántica, por la presencia de los juegos y algunos los detalles, oscuros para mí; la lectura de los textos indicados ofrece información etnográfica adicional de suma importancia.

***Almamanta* "De las almas", Donato Chávez, (T-16)**

Presentamos la síntesis de tres textos que describen las actividades que corresponden a los ritos funerarios, estos en algunos casos se prolongan por más de una semana, tiempo en el que se desarrollan distintas etapas de la ceremonia. En Acobamba, el *pacha taqsay* lavado de ropas del difunto corresponde al denominado *pichqaynin*, su quinto día [del fallecido], para

entonces ya se ha procedido con el entierro del cadáver, además es el momento en que el alma retorna por última vez a su espacio familiar, para luego abandonar definitivamente el mundo de los vivos.

***Pacha taqsay* ‘lavado de las ropas del difunto’¹⁵⁸**

Los amigos y familiares, a excepción de los dolientes, lavan las ropas del difunto en el río. Se ubican en dos grupos, frente a frente, y lavan en competencia. Pero en vez del acto de lavar la ropa como en circunstancias normales, este se rompe y se inician los juegos, por ejemplo uno al otro, hasta terminar, a veces, totalmente mojados. El viudo o la viuda, los hijos y las hijas asisten a un juego de limpieza personal. La nuera, el yerno y otros familiares cercanos lavan y peinan a los dolientes como si se tratase de una teatralización espontánea. En un sorprendente acto de sustituciones semánticas, plenas de comicidad, la arena del río se transforma en detergente, la orina de vaca es el champú, las ortigas son las toallas, cierta clase de espinas hace las veces de peine y una piedra plana y circular en un espejo, etc. todo esto se realiza siempre entre risas y bromas.

¹⁵⁸ La etnografía sobre los enterramientos fue valiosa, pues me permitió verificar algunos datos que yo recordaba de las exequias de mi padre, fallecido en Huancayo, hace unos 15 años. Gracias a Donato pude escribir el siguiente texto, donde algunos usos son comunes.

Previo al lavado de las ropas en el río Mantaro (próximo al puente Breña, en Huancayo), los asistentes a la ceremonia eligieron a un vecino para que sea el responsable de entregar las prendas a lavar. Cada participante recibió de 5 a 6. Debía lavarlas y entregarlas secas al final de la jornada. Las ropas quedan bajo su responsabilidad y deben ser entregada sin que falte una. Hecha la distribución, se inicia el juego que consiste en esconder o “robar” para que las piezas falten al momento de entregarse. Las víctimas son los ingenuos, los desprevenidos, pues de pronto surgen los “ladrones” que esconden las ropas lavadas y puestas a secar. Estos “ladrones” son los mismos responsables de lavar, muy hábiles en el juego. Llegan a ocultar las ropas de tal manera que a veces resulta imposible hallarlas; el descuidado recibe una sanción, según lo acordado: 3 o 4 copas de alcohol que debe beberlo en presencia de todos. La gente celebra, ríe, más que reír se desternilla de risa porque sabe que alguien terminará *machasqa* ‘ebrio’. Las ropas escondidas aparecen al momento de velarlas, en casa. La aparición genera nuevas oportunidades de celebración. Risas, burlas, recriminaciones, toda una carnavalización de la torpeza, de la ingenuidad. Mientras tanto, el difunto ya “duerme” en cama debidamente tendida. La habitación está limpia, la gente sentada alrededor y en la cama se ha arreglado una especie de representación del cuerpo del difunto, vestido con elegancia. Paralelo a *pacha taqsay* ‘lavado de ropa’, otros participantes se encargan de la limpieza de los deudos. La viuda o viudo y los hijos o hijas no participan del lado de la ropa, incluso se les impide tocar las pertenencias del difunto. A los deudos se les asea. Se les lava el cabello, la cara, las manos, los pies y se les peina. Se les lava con arena de río o con barro para que estén limpios como las ropas recién lavadas. Luego se les peina con unas espinas que se asemejan a un peine grotesco, espinoso y agudo (si son mujeres le hacen las trenzas). Luego te dicen “Ahora ya estás limpio”, “estás guapo”. Las personas encargadas de peinar a quienes se hallan de duelo les habla con cariño, les acaricia la cabeza asumiendo con realismo el papel de una madre o de un padre, pero también de su pareja. La forma en que se realiza la limpieza del cuerpo remite sobre todo a época de la infancia, como si los padres estuvieran con sus hijos en las tareas de higiene. La noche en que se velan las ropas está dedicada al juego. Lamento no haber participado de esta ceremonia.

***Chunkay* ‘juego de apuestas’.**

Literalmente se trata del juego de dados. Este juego se realiza a partir de las tres de la mañana, luego de haber enterrado el cadáver. Se lanza un dado hecho artesanalmente por varias veces. Quien obtiene mayor puntaje es el rey o la reina. Lo visten como a rey, como a inka, con cualquier cobertor a modo de capa; la corona es la piel esquilada de un carnero. El rey puede ordenar realizar diversos juegos o inventarlos. En una conversación previa, Donato me dijo que el rey ordenaba que todos se hicieran la señal de la cruz con los dedos de los pies. Finalmente el rey nombra una comisión para el siguiente juego.

***Turu pukllay* ‘juego de toros’**

Es el juego andino del *туру pukllay* una representación cómica, un remedo de lo que es la corrida de toros. Un hombre se disfraza de toro, y con un cuerno procura cornear a los capeadores. Para transmitir a la recreación cierta referencia andina, amarran un gallo sobre las espaldas (lomo) del “toro”, lo cual nos remite al *yawar fiesta*, versión sureña de la corrida de toros, donde un cóndor es amarrado sobre el lomo del toro para que aquél picotee y enfurezca al animal.

La referencia a estos juegos es fruto de mi primera grabación con Donato Chávez, en Pirccapampa, cuando me dijo, “¿De qué quieres que te cuente?”. La pregunta me sorprendió. Respondí *almakunamanta* ‘de las almas’. Esperaba que pudiera contarme un relato de las almas en pena, bastante conocido, pero no, Donato comenzó a contar sobre cómo enterraban a los muertos, en Pirccapampa hasta hace unos cuarenta años; es decir, narrar una etnografía sobre los usos y costumbres en los funerales de su comunidad, tema fundamental para la antropología andina pero sin estudiarse en la región de Huancavelica. Si en la infancia nada sabía al respecto, porque el *alma vilakuy* ‘velar a un muerto’, es un rito solo para mayores y se realiza de noche, ahora, mi narrador me había hecho recordar los funerales de mi padre, específicamente de su *pichqay* ‘quinto día de muerte’.

Comicidad, transgresiones semánticas y función terapéutica del juego en el contexto funerario

Ya hemos visto en la primera parte de nuestras tesis que, por ejemplo, los cuentos de novios animales son relatos de aprendizaje y socialización porque ayudan a los jóvenes de ambos sexos a equivocarse lo menos posible

cuando tengan que elegir una pareja, pero es también una forma de ir conociéndose entre adolescentes. De igual manera, nuestros relatos del cura y algunos juegos cargados de comicidad ayudan a los deudos a soportar la tristeza, el dolor, ayudan a olvidar siquiera momentáneamente la partida del ser querido, Donato lo sabe bien, por eso, al vernos sorprendidos con su testimonio, para que las cosas queden claras, nos dice:

(31) D– *Pukllaypaq chayta ruranku manam ciertotachu.* (32) *Chaymi chay actuación kostumre.* (33) *Imapaq chayta ruranku?* (34) *A veces huk sentimiento kan kidaq, señorapas o señornipas, wawanpas churinpas mana... Manaña allincho llakiwan, hinaptin chay pukllaspanku pukllanku runakuna chayna kusikunku asikunku* (35) *hinaptinqa paypas qunqan chay llakinta, hinaspa paypas asin paypas alegriakun, chaypaqmi ruranku chayta.*

(31) D– Eso hacen para jugar, no es de verdad. (32) Eso es *actuación*, costumbre. (33) ¿Para qué hacen eso? (34) A veces hay un sentimiento que queda, su esposa o su esposo, su hija también, su hijo también, sin...

Agobiados por la pena, ya no se encuentran bien, por eso juegan. La gente juega y así se alegran, se ríen. (35) Entonces también él [el doliente], olvida sus penas y ríe, se alegra. Para eso realizan los juegos (T–17).

El objetivo de los relatos que se cuentan y de los juegos es preciso: superar ‘los sentimientos que quedan’, en la interioridad del ser humano, en este caso de los deudos que se encuentran ‘agobiados por la pena’. La persona afectada por la pérdida, esposo o esposa, ‘olvida sus penas y ríe, se alegra’, nosotros complementamos: permite una partida rápida y menos penosa del alma hacia el mundo de los muertos¹⁵⁹.

Los juegos durante el lavado de las ropas del difunto se fundan en las transgresiones semánticas por metáfora (Juillerat, 2009). Estas nos conducen a un quiebre de la formalidad o de la solemnidad de las ceremonias fúnebres a través de actos o escena cómicas que conducen a la irrisión (Bergson, 2002); por ejemplo, cuando se procede a lavar las ropas del difunto, los deudos se someten al acto de la limpieza, pero el acto es una parodia de la realidad:

(16) *Ñachqanku umanta tankarkichkawan.* (17) *Tankarkichkam ñachqa, Aceñataqmi aqu [Ace, marca de un detergente], habonñataqmi huk qaqcha*

¹⁵⁹ Hemos subrayado desde antes, con Jean Derive (2015), la importancia de los relatos, los objetivos que posee, sin embargo, nos damos cuenta que entre las funciones del relato que Derive nos propone, falta la terapéutica (si es que no olvida, no precisa); olvido muy natural porque así como Derive, nosotros no habíamos reparado en la función identitaria de los relatos orales (Riverti, 2019 : 59).

rumi, pañuyluñataqmi karanku sikanankupaq, itaña. (20)... ispihunkupas rumi huk palta rumilla chaywan. (21) Karanta qawachinku qacha kasqanta.

(16) Peinan la cabeza con espina de tankar. (17) La espina de tankar es peine, mientras que el Ace es la arena [marca de un detergente], el jabón es una piedra áspera, el pañuelo para que le sequen la cara, la ortiga. (20)... el espejo es una piedra solamente, una piedra plana, con eso (T-16).

El hecho de que los deudos acepten ser acicalados como niños, nos parece que significa una regresión simbólica del tiempo, un retorno a la pura naturaleza donde los artículos de tocador: detergente, jabón, toalla, peine, espejo, son sustituidos por elementos del entorno natural: arena, piedra áspera, ramas de ortiga, espinas, piedra plana, respectivamente en oposición a formas modernas y exquisitas de acicalarse. Estas transgresiones semánticas por metáfora son, pues, la fuerza motriz de lo cómico y risible. Sin ellas el juego se tornaría formal y solemne, por consiguiente la risa estaría ausente.

El *chunkay*, juego de apuestas, es la primera performance con que se ameniza el velorio de las ropas del difunto, pero pasada la medianoche. *Chunkay* es apostar y alude a los juegos de azar, se acude a este juego para elegir al las autoridades ya sea un rey, una reina y otras de menor jerarquía para que organicen “la actuación”. La sátira en principio se halla en la manera cómo se viste al rey. Por ejemplo, se nos dice que sobre la cabeza se le ciñe la piel de carnero, a modo de corona, pero el pellejo debe someterse a una esquila exigente; posteriormente se le coloca una capa que puede ser una frazada o un costal viejo, de lana rústica. Es pues una forma de satirizar, de burlarse de las autoridades, luego (en un comentario previo a la grabación, que en nuestro texto, lamentablemente no es narrado en su totalidad); el rey –dijo Donato–, hacia rezar el “Padre Nuestro” con una serie de improvisaciones satíricas y ordenaba a sus “súbditos” ha hacerse la señal de la cruz con el dedo mayor del pie, etc.

Respecto al juego de los toros, nunca tuve la oportunidad de ver una corrida como las descritas por Arguedas en su novela *Yawar Fiesta*. En mi pueblo, por fiestas patrias (28 de julio), era suficiente el *pukllay* ‘juego’ con algún toro del pueblo que tenía cierta fama de ser bravo. No había torero ni banderillero, solo capeadores o uno que otro ebrio que, impulsado por el alcohol, se lanzaba a la plaza, una pampa libre, a torear. Por cierto era un juego donde, sin embargo, no faltaban los riesgos. En este contexto, la versión

de Donato sobre la recreación del *туру pukllay* ‘juego del toro’ es una parodia de las versiones de Parinacochas, Apurímac u otros pueblos que destacan por su ganadería y cuya ubicación geográfica es más propicia para la captura del cóndor. Este juego corresponde al segundo momento en que se hace la despedida del alma, luego habrá una tercera, la definitiva:

(67) *hinaspankum chaypipas chayna lomismollata ruranku, turuta pukllachinku, kaballuwan qatikachanku turuta waska watuyuqta, qiswamanta watasqata. (68) huk runa turuman tikratuspa purin chay [...] (70) Kimsapiñataqmi, más menos sirka las nueve o las diez chaytam, llusinku karu kampuman despachaq, (71) ultimo despachuta chaypi [ruwanku], (72) iguallataqmi maskanku qachwachiqta kamputa y turu pukllachiqta alwasirta, chaykunata, chaykunam chay turuta minkanku. (73) “Kondor” nispan wallpata hapinku utuluta hapinku, hinaspa runapa wasanman watanku, hinaspa turutahina qatikachanku.*

(67) También hacen lo mismo. Hacen jugar al toro, lo persiguen con caballo. El toro está con su lazo de sogá, tejida de ichu, (68) un hombre anda disfrazado de toro, [...] (70) En el tercero ya también, *más o menos a las nueve o las diez*, salen lejos, al campo, a despachar, (71) allí [hacen] el último despacho, (72) de igual manera buscan uno que mande a hacer la *qachwa*, un “campo”, y un alguacil que haga jugar al toro, son ellos los buscan el toro. (73) “Cóndor” diciendo cogen una gallina, cogen un gallo, amarran sobre las espaldas de la persona luego empiezan a perseguir como a toro.

Las transgresiones para despedir al alma del difunto, además de la elección de un rey cuya capa puede ser una frazada raída, una manta y la corona un pellejo de carnero resultan cómicas por consiguiente risibles para quienes hemos visto las imágenes de un rey en fotografías, películas o dibujos. La noche en que se vela a un muerto es pues un mundo al revés, un mundo donde gracias a las transgresiones se invierten normas, hábitos, instituciones sociales, estados de ánimo, etc¹⁶⁰.

En la cita anterior asistimos a la parodia de una corrida de toros donde el toro es sustituido por un hombre y el cóndor por una vulgar gallina o un gallo, que aletea sorprendida o sorprendido sobre el lomo del “toro”. Como podemos apreciar, desde el testimonio de Donato Chávez, los funerales –episodio

¹⁶⁰ Las transgresiones, los juegos, la comicidad y los relatos de humor en las noches en que se vela un difunto no son privativos de los andinos. Ioana Andreesco investigó al respecto en Olténie, sud oeste de Rumania. En la performance, un hombre buscará en el mercado vender su camello, dos hombres disfrazados de este rumiante. El dueño pide por su animal un precio exorbitante, quienes participan del juego, la más irrisoria de las sumas. La venta del camello será motivo para las bromas más diversas con las que la gente reirá. El camellero al fracasar en su afán, decide matar al animal, porque dice nos que “con la muerte uno no negocia”. La investigación fue publicada en *Cahiers de Littérature Orale* (Andreesco, 2004: 89-107).

doloroso en la vida de todo ser humano– se econtituyen en espacios donde es posible aprovecharse de la muerte para referir historias jocosas y eróticas, para hacer bromas y juegos como los descritos por Donato y también por Camille Riverti, para la misma zona de Lircay. En el caso de Riverti, me refiero a una parodia del *uliyuchiy* ‘bautismo del bebé de pan’ en el Día de los Muertos, cuya escenificación, digamos así, se llevó a cabo en el cementerio de Lircay.

La parodia del bautismo la conocemos de cerca, incluso recuerdo haberme desempeñado como “cura” para bautizar a dos *tanta wawakuna* ‘panes que tienen la forma de un bebé’, en la capillita de Cconocc. La parodia de la ceremonia, propia de quienes ingresábamos a la adolescencia y de los adolescentes, por momentos adquiría visos de realismo, de solemnidad, pero a veces los “equivocos” del cura, las costuras grotescas de un discurso mal aprendido, los deseos reprimidos de reír, ocasionaban una situación cómica que finalmente estallaba en carcajadas nocturnas al interior de la capilla. La toma de la capilla por un grupo de adolescentes, bajo otras circunstancias, hubiera sido criticada por cualquier miembro de la comunidad por desacralizar un espacio dedicado al culto y a las fiestas patronales. Riverti describe la ceremonia de manera acuciosa desde la elaboración del *tanta wawa* ‘bebé de pan’ hasta el “bautizo”, además deja su condición de etnógrafa y juega a hacer bautizar su ‘bebé’ (Riverti, 2019: 278-283). A continuación transcribo un breve diálogo entre ‘mama Camille’ (C), el sacristán (S)¹⁶¹:

S–... *Kachkanchu?*

C–*Kachkanmi. Claro, papan.*

S–*Paymi... Paymi qawapayasuchkanki.*

C– *Imata?*

S– *Kay waqra kuram qamta qawapayasuchkanki.*

C– *Ñuqa, pay mana munanichu*

S–*Manchu gustasunki?*

C–*Manam gustawnachu.*

S–*Imantaq mana gustasunkichu?*

C– *Waqran.*

S–... Tiene?

C–Sí, tiene su padre. Claro. (señala al bebé).

S– Él... Él te está mirando desde hace rato. (Indica al cura).

C– ¿Qué cosa?

S– Este cura cornudo, te está observando con malas intenciones.

¹⁶¹ “Francesa hablando quechua en Lircay con *Waqra* cura [cura ‘cornudo’]”. En escena: Camille con su bebé de pan en la espalda, cura y sacristán, cementerio de Lircay. Alrededor del estrado (escenario), mucho público, especialmente niños y niñas. Tiempo: 0:01-0:25. Véase el link: <https://www.youtube.com/watch?v=sw67Af1GyZQ&t=135s> (14/08/2020/14h25).

C—Yo, no lo quiero a él (mira al cura)
S—¿Es que no te gusta?
C—No me gusta.
S—¿Qué es lo que de él no te gusta?
C— Sus cuernos.

El centro de la sátira es el cura cornudo. Una primera lectura, de acuerdo a la acepción popular, se trataría de un cura a quien su mujer o amante le ha sido infiel (situación satírica, pues los curas deben conservar el celibato). En una segunda lectura, se trataría del cura ‘cornudo como el diablo’ por ser el más pecador de todos los hombres. El discurso busca evidenciar en público la conducta lujuriosa de los curas. Esta puesta en escena, totalmente espontánea, es “un combate verbal”, como dice de manera acertada la misma etnógrafa, antagonismo donde el arma principal es la sátira estratégicamente utilizada: “La farsa toma la forma de un combate entre enunciado *versus* enunciado, entre un enunciado de carácter connotativo *versus* la resignificación. Asimismo los bromistas avanzan en ping-pong, retomando la significación semántica de las palabras”¹⁶².

El presente capítulo nos ha permitido estudiar un corpus de relatos que nos aproximan al tema de los depredadores, donde el objetivo principal es la búsqueda de una presa para devorarla. Pero, el zorro y el cura, personajes epónimos de estos relatos, se constituyen en depredadores burlados, satirizados y sancionados por presas potenciales, aparentemente ingenuas, débiles y fáciles de ser atrapadas. A nuestros dos personajes, como hemos visto, la torpeza, el deseo inmoderado de devorar casi siempre los traiciona y también los aproxima hasta casi fundirlos en un personaje único. A los relatos indicados, se suman testimonios y críticas donde nuestros narradores se burlan de la Iglesia, de los santos y de cultos religiosos, en apariencia estrictamente formales como son los ritos funerarios. En el siguiente capítulo, el tema de la depredación se mantiene, pero con la participación de nuevos personajes asociados a la condenación (la qarqaria, el gentil, la cabeza voladora, los condenados, el degollador, etc.). Como veremos, estos entes en condenación persiguen un objetivo único: devorar, la presa es también única, el ser humano

¹⁶² « La farce prend la forme d'un combat tantôt d'énoncé *versus* énoncé, tantôt d'un énoncé connoté *versus* resignification. Tantôt les farceurs avancent en ping-pong, tantôt ils avancent par reprise sémantique » (Riverti, *óp.cit.* 340-341).

Capítulo 6.

Organización de un imaginario: predadores del mundo interior

En el capítulo anterior hemos analizado los relatos de sátira y humor del zorro, del cura y de los santos católicos donde la predación tenía por objetivo materializar la gula desde la satisfacción del deseo de devorar o comer, en el buen sentido de la palabra, pero también la de “devorar” como metáfora de la satisfacción de apetitos carnales inmoderados. La metáfora anterior se renueva en este capítulo y centra sus propósitos en un solo objetivo: la presa humana, es decir el campesino andino como objeto de devoración. Situado al interior mismo del núcleo familiar, en una primera instancia, la *qarqaria* es el primer predador de la comunidad local, luego están las almas en pena y el condenado quienes deambulan por los espacios adyacentes a la comunidad y aguardan la ocasión para cobrar sus víctimas. En este marco, el (re)conocimiento del espacio de la sociedad local por parte de la población se convierte en una tarea importante que ayuda a reducir los riesgos. Sin embargo, estos se amplían en segunda instancia hacia los espacios exteriores, a veces desconocidos, donde surgen otros entes devoradores mucho más peligrosos: los gentiles, la *uma puriq*, el degollador. Estos predadores, en algunos casos, asimilados a la figura del condenado, igual que los migrantes quechuas, se han trasladado hacia las zonas urbanas y se asocian y reconfiguran sus estrategias para devorar.

Ahora analizaremos el caso de los entes que se constituyen en peligro permanente al interior de las comunidades. Es decir, ingresamos a ese otro espacio del mundo andino, donde la *qarqaria*, las almas en pena y el condenado se hallan a la espera del momento apropiado para capturar su

presa y devorarla. Sin embargo, a pesar de su condición de seres peligrosos, estos personajes de la escatología andina, contribuyen al aprendizaje de estrategias permiten enfrentarlos con éxito.

1. La organización de un imaginario y una estructura indispensable

Para percibir la organización de este imaginario en su integridad debemos pensar el espacio físico, social y cultural de una comunidad local. Establecer luego, una zona de limitada peligrosidad; es decir, un eje imaginario que divida el espacio en exterior e interior y ubicar los predadores que hemos identificado de acuerdo al grado de peligrosidad que poseen. Los seres que representan menos riesgo, tanto en el espacio interior como en el exterior, se hallan muy próximos a la zona de limitada peligrosidad, la *qarqaria* y la *uma puriq*. Luego de esta primera dualidad hallan los seres de mayor peligro, almas en pena y el gentil. Finalmente, en los extremos más distantes de la zona indicada, se ubican los predadores más peligrosos, el condenado y el degollador. La dualidad representada no es resultado del azar sino que, cada uno de estos seres, poseen ciertas características comunes que estudiaremos posteriormente. Como se aprecia en el cuadro adjunto el binomio degollador-condenado, revestido de alto grado de individualismo, es la pareja de predadores de mayor peligrosidad. Sin embargo, el condenado ha atraído para sí casi la totalidad de rasgos de los otros entes, esto justificaría por qué ahora es el tema narrativo hegemónico, pero también es un indicador de cómo la tradición oral evoluciona y se adecua a las nuevas exigencias narrativas.

Figuras predadoras en los cuentos de nuestro corpus

exteriores de la sociedad local			interiores de la sociedad local		
más lejos más peligroso		más cerca menos peligroso	más cerca menos peligroso		más lejos más peligroso
degollador	gentil	cabeza voladora	qarqarya	alma en pena	condenado
extrae la grasa humana	ingresa al cuerpo y causa enfermedad y eventualmente muerte	causa susto	causa susto	ingresa al cuerpo y causa enfermedad y eventualmente muerte	devora

Presentada la organización de este imaginario y los entes respectivos cuya peligrosidad va desde la enfermedad del susto *mancharisa* hasta la devoración, según las creencias populares en los Andes, anticipamos que las almas en pena y la condenación tienen su origen en la Europa Medieval. Estas formas de pensamiento buscaban, desde los relatos y las creencias populares, la salvación de las almas (de Tilbury, 2018 [ca. 1209-1214])¹⁶³. Las mismas ideas y figuras fueron posteriormente utilizadas por la Iglesia en el Perú Colonial durante el proceso de conversión de los indígenas; es decir, fueron utilizadas para luchar contra las guacas y las idolatrías a fin de consolidar la fe cristiana. En contextos más modernos, las mismas servirían como elementos de control social (Silva Santisteban, 2005 : 163 s.s.). Pero, además de las almas en pena, la *uma puriq* y el *nakaq* tienen también conexiones con la tradición popular de Occidente. Por ejemplo, el ‘degollador’ andino posee equivalentes en las figuras del ‘Tío del Saco’, el ‘Sacahuntos’, etc.; de la tradición española (Morote, 1988, 1998). Volveremos al tema para explicar, en cada casa, los nexos entre los personajes de nuestro corpus y los de procedencia occidental.

2. Predadores interiores a la sociedad local

En el cuadro anterior hemos dado cuenta de la manera cómo se organiza el imaginario andino de acuerdo a los relatos, hemos establecido también la zona de limitada peligrosidad y determinando los espacios interior y exterior de las sociedades locales, tal como aparecen en nuestro esquema. Antes de comenzar con el análisis de nuestros textos, es necesario explicar la presencia del vocablo quechua *mancha-chi-y* ‘miedo’ ‘susto’, ‘pavor’, que se experimenta al tener un “encuentro” con estos seres. El ‘encuentro’ ocasiona enfermedades como ‘*mancharisqa*’ y ‘*qayqa*’.

¹⁶³ « la croyance est une activité jamais achevée, précaire, toujours remise en cause, inséparable des récurrences du doute. Rien de moins fixe et de moins assuré que cette activité du croire : l’ethnologue qui interroge ses informateurs plusieurs fois de suite et dans des occasions différentes en prend vite conscience. » / “la creencia es una actividad nunca concluida, precaria, siempre puesta en cuestionamiento, inseparable de las recurrencias de duda. Nada menos inmovible y menos segura que esta actividad de creer: el etnólogo que pregunta a sus informantes muchas veces de continuo y en ocasiones diferentes toma consciencia rápidamente” (Schmitt, 1994: 19).

–*Manchachiku*, adj. En el contexto agrícola designa al espantapájaros que se ubica al centro de las chacras, cuando las siembras comienzan a madurar. Así se protege a los frutos del ataque de las aves. De lejos, parecen seres humanos, pues se les ha vestido con ropas viejas y un sombrero.

–*Manchachikuq*, en el contexto de la escatología andina, designa a todo ente corporal o imaginario capaz de provocar miedo o pavor. Dependiendo de quién lo genera, de la intensidad y de la forma en que se produce, el susto puede ocasionar fuertes desequilibrios en el estado anímico de la persona que ha experimentado el susto, postrarlo en cama y hasta ocasionarle la muerte.

–*Mancharisqa*, es la misma enfermedad, pero también la persona que sufre de este mal (susto). Esta enfermedad se debe a que el *animu* o *anima* ‘fuerza vital’ (equivalente de alma) abandona el cuerpo, de manera súbita. En los Andes es una enfermedad bastante conocida y se halla asociada al encuentro nocturno con la *qarqaria*, la cabeza voladora, las almas en pena, los condenados, etc. Identificar los síntomas, hacer el diagnóstico y tratar a un paciente que sufre de *mancharisqa* solo son posibles en el mismo espacio cultural andino, pues, la medicina científica en principio desconoce la existencia de estas enfermedades, o la menosprecia, por consiguiente no se halla en condiciones de tratar a quienes sufren de esta enfermedad.

En un breve artículo sobre el tema se afirma que “el síndrome cultural *mancharisqa* (susto o espanto producido por situaciones externas imprevistas), nos revela que los seres humanos no sólo enfermamos debido a la contaminación bacteriológica o el contacto directo con elementos patógenos que se encuentran en la realidad circundante” (Icochea y Pariona, 2015: 145-158). Otra investigación, para Ayacucho y Huancavelica como la anterior, sostiene que el *mancharisqa* es una “Enfermedad por transgredir reglas morales de comportamiento con las divinidades” (Hinostroza, 1988: 31-33). Una de esas reglas puede ser el ingreso a espacios que poseen atributos negativos, transitar a altas horas de la noche, a sabiendas de que es el tiempo de seres no humanos, etc.

–*Qayapa*. Del verbo *qaya-y* llamar, *qayapa* es la contracción de *qaya-paya-y* (frecuentativo). Refiere la curación del *mancharisqa*. El *hampiq* ‘el que cura’ llama al *animu* del cuerpo enfermo. Con este fin se prepara una pequeña

mesa donde se colocan ramos de flores, frutas, dulces y los juguetes del niño. Luego se llama al *animu* por el nombre del paciente, con palabras cariñosas como para atraer su atención en tanto el niño duerme en su cama. Al escuchar las palabras tiernas y ver los dulces y juguetes el *animu* decidará retornar al cuerpo. Si esto se ha producido, el niño dormirá varias horas. Al despertar lo hará un semblante renovado y alegre¹⁶⁴. A continuación iniciamos el estudio de nuestro corpus sobre *qarqaria*, almas en pena y los condenados.

2.1. Relatos sobre qarqaria

Según la creencia popular la *qarqaria* o *qarqacha* es el “espíritu” de una pareja que sostiene relaciones incestuosos al interior de una comunidad local (Cavero, 1990: 33, 124). Se afirma de igual manera que los incestuosos se zoomorfizan transitoriamente en una pareja de llamas (camélido andino) o en una llama con dos cabezas. La metamorfosis en llama puede adquirir diversas formas según las ilustraciones que hemos podido apreciar en el libro antes citado (Cavero, *óp. cit.* 143-145). En otros casos, pueden transformarse en cerdos, perros, mulas, etc. (*óp. cit.* 146-147). El nombre parece originarse de la onomatopeya del grito que lanza este ser: “*qar, qar, qar*”.

En las versiones que escuché en la infancia, la *qarqaria* ocasiona susto, pavor, en cambio en las versiones que hemos recogido devora a sus víctimas igual que el condenado, detalle que nos hace pensar que, más bien, puede tratarse de una confusión, de formas locales de identificar a estos seres o de una asimilación moderna. De todos los depredadores, es el que menos daño ocasiona por eso, en nuestro esquema anterior, se ubica bastante próximo de la que hemos denominado zona de limitada peligrosidad. Tradicionalmente la

¹⁶⁴ James George Frazer, en *La rama dorada*, registra varias maneras de evitar que el alma huya del cuerpo asimismo de recuperarlo. Algunas de estas últimas pueden resultar próximas a las prácticas andinas: “Es general suponer que el alma se escapa por las aberturas naturales del cuerpo, especialmente la boca y la nariz. Por eso en Célebes colocan en ocasiones en la nariz del hombre enfermo, en su ombligo y en los pies, unos anzuelos de tal modo que si el alma intenta escapar pueda quedar enganchada y sujeta con firmeza. En el río Baram, de Borneo, un turik rehusó ceder unas piedras de forma de anzuelos porque ellas, como quien dice, tenían enganchada su alma al cuerpo evitando así que su parte espiritual llegara a separarse de la material. Cuando un hechicero o curandero dayako marino es iniciado, se supone que sus dedos han sido provistos de anzuelos con los que después capturará el alma humana en el acto de escaparse volando, para devolverla al cuerpo del paciente” (Frazer, 1981: 219-220).

qarqaria no devora a su víctima, digamos como lo hace el condenado, más bien la acción predatora se manifiesta a través de la enfermedad del *mancharisqa* ‘susto’, que experimenta el cuerpo de la persona con quién este ser se ha encontrado. Sin embargo, a pesar de los riesgos, es posible atraparlo, identificar a la pareja e incluso obtener beneficios materiales o económicos por guardar en secreto la identidad de los incestuosos. El encuentro con este ser, zoomorfizado en los animales indicados, se produce generalmente por las noches y en el campo pero no muy distante de las comunidades locales. A continuación presentamos nuestro corpus.

Relatos sobre la qarqarya			
textos	narrador	N°	lugar
<i>Qarqarya / Qarqaria</i>	Manuel	T-6	Lircay
<i>Qarqarya/ Qarqaria</i>	Huamani	T-7	
<i>Qarqarya / Qarqaria</i>	Ciriano Sánchez	T-77	Congalla
<i>Qarqaryaqa rimasqallanchiktas kutichikun</i> La qarqaria, responde solo lo que hablamos		T-92	
<i>Qarqachu / Qarqachu</i>		T-97	
<i>Qarqaryaqa kontestakunmi</i> La qarqaria sabe contestar		T-98	

Debemos indicar que las versiones de Manuel Huamaní son las que más se aproximan a los relatos que conocemos, de manera particular el (T-7). En los demás casos si mis narradores no lo hubieran anunciado como *qarqaryamanta* ‘la qarqaria’, hubiéramos pensado que se trataban de los condenados, pues, la *qarqaria* y el condenado parecen ser los mismos como dice Donato Chávez: “(5) D- *Kay huk kachkan qarqachamanta o kondenadomanta.* (5) D- Este otro cuento es de la *qarqacha* o del condenado” (T-27)¹⁶⁵. La idea de sincretismo o refundición en las palabras de Donato Chávez, sugiere que la *qarqaria* se aproxima cada vez más al condenado hecho que fortalece la peligrosidad de este último, por eso los relatos de Donato serán analizados en el siguiente grupo. Como se muestra en el cuadro, esta clase de relatos solo los hemos hallado en Lircay y Congalla.

¹⁶⁵ Juan Ansión también nota esta semejanza (Ansión, 1987: 165).

Resumen del argumento. Relato de Manuel Huamaní, (T-7)

Una familia retorna a su pueblo luego de haber trabajado en un pueblo distante. Al atardecer el esposo, su señora y dos niños se hallan en un lugar silencioso. A lo lejos ven una pareja de llamas. Estas juegan dándose abrazos, enlazan sus pescuezos y se retuercen, se lanzan saliva. Como ha anochecido, la pareja decide pasar la noche en una cueva. El hombre y la mujer se acuestan a los costados de la cama y los niños al centro. Cuando ya se han instalado llega un hombre, que también parece viajero y se acomoda en la cueva. La noche transcurre, pero casi a las tres de la madrugada el hombre que iba con su familia se despierta y echa de menos a su esposa. Ella había desaparecido. El hombre pensó que aquel extraño era el amante de su esposa, que esta se había fugado con él. Al amanecer, no lejos de donde pasaron la noche, descubre el cadáver de su esposa. El extraño [a quien identificamos como la *qarqaria*, nuestro narrador no precisa] había devorado la lengua y los senos de la mujer. El hombre retorna al pueblo a enterrar el cadáver. Se dice que quien se condenaba era uno de apellido Obradovich. Este andaba condenándose transformado en llama o alpaca, era hombre muy avaro, amaba el dinero y sostenía relaciones sexuales solo con su familia. La gente lo persiguió con dinamita, para quemarlo.

***Qarqaria*, primer desorganizador al interior de la sociedad local**

En el caso que analizamos ninguno de nuestros narradores ha precisado el motivo de la condenación: el incesto, ni hemos podido plantear preguntas al respecto. Manuel apenas lo menciona:

(3) *huk runa qarqaryakura qullqi suwakusqanmanta y familiyallanwan kasqanmanta.*

(3) un hombre se había convertido en *qarqaria* por haber robado dinero y por haber estado con su familia nada más (T-6).

En el siguiente relato, de igual manera, la referencia es lacónica y casi al final:

(30)...*kasqa qullqimunaq y familiyallanwan kara...*

(30) ... amaba el dinero y estaba con su familia nada más (T-7).

Las demás versiones tampoco refieren los motivos por los que una pareja se transforma en *qarqaria*. No nos explicamos el silencio, pero

imaginamos que contar los detalles de una relación sentimental íntima, sancionada además por la sociedad local, debe resultar embarazoso. Sin embargo, queda claro, los incestuosos se zoomorfizan en llamas o alpacas, animales con los que mis narradores se hallan familiarizados, pues, la provincia de Angaraes posee pastos y clima propicios para la crianza de camélidos.

Ranulfo Cavero es, al parecer, el único investigador que ha realizado un estudio consistente sobre el tema en la región de Ayacucho. A partir de una etnografía amplia, se sumerge en la interioridad de las comunidades a fin de estudiar desde la antropología aspectos relativos a la familia y el parentesco en los Andes así como aspectos relativos al contexto sociocultural en que se presentan los casos de incesto. También analiza un corpus nutrido de relatos sobre la *qarqaria*, cuya lectura nos ha permitido verificar que, en efecto, estos no devoran a su presa (Cavero, 1990: 127-134). Acudimos a él para presentar el concepto de incesto:

Definimos el incesto como una relación sexual y matrimonial prohibida, que *afecta a la regla de donación-alianza*, entre ciertos grados de parientes socialmente reconocidos. El tabú del incesto regula tanto uniones maritales como extramaritales, uniones sexuales o uniones conyugales (matrimonial o concensual) (*óp. cit.* 56. Cursivas nuestras).

En la cita se subraya que “la regla de donación-alianza” se considera como un mecanismo importante de reciprocidad que permite una convivencia social armónica hasta en los aspectos más íntimos de la vida, la sexualidad. También nos indica que las alianzas solo pueden ser beneficiosas si el contrato se efectúa entre familias biológicamente distantes (por ejemplo para acceder a recursos que pueden mejorar la condición material de la familia, asumir el cargo de autoridad local, gozar de prestigio social, etc.). La negación de la regla significa romper con la tradición y sus normas y poner en riesgo la integridad de la familia y de la comunidad.

Si nos ubicamos en la estructura antes presentada vemos que la *qarqaria* se halla muy al interior del espacio social; esto nos indica que la pareja de incestuosos pertenecen al núcleo familiar en un alto nivel de parentesco consanguíneo o espiritual. Al principio esta clase de relaciones puede permanecer en el entorno familiar, pero cuando el delito trasciende afecta a toda la sociedad local. De esta manera un delito individual se transforma en

una responsabilidad de todos, pues tradicionalmente la transmisión de valores a los integrantes de la comunidad es también una responsabilidad colectiva. En efecto, en una sociedad pequeña, todos son, en alguna medida, responsables del comportamiento de los demás. Por esta misma razón, las sanciones y castigos afecta también a la colectividad (por oposición podría decirse que los logros y éxitos de alguno de sus integrantes prestigian, honran a todos).

En los relatos de la tradición oral, que muchas veces se funden con las creencias populares, los incestuosos –humanos de carne y hueso–, se zoomorfizan en llamas o alpacas, como nos refiere Manuel:

M– *Runa, runa, runa. (25) Qalatu, runa kara, mama wachaycha (26) runa pero chay konbirtikuq animalman llamaman, konbirtikuq allquman.*

M– Gente, gente, gente. (25) Gente desnuda, era gente, paridito por mujer, (26) gente *pero* se convertía en animal, en llama, se convertía en perro (T–6).

En el relato que hemos sintetizado, una familia retorna hacia su pueblo después de haber laborado en un lugar distante. La noche les ha sorprendido en el campo, por ello deciden pernoctar en una cueva:

(4) *chay machayman richkaptinsi pampapi iskay llamakuna kasqa [...] (29) M– Hinaptinsi chay kasqariki Obradovich.*

(4) Cuando estaban dirigiéndose hacia esa cueva, ven en la pampa, a dos llamas [...] (29) M– Entonces, ese, había sido Obradovich (T–7).

La transformación transitoria en animal, podría ser considerada como una forma de condenación en vida, pues, en ciertos casos la pareja es expulsada de la comunidad local. En sus dos versiones sobre la *qarqaria*, Manuel nos dice que eran personas, gente desnuda, concebido –como todo ser humano– por una mujer. En el texto 7, se trata de una persona de apellido Obradovich, probablemente un hombre blanco, mestizo, ajeno al entorno social de los campesinos. El incestuoso o la incestuosa comienzan a distanciarse de la cultura de los hombres por consiguiente de la condición humana. En este marco, experimenta un retorno hacia la animalidad, porque una relación sexual entre un padre y su hija o la madre con el hijo, resulta abominable. ¿Pero por qué los incestuosos en los Andes se transforman en camélido? Volveremos un poco después a esta pregunta.

Si comparamos las versiones de la *qarqaria* que escuché en la infancia con las de mis narradores, veremos que difieren en la gravedad del daño que ocasionan, en mi caso se decía que el encuentro con estos seres ocasionaba el “*mancharisqa*”, una grave enfermedad por susto; en las actuales, su capacidad de depredación parece haberse potenciado, como nos refiere Manuel, por eso ahora devora igual que los condenados:

(5) *huk warmipa wawanta yaqalla kitaruwara uku partisyunpi, (6) allquykunaña salbarura*

(5) A la hija menor de una señora casi me quita [nos], abajo, en la repartición, (6) los perros ya la salvaron (T-6).

En este relato, mi narrador es protagonista de la historia, por eso posee el formato de un testimonio. Refiere que esto le sucedió a él, de noche, cuando estaba en la carretera esperando el ómnibus, no lejos de su casa. Una señora y su bebé, también esperaban el ómnibus. En eso, dice nuestro narrador, surgió la *qarqaria*: *yaqalla kitaruwan* “casi me quita”. Quiere decir que Manuel intervino en defensa del bebé, esta o este corría el riesgo de ser devorado por el *qarqaria*. En otra versión, el ataque es más es más aterrador:

(17) *Achikyaqta maskaykuptinsi [kundinadoqa] warminpa qallunta ñuñunta mikurusqa...*

(17) Cuando el hombre la buscó al amanecer, [vio que el condenado] había comido la lengua, los senos, de su mujer... (T-7).

Sospechamos que, de acuerdo al relato, la *qarqaria* que fue vista al principio como dos llamas que retozaban en la pampa, ha recobrado su apariencia humana para presentarse a la familia que descansaba al abrigo de una cueva. Una vez realizada la presentación, el extraño pernocta con ellos en la cueva y luego, muy entrada la noche, ataca a la mujer. Cuando el esposo despierta en la noche descubre que la mujer no está en la cama, luego al amanecer la encuentra un poco más lejos de la cueva, sin lengua y senos que han sido devorados por la *qarqaria*. ¿Qué impulsa a estas criaturas a devorar la lengua y los senos, de su víctima femenina? Volveremos a nuestra interrogante un poco después. Subrayamos en estas versiones, la condición depredadora de la *qarqaria*. Esto significa, al parecer, un cambio importante en la construcción de estos personajes. Desde la perspectiva de nuevos discursos

religiosos, indica que la nueva condición de este personaje (*qarqaria*-condenado) termina otorgando mayor fuerza a la capacidad devoradora del condenado. Como ya hemos anticipado, en Acobamba y Ayacucho, un encuentro con la *qarqaria* solo asusta. A veces puede hacer amagues de ataque y chillar muy fuerte pero lo hace solo para asustar. La intensidad desorganizadora del susto depende del lugar y de las condiciones del encuentro pero también de la fortaleza física y anímica de la persona que sostiene el encuentro.

El hecho de verlos desde muy cerca o tenerlos delante de uno, escuchar sus aullidos horriblos y sentir olores nauseabundos deja estupefacto a quien experimenta el encuentro. Entonces, el cuerpo se estremece por la impresión y queda indefenso. En estas circunstancias el *animu* o *anima*, ‘aliento vital de la víctima’ salta por la boca y abandona el cuerpo, este queda privado de las facultades de pensar, de darse cuenta del mundo que lo rodea; es decir, ingresa a la condición de *mancharisqa*¹⁶⁶. En contextos andinos existe todavía una expresión fosilizada que alude a *supay*, forma primigenia del actual *animu*, ‘espíritu’, desde la perspectiva cristiana. La expresión es: *supayniykitam apachisqayki* “te acabaré a golpes, hasta hacer saltar tu *supay*”. Esta expresión nos recuerda que en efecto, aquello que salta con el susto, si este es intenso, es el *supay* o su otro equivalente quechua *camaq*, *ccamaquen*, fuerza vital que transmite la vida (Taylor, 2000). En este caso, la tarea del *hampiq* ‘persona que cura’ es restituir el *animu* que, desde el momento que abandonó el cuerpo, deambula sin destino en tanto el cuerpo sufre, agoniza, como una materia cualquiera. Ahora veamos el tema de la zoomorfización de los incestuosos.

¹⁶⁶ Para el caso de las comunidades quechuas del Norte de Potosí (Bolivia), tenemos situaciones casi similares, como refiere la siguiente cita “La prise” de l’*animu* est attribuée aux forces *saqra* désignées aussi par les termes “diable” (*dyablu*, *supay*) ou encore *satanás* et *demonio*. Les locuteurs disent alors que le malade a été “effrayé” (*mancharisqa*), “saisi/pris” (*jap’isqa*) ou “mangé” (*mikhusqa*), une relation d’équivalence étant postulée entre la frayeur, le saisissement et la dévoration (Zeineddine, 2015 : 40-41) “La captura” del *animu* es atribuida a la fuerza del *saqra*, conocido como diablo (*dyablu*, *supay*) o también *satanás* y *demonio*. Los entrevistados dicen que el enfermo ha sido “asustado” (*mancharisqa*), “agarrado / cogido” (*jap’isqa*) ou “comido” (*mikhusqa*), se postula una equivalencia entre miedo, agarrar y devorar.

¿Por qué la *qarqaria* se zoomorfiza en camélido andino?



Fig. 13. La llama, animal emblemático de los Andes. Según nuestros relatos y la tradición, los '*qarqaria* incestuosos' se zoomorfizan en este camélido¹⁶⁷. De suma importancia por su lana, carne y como animal de carga, lamentablemente sobre ella han recaído significaciones adversas. Angaraes destaca por la crianza de estos animales a 3 500 msnm, altitud donde otros animales terminarían muriendo.

La interrogante reviste importancia particular porque involucra a uno de los camélidos más representativos de la fauna andina sudamericana, la llama.

¹⁶⁷ Fuente: Ganadería Ramírez (Bolivia). Copiado el (10 /05/2020/ 14h28).
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=250181906341916&set=a.103689110991197&type=3&theater>

Su importancia, junto a las de otros camélidos, se ha hecho evidente desde sus primeras representaciones iconográficas en las cuevas de Toquepala (Tacna, 10 000 años a C. aprox.), asimismo al asociársela con la constelación *Yacana*, fuerza fecundadora de las llamas, según *Ritos y Tradiciones de Huarochirí* (Taylor 1987: 424-431), cualidad que también sugiere el (T-8) de nuestro corpus. La llama ha sido también un componente importante en las ceremonias religiosas del Tahuantinsuyo y hasta la fecha, para muchos andinos continúa siendo un recurso económico invaluable. Por otra parte, es necesario remarcar los vínculos identitarios y socioculturales de los andinos con estos camélidos; estas identidades a las que nos referimos, a veces conflictivas, se manifiestan a través de prácticas culturales directas o figuradas¹⁶⁸.

Analogía entre las prácticas sexuales de los incestuosos y de la llama

Esta analogía se sostiene en la siguiente argumentación: la pareja de incestuosos por lo general se aleja hacia espacios distantes y solitarios a fin de evitar toda sospecha. La transformación de los incestuosos, en llama –un macho y una hembra o en una sola, en este último caso de la parte delantera del cuerpo nacen dos cabezas de llama–, se produciría al momento de la cópula. En este trance los incestuosos son descubiertos por un viajero o grupo de personas que transitan cerca de ellos. Aquí tienen importancia particular las descripciones que hacen nuestros narradores sobre la pareja zoomorfizada en camélido andino y más precisamente sobre cómo es el encuentro sexual entre estos seres. Lamentablemente, Manuel cuyo estilo narrativo hemos celebrado, en sus dos versiones sobre *qarqaria* descuida los detalles; sin embargo, algo deja trascender el siguiente texto:

(4) *pampapi iskay llamakuna kasqa marka-marqa kunkankuta arwiykuspa tuqanakuspanku kachkanku*

(4) observan en la pampa a dos llamas abrazados, enlazando sus cuellos, escupiéndose (T-7).

¹⁶⁸ En contextos ceremoniales el sullu ‘aborto’ de la llama es muy apreciado para las ofrendas; otro caso, en la capital de Huancavelica subsiste el sobrenombre “*taqya* rosario”, que alude a los habitantes de un barrio. “Rosario cuyas cuentas están hechas con boñigas de llama”, alude a un barrio de buenos criadores de llamas que poseen espacios de pastoreo en la puna. Estos dos ejemplos pueden explicar los vínculos más sutiles del hombre con la llama, ya que en su condición de animal de carga, que además proporciona lana y carne es ampliamente conocida.

Aquí se trata de dos llamas, sin duda una hembra y un macho, abrazados; es decir, en posición erguida, apoyados sobre las patas traseras, dándose abrazos con las patas delanteras como si fuera una pareja de personas; los animales se abrazan lujuriosos, con un deseo incontenible, entrelazan el cuello plenos de fuerza y vitalidad y se escupen mutuamente. Los deseos de fundirse en un solo ente son más que evidentes. No en vano, una pareja de incestuosos transformados en llamas, al ser interrogada por un viajero, contestó “tío aquí nosotros estamos haciendo la alegría de nuestra vida” (Cavero, 1990: 128). En este marco, el acto de escupirse sea acaso alusión al deseo de transferir las energías, la vitalidad por intermedio de secreciones que nacen del mismo cuerpo, de modo que la saliva que llega al hocico del otro pueda expresar simbólicamente, como en los mitos, los deseos de fertilizar un ser nuevo que por imposible debe sufrir las consecuencias de una relación condenada por el grupo social. En los relatos sobre la *qarqaria* abundan descripciones breves similares a las que Manuel nos refiere:

Como dijimos, la pareja incestuosa zoomorfizada asume una actitud libidinosa. Según los campesinos, antes de salir a vagar por las noches se escuchan dos silbidos de esta forma se convocan los pecaminosos para encontrarse (VEQ-01). Ya juntos se empiezan a montar (*ichinakun*), se muerden (*qaqchinakun*) (VOQ-03) retocean (VOQ-05), juegan y gritan montándose (VOQ-13)” (Cavero, *óp. cit.* 153).

La cita destaca que los “pecaminosos” al encontrarse se muerden, retozan, juegan montándose, a los que añadiríamos se escupen, chillan, etc., actitudes que determinan el carácter fuerte y violento de la relación. Un investigador chileno en camélidos sudamericanos, manifiesta que “[La] fase del apareamiento se caracteriza por su brusquedad y violencia, pudiendo haber competencia entre machos de distinta edad, lo que se traduce en peleas continuas (Bonacic, 1991)¹⁶⁹. Otra cita refiere, cuando el macho se halla excitado: “emite un sonido gutural característico y resopla” (Organización de

¹⁶⁹ “Características biológicas y productivas de los camélidos sudamericanos”. (Bonacic, 1991): http://web.uchile.cl/vignette/avancesveterinaria/CDA/avan_vet_completa/0,1424,SCID%253D9975%2526ISID%253D473,00.html (05/10/2020)

las Naciones Unidas, FAO, 1996: 13)¹⁷⁰. Nosotros hemos visto de cerca a estos animales en la infancia, cuando los pobladores de la puna descendían hacia los valles quechuas en tiempos de cosecha, para realizar intercambios de productos de altura por los que se producían en los valles. De igual manera, en nuestros viajes por Angaraes, durante los trabajos de etnografía para esta tesis, tuvimos la oportunidad de encontrarnos con tropas de llamas e incluso los hemos visto pastar en las lomas, por esto podemos afirmar que la conducta sexual de los camélidos son bastante semejantes a las descritas en los relatos sobre la *qarqaria*. En síntesis, sin afán de desconocer otras interpretaciones, por ejemplo desde las categorías socioculturales *qarastu-sallqaruna*, creemos que esta analogía es uno de los argumentos más importantes que explica por qué en la mayoría de los relatos sobre *qarqaria* la zoomorfización de los incestuosos es simbólicamente representada a través de los camélidos.

Un motivo narrativo: Identificación de un sujeto penante por una herida provocada en un doble animal

El análisis de los relatos de la *qarqaria*, nos ha permitido identificar el motivo narrativo “condenación simbólica (en vida), desde la zoomorfización”, que ya hemos mencionado. Pero hay otro: “Identificación de un sujeto penante por una herida provocada en un doble animal”, este hallazgo nos sorprende por la distancia temporal, espacial y cultural existente entre la historia del hombre que se transforma en lobo y algunas versiones de la *qarqaria*, tema de nuestro relato. Lamentamos no poseer un ejemplar con el motivo indicado, felizmente Ranulfo Cavero nos lo refiere, además en el contexto de la tradición oral andina es un motivo conocido.

El Satiricón (escrito probablemente a finales del siglo I, d.C. y atribuido a Petronio) es una colección de fragmentos narrativos donde se cuenta de manera festiva los excesos de una joven pero licenciosa aristocracia romana. En esta obra, se narra una pequeña historia de un amante que sale de noche a visitar a su enamorada, acompañado por un soldado. La noche es clara, los amigos caminan lejos de la población. Al llegar a la altura de un cementerio, el militar extrañamente se despoja de las ropas, se transforma en lobo, comienza

¹⁷⁰ Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación. *Manuel de Prácticas y manejo de alpacas y llamas*. Italia 1996.

a lanzar aullidos y huye hacia el bosque. El don Juan, presa de miedo, decide recoger las ropas del compañero pero estas se han transformado en piedra. Muerto de miedo, logra llegar donde la amante. Después de la sorpresa, la joven cuenta que sus carneros fueron atacados por un lobo, luego añade:

Pero, aunque huyó; uno de nuestros esclavos le atravesó el cuello con una lanza. [El narrador prosigue con la historia: Al amanecer] Y cuando llegué al lugar donde las prendas se habían convertido en piedra, no encontré nada más que sangre. Pero cuando volví a casa, encontré a mi soldado en la cama, enfermo como un buey, y al doctor tratando coserle el cuello (Pétrone, 1958: 51-52)¹⁷¹.

Como se aprecia, asistimos a una escena de zoomorfización de un ser humano en lobo. Este ataca a un hato de carneros que se hallaba en el aprisco y recibe, por parte de uno de los vigilantes, un lanzazo en el cuello. El amante de la joven descubre al día siguiente que el lobo que había atacado a las ovejas era su amigo el militar, pues, este tenía heridas visibles en el cuello¹⁷². El motivo es antiquísimo y probablemente lo era incluso para el autor del manuscrito. La zoomorfización transitoria resulta pues un tema antiguo y universal así como la identificación por ciertos detalles o marcas inferidas al par animal de una persona, un penante, etc. Ahora vayamos a una versión de la *qarqaria* donde hallamos el motivo narrativo anterior:

En la década del 50, el papá de P.P. se encontró en Perico Wayqo (Ayacucho), con una llama y éste le preguntó “*kay vidachu o waq vidachu*” (eres de esta vida o de la otra vida), la llama le contestó que era de esta vida, entonces el papá de P.P. se puso en una mano cabuya y en la otra pencas de tuna y empezó a pegar al condenado preguntándole quién era, por qué estaba así, a la vez que le advertía a que no le haga daño. *En esta pelea le reventó un ojo al qarqacha* y éste le ofreció suplicante dinero para que no contara a nadie de lo sucedido. Al día siguiente el papá de P.P. *comprobó de quién se trataba, era un vecino que mantenía relaciones incestuosas* (Cavero, *óp. cit.* 129. Cursivas nuestras).

¹⁷¹ « Mais il n'en a pas eu le dessus, bien qu'il se soit enfuit; l'un de nos esclaves lui a traversé le cou avec une lance [...] et, lorsque je repassai à l'endroit où les vêtements étaient devenus de pierre, je ne trouvai rien, que du sang. Mais, une fois revenu à la maison, je trouvai mon soldat au lit, malade comme un bœuf, et le médecin en train de soigner son cou »

¹⁷² También hemos hallado el mismo tema en los relatos sobre brujas, de la tradición popular hispana (Espinosa, hijo. *op. cit.*: 374. Catálogo Aarne-Thompson N° 746–749).

En esta versión, el adversario le revienta un ojo a *qarqacha*. Este detalle permite al hombre [aunque no se precisa], como en la historia del soldado que se transforma en lobo, identificar al incestuoso. En la tradición oral quechua es un motivo bastante utilizado y se le puede hallar en los relatos sobre la *runa mula* ‘la amante del cura’, las brujas, la cabeza voladora. Al respecto, Ansión, añade:

el hombre promete a la *uma* no denunciarla, a cambio de la información sobre algún tesoro oculto. En otros casos, sin embargo, él prefiere renunciar a las riquezas y *marcarle la cara con un cuchillo, o también cortarle el cabello para que puedan reconocerlo al día siguiente* (Ansión, 1987:149. Cursivas nuestras).

El motivo queda validado porque permite identificar a los infractores y sancionarlos ya sea con la expulsión o la muerte. Creemos no haber agotado las posibilidades de seguir el análisis sobre el tema del incesto ni su zoomorfización en llama; sin embargo, hemos visibilizado claves importantes que pueden contribuir a un estudio renovado de este personaje, siempre en proceso de reinterpretación. A continuación veamos a otro depredador del espacio interno.

2.2. Almas en pena

Un alma que retorna al mundo de los vivos, a fin de resolver algún problema que no le permite descansar, lo hace guardando su apariencia humana. Lleva el hábito o mortaja con el que fue enterrado el cadáver o con alguna ropa que utilizaba en vida. El daño que ocasiona es la *qaiqa*, pero también si son “almas malas” pueden arrojar sobre espinas o al vacío a la persona con quien se encuentra. El alma en pena no debe ser confundido con el condenado, pues, contrariamente a este último, el alma en pena no mata y cuando devora lo hace de manera simbólica desde el daño que ocasiona: la *qayqa*, desequilibrio transitorio del cuerpo que suscita vómitos, dolores de cabeza y pérdida de conciencia. Sin embargo, puede también ocasionar “susto” cuyas consecuencias pueden ser graves como el *mancharisqa*.

A pesar de que el retorno de un alma está asociado a delitos cometidos en vida (robo de herramientas, dinero escondido, etc.), el motivo puede ser también una ejecución inadecuada de las exequias como también el

sufrimiento excesivo de los deudos quienes se resisten aceptar la pérdida del ser querido. Por esto, los juegos y el humor en contextos fúnebres –estudiados al comienzo de este capítulo (T–16)–, revisten importancia, pues permiten a los deudos olvidar los momentos difíciles que experimentan y al alma iniciar un viaje sin obstáculos; dicho de otra manera, forman parte del “rito de pasaje”, del alma de esta a la otra vida (Schmitt, 1994)¹⁷³. Ahora veamos nuestro corpus:

Corpus de relatos sobre almas en pena

Relatos sobre almas en pena			
textos	N°	narradores	lugar
<i>Almamanta tapukuy</i> Preguntas sobre relato almas	T–17	Donato Chávez	Lircay
<i>Almaqa chunka punchawmantam ripukun</i> El alma se va después de diez días	T–18		
<i>Supayquchamanta</i> De la laguna Supayqucha	T–19		
<i>Almamanta musuq tapukuy</i> Nuevas preguntas sobre las almas	T–20		
<i>“Chunkay” simimanta tapuykuna</i> Preguntas sobre el término “chunkay”	T–21		
<i>Almamanta / Del alma</i>	T–31		
<i>Almakunamanta / De las almas</i>	T–48	Donatilda Cabrera	Congalla
<i>Tiyuy “almamanta” / Sobre mi tío “el alma”</i>	T–49		
<i>Ayamanta / De un alma</i>	T–53	F. Lliuyacc	
<i>Tuku / La lechuza</i>	T–67	A. Mayon	
<i>Almamanta / De un alma</i>	T–70		
<i>Almakunamanta / De las almas</i>	T–73		

¹⁷³ « Dans la société médiévale comme dans bien d'autres sociétés traditionnelles, la forme particulière d'existence que l'on prête aux défunts dépend du déroulement du 'rite de passage' de la mort : les morts reviennent de préférence quand les rites des funérailles ou du deuil n'ont pas pu s'effectuer normalement, par exemple si le corps d'un noyé a disparu et n'a pu être enseveli selon la coutume, ou encore si un meurtre, un suicide, la mort d'une femme en couche, la naissance d'un enfant mort-né présentent pour la communauté des vivants le danger d'une souillure. Ces morts sont généralement jugés maléfiques. Cette dimension anthropologique et universelle du retour des morts est présente entre autres dans les traditions occidentales, depuis l'Antiquité, au Moyen Âge et jusque dans le folklore contemporain » (Schmitt, 1994: 15). “En la sociedad medieval como en algunas otras sociedades tradicionales la forma particular de la existencia que uno dispone para los difuntos depende del desarrollo del 'rito de pasaje' de la muerte : los muertos retornan de manera especial cuando los ritos funerarios o del duelo no han podido efectuarse normalmente, por ejemplo si el cuerpo de un ahogado ha desaparecido y no ha podido ser enterrado según la costumbre, en caso de homicidio, suicidio, la muerte de una mujer durante el parto, el nacimiento de un bebé muerto presentan para la comunidad de vivos el peligro del deshonor. Estas muertes generalmente son consideradas maléficas. Esta dimensión antropológica y universal del retorno de los muertos está presente entre otras en las tradiciones occidentales, desde la Antigüedad, en la Edad Media y hasta en el folklore contemporáneo”.

Infiernuqa kay pachallapis El infierno se encuentra en esta vida nada más	T-74	Ciriano Sánchez	
<i>Almamanta</i> / De un alma	T-76		
<i>Hina kayllapis imapas kachkan</i> Todo está en este mundo, nada más	T-85		
<i>Irraminta suwaq</i> / El ladrón de herramientas	T-108	E. Santiago	
<i>Almakunamanta</i> / De las almas	T-124	Rafael Machuca	Anchonga
<i>Almaqa unqunmi</i> / Las almas sufren	T-125		

En nuestro corpus identificamos las siguientes clases de relatos:

–Viaje de las almas mientras dura la celebración de los ritos funerarios; es decir, desde el momento en que se produce el deceso de una persona hasta aproximadamente el décimo día. Aunque ninguno de nuestros narradores lo ha mencionado de manera explícita, los andinos creemos en que *almaqa yupintam uqarin* ‘el alma recoge sus huellas’ mientras duran los funerales (T-18). Asimismo ‘visita’ a las personas más apreciadas por el difunto o con quienes solía tener discusiones. Llega también a sus chacras o a determinados lugares donde solía sentarse con frecuencia.

–Retorno de las almas a ‘esta vida’, después de enterrado el cadáver. En este caso, regresa retorna para resolver un problema de carácter moral que le impide descansar en paz (T-108), (T-125).

–Sufrimiento de las almas en lugares de punición “infierno” como Supayqucha, laguna “ubicada” en la parte oriental de Huanta, próximo a la “selva” (T-19), (T-74), (T-85).

–Almas que salen de noche, se reúnen para rezar o bailar alegremente mientras que un músico despistado ejecuta su instrumento (T-76).

El cuadro también nos permite establecer las causas por las que penan las almas; es decir, retornan al mundo de los vivos a resolver los problemas que los atormenta o deambulan en lugares próximos al “infierno” hasta encontrar a algún humano vivo para enviar un mensaje secreto a sus familiares. Las causas pueden ser: dinero escondido (T-53), (T-70); usura, préstamo de dinero con intereses (T-85). Herramientas robadas y escondidas bajo tierra (T-108), objetos metálicos perdidos en vida, que no fueron hallados a tiempo (T-125). Mala muerte (T-31). Un aspecto que nos llama la atención es la ausencia del término quechua “hucha” equivalente de ‘pecado’, muy presente en todas las prédicas de la iglesia católica. Una expresión que cubre la ausencia es

mana allin ‘aquello que no es bueno’, ‘incorrecto’, ‘malo’, incluso ‘espíritu malo’ o ‘demonio’ en los relatos de Emilio Santiago y ‘condenado’ en otros casos.

Resumen de *Almamanta* “De un alma”, Ciriano Sánchez, (T-70)

Un viajero se hace tarde en el camino, debe atravesar un río. Cuando se aproxima para cruzarlo ve a un alma lamentándose tristemente al no poder cruzar el río. El alma se aproxima al viajero y promete, si le ayuda a cruzar, llevarlo a su casa y ofrecerle un regalo. El hombre acepta y hace cruzar al alma. Un tiempo después, el hombre y el alma se encuentran con un condenado que, bajo la forma de una mula, viene arrojando fuego y pretende devorar al viajero. *Chawa-chawallam asnawan, chawa-chawallam asnawan* ‘Me huele a carne cruda, me huele a carne cruda’, dice el condenado¹⁷⁴. Pero el alma protege a su compañero de viaje. Llegan a la casa del alma. Los familiares han culminando con los funerales. Muy tristes lloran la muerte del hombre cuya alma había llegado a casa, junto con el viajero. Al verlos llorar, el alma seca las lágrimas de sus familiares y llora. Al notar la presencia del viajero los familiares preguntan cómo así llegó. Este responde que fue conducido por el alma del difunto, que ahora se encuentra entre ellos, pero la familia no lo ve. Revela que el alma le había dicho que el difunto tiene dinero enterrado en un lugar. La familia no cree. El hombre insiste, indica el lugar y se hace la excavación. En efecto, hallan mucho dinero enterrado. El viajero recibe una parte como recompensa por haber ayudado a la salvación del alma.

Precisiones a *qaiqa*, otra enfermedad del contexto cultural andino

Rafael Machuca (T-124) nos ilustra bastante bien las circunstancias en que una persona puede coger este mal y las consecuencias. La *qaiqa*, según la creencia, se debe a las emanaciones que despiden los cadáveres u otros espacios asociados a la muerte: cementerios, pequeñas capillas que se encuentran en los caminos así como los antiguos osarios que acogen restos de ‘gentiles’; por esta razón, la gente que conoce estos espacios toma sus precauciones o evitan acercarse. La *qaiqa* –igual que el *mancharisqa*– es un mal cuya taxonomía (clasificación nosológica) y tratamiento no corresponden a

¹⁷⁴*Chawa-chawalla asnawan, chawa-chawalla asnawan* “Me huele a carne cruda, me huele a carne cruda”, es una expresión bastante común en el contexto de los relatos de condenados, almas en pena, cabeza voladora, brujas, diablos, etc. Son estos personajes quienes así se expresen al sentir la presencia de humanos vivos cerca de ellos.

las enfermedades estudiadas desde las ciencias médicas y parece ser propia de los pueblos andinos¹⁷⁵.

Si en el *mancharisqa* el *animu* o *anima* ‘espíritu’ sale del cuerpo y lo abandona en una especie de agonía, la *qaiqa* ingresa al cuerpo por la boca y ocasiona náuseas, vómitos, sensaciones de desmayo, dolores de cabeza, síntomas con los que el cuerpo desfallece. Esto puede ocurrir en un velatorio, en los entierros o en las capillas y espacios donde descansa un cortejo fúnebre. Las personas más propensas a contraer este mal son las que se asustan con facilidad y también las que tuvieron discusiones o rivalidades con el difunto. Valérie Robin, en *Miroirs de l’autre vie* (2008), la documenta con testimonios recogidos en Pampallacta, provincia de Calca (Cusco). En efecto, después de haber escuchado los testimonios de sus narradores, Robin anota:

Una patología específica es atribuida al que ha muerto recién. El daño que este provoca se llama *qhayqa* o *uraña*. En Pampallacta, Angelino Arone me explica un día de fuerte viento, cuando caminábamos cerca del cementerio, que los muertos asustan a los hombres, bajo la forma de viento y les agarra la *qhayqa*. Por esta razón la enfermedad simplemente se llama aire (“viento, aire”) o viento de muerto (“viento de cadáver”) (Robin, 2008: 86-87)¹⁷⁶.

La *qaiqa* es una fuerza negativa que ingresa al cuerpo, se apodera de la energía que lo alienta y busca devorarlo simbólicamente. El rostro mismo de la persona que ha sido víctima de este mal se torna pálido, cadavérico, sugiriéndonos así, una analogía entre el rostro del cadáver y el de la persona que sufre de *qaiqa*. El tratamiento inmediato que aplican consiste en frotar el cuerpo con *kuka hachu* ‘coca masticada’ y soplos con humo de cigarrillo.

Viaje de las almas durante la celebración de los ritos funerarios

Las almas que recorren por algunos espacios de importancia particular, antes de la partida definitiva, no son consideradas como “almas en pena”, según las creencias “recoge sus pasos”. A veces lo ven en su chacra como si

¹⁷⁵ En quechua, el género se establece a partir del contexto. Para *qayqa*, acudo al artículo femenino a fin de mantener la equivalencia de género con el sustantivo “enfermedad”. En los demás casos, la elección de los artículos responde a aspectos relacionados con el ritmo.

¹⁷⁶ « Une pathologie spécifique est attribuée à ce mort récent. L’affection qu’il provoque est appelée *qhayqa* ou *uraña*. À Pampallacta, Angelino Arone m’expliqua, un jour de grand vent où nous passions près du cimetière, que c’est sous la forme de vent que les morts effraient les humains et leur donnent le *qhayqa*. C’est la raison pour laquelle on appelle parfois cette maladie du simple nom *wayra* (‘vent, air’) ou *ayawayra* (‘vent du cadavre’) ».

estuviera trabajando o va a despedirse de las personas que apreciaba. Este recorrido se realiza desde el momento en que se inicia el velatorio del cadáver hasta la ceremonia de “despacho” del alma, algunos días después de los funerales, como nos cuenta Donato Chávez:

(2) *Hasta* chunka punchawkamas wañuqpa alman, mana llusqinmanchu wasinmanta. (3) Chunka punchawpi despachaptinsi paykuna ripukunku manaña kutimuq, (4) chaykamas paykuna, *como* ripukuqhinapas, wasinpi muyurin.

(2) Hasta el décimo día, el alma del que ha muerto no puede salir de su casa.

(3) Cuando lo despachan en el décimo día, recién se van, sin regreso, (4) hasta eso, las almas como los que se van de viaje, dan vueltas en su casa... (T-18).

A veces es en este interregno que el alma realiza visitas a diversos lugares, igual que el viajero que abandonará su pueblo, su espacio. “Dan vueltas en su casa” deja trascender una estadía de inquietud, de duda por el destino del viaje, por lo que ocurrirá luego. También en este tiempo se hacen confesiones de algún secreto o compromiso no resuelto por el difunto. De esta manera, como hemos indicado al resumir el relato de Ciriano Sánchez (T-70), las almas buscan liberarse de las culpas y aligerar el equipaje.

En el relato de Feliciano Lliuyacc, un alma retorna a su casa, pero se halla frente a un obstáculo insuperable para las almas, el río. Para su suerte venía un viajero, pide que le ayude a cruzar. A cambio de la ayuda, el alma le ofrece una recompensa:

(18) “Wasiyman pusasqayki, wasiypim pakay kachkan, chaytam qawachisqayki, chaytam rakinakuykunki” nispan nisqa.

(18) “Te voy a llevar a mi casa, en mi casa tengo un escondido, eso te haré ver, eso se dividirán” le había dicho (T-53).

Realizado el trato, el viajero carga al alma sobre su espalda y atraviesa el río, luego ambos llegan a la casa del difunto donde los familiares se encuentran llorando, muy pesarosos, probablemente luego del entierro. El viajero revela los motivos de su presencia:

(25) “... Kaypis pakaypi kachkan qullqin, chaytas urquykusunchik” nispan urquykunku qullqinta. (26) Aspiyta qallarinku hinaspansi riki rakiykun riki pusasqanmanta.

(25) “... Aquí dice está su plata escondida. Dice, eso vamos a sacar”. Desentierran la plata. (26) Entonces comienzan a escarbar, luego, pues, le dio una parte por haberlo conducido (T-53).

Las citas describen cómo el alma se prepara para emprender el viaje a *huk vida*, vida, al otro lado de la vida de los vivos. La versión que nos narró Ciriano Sánchez también se trata de dinero escondido bajo el batán de la casa (T-70). El alma conoce los detalles de la vida del difunto, es como un espejo donde todo se visibiliza y en tanto sea posible resolver los problemas, se resuelven. Así se estará menos expuesto a castigos y sufrimientos en ese otro territorio donde se halla “el infierno”.

Otro relato que refiere el viaje de las almas antes de la partida definitiva es el caso de un muchacho que decide fugarse con su enamorada porque los padres del joven se oponen a la relación. Luego de la fuga, el muchacho retorna a la casa de sus padres e ingresa por la noche para “robar dinero”. En estas circunstancias el padre le asesta un golpe en la cabeza al pensar que se trataba de un ladrón; es decir, es un caso de mala muerte. El alma retorna en busca de la muchacha y le ofrece alimentos:

(15) *“kaypim kachkan quqawniy, mikuyyá” nispan.* (16) *Hinaptinsi pasñaqa mikunanpaq kichasqa mantilta, chaypi llapan rikchaq mikuyta pasñaqa tarisqa, hinaspansi “kaytachu taytayki mamayki quqawniykita qipichaykamusunki?” nisqa.* (17) *“Kay, almapa ofrendantahina, qanman qipichaykamusunki huk suysunallapi, llapan rikchaq mikuyta” nisqa.*

(15) “aquí está mi fiambre, come, pues” diciendo. (16) Entonces, la muchacha había abierto el mantel y allí encontró toda clase de comida. La muchacha, entonces, había dicho “¿este fiambre es lo que tu padre y tu madre te han preparado?” diciendo. (17) “Como ofrenda para el alma te han hecho cargar, en un solo mantel, toda clase de comida” (T-31).

La joven se sorprende al descubrir toda clase de alimentos atado en un solo mantel como si fuera ofrenda para un muerto. Por eso reprocha la falta de cuidado de los padres del muchacho al momento de preparar el fiambre, pero en el fondo no se trata de ningún descuido, es el fiambre para el hijo muerto que ya ha sido enterrado luego de su muerte trágica. La joven solo se dará cuenta que viaja en compañía de un alma, con la ayuda de otras personas. Desconocemos por qué a las almas les resulta imposible atravesar un río, una laguna, incluso cuando solo se trata de un vaso de agua, colocado detrás de la puerta interior de la casa, como hemos podido apreciar en casa de Donato. El agua desempeña una función protectora, pero es también un auxiliar. En el relato que analizamos, al llegar a un río, la joven es quien atraviesa primero. El

alma que viene atrás, lo hace sobre la espalda de la muchacha, pero ella no se percata. En estas circunstancias existe una prohibición, la persona que carga a un alma y cruza un río, no debe voltear la mirada. La joven, que ha sido aconsejada por una persona, vuelve la mirada hacia el muchacho; mejor dicho, hacia el alma. Este queda atrapado sobre unas piedras al centro del río, la joven aprovecha la oportunidad para huir.

Retorno de las almas a esta vida, después del entierro del cadáver

En esta clase de relatos, la condenación por el robo de herramientas es bastante frecuente. El siguiente es el relato del alma que retorna a su casa y “molesta a la familia” cada noche, para que la herramienta que robó sea devuelta. Aquí la mentira es un agravante de la sanción, pues, cuando el dueño pregunta por su herramienta, el vecino que la robó niega tenerla consigo. El alma lamenta el hecho, de la siguiente manera:

(7) *“Diyusmi mana chaskiwanchu, chay suwakamusqaymi kachkan chay llabi qipallanpi pampasqa, chayta kutiykachiy chay besinuman” nispan chay alma qayakun.* (8) *Hinaptin “Siyertutachu niwachkanki? Pitaq kanki?” nisqa,* (9) *hinaptin “esposuykim ñuqa kani, aychaymi allpapi kachkan, ñuqa espiritutam qarquramuan, mana Diyus Tayta chaskimuwanchu.”*

(7) “Dios no me recibe. La herramienta que me he robado está enterrada en el suelo, atrás de la puerta de entrada, devuelve al vecino.” diciendo llama el alma. (8) “¿Nos estás hablando la verdad? ¿Quién eres?” había dicho. (9) Entonces “yo soy tu esposo, mi cuerpo está en la tierra. A mí, espíritu, me ha echado Dios Padre, no me ha recibo.” (T-108).

Es el más claro ejemplo del regreso de las almas al mundo de los vivos, muy próximo al relato “El muerto que se aparece a una joven y le cuenta y anuncia maravillas” que Gervais de Tilbury incluye en *El libro de las maravillas*, texto al que llegaremos en breve.

Sufrimiento de las almas en la laguna Supayqucha

Estos relatos también se refieren a almas en condenación. En el texto que presentamos el castigo está asociado al dinero. Esto nos recuerda al relato “Los dos hermanos”, donde el hermano rico además de avaro es egoísta. Su condenación es mítica porque con él se origina el venado. El tema económico parece ser el mayor de los delitos para que las almas se condenen y, peor aún

si se trata de otorgar préstamos con interés. La siguiente cita refiere la historia de un huamanguino comprador de pieles de cabra, que en una de sus andanzas llega hasta un sitio llamado “Pan de Azúcar”, por el lado de Huanta, otro lugar de punición, quizás otro nombre de la laguna Supayqucha o de algún cerro mayor que la circunda¹⁷⁷. El negociante se encuentra con un paisano suyo, quien en calidad de alma en condenación ha deambulado por mucho tiempo. El encargo que le hace al huamanguino nos recuerda a algunos pasajes de “El infierno” en la *Divina Comedia* de Dante Alighieri. Nuestro narrador Ciriano Sánchez, nos refiere que¹⁷⁸:

(32) *“Familiyayman inkargakusqayki, una bismi ustuchallaypas tukurunña, manam kanñachu. Willaykapullaway warmiyman, pasakamullachun. Ustuchayta sapatullayta asnu qaramanta ruwarapamuwachun -nispan-. Hamurullawachun. Irmanullayman, irmanuykunaman wayqillaykunaman niykunki ‘Irmanuykiwanmi tupamuni. Qamqa amañas qullqita pristankiñachu runaman mirayniyuq pagasunaykipaqqa, mirayninsi tristicata qun. Miraynin mañakusqanwansi irmanuyki, mana... mana, Diyus Taytapa... Paypa mana chaskisqan purichkan qarqusqa’ nispayki niykapullawanki. Amañam payqa qullqi pristasqan kreditunta chaskiykunqañachu” nispan. (33) Chaysi fiyu credituntin qullqimanta kubrakuy, papi. (34) “Willaykapullawankipuni, purisqaypim lliw tukurunña sapatuy, chay ustu... nay” nispa...*

(32) El hombre, le dijo “Te encargaré a mi familia, mi ojotita se ha terminado totalmente. Avísalo a mi mujer, que me lo prepare mi ojota... mi zapato de piel de burro -diciendo-. Que venga a visitarme, se la ruego. A mi hermano, a mis hermanos, a mis hermanos le dirás ‘Con tu hermano me he encontrado. Tú, dice, ya no vas a prestar dinero con intereses, porque cuando pagan con interés, el interés le da tristeza. Dice, por haber cobrado con interés, tu hermano no... no, Dios Padre... Está andando sin haber sido recibido por Él. Está deambulando, expulsado’ así, me lo dirás. Que él ya no reciba los intereses del dinero que ha prestado”. Diciendo. (33) Por eso, dice, es feo cobrar los intereses de los préstamos, papi. (34) “Me lo avisarás sin olvidarte, mi zapato, mi ojota, se ha acabado de tanto haber deambulado” (T-85).

¹⁷⁷ Así, el lugar de punición al que nos referimos como “infierno”, no es realmente el infierno cristiano sino montañas o lagunas. En diversos mitos y leyendas las lagunas están asociadas al origen del hombre y como en el caso de Tolqaqucha (César Itier, cuadernillos de trabajo de literatura oral quechua) pueden ser la morada de ciertas divinidades, el principio de la fecundidad, el origen de recursos como animales o granos alimenticios, pero también el final de la vida, de la prosperidad surgida de sus aguas. Desde una posición ambigua, entonces las lagunas serían principio y final de la existencia del hombre. Por otra parte, en una vieja canción quechua, las almas –especialmente los danzantes de tijeras–, se dirigen hacia el nevado Qorpuna, en el departamento de Ayacucho (Montoya, hermanos; 1987:419–421).

¹⁷⁸ Al hallarme nuevamente con este lugar de punición en los relatos, me dirigí a Casafranca que habita en Paqayqasa, una pequeña comunidad de Huanta. Ella tuvo la generosidad de recoger algunos relatos sobre el tema donde el único espacio nombrado es la montaña “Pan de Azúcar”. En este marco, Supayqucha continúa siendo un misterio.

La cita es muy ilustrativa para conocer el discurso de las nuevas iglesias respecto al dinero y los intereses que se cobran, de manera especial en el sistema financiero oficial. En el caso de un préstamo, en contexto propiamente andino, nos parece que el llamado “interés” se materializaría en un pequeño molde de queso, unos huevos o un poco de cualquier producto para agradecer la ayuda (por cierto nos referimos a préstamos de dinero en cantidades mínimas). Por otra parte, el acceso al crédito bancario para un campesino es aun mucho más remoto porque los bancos exigen como garantía bienes capaces de indemnizar el préstamo en casos de incumplimiento o quiebra. A nuestro parecer el discurso no expresa la realidad social y económica de las pequeñas comunidades pero quizás sea el reflejo de espacios más poblados donde el comercio es ya una actividad mayor y los conceptos de capital, intereses, ganancias modifican las formas de pensamiento de los campesinos; pero –según inferimos– también refleja formas y actividades incorporadas en la prédica de los evangélicos.

El motivo del encargo es ilustrativo y expresa una riqueza discursiva sobre cómo el alma deambula expulsado por Dios. Sin embargo, prevalece una forma de punición propiamente andina. Nos dice que de tanto haber caminado incluso los zapatos *ustu* o *siqu* (calzado artesanalmente elaborado) del condenado, se han terminado. Por eso, como el alma debe seguir deambulando, encarga a su esposa, por intermedio del negociante, para que ella prepare zapatos de piel de burro, o ella viaje a su encuentro. En otros casos, piden que los zapatos sean de cuero de llama, en especial de la parte del pescuezo. Así, estas narrativas, una vez más se reactualizan para expresar necesidades discursivas actuales. Construyen el “infierno” en un espacio horizontal a *kaypacha* ‘este mundo’, el de los humanos, distante del infierno católico ubicado en *ukupacha* ‘el mundo de abajo’, supuestamente en la parte inferior de *kaypacha*, este mundo, en un sentido vertical del espacio. El alma deambula en parajes solitarios como Choclococha, Supayqucha o “Pan de Azúcar”, este último –a pesar que el nombre nos remite a lo dulce y agradable– paradójicamente es un territorio de sufrimiento. En este marco, la ambigüedad otorga cierto carácter mítico al origen del infierno andino. ¿Es por esto que Ciriano nos dice, *Infirnuqa kaypachallapis* “El infierno se encuentra en esta vida nada más”? (T-74). La narrativa sobre las almas es un tema inagotable, ella –

además– se reviste con una serie de testimonios y creencias. El *tuku*, el *chusiq*, el *pik-pik* son aves asociadas al tema (T–66), (T–67) así como el color amarillo, el *chisinkuy* ‘crepúsculo’, la *chiririnka* ‘mosca azul’, el *allqu* ‘perro’ como sicomoro o conductor almas hacia determinados espacios de reposo (T–41).

“El alma que se aparece a una joven, le cuenta y anuncia maravillas” ¿Antecedente medieval de los relatos de almas en pena?

Por sus características y objetivos, el cuento mencionado, que Gervais de Tilbury recoge en *El libro de las maravillas* (entre 1209 y 1214, en diversos lugares de la Europa medieval), parece ser un antecedente de nuestros relatos sobre las almas que retornan al mundo de los vivos, para resolver problemas de carácter ético y moral, tal como nos propone Valérie Robin¹⁷⁹:

Llevados de España, al principio, los cuentos de condenados probablemente fueron difundidos en la época colonial con fines edificantes a través de los *exempla*, como fue el caso de México (Dehouve 2004). Este género de narraciones que adquiere un carácter edificante y toman la forma de anécdotas o de historias maravillosas fáciles de recordarse, fueron difundidas por la Iglesia católica, especialmente durante los sermones (Robin, 2008: 142).

“El alma que se aparece a una joven, le cuenta y anuncia maravillas” es la historia de dos jóvenes enamorados y, en efecto –como nos dice Robin–, posee un carácter edificante. Veamos: cuando el amante muere, la joven le ruega que regrese por ella, si Dios le permite. Se produce el milagro y el alma del difunto regresa a casa de la joven. El alma se instala en la habitación de la joven y ambos sostienen diversas conversaciones, por varias noches. Enterados de esta aparición, los vecinos y otras personalidades llegan a la

¹⁷⁹ « À l’origine importés d’Espagne, les récits des damnés ont probablement été diffusés à l’époque coloniale à des fins édifiantes à travers les *exempla*, comme ce fut le cas pour le Mexique (Dehouve 2004). Ce genre de narrations à caractère exemplaire, qui prenait la forme d’anecdotes ou d’histoires incroyables et facilement mémorables, fut propagé par la l’Église catholique, notamment dans les sermons » (Robin, 2008: 142). En el contexto de los relatos sobre las almas que retornan, el más difundido es el relativo a los condenados (*condenado* o *kukuchi*<esp. *cuco*, « fantasma »), simplemente conocidos como los « pecadores » (*huchayuq*), debido a los pecados graves que cometieron en la vida [...]. Llevados de España, al principio, los cuentos de condenados probablemente fueron difundidos en la época colonial con fines edificantes a través de los *exempla*, como fue el caso de México (Dehouve 2004). Este género de narraciones que adquiere un carácter edificante y toman la forma de anécdotas o de historias maravillosas fáciles de recordarse, fueron difundidas por la Iglesia católica, especialmente durante los sermones.

casa de la joven y someten al alma a una serie de pruebas. El alma responde a todas las preguntas. La gente no puede ver al espíritu, solamente la joven. Ella es quien transmite los mensajes, tal como el viajero de nuestro relato (T-53), (T-85). En una de las sesiones el alma aparece acompañado por un personaje llamado Miguel. Ante la pregunta de la joven sobre la identidad del personaje, el alma de su ex enamorado, responde, que Miguel sufre un castigo por un cinturón que no fue devuelto a su dueño:

Él [Miguel] añade sufrir un castigo por un cinturón que no había podido devolver a un ciudadano de Apt. Dice él, que se salvará del sufrimiento de un cinturón de fuego si dicho cinturón, que se halla en un cofre, es devuelto. Cosa que se hizo así (de Tilbury, op. cit.:115)¹⁸⁰.

El fragmento nos conduce a las almas del contexto andino que envían mensajes a través de interlocutores como el comprador de pieles de cabra para que le ayude a resolver un problema (T-85); en otros casos, es el alma quien llega donde su familia para resolver un delito (T-108). La estructura del relato, la presencia de auxiliares para enviar mensajes desde el infierno al mundo de los vivos, las sanciones y la falta cometida en vida, etc., asimiladas por la tradición oral andina, corroboran que nuestros relatos de almas en pena son de origen occidental; asimismo indican que estos relatos fueron utilizados por la Iglesia, como historias edificantes, en sus tareas de evangelización. Refiriéndose precisamente a los trabajos de conversión emprendidas por la iglesia, Gabriela Ramos nos dice:

La implantación de las creencias y costumbres cristianas sobre la muerte fue parte medular del proyecto misionero en los Andes. Este ambicioso objetivo implicaba conocer las ideas y prácticas funerarias andinas, reducirlas a un cuerpo conciso e inteligible y, a partir de lo que se creía aprendido, producir un conjunto de normas y procedimientos que, a la par de tener como objetivo extinguir los antiguos usos, guiasen la instauración de los nuevos (Ramos, 2010: 87).

Aceptemos que la Iglesia logró sus objetivos; sin embargo, como hemos podido ver, a través de los textos de nuestro corpus, conceptos como: condenación, salvación del alma, infierno, etc., fueron asimilados con los

¹⁸⁰ « Il ajouta souffrir une peine pour un ceinturon qu'il n'avait pas rendu à un citoyen d'Apt, disant qu'il serait délivré de la souffrance d'une ceinture de feu si ce ceinturon, qui se trouvait dans son coffret, était resitué. Ce qui fut aussi fait » (de Tilbury, *óp. cit.* 115).

mismos criterios y procedimientos utilizados por los andinos para asimilar otros bienes culturales; es decir, desde formas propias de pensar y ver el mundo.

2.3. Los condenados, el corpus

Iniciamos el análisis de la parte final del imaginario de depredadores al interior de la comunidad local. Para el efecto, nos planteamos las siguientes cuestiones: ¿Existen diferencias entre los relatos de condenados que solíamos escuchar en la infancia y el corpus actual, motivo de esta tesis? ¿Cómo o por qué se han producido estas diferencias, si las hubieran? Responder las preguntas significa describir las características de nuestro corpus, ubicarlo en un espacio sociocultural cada vez más cambiante, con una tendencia acelerada hacia la modernidad, asimismo incorporarlo al contexto histórico de violencia interna que experimentó el Perú entre los años 1980 y 2000. Expulsados de su territorio de manera brutal por las acciones violentas de Sendero Luminoso y por las del mismo Ejército, luego de haber experimentado los sinsabores de la migración, de los viajes no deseados, los andinos retornan a sus pueblos de origen después de diez o quince años de ausencia (T-55) y (T-58). Ellos han aprendido mucho en el “exterior”, sobre todo a sobrevivir en la miseria. Han sabido enfrentarse a las adversidades, a las situaciones de injusticia social y han enriquecido su experiencia vital. En este deambular algunos han sido “captados” por las prédicas de religiones distintas de la católica, cosa muy natural porque las heridas, el dolor por la desaparición o la muerte de familiares próximos, las ausencias, los vacíos en el alma, hay que curarlos de alguna manera y la religión ofrece un recurso: la palabra, el sentido de colectividad, de pertenencia a una organización dinámica y actual¹⁸¹. Así la mayoría de migrantes campesinos han regresado, igual que sus personajes imaginarios, luego de un largo viaje hacia el infierno simbólico que fue Lima u otros espacios urbanos, con ‘mayores oportunidades’ de progreso. Han retornado a repoblar las pequeñas comunidades, los anexos que habían quedado despoblados (T-58). No obstante las largas ausencias y el contacto con otros espacios culturales los mitos y creencias no han desaparecido. Las historias, al contrario,

¹⁸¹ «la douleur est l'indice d'une souffrance existentielle qui résonne dans la chair et autorise socialement un contact, un réconfort». “El dolor es el signo de un sufrimiento existencial que resuena en la carne y obliga a buscar un contacto social, un consuelo” (Le Breton, 2006: 46).

se han enriquecido acuerdo a las influencias de aquella gran luminaria atrayente llamada modernidad.

Para ser más precisos, la renovación de estos relatos, de acuerdo a los textos y los testimonios de nuestros narradores, se efectúa en los siguientes aspectos fundamentales:

–Espacial: de las punas distantes y quebradas solitarias por donde antes deambulaban, los condenados, ahora, han migrado hacia las ciudades y al interior de espacios densamente poblados.

–Cambio de estrategia en coger la presa: la devoración física ha sido sustituida por la espiritual. Adelantamos estas innovaciones porque nos permiten visualizar el tema de la condenación desde perspectivas más amplias y actuales.

Relatos de condenados			
textos	Nº	narradores	lugar
<i>Qarqachamanta</i> o <i>kondenadumanta</i> La <i>Qarqaria</i> o condenado	T-27	Donato Chávez	Lircay
<i>Kondenawqa ukunchikpiñam</i> El condenado ya está en nuestro interior	T-28		
<i>Sipaswan qarqarya</i> La joven con la <i>qarqaria</i>	T-29		
<i>Qarqarya iskay negosiyantiwan</i> La <i>qarqaria</i> y los dos negociantes	T-30		
<i>Kondenado</i> Condenado	T-40	Frank Chahuayllacc	Congalla
<i>Kondenado</i> Condenado	T-93	C. Sánchez	
<i>Kondenadomanta</i> Del condenado	T-99	Emilio Santiago	
<i>Kundinadumanta</i> Del condenado	T-109		
<i>Salbahimanta</i> Del salvaje [condenado]	T-111		

***Kondenadomanta* “Del condenado”, Ciriano Sánchez, (T-93)**

Congalla es un pueblo muy antiguo. Sus casas se ubican alrededor de la plaza, una pequeña planicie, en las faldas de una montaña. Allí, casi al borde del pueblo pero ya en la pendiente, vive una señora. Ella tiene un bebé que todavía lacta. Desde hace ya un tiempo se siente amenazada por presagios extraños. Para protegerse, una noche, se amarra en la cintura, en forma de cruz, unos azotes, también su *chumpi* 'faja artesanal'. Al día siguiente, muy temprano, una vecina va a buscarla para pedir un poco de brasas, a fin de encender fuego en su casa. Llama, nadie responde, vuelve a llamar tampoco responden. Ante esta situación extraña, la vecina decide ingresar porque la puerta estaba abierta y comprueba que el condenado había arrancado la

lengua, a la señora. El bebé aun lactaba de los senos del cadáver. Se cree que quien lo atacó habría sido un adversario suyo que había muerto y anda condenándose.

Hemos resumido un texto que tiene particular importancia porque en él se aprecia el avance peligroso del condenado hacia las periferias urbanas de las capitales de distrito y de provincia, en gran parte pobladas de campesinos como en el caso de Congalla, capital del distrito del mismo nombre. El relato, desde la perspectiva del narrador no es un cuento sino un hecho real. La casa donde sucedió el ataque se halla a unos cien metros de donde nos encontrábamos desgranando maíz. Otro detalle de importancia es que el condenado arranca y devora la lengua de su presa casi de manera similar al relato de la *qarqarya* (T-7).

El condenado, construcción de un ser imaginario

En esta parte de nuestra investigación nos interesa conocer más de cerca al condenado, develar su aspecto, los espacios por donde transita, sus hábitos y formas de atacar a su presa. A pesar de que nunca lo hemos visto ni muchos menos sostenido un encuentro con él, lo conocemos bien. Sin embargo, ningún narrador ni viajero que haya logrado enfrentarse ha podido hacer una descripción convincente de su aspecto, veremos si los textos de nuestro corpus y los de otras fuentes nos permiten una mejor configuración de su identidad.

Aspecto

Donato Chávez es uno de los pocos narradores que hace algunas precisiones sobre el aspecto del condenado:

(11) *Chaysi huk qarqacha konbertikurasqa huk warmiman, (12) hinaptin waraqañataqsi uwihaman konbertikurusqa.*

(11) Entonces, dice, una *qarqacha* se había convertido a una mujer, (12) y el *waraq* se había convertido en ovejas (T-27).

El condenado se transforma en una mujer, y como se halla en la puna, las espinas *waraq* que crecen casi a ras de suelo, menudas, de forma tubular

y grandes espinas pero cubiertas de lana vegetal, se transforman en ovejas. La descripción es realista y nos remite a la figura de una pastora y sus ovejas. En la siguiente versión, la *qarqara* llega a la puna, cuando una joven pastora se encuentra preparando la cena:

(13) *taytanmant ikrakusqa chay qarqaryaqa. (14) Hinaptin sullkachan waqasqa yarqaymanta, "imatataq waqachichkanki warmayta" nispan chay qarqachaqa nisqa. (15) hinaptinsi warmaqa "papáy!" nisqa hukta.*

(13) La *qarqaria* había llegado transformado en su padre. (14) El menorcito lloraba de hambre: "¿Por qué estás haciendo llorar a mi hijo?", había dicho la *qarqaria*. (15) El niño le decía "papá!", a otro (T-29).

Nuevamente, el condenado se reapropia de su antigua característica humana y finge ser el padre de la joven y del niño. En efecto, la pastora lo toma por tal, porque los condenados tienen, al parecer, facilidad para cambiar de morfología y cuando asumen su condición humana, el rostro y demás apariencias físicas tienen que asemejarse a personas conocidas por su víctima. El siguiente condenado toma la apariencia de un hombre enfermo que se encuentra al interior de una casucha, postrado en la cama. Víctima de dolores terribles, se queja, pide auxilio. Dos viajeros que caminaban de noche, o anochieron por el desierto, ingresan a la casucha:

(9) *Bilata ratachiptinkus kachkasqa runa, wiksananywan, chay lata wasi ukupi. (10) wiksa nanasqahinaptin: "¡Ananalláw, wayqiy! ¡Ananalláw, wawqiy! ¡mallawanpas apuyawayá!" nispan pampapi quchpaykachakuchkasqa. (11) hinaptinsi chayqa kasqa riki qarqarya.*

(9) Cuando prendieron la vela vieron que dentro de la casa vieja se hallaba un hombre con dolor de barriga. (10) Le dolía la barriga, entonces: "¡Ananalláw, hermano! ¡Ananalláw [interjección de dolor], hermano! Ayúdame pues, con cualquier cosa", diciendo se estaba revolcando en el suelo. (11) Ese había sido la *qarqaria* (30)

Las tretas del condenado al recobrar su apariencia humana parecen las mismas del hombre común y corriente: se transforma en una pastora, en un hombre adulto que se finge padre de familia, en un viajero que sufre dolores estomacales, etc. De esta manera engaña a la presa y asegura su captura, pues, debe alejar de sí toda sospecha de su verdadera condición. En nuestra última cita se finge un hombre como cualquiera, víctima de dolores de estómago, del cólico que es muy propio de los viajeros ocasionado por la comida fría o porque esta se halla descompuesta. Entonces lanza gritos

lastimeros, se revuelca en el suelo, impresiona a los viajeros. El ardid es interesante y a caso nos remita a una faceta anterior de su vida. Por su parte Frank (T-40) solo menciona el nombre “condenado” y Ciriano (T-93), *mana allin demonio* “demonio malvado”; de igual manera Samuel Pacco, en *Karu Ñankunapi*, dice: “*kundinarus kasqa* / un condenado” (Itier, 1999:154-155). En este marco, si el narrador no describe el aspecto físico del condenado los oyentes construirán la imagen por cuenta propia. El atractivo se halla en el argumento, en las estrategias para sorprender a la víctima. Para esto grita, se revuelca y pide auxilio. Reitero evocando la infancia, todo el interés se potencia en escuchar, mejor aún, en observar cómo el condenado devora a su presa. El susto, el estremecimiento que se experimenta son partes de esa expectativa.

Finalmente, Emilio Santiago nos presenta un ser próximo al perro, pero de cola y orejas muy largas, sin pelaje, cuyo trasero deja caer, a modo de heces, carbón ardiente (109), aspecto que se reitera en la siguiente versión:

(41) *Hinaptinmi [rikuriramun] kaynachalla allquhina [indica un animal imaginario de estatura muy pequeña] pero kayna larguyuq [extiende los brazos], pampa arastakuchkaq rinriyuq, chupampas brasada, pampa arastakuchkaq, sikinmanta nina karbun wichichkan. (42) Ese es salbahe, pe.*

(41) Entonces [apareció], asícito nada más como perro [indica un animal imaginario de estatura muy pequeña] pero así de largo [extiende los brazos], con unas orejas que se arrastraban por el suelo, su cola era del largo de una brazada y se arrastraba por el suelo. De su trasero caía carbón encendido. (42) Ese es salvaje, pues (109).

La cita puede constituir una ruptura en el aspecto físico habitual del condenado, pues, ahora ha asumido la apariencia lejana de un perro. Los condenados poseen esa capacidad de metamorfosearse en todo: mulas, cerdos, diablos cornudos, perros gigantes, etc., pero en la mayoría de los casos mantienen apariencia y conductas propiamente humanas como en las versiones de Donato o en “El sicuaneño comerciante en harinas”, cuento ampliamente conocido en la traducción de Arguedas. En esta versión, luego de devorar durante la noche al negociante en harinas, el condenado se queda dormido. Cuando el sol ya está alto, el compañero del negociante, que ha salvado su vida por haber dormido fuera de la casa, se dirige en busca del negociante. Al llegar a la casa vio que al interior “en un rincón estaba tendido el Condenado, dormía, roncaba ferozmente...” (Lira, 1990: 10).

¿Por qué lugares deambula el condenado?

Antes de migrar hacia los espacios más densamente habitados, como veremos en el siguiente capítulo, los condenados deambulan en la puna, en las quebradas solitarias a donde la gente llega excepcionalmente. Es decir, el espacio de condenación de acuerdo a nuestros textos es la naturaleza deshabitada, inculta, aquella que está más allá de la frontera de los campos de cultivo y pastoreo, conocido en general como *purun*. Sin embargo, así como las poblaciones dispersas van concentrándose en grandes espacios urbanos los condenados también se aproximan, primero hasta la periferia de las poblaciones como en el caso del relato que hemos resumido. Las estrategias del condenado, por aproximarse cada vez más a su presa, al parecer no tienen límites; por ello, este predador se hace cada vez más peligroso.

Veamos qué nos dicen nuestros textos sobre los espacios por donde circulan los condenados. En el primer cuento narrado por Donato, el condenado deambula en un lugar distante y deshabitado:

(8) *hinaptinsi tutaykurusqa kaaaru desiertupi, mana runapa kananpi.* (9) *Kichka kan altukunapi chay waraqullaña.* (10) *waraqullaña patapi, tarde qillu-qillu inticha richkasqa.*

(8) entonces había anochecido en un lugar lejano donde no había gente. (9) En esas alturas había nada más que espinas de *waraqu*. (10) Había únicamente *waraqu* en esa altura; [la víctima] estaba yendo en la tarde con el solcito todo amarillo (T-27).

El espacio es un lugar distante, lejano. Donato expresa lo distante prolongando la voz *kaaaru* 'muy lejano', donde 'ya no hay presencia humana' *mana runapa kananpi*. A fin de imprimir un realismo propiamente andino incorpora al *waraqu* un cactus pequeño, espinoso y recubierto de lana, para protegerse del viento y las heladas nocturnas de la puna. El viajero se traslada a la hora del crepúsculo, en ese momento en que la luz muere, luego de una breve agonía 'amarillenta' *qillu-qillu*. En los Andes, los instantes antes de la caída definitiva del sol ocasionan gran temor porque se dice que es el momento en que la gente puede encontrarse con las almas, con la *qarqaria*, con el condenado. La descripción nos presenta pues un paisaje desolado, con un día muriente, incierto y tenebroso. El hecho de que el condenado se transforme en

pastora y las espinas *waraq* en ovejas, no hacen más que corroborar las creencias y profundizar lo distante en que se encuentra el viajero. En otro texto, lo hallamos en la estancia, lugar de pastoreo distante del pueblo pero a fin de cuentas un espacio donde puede hallar presencia humana: “(4) *Huk sipassi yachasqa uywa estansiyampi*. (4) Una joven vivía con sus animales, en la estancia” (T-29). En esta cita, diríamos que el condenado se aproxima un poco a espacios que ya no son propiamente desérticos, pues la presencia de animales como camélidos u ovejas, indican presencia humana.

La luz mortecina, amarillenta en la cúspide de las montañas o en la copa más alta de los árboles, acompañada del revuelo de aves que buscan dónde pasar la noche, anuncian un cambio de tiempo, el paso de la luz a la oscuridad que se prolonga hasta el amanecer. En este espacio de tiempo, los humanos deben guardarse de circular y dejar que la noche sea “el día” de los otros seres. Perturbar, desconocer estas reglas, pueden tener consecuencias adversas, especialmente para los viajeros, como en el siguiente caso:

(1) *Huk biyahirus risqa, kay wasinmantas... huk biyahiru llusqisqa tutapaytaraq,*
(2) *hinaptinsi yaw, chay biyahiru risqanpi, chawpi kaminupi risqanpi qarqariya rikuriykamun, kandinado, qaparikustin.*

(1) Un viajero había salido de su casa... un viajero había salido muy de madrugada, en la oscuridad todavía. (2) Entonces, dice, oye, mientras iba el viajero, allí, en el camino apareció un *qarqaria*, un condenado, gritando (T-40).

Aquí se quiebran las reglas establecidas por la tradición: el viajero sale de su casa demasiado temprano. Desconoce el acuerdo tácito entre humanos y seres no humanos. Algunos campesinos a veces aprovechan la noche, en tiempos de cosecha, para segar el trigo o la cebada, recoger las arvejas, etc. pero la actividad se realiza en la chacra, en el espacio de los humanos. No obstante esto, uno no deja de exponerse a los riesgos, tal como nos refiere Pedro Monge, en un relato recogido en Jauja, donde un campesino que se dirige a cortar trigo y cebada, de noche y solo, se encuentra con un condenado (Monge, 1993: 99-100). El encuentro se justifica por las siguientes razones: la cosecha de trigo o cebada es una actividad de carácter colectiva y es motivo de celebración con bebida (chicha), música y comida. Es decir, el trabajo solitario y nocturno indica que se anulan los usos y costumbres de la agricultura de acuerdo a la tradición, por consiguiente el campesino que pretendió cortar trigo,

de noche y solo, parece la encarnación del condenado en vida o quizás del hermano rico, que no desea compartir con nadie las costumbres de la trilla (ofrecer a los trilladores bebida y comida, danzar, adornarse el sombrero con flores, etc.).

Por su parte Emilio Santiago nos cuenta que había ido a recoger *upi*, zumo muy dulce de cierta clase de cabuya, en compañía de su esposa y una hermana suya. Como tenían que hacer hervir el zumo crudo en el mismo lugar decidieron quedarse una noche, fue entonces cuando tuvieron que enfrentarse al condenado. Los hechos ocurren en una quebrada. Al frente de donde se encuentra (18) *kachkan monte* “es un monte”. (19) *Waqta, chunniq*. “Una pendiente silenciosa. (20) (T-109). El encuentro se producirá en esta quebrada boscosa y desolada donde nuestro narrador se erige como protagonista de una pelea con un condenado, igual que los antiguos viajeros.

El siguiente caso, ya lo hemos comentado, el ataque se produce en la periferia de la zona urbana. El condenado deambula, conoce a las personas con quienes tuvo confrontaciones y va por ella (T-93). Recordemos que en nuestro primer texto lo hemos visto deambular por espacios distantes y solitarios donde no existe presencia humana, luego se aproxima hacia los espacios de pastoreo o quebradas a donde el hombre acude para aprovechar de algunos recursos que la naturaleza le ofrece. En el (T-93), el ataque se produce en una vivienda, al borde mismo de un distrito, con una población considerable. Finalmente desde esta periferia, dará un salto sorprendente para instalarse al interior del mismo cuerpo de sus víctimas.

El condenado y la presa

Para salvarse y dejar de deambular en el espacio de los seres vivos el condenado debe devorar a una persona, esto es lo que se dice en la vida real, mientras que en los relatos debe perecer en el fuego o ser vencido por otro personaje más poderoso como en los cuentos de “El hijo del oso” (Itier, 2007: 158-167, 168-173). ¿Pero, cuál es la distancia entre la realidad y la ficción, entre el condenado que devora su presa y el que es vencido por el hijo del oso? Todo parece diluirse en ese mundo complejo que Occidente denomina ‘el de los seres imaginarios’, pero que en el contexto andino nada es imaginario.

Parecemos haber llegado a un espacio donde la realidad y la ficción son bastante porosas; por consiguiente, el condenado puede transitar de un espacio a otro sin obstáculos y desempeñarse como un ente real o ficcional, dependiendo dónde se encuentre.

En nuestro corpus tenemos cuatro víctimas que son devoradas por la *qarqaria* o condenado. El primer caso es el de la pareja que retorna a su pueblo después de haber trabajado al parecer en una mina. Recordemos que la pareja duerme en una cueva y junto a ellos el probable devorador que llega poco después de que la pareja se había instalado en la cueva. El condenado o la *qarqara*, después de haberse zoomorfizado en camélido y sostenido una relación sexual, se presenta ante los viajeros recuperando la apariencia de otro viajero (suponemos que es así, pues, de acuerdo a las características de la *qarqaria*, la deducción nos parece lógica). Les dice que también él pasará la noche allí. Sin embargo, su objetivo es devorar a la mujer que duerme con su esposo. Una vez sucedido esto, Manuel nos dice:

(17) *Achikyaqta maskaykuptinsi [kundinadoqa] warminpa qallunta ñuñunta mikurusqa...*

(17) Cuando el hombre la buscó al amanecer, [vio que el condenado] había comido la lengua y los senos de su mujer... (T-7).

Sigue llamando nuestra atención que estos depredadores tenga preferencia por la lengua y los senos de su presa femenina, ensayaremos algunas explicaciones para las versiones de Donato, pero un poco después. En la primera versión de nuestro relato, la víctima es un niño. Recordemos que el condenado se presenta donde una pastora, luego de haber asumido la apariencia de su padre. Mientras la joven prepara la cena, el condenado toma en sus brazos al hermanito de la joven y se recuesta en la cama, donde ocurre la predación. Cuando la joven se aproxima para indicar que la cena está lista, se da cuenta que:

(22) *hinaptin chapu mikukuchkasqa [sullkachantaqa], tulluchankunatapas “kap, kap...” nisparaq sonachichkasqa.*

(22) Un perro crespo, lanudo, se lo estaba comiendo a ese su menorcito, sus huesitos también “kap, kap” todavía estaba haciendo sonar, al masticar (T-29).

En el caso de los dos viajeros, uno de ellos sale del cuartito donde se hallaban velando al hombre (el condenado) que ha muerto con dolores estomacales. El negociante comienza a orinar, de pronto el condenado se levanta, sale del cuarto y lo devora:

(31) *hinaspansi hawapi mikurun, hasta tullunkunatapas "kap, kap..." nisparaq kachurun.*

(31) Y comió al hombre, afuera; hasta sus huesos también "kap, kap" todavía los masticó (T-30).

El siguiente caso sucede a un extremo del distrito de Congalla, la víctima es una señora que tiene un bebé que todavía lactaba. El condenado ingresa a su casa y le arranca la lengua (T-93). En el primer caso de depredación narrado por Manuel Huamaní, el condenado devora la lengua y los senos de una mujer. La versión de Ciriano Sánchez es casi similar, el condenado arranca y devora la lengua a una madre, a excepción de los senos, de los que el bebé seguía lactando. Samuel Pacco, para la región de Cusco, nos da una versión similar. El condenado, luego de haberle arrancado uno de los senos lo devora: "–Solo la teta ha resultado rica." (Itier, 1999: 157). ¿Qué implica los casos de depredación, donde el denominador común es una mujer como presa y la lengua y los senos partes preferentemente devoradas? Ensayamos algunas opiniones al respecto. Una primera explicación nos puede remitir a la analogía lengua :: órgano de comunicación, indispensable para comprenderse entre seres humanos, también para disputar (insultar, mentir, engañar, etc.), es decir cometer delito. Seno materno :: alimento vital del ser humano. La privación de uno de las relaciones o de los dos condena al hombre al caos, a la desorganización porque la convivencia sin la palabra es imposible; mientras que el seno materno, además de ser vital para la infancia (en el crecimiento saludable de la humanidad) socialmente se encuentra asociado a la cultura, al espacio de origen y a todo lo que significa los aprendizajes primordiales. El condenado al mostrar preferencia por las partes indicadas del cuerpo femenino, buscaría generar un mundo caótico, sin historia ni memoria donde los delitos sean también olvidados o ignorados. Es decir, se estaría buscando la inversión de una sociedad organizada, donde la palabra es vital para la interacción social, por un tiempo y espacio propiamente salvaje, en el que además los hombres, al perder la cualidad del habla y de la razón, terminen como seres

que pertenecen a la naturaleza. Producida la inversión el condenado dejaría de ser un ente salvaje.

En el cuento de Donato la depredación es total. Incluso se siente cómo el condenado tritura los huesos: “*kap, kap*” todavía estaba haciendo sonar, al masticar” (T-29). El acto describe una situación extrema de voracidad, pues:

“Los huesos son universalmente considerados como soporte del elemento indestructible de los seres. El castigo a la madre perversa –huella narrativa igualmente estable– es de ser triturado por los dientes de un molino, sus huesos hecho polvo por una muerte sin resurrección posible (Belmont, 2004: 33)¹⁸².

Las palabras de Nicole Belmont, guardando las distancias temáticas (aunque la historia a la que se refiere “El niño ave” podría estar asociada al relato de la *Achkay*, acaso una versión femenina del condenado), remarcan el acto de triturar, de moler los huesos. Nuestro personaje andino al proceder de la misma manera con sus víctimas impide, desde los mitos y la tradición, la resurrección del ser. En el caso del humano o de otro ser viviente, no solo resurrección del ser sino también de alimentos que se originan a partir de las osamentas como en el caso del cuento “Mamanchik Raywana (Oregón Morales, 2018-2019: 65-66). En las dos formas de depredación que hemos analizado la idea de lo salvaje, de una inversión que nos conduce hacia una etapa anterior a la humanidad, desde la forma de “comer los alimentos”, parecen latentes. Nos recuerdan asimismo que cada ser humano siempre se halla en la posibilidad del retorno metafórico hacia lo salvaje, hacia una sociedad sin normas y sin valores en una sociedad desolada y oscura como los territorios tradicionales por don transita el condenado. Por oposición, el hecho de ubicar al condenado al interior del ser humano y de sustituir el alimento físico, material (el cuerpo) por uno espiritual (el alma), sería un indicador más de cómo estos relatos se actualizan; volveremos al tema en el siguiente capítulo.

¹⁸² « Les ossements sont universellement considérés comme le support de l'élément indestructible des êtres. Et le châtement de la mauvaise mère – trait narratif également stable – est d'être écrasé sous une meule de moulin, ses os broyés pour une mort sans résurrection possible ».



Fig. 14. El condenado deambula en las alturas y quebradas solitarias. Para salvarse, en la ficción debe ser vencido por un ser de fuerzas superiores (el oso); en la “realidad”, tiene que devorar a un humano (Fotografía de Martín Gonzales).

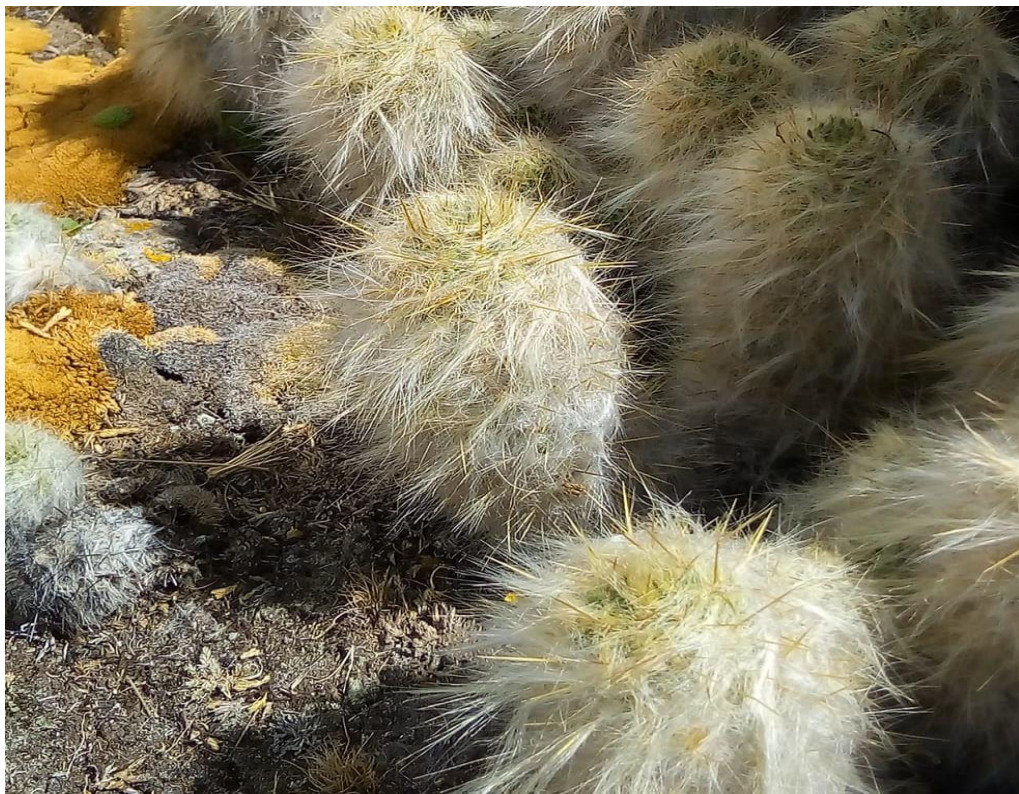


Fig. 15. En los páramos andinos no habitan seres humanos, la vegetación es escasa; apenas crece el *waraqu*, pequeña cactácea espinosa revestida de lana para portegerse del hielo. En ocasiones una comunidad de estas catáceas se transforma en ovejas del condenado, para atraer a sus víctimas (Fotografía de Martín Gonzales).

¿Cómo defenderse de los condenados?

Emilio Santiago es nuestro único narrador que alude a una forma de enfrentarse al condenado que, a su vez, coincide con la que conocemos:

(28) *Manam ni kuchilluta ni machitita ni garrotitapas manchakunchu.* (29) *Mam hapinchu.* (30)

P– *Mana?* (31)

E– *Manam hapi[chi]waqchu.* (31) *Hinaptinmi pantaluy karqa cabuyawan watasqa* (32) *ukun, kay chumpita urquykuspaymi chumpiwan doblaykuspay hapiruwachkaptinña waqtaruni karahu.* (33) *Chumpim suenan allimaqtasuta.* (34) *“pam!” nispa hapirun,* (35) *hinaptin pampata rataspa ni samaytapas atinchi,* (36) *chaywan masyarurani ñuqa kondenaduta.*

(28) No tiene miedo ni al cuchillo ni al machete ni tampoco al garrote. (29) No le agarra. (30)

P– ¿No? (31)

E– No le puedes hacer agarrar. (31) Tenía mi pantalón amarrado con cabuya (32), adentro [una faja como esta], entonces, desatando doblé la faja y cuando ya estaba por atraparme, lo golpeé, carajo. (33) La faja suena de los mil diablos, (34) “pam!” lo cogió, (35) entonces [el condenado] cayó al suelo, no pudo ni siquiera respirar. (36) Con eso yo vencí al condenado. (T–99).

Cuando mi narrador cuenta que tuvo que quitarse la ‘faja artesanal’, para enfrentarse al condenado, tras habernos indicado que este ser no teme ni al cuchillo ni al machete ni al garrote, refuerza la creencia popular de que la sogá, la honda y la faja tejidas con fibras de llama son las únicas armas con las que se puede vencer al condenado. Antes del uso masivo del cinturón o correa de cuero o cuero sintético, era muy común el uso de fajas tejidas con lana de oveja, alpaca y llama, especialmente por su resistencia y sus colores vivos (un detalle que observé es que mis narradores mayores, en vez de cinturón de cuero para amarrarse los pantalones, portaban todavía el *chumpi* o faja tradicional). En la versión de Emilio, nos intriga saber qué propiedades tienen la sogá y la faja elaborada con la lana de los camélidos, de modo que sean las únicas armas con las que se pueden vencer al condenado. Asociada a la zoomorfización de la *qarqaria* en llama, esta intriga continuará perturbándonos, pues, por el momento, carecemos de argumentos para respondernos. Otro recurso de protección, desde el punto de vista de los evangelistas, como refiere mi narrador Ciriano Sánchez, es la *Biblia* (T–98). Asunta, en *Gregorio Condori Mamani*, ofrece para la región de Cusco, una versión inhumana de castigo para

el cadáver de los incestuosos. Según nos refiere, para protegerse del ataque de los condenados por incesto o por haber pegado a sus padres, los familiares del alma:

antes de enterrarlo, le repelan sus cejas y sus pestañas, le arrancan, desde la raíz, las uñas de los pies y con *ichhu* le tuestan los pies y las manos. Así lo entierran de bruces, de espalda al Padre Sol, poniéndole sobre la espalda una pesada roca. Así impiden que el condenado, regresando a su tumba se lleve su cuerpo (Valderrama & Escalante, 1982: 105)¹⁸³.

La sanción infligida al cadáver llama la atención por su rigor y dureza que linda con lo inhumano y porque son los propios familiares los responsables de condenarlo. De acuerdo al texto arrancarle las cejas, las uñas, soasar los pies y enterrarlo de cúbito ventral, con una pesada piedra sobre la espalda, evita toda posibilidad de que el cuerpo y el mismo alma puedan retornar a este mundo con la finalidad de devorar una víctima y salvarse. Nosotros no teníamos conocimiento de la existencia de una sanción semejante que además es una forma de atentar contra la integridad de un cadáver.

Los seres estudiados en este capítulo, a través de diversos textos, ocasionan daño en la medida en que ellos o los pobladores de las comunidades locales se encuentren próximos o distantes de la zona de limitada peligrosidad. Sin embargo, nos queda la impresión de que, en el contexto andino, no existe un espacio donde el runa pueda hallarse protegido del todo. En este marco, la vida es una suerte de confrontación cotidiana con estos seres. Prevenir antes de ser devorado. Conocer, respetar los usos y costumbres, parecen ser una preocupación cotidiana, acaso la única forma de disputar con estos entes que, por una parte se benefician de los efectos de la migración y por otra se renuevan a través de narrativas cada vez más actuales. Pero no todo queda allí, fuera del espacio local, en el exterior, aguardan a los andinos entes devoradores aún más peligrosos, si bien es cierto distantes, pero atentos a fin de hallar una víctima que devorar. Veamos a estos nuevos entes, en el siguiente capítulo.

¹⁸³manaraq enterrapushaspan repelanku ñawi cejas qhechiphrankunata, chakinkunamantataqmi sillunkunata saphinmanta pacha t'isarparinku, ichhuwanta maki chakinta q'asparunku. Khaynatan thallarayashaqta Inti Taytaman wasanpamanta p'anpakunku, wasan patamantaqmi huk wank'a rumita churayunku. Chhaynatan hark'anku, mana condenado p'anpakusqanman kutimuspa cuerpon apananpaq (Valderrama, Escalante, 1982: 105).

Capítulo 7.

Predadores exteriores a la sociedad local

En el capítulo anterior hemos estudiado a tres figuras de la escatología andina ubicadas al interior de las comunidades locales: la *qarqaria*, las almas en pena y el condenado. A estos seres los hemos presentado formando una dualidad con los predadores de la parte externa de la comunidad local. En el presente capítulo estudiaremos precisamente a estos últimos, ubicados al exterior de la zona de limitada peligrosidad. A fin de explicar las oposiciones y complementariedades entre las 6 figuras, planteamos la siguiente hipótesis: la *umapuriq* ‘cabeza voladora’, el gentil y el *nakaq* ‘degollador’, ubicados en la parte exterior de la zona de limitada peligrosidad se complementan, a través de oposiciones simétricas, con los seres ubicados al interior de la sociedad local *qarqaria*, almas en pena y condenados, tal como puede apreciarse en nuestro imaginario. A continuación veamos los relatos concernientes a *Uma* ‘La cabeza que vuela’, ubicado ya en los extramuros de la sociedad local.

1. *Umapuriq* ‘La cabeza que vuela’

La *uma*, *umapuriq* ‘la cabeza que vuela’ es el primer predador de los espacios exteriores a la comunidad local y se ubica muy próximo a la zona de limitada peligrosidad. Igual que en el caso de la *qarqaria*, ejerce sobre su víctima una predación simbólica al ocasionarle miedo, terror, que desorganizan la función natural del cuerpo, pero también daños peligrosos en el hipotético caso en que la cabeza logre adherirse ‘pegarse’ al hombro o al cuello de la

persona con quien se encuentra. Paradójicamente, ningún relato habla sobre los vínculos entre la cabeza que vuela, que corresponde a una bruja y las prácticas brujeriles. Mientras la cabeza se desprende y sale a volar por los campos, el cuerpo queda en estado de latencia. Veamos nuestro corpus.

Umapuriq “La cabeza voladora”			
textos	N°	narradores	lugar
<i>Umamanta</i> La cabeza que vuela	T-42	Donatilda Cabrera	Congalla
<i>Bruhupa wixsanmanta</i> Los intestinos del brujo	T-43		
<i>Umananta De la cabeza</i> [que vuela]	T-44		
<i>Umataqa manam rikunkichu</i> A la cabeza no la puedes ver	T-90	Ciriano Sánchez	
<i>Umamanta</i> La abeza que vuela	T-91		
<i>Umamanta</i> La cabeza que vuela	T-110	Emilio Santiago	

***Umamanta* ‘La cabeza que vuela’, Ciriano Sánchez, (T-91)**

Una muchacha y un joven son enamorados. El joven la visita sorpresivamente una noche y encuentra sobre la cama el cuerpo yacente de la muchacha, pero sin la cabeza que había salido luego de separarse. El muchacho cubre con cenizas toda la superficie del cuello. La cabeza regresa, toma impulso y se lanza con fuerza sobre el cuello para prenderse, pero como esta parte ha sido cubierto con cenizas no logra su objetivo. El intento se realiza varias veces sin resultado. La cabeza comienza a lamentarse, ve que su cuerpo se enfría, agoniza. Siente que alguien se halla al interior de la casa. Repite “A carne cruda siendo... A carne cruda siento”. Era la presencia del muchacho que tras haber volteado un gran recipiente se había ocultado bajo ella. La cabeza golpe el recipiente una y otra vez, logra quebrarla. Descubre a su enamorado y se prende a un extremo del cuello. El muchacho de pronto posee dos cabezas. Viven juntos un tiempo. El joven no puede cómo deshacerse de ella. Yerran por el campo recolectando frutas. Un día hallan una higuera, pero los frutos se encuentran en las ramas superiores. Entonces el muchacho se despoja de su poncho y pide a la cabeza que descansa sobre él, de lo contrario no podrá coger los higos. La cabeza acepta. Cuando está por trepar a la higuera, un venado que dormía al pie de este árbol siente al muchacho, se despierta y huye de pronto. La cabeza piensa que es el muchacho que huye para abandonarla, se lanza y se prende en el cuerpo del venado. Huyen.

El texto que hemos resumido es el más conocido, también lo hemos escuchado en la infancia, sin mayores variaciones. Luego de desprenderse del cuerpo la *uma* deambula por el campo, de noche, y antes del amanecer retorna a su casa, para “pegarse” al cuerpo que ha abandonado, pero como la superficie del cuello, que quedó con el tronco y las extremidades, ha sido cubierta con ceniza la cabeza no logra restituirse. Desconocemos si la ceniza tiene alguna simbología particular, lo que sabemos es que los campesinos quechuas la utilizan en la agricultura, por ejemplo para proteger a las plantas del ataque de los gusanos; luego de la cosecha de los tubérculos, al almacenarlos, espolvorean cenizas, con los mismos objetivos; las vacas que tienen crías, son amarradas en el campo, pero se las deja al interior de un círculo hecho con cenizas o cal, de esta forma se las protege del ataque de una serpiente, que al sentir el olor de la leche pretende lactar y a veces morder a la vaca. Esta última práctica me fue contada por Manuel Huamaní, un día que fuimos a pastar sus vacas. La ceniza y la cal queman la piel de la serpiente, por eso tienen miedo, me dijo. Al parecer, en nuestro relato, la ceniza es utilizada bajo este mismo principio. Luego, la *uma* se prenderá al cuello de su enamorado. Huirán al campo, al espacio salvaje. La figura del humano monstruoso de dos cabezas nos remite a la *qarqaria*, cuerpo de una llama con dos cabezas, representación simbólica del incesto, de las relaciones sexuales desorganizadas. Veamos algo más sobre el tema en la siguiente parte

La sexualidad en los relatos de *umapuriq* ‘la cabeza que vuela’.

Análisis de los relatos

El tema común entre depredadores próximos a la zona de limitada peligrosidad, la *qarqaria* como la *umapuriq* ‘cabeza voladora’, es la sexualidad. Las *umakuna*, como nos refiere Donatilda Cabrera, están asociadas al incesto y deambulan, en este caso, a medianoche, en la era, cuando se está realizando la cosecha de trigo. Estos seres andan de preferencia cuando las chacras se hallan libres, después de la cosecha, y se transforman en un vasto espacio abierto. El estío en los Andes, pues, es una época propicia para que estos y otros seres deambulen por las noches. Nuestra narradora luego de habernos ubicado en la era, donde se hacía la trilla, prosigue con su narración:

(15) *Huknin chay kurur umaqa mana siw-siwyanchu, chay chukchayuq kaqllas* “*Siwww... siwww...*” [...]. (18) *Takispankus tusunku, tususpanku...* (19)

P– *Iskay umakuna?* (20)

D– *Iskay umakuna, (21) huk warmi huk qari [...]. (26) Hinaspansi “Chawa-chawachus asnawanchik? Chawa-chawachus asnawanchik, maypitaqsi?” nispan sintin, (27) chay uyarayaqkunata. (28) “Maypitaq chay chawa-chawa asnawanchik? Chawa-chawa asnawanchik” nispa(29) Chaysi chayqa kasqa kumpadrintin kumadrintin. (30) Hinaspansi chayqa waq-waqyarunku, tusurunku, (31) hinaspansi waq-waqyayllañas ripunku.*

(15) Una de ellas, la de cabeza de ovillo, no hace “*siw-siw*”, solo la que tenía cabellera. [...]. (18) Cantan, bailan, bailan... (19)

P– *¿Dos cabezas?* (20)

D– Dos cabezas. (21) Mujer y hombre [...]. (26) Entonces, “Creo que huele a crudo-crudo? Creo que huele a crudo-crudo, dónde será?” sintieron a quienes escuchaban. (27) “De dónde viene ese olor a crudo-crudo? Huele a crudo-crudo”. (29) Había sido el compadre con la comadre. (30) Ellos dijeron “*waq-waq*” y bailaron. (31) Luego se fueron gritando “*waq, waq, waq*” (T-42).

El texto sorprende por su estilo festivo, humorístico y podríamos decir que satiriza el tema del incesto. Es decir, igual que otros, este relato satiriza los discursos edificantes y moralistas de la Iglesia, no solo relativos al incesto sino a la sexualidad en general. Las dos cabezas celebran el amor prohibido, bailan, retozan y ríen y nos recuerdan a la pareja de *qarqaria* incestuosos, que hallamos en una investigación antes citada. La pareja, al ser interrogada por la persona que los descurbió, respode: “tío aquí nosotros estamos haciendo la alegría de nuestra vida” (Cavero, 1990: 128). En el relato de Donatilda las onomatopeyas otorgan al cuento ese espíritu festivo y de embriaguez como cuando se celebra una buena cosecha de trigo. En otra versión, a cargo de la misma narradora, el humor se mantiene vigente. Ya en otro contexto, el habla popular quechua se carga de vitalidad, las alusiones al órgano sexual masculino y las coprolalias antes que generar rubor, ocasionan risa y contribuyen a la celebración del relato. Veamos otra historia referida por la misma narradora, que según ella le sucedió a su abuelito:

1) *Awilituy Ayakuchuta risqa sapallan [...]. (3) uywachanta wataykuspa ispakuq pasan, las dos de la mañanata, (4) hinaptinsi awilituytaqa nin “Wak yana runtunta, wak yana runtunta, uhitinta” nispan alto [risas] warangumanta. (5) Chaysi muchacha wayurayasqa, (6) chaypi chukchanta riki warangu hapirura.*

(1) Mi abuelito había ido a Ayacucho, solo. [...]. (3) Amarrando a su animalito y se fue a orinar, a *las dos de la mañana*. (4) Mi abuelito está orinando, en eso dice: “Ese su huevo negro [por testículo], ese su huevo negro, su culo” le decía desde un alto huarango [risas]. (5) Dice, [la cabeza de] una *muchacha* estaba colgada (6) porque el guarango la había atrapado de su cabellera (T-44).

Quien habla es una cabeza voladora que cuelga de un guarango porque su cabellera ha quedado enredada entre las ramas del árbol. Como el viajero, se ha puesto a orinar, la cabeza observa los testículos y el trasero del hombre y lanza algunas palabras soeces, pero como hemos dicho estas palabras antes que avergonzarnos generan risas. Así, humor y sexualidad carnavalizan temas que desde la Iglesia, o desde los nuevos discursos evangélicos, se condenan con dureza. Igual que en los relatos del cura (T-129), las coprolalias contribuyen a la catarsis, a la explosión de la risa sin parámetros. Pero estos detalles en los que prestamos atención, serían también narrados en otras circunstancias o serían silenciadas o no obstante haberse narrado, aparecerían en las traducciones. Esto solo para subrayar la importancia de la inmersión cultural que debe experimentar el etnógrafo, además de dominar la lengua y en otros casos a los criterios de traducción.

El espíritu picaresco, festivo de las *uma* ‘cabeza voladora’ o también ‘cabeza de la bruja’, igual que otros relatos que circulan por los Andes, revestidos con su poncho de colores, con su chullu y watanas, además de otros aditamentos culturales andinos, tienen sus antecedentes –como hemos dicho en oportunidades anteriores–, en la tradición oral europea; el caso de la brujas no es distinto. Veamos.

De las brujas de la tradición española a la cabeza voladora

En la tradición popular española de Castilla y León las brujas son inquietas y festivas. Se reúnen y vuelan a medianoche hacia alguna bodega a embriagarse con vino. Deben volver antes del amanecer y no falta una que se ha ido de copas, se asombra que pronto ha de amanecer y exclama “¡Jesús!”. Todas vuelan menos aquella que exclamó un nombre que no debió haber dicho. Los dueños de la bodega la descubren, en algunas versiones la

perdonan y en otras la castigan. En otros casos asisten a una fiesta invitadas por el diablo, a quien deben besarle el “culo” y no falta un amante despistado de alguna bruja joven que aparece en la fiesta, pero cuando le toca el turno de besar el trasero del diablo le pincha con una aguja u objeto semejante y se salva. Las brujas echan mal de ojo a las vacas, se burlan de los curas, se transforman en gatos, en cabritos que hablan, etc. (Espinosa, hijo, 1996: 357-382). En el único texto sobre brujas, de una compilación proveniente de Huelva y de Badajoz hemos hallado, para sorpresa nuestra, unas brujas que conservando siempre el espíritu jocosos y festivos de sus homónimas de Castilla y León y desempeñan la función de donadoras como en el caso de nuestro relato “Los dos hermanos” (Diputación Provincial de Huelva, Diputación Provincial de Badajoz, 1990: 85-89). Pierre Duviols, cuando menos lo esperábamos, nos brinda un dato fundamental, en un breve estudio a “Los ‘Benandanti’”. Este relato se refiere a una pelea de carácter dualista entre “bienandantes” y “brujos” o “hechiceros”, en la Europa del 500. La pelea posee “una estructura y finalidad paganas pre-cristianas”, asociadas a la agricultura. La cita refiere que la confrontación transcurre en una región de Alemania:

Ahora bien, aquellas luchas nocturnas se realizan bastante lejos de los pueblos. *Mientras los cuerpos de los participantes quedan tendidos en la cama, sus dobles emprenden el vuelo por los aires.* Un testigo dice que se siente entonces como humo; otro confiesa untarse previamente con aceite de lámpara. Querer despertar el cuerpo durmiente mientras su doble se ha ido a este aquelarre guerrero puede tener graves consecuencias (Duviols, 2016 T. I: 132, cursivas nuestras).

La cita nos proporciona la clave: el cuerpo queda en estado yacente en tanto que un doble “del brujo o de la bruja” sale de él. Nos preguntamos: ¿Son variantes de estos relatos las que llegaron a los Andes? Como hemos visto en nuestro corpus y también en un estudio de Juan Ansión (1987), las brujas abandonan el cuerpo sobre una cama. Dicho de otra manera, la cabeza se desprende del cuerpo, lo abandona por un tiempo y sale a volar por los campos a veces hasta quedar atrapada entre espinos enmarañados, desde donde pide la salven para retornar antes que amanezca. Como bien observa Duviols, abandonar el cuerpo “puede tener graves consecuencias”.

En este orden de cosas, Duviols nos conducen a la idea de una dislocación del cuerpo. Gracias a este mecanismo o licencia narrativa los relatos de brujas en los Andes terminaron tal como hoy los conocemos, esto lo explicamos a través de la siguiente hipótesis: la dislocación del cuerpo, en el contexto de la retórica, puede considerarse un recurso mediante el cual una parte constitutiva del cuerpo humano se separa, temporal o definitivamente para adquirir autonomía y protagonizar una historia. Este recurso puede ser:

a) cuando el elemento constitutivo del cuerpo es inmaterial como el *animu*, *anima* ‘espíritu’ que en el caso del *mancharisqa* (enfermedad del susto) abandona el cuerpo sin las facultades de pensar y actuar; es decir, en un estado de inconsciencia.

b) el cuerpo sufre ‘dislocación’ y una parte de él sale a deambular libremente como la *uma* o en el cuento *bruhupa wiksanmanta* ‘Los intestinos del brujo’, que por las noches sale a merodear en tanto el cuerpo duerme (T-43). Nos explicamos, en el primer caso es la ‘fuerza vital’ *animu* la que abandona al cuerpo o “un doble”. Fuerza cuya presencia es fundamental para que el hombre pueda vivir. En este caso, quien abandona es la *uma* ‘cabeza’, centro portador de *yuyay* ‘memoria, razón’, aquella que está relacionada con la inteligencia, la conciencia y la moral, pero también es posible que otras partes del cuerpo puedan hacer lo propio como en el relato *Bruhupa wiksan* “Los intestinos del brujo”, texto en el que los intestinos abandonan el cuerpo y salen por las noches y asustan a la gente (T-43). Si consideramos los casos anteriores, es posible que la zoomorfización de la pareja incestuosa en llama de dos cabezas también corresponda a este recurso narrativo. Otro ejemplo puede ser el relato “La mano suga”, en el contexto de la tradición oral de Cajamarca (Dammert y Mires, 1988: 143); una mano que deambula por las noches para asustar a los campesinos.

La dislocación del cuerpo nos parece que es un recurso narrativo bastante antiguo y podemos considerarlo andino pero también europeo. Las versiones de “la cabeza voladora”, como hemos dicho, son festivas, celebratorias y, de alguna manera, cumplen una función persuasiva para prevenir el incesto o la infidelidad conyugal aunque en la Europa de los años 500 hayan estado asociadas a la fertilidad agrícola.

2. Hintilkuna 'Los gentiles', nuestro corpus



Fig. 16. Congalla, distrito con vestigios arqueológicos e históricos importantes. A los restos hallados en los entierros prehispánicos se consideran gentiles, por eso a la población también la conocen como “descendiente de gentiles”.



Fig. 17. Faustino Mayón, posa con los ancestros de Congalla, descubiertos en distintos lugares del pueblo. Para él, estos vestigios son elementos importantes de la identidad congallina.

Nuestro corpus sobre estos predadores inmediatamente después de la *uma* “cabeza voladora”, si bien escasos en número, algunos son de extensión considerable y manifiestan una semántica diversa que, inclusive, visibiliza los conflictos al interior de las comunidades locales. Los textos que en su mayoría son testimonios, mantienen vivas las viejas retóricas evangelizadoras que consideran a los gentiles como seres paganos, egoístas, envidiosos; es decir, nos presentan como a seres sancionados. Pero ¿Quiénes son los gentiles? De acuerdo a la tradición andina, no son sino los hombres antiguos que perecieron con las lluvias de fuego o con la aparición de los dos soles como refieren los relatos, y cuyos huesos viven todavía en las cuevas o en los cementerios antiguos y son capaces de hacer daño. ¿Fueron realmente tan malas personas? Valérie Robin, a quien hemos acudido en oportunidades anteriores, nos aproxima a los ‘gentiles’, en su condición de seres humanos comunes y corrientes, tan semejantes a nosotros (seguramente con sus conflictos por la sobrevivencia y demás miserias humanas como las nuestras):

La figura del gentil es una creación de origen colonial, un producto híbrido del cristianismo y de la religión precolombina. Estos personajes y las representaciones que les han sido asociados en el imaginario andino contemporáneo son el producto de una reelaboración de las antiguas relaciones con los ancestros que la iglesia ha buscado destruir y condenar al fuego del infierno. La eliminación total de los cuerpos “paganos” ha sido realmente imposible y han fracasado. *Pero los atributos asociados a estos últimos han cambiado radicalmente después de la conquista.* (Robin, 2008: 165. Cursivas nuestras)¹⁸⁴.

Si los objetivos de eliminar o hacer desaparecer las evidencias físicas de los paganos no han prosperado, no le queda a la Iglesia más que construir un discurso difamatorio para de alguna manera asimilar el fracaso. Es lo que nos queda claro de las ideas finales en la cita anterior. Por consiguiente, todas las semánticas adversas son construcciones, elaboraciones urdidas por la Iglesia, estrategias para descalificar y condenar a los “gentiles”. Lamentablemente, los

¹⁸⁴ « La figure du Gentil est bien une création d'origine coloniale, un produit hybride du christianisme et de la religion précolombienne. Ces personnages et les représentations qui leur sont associées dans l'imaginaire andin contemporain sont le fruit d'un réagencement de l'ancienne relation aux ancêtres, que l'Église a tenté d'anéantir et condamné aux feux de l'Enfer. L'élimination totale des corps « païens » s'est avérée impossible et a échoué. Mais les attributs associés à ces derniers ont radicalement changé au lendemain de la Conquête ».

siglos de campaña difamatoria algún éxito han tenido, pero no en su totalidad como veremos al estudiar nuestro corpus.

Relatos sobre los gentiles			
relatos	N°	narradores	lugar
<i>Hintilpa puchun llaqta</i> Pueblo que desciende de los gentiles	T-50	Micaela	Congalla
<i>Hintilqa hapirusunkimanmi</i> El gentil puede hacerte daño	T-100	Emilio Santiago	
<i>Congalla altunpi kachkan hintilkuna</i> Los gentiles se encuentran en la parte alta de Congalla	T-101		
<i>Hintilkunamanta</i> Sobre los gentiles	T-119	Ignacio Laime	Anchonga
<i>Hintilmanta</i> De los gentiles	T-122	Rafael Machuca	

En el cuadro no nos llama la atención la ausencia de relatos o testimonios provenientes de Pirccapampa, Rumichaca y Ayapuncu, desde donde se llega a Lircay en una hora de camino a pie o en 20 o 30 minutos con ómnibus. En las comunidades citadas, las nuevas iglesias al parecer han logrado imponer su discurso; es decir, una cantidad considerable de personas que profesaban la religión católica han terminado convirtiéndose en evangélicos, en testigos de Jehová, etc. (mis tres narradores y su familia pertenecen a estas iglesias). En el caso de los tres centros poblados, la proximidad a Lircay (capital de la provincia de Angaraes donde se hallan las instituciones oficiales, los bancos, los centros educativos más grandes y donde la actividad principal es el comercio y se habla básicamente en español) contribuye a que la práctica de algunos ritos y creencias tradicionales terminen diluyéndose bajo la influencia de discursos asociados a la modernidad, la superación por los estudios y el esfuerzo individual, etc. Asimismo, la población católica de las indicadas comunidades puede trasladarse con relativa facilidad a Lircay y participar de las ceremonias religiosas. Por oposición, los pobladores de Congalla y de Anchonga al encontrarse a distancias más considerables y a una diferencia altitudinal mayor, deben esperar la llegada del cura, una o dos veces al año. Esta ausencia ha permitido, a las nuevas iglesias en el caso de Congalla, instalarse en el pueblo e incluso construir su local dedicado al culto, cuya frecuencia es de unas tres veces por semana. Pero es también esta distancia a Lircay la que ha permitido de mejor manera la sobrevivencia de

relatos y prácticas ancestrales ahora en peligro por la intolerancia de las nuevas iglesias, presentes en casi todas las pequeñas poblaciones de Congalla. Por el contrario, en el caso de Anchonga la población católica es bastante fuerte pero hemos visto por sus calles deambular a predicadores no católicos. Creemos que esta síntesis social y geográfica nos permitirá explicar mejor los testimonios sobre los gentiles.

“El gentil puede hacerte daño”, Emilio Santiago, (T-100)

El narrador recuerda un acontecimiento de la infancia. Nos dice que para entonces vivía con sus padres en el anexo de Hatunsuyo, ahora ya casi desaparecido, en una quebrada distante de donde nos hallábamos. La madre de Emilio criaba sesenta gallinas. Estas vivían en unas cuevas, bajo unas piedras inmensas. Una noche un gato salvaje mata a todas las gallinas y las esconde en diferentes lugares. Al día siguiente Emilio y su madre se dedican a recuperar las gallinas muertas. Emilio ingresa al interior de una de las cuevas bastante profundas en busca de más gallinas. Encuentra varias de ellas, pero todas muertas. Cuenta que al interior también halló osamentas de gentiles, cráneos y extremidades bastante grandes. Al salir de la cueva toca algunos cráneos, por casualidad. Estos le hacen daño y se enferma. El padre de Emilio al ver que el hijo está enfermo ingresa a la cueva y extrae un hueso. Cree que es el responsable del mal. Amarra el hueso a una espina de *anku kichka* [variedad de espina que ocasiona un dolor terrible]. Después se dirige al río y cuelga el hueso en la rama de un árbol. El padre de Emilio y otras dos personas se quedan por la noche, cerca de donde se halla colgado el hueso del gentil. De pronto escuchan unos gritos dolorosos. La voz asume su responsabilidad y pide la liberen de las espinas. El gentil promete no hacer más daño al niño. Los hombres liberan al hueso y lo restituyen al lugar de donde había sido sacado.

El cuerpo, recurso para reactualizar el dolor y los vínculos culturales

El testimonio cuyo resumen presenté me fue referido por Emilio Santiago, en el mismo distrito de Congalla, lugar –no está de más recordarlo–, de un interés arqueológico importante pero poco conocido. Mis narradores indicaron que existen diversos lugares donde es posible hallar restos óseos de los denominados gentiles. Personalmente, pude llegar hasta la parte superior

de una montaña rocosa larga y muy alta, a cuyo pie se asienta el pueblo. Pude observar algunas ‘cavidades de forma circular talladas en roca’ conocidas como *pukullu*. Estas cavidades se hallan a gran altura la que me impidió ver algún vestigio de los gentiles. También puede observar una pequeña colección de artefactos líticos y momias, en un local de la municipalidad.

Emilio, debe tener aproximadamente 90 años, me dijo que hace tiempo había perdido la cuenta de su edad. Es una persona de estatura grande en comparación a la media común y mantiene todavía una corpulencia que sorprende. Pertenece a la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, fundada por Ezequiel Ataucusi, en 1968. Sus versiones, particularmente las referidas a los condenados, han sido narradas desde esta filiación religiosa. Respecto al relato que analizamos, por la forma como narró la historia, creemos posible que él haya sido el protagonista de esta historia y su padre, el responsable de la sanción al gentil. Sin embargo, dudamos que el padre haya actuado de la manera como refiere en la historia: amarrar el hueso de un gentil a una espina de agujones duros, puntiagudos y largos. De ser cierta la acción, esta habría ocurrido aproximadamente por los años 1925 – 1930, donde el respeto y el temor a los ancestros eran bastante arraigados y ciertas iglesias aun no existían. ¿Es una reelaboración que Emilio hace para demostrar cómo deben ser castigados los gentiles, desde su actual perspectiva religiosa? ¿Asistí a una performance de desacralización del cuerpo, aunque no sea más que una articulación ósea que había adquirido cierta “inmortalidad” y se mantenía “viva” junto a otros restos, al interior de una oscuridad pétreo?¹⁸⁵ ¿Las espinas, por el dolor que ocasionan pueden metafóricamente remitirnos al fuego de los dos soles? Nuestras preguntas por el momento son difíciles de responder, difícil volver donde Emilio y retomar el tema. Respecto a la última pregunta podemos decir que, entre el fuego y los agujones que provoca el pinchazo de una espina, y en ciertos casos con manifestaciones de fiebre, puede existir una analogía. En los relatos del zorro y el conejo, que alude al episodio de la *nina para* ‘lluvia de fuego’, las espinas

¹⁸⁵ Utilizo el término “desacralización del cuerpo”, sugerido por Gabriela Ramos, para designar –guardando las distancias entre un cadáver y los restos óseos de los gentiles–, a la sanción infligida por el padre de mi narrador, a una articulación ósea de un gentil, que por pertenecer a esta categoría es ya un ente castigado. (Ramos, 2020: 157-170). En realidad estaríamos ante un caso de ensañamiento del cuerpo.

remiten a la lluvia de fuego (Payne, 1999: 93). Veamos la cita que refiere el castigo sufrido por el gentil con un comentario posterior, entre corchetes, donde manifiesto el impacto que experimenté en el momento de la narración:

(45) *Hinaspa* “*Qanmi ruwaranki kay churiyta, mana imanasuchkaptiyki. Imanasqam sufrichinki?*” *nispa anku kichkawan watarun.*

P- *Ayyy!* [Conozco la espina. Al escuchar el relato sentí que las espinas me agujaban el cuerpo provocándome un dolor insoportable. El grito de dolor fue también de compasión por los huesos de gentil]. (45) Luego “Tú le has hecho daño a mi hijo ¿Por qué le haces sufrir, si él no te hace nada?, diciendo le amarró con *anku kichka* (T-100).

Elegí presentar el resumen del testimonio de Emilio Santiago, por dos motivos particulares que me parecen de importancia:



Fig. 18. *Anku kichka*, según el texto, el padre de Emilio amarró un hueso de gentil a esta espina y lo colgó desde un árbol sobre la corriente del río, esto por haber hecho daño a su pequeño hijo. Estas espinas generan un dolor sumamente fuerte y generalmente ocasiona hinchazones y fiebres (Fotografía de Martín Gonzales).

a) Nunca antes había escuchado forma tan cruel de proceder contra los restos de los gentiles. Ellos, no obstante los daños que nos causan a los andinos, siempre han sido vistos con temor y respeto. Dudo que alguien de mi pueblo, por muy *hampiq* ‘experto en curar males’ que sea pueda mostrar una actitud semejante con estos restos.

b) Cuando Emilio contó que su padre había amarrado los huesos con la espina *anku kichka*, sentí inconscientemente y de manera súbita que aquella espina, que la conocía muy bien desde la infancia, se me incrustaba en el cuerpo, sentí cómo hincaba hasta los huesos. Sentí el aguijón terrible, ardiente como fuego. Me estremecí y lancé un grito casi como el hueso aquel, amarrado con las espinas y colgado de una rama de árbol sobre el río.

¿Por qué hice míos el dolor y la angustia de aquel hueso? La pregunta me parecía difícil de explicar. Tiempo después, durante mis lecturas para la tesis, hallé el libro *Anthropologie de la douleur* (Le Bretón, 2006), que me permitió contextualizar mi dolor y considerarlo como un bien, mejor como una herencia cultural. Entre otros aportes importantes sobre el tema, Le Bretón manifiesta:

Todas las sociedades definen implícitamente una legitimidad del dolor que anticipa las circunstancias sociales, culturales o físicas que se consideran dolorosas. Una experiencia aprendida del grupo dirige a sus miembros a una espera habitual del dolor que corresponde a determinados acontecimientos. El parto es un ejemplo. La dosis de dolor esperado y las formas convencionales de actuar se transmiten de generación en generación... (Le Bretón, 2006:108)¹⁸⁶.

La tristeza, el dolor, son elementos de carácter colectivo como lo son el regocijo, la felicidad y otras formas culturales propias de un espacio. Las situaciones emotivas intervienen en la interacción cotidiana e influyen en el destino de los pueblos. Si uno es capaz de sufrir el dolor de otros humanos por analogía y animismo es posible sentir dolor por el llanto nocturno de unas papas que alguien, por descuido, las dejó caer en el camino. En este marco

¹⁸⁶ « Toutes les sociétés définissent implicitement une légitimité de la douleur qui anticipe sur des circonstances sociales, culturelles ou physiques réputées pénibles. Une expérience cumulée du groupe amène ses membres à une attente de la souffrance coutumière imputable à ces événements. L'accouchement en est un exemple. La dose de douleur attendue et les manières conventionnelles d'y répondre se transmettent de génération en génération » (Le Breton, 2006: 108).

¿Por qué no habríamos de condolernos al escuchar cómo una articulación ósea de un humano muerto, no obstante la distancia temporal, sufre un castigo inusitado y cruel? Por cierto, aquí entra en acción un aspecto importante, el aprendizaje relativo a la identidad con el territorio, con su historia, con los elementos presentes en los alrededores de la comunidad local, donde los *ñawpa llaqta* ‘pueblos antiguos’ constituyen parte de esa identidad. Mi aprendizaje por impregnación durante la infancia, consistió en asimilar todo aquello que me fue posible asimilar de acuerdo la capacidad desarrollada para asombrarme, impresionarme. Aprendí a condolarme de mis semejantes, a reconocermelo usuario de elementos culturales cuyas raíces se pierden en el tiempo. Así, aquella escena referida por Emilio Santiago reactualizó en mi memoria experiencias que se hallaban aparentemente olvidadas. El relato había contribuido a reactualizar el concepto cultural de dolor colectivo asimismo se habían activado mi respeto, mi temor, no por los gentiles, sino por los *ñawpa machukuna* ‘abuelos’ o sencillamente *awilunchik* ‘nuestros abuelos’, como finalmente admite Ignacio Laime (T-119).

***Hintilpa puchun llaqta* “Pueblo que desciende de los gentiles”**

Hintilpa puchun llaqta, lamentablemente este es el epíteto del pueblo de Congalla, una denominación que me resultaba conocida desde la infancia. Según los usuarios del epíteto expresaría el egoísmo y la envidia que caracteriza a los congallinos tal como eran los gentiles, sus ancestros que habitaron los antiguos pueblos del lugar. La traducción real, que es como pienso entienden las poblaciones vecinas de Congalla es: ‘vestigio’ o ‘resto’ de los gentiles porque *puchu* es precisamente eso y familiarmente ‘sobra’. Por analogía podríamos aventurar una comparación con los objetos y artículos que dejaron los gentiles: inservibles, objetos en que las marcas del egoísmo y de la envidia se hallan visibles hasta ahora. Estos objetos y el epíteto se constituyen, pues, en elementos de desacralización de los ancestros de los actuales congallinos¹⁸⁷.

¹⁸⁷ En contra de aquello que solía decirse también en mi pueblo, en contra de las evidencias y el epíteto de marras, debo manifestar que en las personas a quienes conocí, con quienes traté durante mi permanencia en Congalla, nunca percibí asomos de envidia ni de egoísmo. Las puertas que tocaba, sencillas, humildes, siempre se

Como veremos un poco después, los adjetivos envidioso y egoísta, antivalores opuestos a solidaridad, fraternidad y otros códigos de moral apreciados en los Andes, no es privativo de la población de Congalla ni únicamente de relatos que refieren la historia de los gentiles. Sabemos que en el cuento “Los dos hermanos”, el mayor es también egoísta y envidioso por esto las divinidades andinas lo condenan transformándolo en venado tal como en *Ritos y Tradiciones*. La mayoría de los relatos sobre gentiles refieren que estos fueron egoístas, envidiosos, que no conocieron a Dios y murieron quemados al salir los dos soles.

En el distrito de Congalla, el epíteto *Hintilpa puchun llaqta* visibiliza al pueblo como espacio geográfico donde existen evidencias físicas que corresponden a las culturas precolombinas, el epíteto al mismo tiempo se transfiere a su población. Los testimonios de Micaela, otra de nuestras narradoras de Congalla, desde un español propio de los andinos, subrayan esa cualidad adversa. Dicho de otra manera, es la voz de una mujer nacida en el pueblo quien dice haber escuchado de su propio padre, el epíteto adverso ya anunciado: “M– Sí. ‘Esa gente son de *Hintilpa puchun*. No son gente de corazón bueno. No son buenos’. Así me decía mi padre” (T–50). Luego ella nos cuenta una experiencia, cuando fue a la siembra de maíz, como *muhuy* ‘persona encargada de echar las semillas en el surco’:

M–Fui a ayudar a echar semilla. Una señora, será su familia, echó bastante maíz a ese lugar. Yo dije, por qué ha puesto maíz bastante, dije. Ese año, cuando el maíz creció, fui a ver a la chacra. Cuando fui, el maíz no tenía comida (T–50).

Hemos escuchado hablar de estas prácticas al momento de la siembra. Por esta razón la persona que echa la semilla en el surco debe ser una *allin makiyuq* ‘mujer con buena mano’. Esto implica dejar caer la semilla en el surco con regularidad y distancias establecidas, que por cierto es del conocimiento y dominio de quien coloca la semilla. La persona que realiza esta tarea es una mujer, nunca un varón. A veces ocurre que, a una joven aprendiz se le derrama

abrieron con generosidad de acuerdo a los usos y costumbres andinos con el viajero, aunque solo haya sido un vecino del otro lado de la montaña. Van mis palabras para desagaviar acaso lo imposible y testimoniar que los prejuicios desempeñan también una labor importante.

la semilla entonces, entonces por no recogerla o por no delatar su inexperiencia, acude a los pies para cubrir con tierra la semilla derramada. Al germinar aparecen 15 o 20 matas de maíz donde debía germinar una o dos. La otra explicación es la propuesta por Micaela, maldad, envidia. Entonces las matas de maíz tienen que ser arrancadas, pues al crecer no fructificarán.

Una segunda muestra de los conflictos internos en Congalla se manifiesta a través de esta referencia:

P– Cómo dijiste la vez pasada? Habían encontrado en un puquial...

M– Sal.

P– “Sal”, dices, no? Sal de piedra?

M– No, de ese blanco.

P– Sal blanca

M– blanco, y una bolsa negra de petróleo. Ahora veo que el agua está poquito, pues. Por eso con la amiga que venimos conversando: “No vendrán de otro sitio? “No, son de acá mismo” me dice, ella. Ella conoce, pues (T–50).

La sal componente básico de uno de los ritos sacramentales cristianos, al parecer, ha saltado de la pila bautismal para ser administrada por manos ‘paganas’ en su lucha por apaciguar el espíritu *sallqa* ‘salvaje’ de la naturaleza, en nuestro caso, de un manantial. Como en el testimonio de Ciriano para el caso de la laguna Hakasqucha (T–72), en la versión de Micaela la sal contribuye no solo a apaciguar la peligrosidad sino hace que la fuente a la que se ha arrojado puñados de sal blanca termine secándose. Según las creencias, la sal aniquila, somete la fuerza vital de los elementos considerados “adversos”. El origen de estas creencias parece estar asociada al caso de la sal en el bautismo: quien se bautiza mata, termina con su ascendencia pagana¹⁸⁸. Esta

¹⁸⁸Antes que prácticas asociadas a ritos católicos el acto de sembrar sal se halla vinculado más propiamente, como hemos anotado en parte, a costumbres antiguas relativas a la infertilidad o a la creencia de que la sal hace secar todo (las siembras, el agua), es lo que parece expresar la siguiente referencia que hemos hallado en *Relación de antigüedades...* donde nos refiere que el inca Tupac Yupanqui, hallándose en Tumibamba, pueblo de los Cañaris, como una forma de celebrar el nacimiento de su hijo Guayna Capac, perdona a unos hechiceros que estaban sentenciados a perecer empalados “con canganas de chunta de abajo, como a un conejo. Y para el dicho efecto estaban hechos dos manantiales parejos, llamados escay pucyo [iskay pukyu]. Esos dos poyos los significaban que los hombres y mugeres que adoran a dos dioses abían de ser castigados en dos paya pucyos con gran crueldad. Aunque el dicho Ttopa Ynga Yupanqui siempre abía sido gran justiciero de los laycas y umos, quemándoles a muchos guacas y echándoles sal en el lugar <do estaban>, no por eso dejaron de aber y multiplicarles mucho más en número” (Joan de Santa Cruz Pachacuti, 1993: 230-231). Aquí el inca siembra sal en Tumibamba, precisamente en el lugar donde se hallaban los laycas [layqas] ‘brujos’, a fin de que no prosperen las prácticas brujeriles; así la sal es un elemento asociado a la infertilidad.

sería la explicación de por qué la laguna Hakasqucha terminó secándose y en nuestro relato en el puquial al que Micaela se refiere “el agua está poquito”, que con el tiempo terminará secándose por acción de la sal.

Un tercer caso citado por la misma narradora es la “bolsa negra de petróleo” [que contenía petróleo], arrojada al manantial. Esta acción puede estar asociada con la pestilencia de este producto, pues se cree que la pestilencia, los malos olores, asustan a los espíritus y transitoriamente se transforman en auxiliares del hombre; por ejemplo, cuando alguien realiza una excavación para desenterrar riquezas enterradas que corresponde a los gentiles, debe frotarse el cuerpo con cigarrillos, con kerosene, etc. porque las emanaciones fuertes espantan a los espíritus.

Sin duda existe una intencionalidad perversa en quien arroja estos elementos a una fuente o a una laguna y puede considerarse a quien lo hizo de persona envidiosa, egoísta. Volveremos al tema de las emanaciones y pestilencias cuando veamos la subsiguiente parte, la memoria de los dos soles.

Los gentiles fueron agricultores

Cambiamos de territorio. Pasemos del Este de Lircay (Congalla) al Noroeste: el distrito de Anchonga, más precisamente a la comunidad de Uccu, cuyas tierras hasta antes de la Reforma Agraria pertenecían a dos o tres familias. En aquel tiempo los trabajadores eran *punkukuna* ‘siervos’ o *runa-hacienda* ‘gente del hacendado’ así como puede ser de él un caballo, una oveja o un perro. Mi narrador Ignacio Laime Soto es de esa época, fue *runa-hacienda* y felizmente ha sobrevivido para dar testimonio de la vida de entonces pero también, en este caso, para referirnos de aquello que la crueldad de la hacienda no pudo arrancárselo, la tradición y la memoria de su pueblo.

Como en todo discurso popular sobre los gentiles Ignacio se aproxima a ellos desde dos perspectivas: como entes desorganizadores con las características negativas consabidas y con un discurso donde la imagen del gentil se reconstruye o reconfigura desde algunas cualidades primordiales que permiten reconocerlos como ancestros. Luego de habernos narrado sobre las ofrendas que se entregan a la tierra, Ignacio nos habla de los gentiles y lo

primero que nos dice de ellos, es aquello que es común a todos los relatos de esta naturaleza:

(1) Kay hintilmanta papayniy mamayniy willawara. (2) Kay hintilkuna kasqa verdadinpi ñuqanchikhina runas riki. (3) Paykuna, mana ñuqanchikhinachu imapas faborisinakuykuq kara, mana ñuqanchikhina sumaq aytuchanakuqchu kaq. (4) Paykunapaqqa asta tirrinunpas dibidisqacha kaq, (5) paykunapaqa na... chaymanta allpanku hukninpa nadachata suchuchaykuq hinaptinpas chay allpanta lampiykuspan kutichinakuq chay nanta “kayqa manam, ñuqapam, quway” nispa allpachankutapas reklamakuqku...

(1) Mi padre y mi madre me contaron sobre los gentiles. (2) Estos gentiles, en verdad, eran, pues, hombres como nosotros. (3) Ellos no eran, pues, de hacerse favores como nosotros, no tenían la costumbre de protegerse como nosotros. (4) Hasta sus terrenos eran bien divididos (5) De ellos... luego... Si la tierra de su chacra se juntaba aunque sea una nadita con la de otro, la hacía regresar lamiéndola “esta es mía, devuélvame” diciendo se reclamaban su territa (T-119).

El discurso en principio establece la importancia de la oralidad como recurso para transmitir de generación en generación, la memoria, el conocimiento, la historia de tiempos antiguos, de mayores (padre, madre) hacia los hijos. Es decir, aquello que debe ser preservado por las generaciones posteriores como parte de su cultura e identidad. Después se destaca un conjunto de relaciones duales por oposición: antes–ahora, gentiles–gente de ahora, actitud negativa–actitud positiva; una relación donde el tiempo fluctúa entre un antes imaginado y un ahora visto, conocido, donde solo el espacio –en apariencia– parece no haber cambiado. Esta aproximación inicial concluye presentándonos el grado más peligroso de la condición gentil, el egoísmo: *allpanta lampiykuspan kutichinakuq* “[su tierra] la hacía regresar, lamiéndola”. El viento como es natural, levanta polvareda en el campo por todos los espacios que va recorriendo, de una chacra a otra, el gentil observa que hace lo propio al llegar a su chacra para luego desplazarse por la siguiente, entonces el gentil, acude a la chacra vecina para lamer aquella que el viento había arrastrado como polvo, de su chacra a la otra. Respecto al egoísmo de estos personajes, Ignacio Laime, prosigue con su relato:

(55) *Entonces, chayna chay hintilninku chaynapi inbidiyusu hina kkillanpaq kanan munaq runa kaptin* (56) *chay hintilwan suticharaku riki paykunata,* (57) *ima kusantapas, chay hintilpa kaqtaqa mana ultimo sanu intaktuchataqa tariwaqchu riki.* (58) *Turu pakisqa, todo pakisqallakakuq riki.*

(55) Entonces, dicen gentil por esa razón, por ser gente que quiere para sí nada más, como envidioso, (56) por eso, a ellos le pusieron el nombre de gentil (57) todas sus cosas, las que eran del gentil, no puedes por último encontrarlas sanas, intactas. (58) Todo se encuentra roto, todo está destruido (T-119).

La cita no hace más que subrayar cómo eran moralmente los gentiles: *kikillanpaq kanan munaq* “gente que quiere para sí nada más”, un extremo deseo por poseer cosas, acumular bienes para sí mismo. La presencia del hermano rico de nuestro relato “Los dos hermanos” y sus características, la ambición, la envidia, inducen a pensar que este personaje es el arquetipo de lo que no debe ser el humano, un gentil. En el caso del hermano rico, incluso después de su transformación en venado, da la impresión que desde la interioridad del animal, sigue codiciando sus bienes perdidos. Sus ojos mismos, cuando ven al hombre parecen observarlos con la mirada un de gentil. Al enterarse de la aparición de los dos soles, terminarán destruyendo sus bienes.

Hasta aquí la retórica de la condena y la exclusión sobre los gentiles. Ahora veamos el aspecto humano más allá de los discursos utilizados por la Iglesia en su campaña de evangelización para condenarlos.

(12)...*papayllay nira “iso si, paykunaqa riki, mikuqku riki, na... ñuqanchikhina tarpukuqmi kara, araqañkupas kara”,(13) araqa ninchik kunan papata, chay dihasqa chakrakunapi riki wiñamuchkan papa. (14)*

P- Arí, arí... *ñuqayku nini[ku] araqa. (15)*

I- *Aytá, ñuqaykutaq araqa niniku. (16) Chaypi kanmi ullukupas, napa, hintilpa ullukun ninayku ulluku kunapas kaynata wiñakun, (17) maswapas igualito kan, (18) ukuy kay Illaku urqu ninayku chay qipampi chakrayku kan chay qurqaw chaykunapi chay hinalla chay hintilpa maswan niniku, hintilpa ullukun niniku, chaykuna kakun[...]* (23) *Araqatam ichaqa sara tarpuypi, maski nada huk sara chakrapí kaptin chayta mikuniku..*

(12) mi padre decía “Eso sí, ellos comían... Eran sembradores como nosotros. Tenían también su *araqa*” (13), ahora decimos *araqa* a la papa, esas están creciendo en las chacras abandonadas. (14)

P- Sí, sí... Nosotros decimos *araqa*. (15)

I- Ahí está, mientras que nosotros decimos *araqa*. (16) Allí también hay olluco, le decimos olluco de gentil, los ollucos también crecen así, (17) de igual manera también la *mashua*. (18) Abajo, hay un cerro que lo llamamos Illaku, allí en la parte de atrás tenemos nuestra chacra, allí entre los pedregales allí están lo que decimos *mashua* de los gentiles, lo que decimos el olluco de los gentiles, esos hay [...] (23) A la *araqa* sí, en siembra de maíz, esa la comemos sobre todo si hay en las chacras de maíz (T-119).

Los gentiles eran agricultores indudablemente¹⁸⁹. Es probable que hayan sido también los domesticadores de tubérculos como el *araq* o curao, y otras variedades de papas, propias de los climas fríos. Asimismo existen variedades silvestres que pertenecen a la familia de los tubérculos, como el *hintilpa ullukun* ‘olluco de los gentiles’, *hintilpa mashuan* ‘mashua de los gentiles’. Pero el *araq* o *araq* sobrevivió y sobrevive¹⁹⁰. Sin embargo, nos llama la atención el tiempo en que madura pues este no concuerda con el actual calendario agrícola. En efecto, el *araq* papa o curao se la recoge en épocas de siembra, entre setiembre y octubre. Se la halla al momento de sembrar el maíz y es distinto, en aroma y color. ¿Se regían los gentiles por un calendario agrícola diferente del actual? Otra evidencia de que los gentiles eran agricultores son los vestigios de las antiguas tierras que trabajaron:

(106) *Anchullay-anchu sukapas. Anchusu kay punkumanhina anchuyuq, kasi tres metros, cuatro metros-hina anchuyuq, chay paykunaqa tarpuqku riki, (107) chayna anchuta paykunapaqqa. (108) Entonces, chayta niqku riki, “awilupa sukanchu, imam?” ninku kunanqa. (109) Kararaqmi recuerdo qawanapaq chay sukakuna, kunanqa manañayá, llamkarunku. (110) Kunan trakturwan tukuy bultiyachiptinku chinkakunña chaykuna riki.*

(106) Los surcos eran, pues, anchos, bastante anchos, muy anchos [de aquí] como hasta la puerta, casi tres metros, como cuatro metros de ancho, así pues sembraban ellos, (107) para ellos, así en surcos distantes. (108) Entonces, a eso, decían “es el surco de los abuelos, o qué es?”, diciendo dicen ahora. (109) Recuerdo que esos surcos habían todavía para mirar, ahora ya no, pues, ya la han trabajado (T-119).

El fragmento nos refiere que entre *suka* ‘un surco’ y otro había una distancia de tres a cuatro metros, lo cual podría ser indicador de alguna técnica para proteger las plantas del frío, de las heladas o para un manejo más eficiente del agua (los surcos al parecer eran inundadas con agua para morigerar la intensidad de las heladas y proteger las plantas, que se hallaban sobre tierra un poco más por encima de los niveles de agua).

¹⁸⁹ Sobre las actividades cotidianas de los ‘gentiles’ véase Valérie Robin (2008: 166-167).

¹⁹⁰ Papa gentil / Papa de los abuelos (*Tropaeolum tuberosum*). Variedad endémica. Araq papa o Papa curao “(*S. tuberosum* subsp. *andigena*). Papa semi domesticada o papa semi silvestre que nace solo de una semilla sexual y se mantiene a través tubérculos y estolones largos, son cosechadas anualmente” (Centro Internacional de la Papa, 2006: 200).



Fig. 19. Uqa-uqa silvestre, crece entre rocas. Igual las variedades silvestres de papas (también llamadas *atuqpa papan*, ‘papa del zorro’) son consideradas plantas que cultivaron los gentiles (Fografía, Martín Gonzales).



Fig. 20. “SUQYA. Depositarios de las piedras, que hay en los bordes o en el medio de las chacras. Hay en muchas chacras en la comunidad de Huaylacucho [Huancavelica], indicio de que los abuelos [los gentiles] eran grandes agricultores, utilizaban al máximo los espacios o terrenos hasta inaccesibles” (Fotografía y cita de Martín Gonzales).

Esta forma de abrir surcos y sembrar la tierra tampoco se parece a usos agrícolas actuales, pues ahora los surcos se hacen a cada cincuenta centímetros, promedio. Por otra parte, el término *suka* ‘surco’ remite únicamente a la siembra de tubérculos como la papa, la oca y el olluco; el surco para sembrar maíz u otros productos se dice *suyu*. Por ello pensamos que las tierras aludidas por nuestro narrador estaban dedicadas a la siembra de tubérculos. Otra muestra de que ellos cultivaron sus tierras son los vestigios de depósitos de piedras al borde las tierras que cultivaban, ahora tierras abandonadas (*purmaq*), pero donde es posible ver estos depósitos circulares que contienen piedras en su interior.

Finalmente, Ignacio Laime, ya con expresión de admiración, de aprecio, nos manifiesta que los gentiles también conocían la cerámica:

(98) *Y más, qawakuyapaqhina kuyayllapaq mankankunapas kara suma-sumaq kay tallasqahina patayuqkuna kaq riki lindo, kuyayllapaqkuna riki.*

(98) Y más, como para admirar, como para apreciarla eran también las ollas, con el borde como tallados, pues, lindo, para admirarlas (T-119)

La descripción sobre los utensilios es emotiva. Lamentamos no haber podido apreciar una colección de estos objetos de los que Rafael me habló, el responsable del local donde se guardaban estaba de viaje. Si bien es cierto que la narración de Ignacio comenzó mostrándonos el aspecto adverso de los gentiles, las referencias más conocidas, en la medida en que fuimos sumergiéndonos en el relato comencé a imaginarlos trabajando cotidianamente, tal como ahora, luchando contra las sequías, las heladas, el granizo. Esta parte de la narración devuelve a los gentiles la condición humana que la Iglesia buscó destruir en su lucha contra las idolatrías y creencias andinas sobre la muerte. En este orden de cosas, es necesario ampliar las versiones sobre los gentiles asociando su historia a las narrativas de los ancestros. Se trata de reivindicar la imagen de estos seres como personas que luchan, que se enfrentan urgidos por el sentido de sobrevivencia tal como nos propone Duviols en sus estudios de los pueblos sin agua (Duviols, *óp. cit.* T I: 357- 433) o Agustín Thupa Pacco (Itier, 1999: 5-9), a través de sus relatos donde se aborda problemas relativos a la administración de tierras y distribución de recursos como el agua, antes que el aspecto puramente moral.

La memoria de los dos soles

El relato de Rafael Machuca visibiliza los vínculos existentes entre las poblaciones de ahora y los vestigios de la época pre-solar. Estas últimas se hallan en las partes altas de las montañas y también allí se encuentran los cementerios (al pie de los cerros o en los precipicios). Al instituirse durante la Colonia el sistema de reducciones, las antiguas poblaciones indígenas que también se hallaban en las partes altas fueron reagrupadas bajo el sistema de parroquias. Uno de los objetivos de esta medida era romper los vínculos entre las poblaciones indígenas y sus espacios primigenios, se buscaba de esta manera erradicar el culto a los ancestros (Ramos, 2010: 125-154). Sin embargo, las relaciones espaciales antes indicadas nunca se interrumpieron del todo. En la actualidad, los espacios considerados como *ñawpallaqta* ‘pueblos de la época pre-solar’ se constituyen en espacios de pastoreo y de cultivo, también de identidad, aunque en ciertos casos, como veremos a continuación, son también –si se vulneran los espacios de lo sagrado–, el origen de males y dolencias difíciles de ser tratadas.

Los males a los que nos hemos referido, además de la mencionada *qayqa*, surgen o se adquieren cuando una persona se aproxima o ingresa a espacios vinculados con presencia de los gentiles como ya nos ha contado Emilio Santiago (T-100) o cuando se pretende realizar excavaciones con la finalidad de buscar sus pertenencias *tapados* ‘escondidas’. Según la tradición, como los huesos de los gentiles se mantienen vivos, estos pueden ingresar al cuerpo de las personas, en forma de pequeños fragmentos óseos, y permanecer allí, ocasionando daños irreversibles a las articulaciones. Lauro Hinojosa, a quien ya hemos citado antes, la denomina “enfermedad del ayatullo”, que en el contexto de la medicina científica es la “ostiomielitis (sic) [osteomielitis] o enfermedad de los huesos” (Hinojosa, 1988: 29-31). El testimonio de Rafael es sumamente interesante porque, además de resumir las características de esta enfermedad, refiere un detalle antes por nosotros desconocido: la presencia simbólica de los dos soles en el cuerpo de la víctima, donde el gentil se ha posesionado:

(8) *Entonces, chay hintil kaptinqa paykuna suchuyayman chayanku. (9) Manaraq suchuyachkaspanku paykuna siyentinku chakinku ruparin, Iliw, (10)*

más ki nada chakinku ruparin. (11) Rupay kan hinaspan chaypi tiyaspan mana aguwantayta atinkuchu hinaspa masta llantullata mañanku, maskanku. (12) Tutapas chayna puñunku kamankupi hinaspapas kama quñiriptinchiki ruparimunsi chay ñataq. (13) Ruparimun chakinkuna hinaptinqa qatata wischuruspankuraq puñuyta atinku. (14) Chaynatam chay hintilwan, hintil yaykuruptin unqusqa runakuna. (15) Chaynatam ñuqa kay hina ukupi qawarini.

(8) La gente llega a quedar paralítica. (9) Antes de quedar inmobilizada, siente que le quema los pies, del todo. (10) Arden los pies. (11) Cuando está senado en el sol, no puede aguantar; por eso pide, busca la sombra, (12) por la noche también cuando duerme en su cama, cuando la cama se calienta, también arde, comienza a arder de nuevo. (13) Comienza a arderle los pies, entonces botan los cobertores y recién duermen. (14) Así es con el gentil, cuando el gentil les entra la gente se enferma. (15) Yo he visto, allá abajo (T-122).

La enfermedad conduce sistemáticamente a la parálisis de algunas partes del cuerpo, de manera especial de las manos y los pies. Como se ha indicado, quien sufre de la enfermedad del gentil, no puede permanecer mucho tiempo en el sol por esta razón se ve obligado a ampararse en la sombra. ¿Qué significa la sensación de calor o fuego en los cuerpos que sufren esta enfermedad? ¿Por qué sienten que el cuerpo arde? Considerando que estos relatos se hallan muy presentes en la memoria colectiva: ¿Es una activación del imaginario mítico asociado a la presencia de los “dos soles”, o son solo sensaciones, ideas? ‘Cuando está sentado en el sol, no puede aguantar; por eso pide, busca la sombra’, la cita expresa una búsqueda apremiante de la sombra, antes que el cuerpo termine simbólicamente quemado por los rayos de sol. En la versión que nos fue narrada por Ignacio, hallamos el mismo sentido:

(160) Piru rupaypi kanki hinaptinqa aychaykimanta ranus hatarikaramunman (161) hinaspaqa chuya yakuña rikuripaqa, iridaña rikuriruspaqa aychayki kay wira chilluchisqahinapas suturipakuruwaq, “suduripakuruwaqmi, amapunim rupaypiqa” nispanku proibinku chaymanta riki.

(160) Si te encuentras en el sol, de tu carne puede levantarse granos, (161) hacerse herida, luego supurar agua limpia como grasa que hacemos gotear. “Bajo el sol, para nada; te puedes derretir” diciendo prohíben, pues (T-119).

El sol (u otras divinidades equivalentes) recurso indispensable para los humanos, según la tradición, interviene en la extinción de pueblos habitados por humanos (gentiles) egoístas y envidiosos. Estas divinidades animan luego el surgimiento de otros pueblos, de sociedades nuevas, tal como ocurre en el *Manuscrito de Huarochirí* donde Huatiacuri, su padre Pariacaca y hermanos deben transformar la sociedad que les antecedió y fundar una nueva (Taylor,

1987: 116-117)¹⁹¹. En este marco, así como diversas manifestaciones culturales de los andinos tienen sus raíces en el pasado, el cuerpo del que sufre la enfermedad del gentil podría ser considerado como un espacio donde este ser se ha instalado, es lo que nuestros narradores nos advierten: si el gentil *hapirusuptiki* (T-100) ‘te coge’ o *yaykurusuptiki* (T-122) ‘ingresa a tu interioridad’ este comienza a vivir en tu cuerpo. ¿Significa que el cuerpo del enfermo se ha transformado en un ‘nuevo gentil’? Nos parece que es así, pues cuando el enfermo se halla bajo el sol siente que su cuerpo le arde, de esta manera se estaría reactualizando los síntomas de una sanción de tiempos remotos así como la memoria de los gentiles. Sin posibilidad de curación, como dicen Ignacio y Rafael y como también hemos escuchado en la infancia, el enfermo terminará *suchu* ‘inmovilizado’, reducido a la condición de gentil, con la piel y el cuerpo resecaos.

El otro aspecto que nos sorprende y también desconocíamos es el proceso del tratamiento de la enfermedad, que no siempre es efectivo. El tratamiento lo realiza la ‘gente que conoce’ *yachaqkuna*. Son ellos los intermediarios entre el enfermo y los gentiles y se encargan de elaborar el *anqusu* ‘pago’ u ‘ofrenda’ que consiste en entregar, a través de un ritual, aquello que humanos y animales expulsamos del estómago así como sustancias o productos descompuestos o simples desechos que, en la realidad, solo pueden ser aprovechados por los cerdos. La víctima del mal es precisamente el padre de Rafael, nuestro narrador, por consiguiente su versión es un testimonio valioso. Las ofrendas a los gentiles, se realizaron en tres oportunidades, obedeciendo a las recomendaciones de maestro curandero, pero el enfermo no ha podido curarse del todo:

(37) *Chaypi aparaniku, chay pagapaspayku, qalay-qalay uywapa hatun ispayninta, (38) chaytam huñuchimuwaraku hinaspam chayta kay aqatahinam yakuyuqta, chay puqusqa ispayninchik riki chayniyuqta chapuykuspanmi chaypi priparara... (39)*

¹⁹¹ “/chay pachas ancha chaykunap rurasqankunakta uyarispas, imanam chay runapas [Tamtamca] sutiuyuq “diosmi kani” ñispa muchachikurqan, chay chay huchankunamantas piñaspa tamyá hatarispa mamaquçaman tukuy hinantin wasintawan llamantawan aparqan mana hukllaktapas qispichispa”. “Entonces, cuando se enteraron de cómo se había comportado la gente de aquella época y de cómo ese hombre llamado (*Tamtamca*) fingiendo ser *dios*, se había hecho adorar, se enojaron mucho a causa de esos pecados y, convirtiéndose en lluvia, los arrastraron con todas sus casas y sus llamas hasta el mar sin dejar que uno solo se salvase” (Taylor, 1987: 116-117).

P– ¿Chaychu pagapu? (40)

R– A, *chaytam pagaputa ruwarqani*. (41) *Chaymanta aparaniku pusata, uchpata, chaymanta aparaniku achitata chaykunatawanmi pagaparaniku*.

(37) Aquella vez en que hicimos el pago, hemos llevado las heces de todos los animales. (38) Eso nos hizo recoger, luego, como si fuera chicha, con agua, con orines maduro, preparó pues, mezclando todo... (39)

P– ¿Eso era el pago? (40)

R– Sí, eso he hecho de pago. (41) Después hemos llevado la cáscara de la cebada, ceniza, luego llevamos *achita* 'kiwicha' con todo eso hicimos el pago (T-122).

No nos explicamos los simbolismos de esta ofrenda, que a simple vista podría resultar denigrante, tampoco comprendemos del todo la sanción infligida, a una articulación ósea de gentil, al amarrarla entre punzantes espinas. Si en los párrafos anteriores hemos encomiado el hecho de que los gentiles eran agricultores, que cultivaron el *araq*, el olluco, la *mashua*, ¿cuál es el significado de esta carnavalización o reinversión de las maneras de mesa? ¿Si a través de nuestros relatos y la vida real misma hemos establecido la importancia de los alimentos y las ofrendas, por qué un 'pago' de esta naturaleza? ¿Es una burla, una forma de demofarse los gentiles? No vaya a pensarse que es un error o una ligereza cometida por Rafael, no; su versión coincide con la que nos narró Ignacio Laime:

(115) *Huñunki qalaypatayá allquchanchikpata, runapata; qalaychaypatayá* (116)

P– ¿*Ispakusqanchikta*? (117)

I– *Ahá! Qalayta*. (118) *Mas kinada, mas mastas chaskin runapawan allqupata, chayta paypaqqa mankapi [churanki]*.

(115) Reunimos de todo pues, de nuestro perrito, de la gente, es decir, de todos. (116)

P– ¿Lo que hemos orinado? [el excremento] (117)

I–Exacto! De toda clase. (118) Más que nada, recibe de preferencia, [las heces] de la gente y de los perros, para ellos pones eso, [en una olla] (T-119).

Si prestamos atención a los elementos que son objetos de ofrenda nos damos cuenta que todos poseen una característica común, incluso los mismos gentiles: se trata de elementos que ya no tienen sustancia vital. Veamos:

–Las heces *hatun ispay* no son sino restos de alimentos que hemos digerido y el cuerpo luego de aprovechar las nutrientes los ha expulsado como desecho.

–Orines maduro *puqusqa ispay* es el agua que se bebe o el sumo de los alimentos transformados en orina y expulsados como sustancia inservible.

–Las cáscaras de cebada *pusa, qara*, no es más que el continente vacío del producto. En principio acogieron los frutos, la vitalidad, pero cuando los granos de cebada han sido tostados y molidos no quedan más que las cáscaras, materia insustancial, sin fundamento.

–La ceniza, previamente fue leña o fuego. Después de arder y contribuir a la preparación de los alimentos o luego de brindar calor al cuerpo, no es más que ceniza. Todos los elementos precedentes son materia muerta, pero en su momento tuvieron vitalidad y energía.

Entre los productos de la ofrenda y los restos óseos de los gentiles al parecer existe alguna equivalencia: restos óseos de seres que tuvieron vida, ideas, pensamientos ahora transformados en despojos y elementos nocivos así como las heces, las cutículas de la cebada, etc. Por otra parte y de acuerdo a la tradición, estos restos óseos tienen “vida”, incluso los huesos contienen médula. Sin embargo, parecen haber perdido las cualidades más fundamentales de todo ser humano: ver, sentir y oler, deficiencias que permiten engañarlos con facilidad, pero si recordamos el relato de Emilio Santiago, el gentil sí siente los pinchazos de las espinas y llora. De todos los componentes de la ofrenda la *achita* ‘kañiwa’ es el único alimento que conserva sus cualidades alimenticias, a pesar de esto nos parece que la planta se alinea mejor como especie silvestre por ser poco cultivada y de consumo no habitual.

Este análisis nos hace pensar que al entregar los restos o despojos inservibles de los que en algún momento tuvieron vitalidad, el *hampiq* ‘sanador’ se burla del gentil, porque el acto de compartir los alimentos tanto en la vida cotidiana como en los relatos es trascendental y puede significar la consolidación o el inicio de los vínculos familiares. Por el día de los muertos, los andinos preparamos platos que nuestros familiares muertos apreciaban de manera particular y se los otorgamos en carácter de ofrenda. Los dones que se entregan al *huamani*, a los *apus* son también selectivos, algunas divinidades incluso tienen sus preferencias y el *hampiq* lo sabe. En la realidad cotidiana, cuando una familia recibe una visita se complace en ofrecer lo mejor de la cocina. Pero el espíritu y la entrega en ofrecer lo mejor de los alimentos al

recibir a un visitante o realizar una ofrenda, también están presentes en el contexto de los relatos, tal como nos confirma la siguiente cita:

[En muchos willakuy quechua] “La comida representa el calor, la seguridad y el afecto asociado con el hogar de la familia. En el contexto de establecer lazos de parentesco en los Andes, el acto de compartir comida dentro de un entorno doméstico señala vínculos importantes...” (Krögel, 2010: 153. Texto entre corchetes, añadido de la autora)¹⁹².

En este orden de cosas, nos parece que estamos a punto de comprender que el *anqusu* ‘pago’ a los gentiles (entregado por el *hampiq* en representación del enfermo y de sus familiares) expresa que: ni el *hampiq*, ni el enfermo, ni sus familiares tienen en lo absoluto la intención de seguir manteniendo ni fortaleciendo vínculos con el gentil. Así, aquello que al principio nos parecía una irreverencia recobra sentido¹⁹³. Una reinversión total de las maneras de mesa, una ruptura definitiva entre quienes participan del ‘festín’ podría significar el alejamiento definitivo del gentil del cuerpo de su víctima.

Creemos que un corpus más amplio sobre los gentiles y una etnografía más específica podrían ayudarnos a comprender mejor el concepto tradicional que se tiene de ellos, resituírles su dimensión humana y pensar que los andinos directa o indirectamente guardamos vínculos con ellos. A continuación abordamos el análisis del último depredador de nuestro corpus.

3. *Nakaq* ‘El degollador’

El *nakaq* o ‘degollador’ (a veces conocido como *pishtaku*), es un personaje aterrador por las formas extremadamente violentas con que ataca a sus víctimas a fin de obtener su grasa y venderla. Está asociado a los viajes y comparte con el condenado casi los mismos espacios inhóspitos y distantes. En ciertos casos, igual que el condenado puede aproximarse peligrosamente a

¹⁹² “Food represents the warmth, safety, and affection associated with the family home. Within the context of establishing kinship bonds in the Andes, sharing food within a domestic space signals the bond between”. Expreso a Alison Krögel mis agradecimientos por su generosidad al proporcionarme la cita, la versión al español y la referencia bibliográfica.

¹⁹³ Huamán Poma, al referirse a las ofrendas que se entregaban a las huacas, menciona: “Los Poma Canches sacrificauan al serro de Canchi Circa con oro y plata y otras mundicias...” (Huamán Poma, 1980: 245). Las que ahora se ofrecen a los gentiles, ¿son acaso vestigios de aquellas prácticas distantes?

las inmediaciones de los pueblos en busca de víctimas¹⁹⁴. El degollador forma parte de la realidad de los andinos, al menos si nos atenemos a las versiones de los antiguos viajeros quienes contaban historias aterradoras que nada tenían de ficción pero sí de horror y muerte. Sin embargo, en ciertos casos y según sus versiones, algunos viajeros eran hasta proveedores del degollador, pues les aportaba vino, machetes y otros productos. A cambio sus vidas eran respetadas. Estos relatos que rayan con la ficción se alimentaban de los rumores que anunciaban su presencia en el contexto de las comunidades locales. Incertidumbre y miedo colectivo, remitían de inmediato a sus historias o generaban la necesidad de hablar de ellos acaso como una forma de contrarrestar su presencia. Ahora veamos nuestro corpus, lamentablemente escasísimo y estructuralmente fragmentario.

Corpus y resumen

Los textos corresponden a Antonio Mayón, *Nakaq* 'Degollador' (T-62) y a Rafael Machuca, *Nakqamanta* 'Degollador' (T-123), de Congalla y Anchonga, respectivamente. A continuación resumimos el relato de Rafael.

El narrador recuerda a uno de sus abuelos, quien viajaba hacia la montaña (Amazonía) en busca de trabajo. En aquella época dice corrían rumores sobre la presencia del *nakaq* 'degollador'. El viajero va por el camino grande. Se aproxima a la gruta donde duerme el degollador. Este lugar era el más peligro del trayecto y todos los viajeros lo sabían. El viajero lleva en las manos un bastón forjado en una madera muy resistente, es su única arma. Toma todas las precauciones para pasar los dominios del degollador, sin ser descubierto. Cuando ya está por alejarse del lugar, de pronto, se escucha el relincho de una mula, con esto el degollador se despierta, monta sobre la mula y después de un corto trote alcanza al viajero. Nuestro narrador manifiesta que el degollador debe poseer algún secreto, pues, el viajero no supo qué hacer y de pronto se vio perdido, atontado. Sin embargo, cuando el victimario estaba acercándose para atacarlo, el hombre alza el bastón y de pronto le asesta un golpe muy fuerte sobre una oreja. El degollador cae al suelo, el viajero le propina nuevos golpes de bastón hasta matarlo. Luego de rebuscar las pertenencias del degollador, el viajero encuentra dinero, lo toma y se marcha.

¹⁹⁴ Gerald Taylor, ofrece unos comentarios etnolingüísticos importantes al término *pishtaco* (Taylor, 1991:3-6)

En las dos únicas versiones de nuestro corpus, la carga tensional, las descripciones de escenarios y acciones sangrientas, propias de la narrativa gótica a las que estuvimos habituados en la infancia, se han desvanecido¹⁹⁵. En el texto que resumimos el viajero, anulada por un momento su reacción instintiva ante el peligro, logra recuperarse y asestarle al degollador un certero golpe de bastón; el degollador muere y concluye la historia. Así, deja de contarse los episodios siguientes, que se refieren al transporte de la víctima a la guarida del degollador un *machay* ‘gruta’ donde se realiza la extracción de la grasa. Por cierto, las descripciones que se hacen en otras versiones, de los cadáveres que se hallan colgados de ganchos y cadenas de metal, como si fueran reses beneficiadas de donde la grasa gotea hacia unos recipientes también de metal, son horrendas. Los oyentes terminábamos asustados, temblorosos, pero dispuestos a escuchar nuevas versiones del degollador.

No obstante la versión suscita e incompleta que nos ofreció Rafael, esta presenta dos tópicos de interés: el supuesto *yachay* ‘saber’ o ‘secreto’ (polvo mágico u otros elementos) que poseen los degolladores y la astucia o reacción del viajero para imponerse al adversario y salvarse, estos tópicos los estudiamos a continuación.

Algunos tópicos sobre el *nakaq* ‘degollador’

En el contexto de la ficción, pero también en la realidad, dicen que los degolladores poseen un secreto que administrado sobre su víctima, hace que esta se entregue sin resistencia, para ser degollada. Pero a veces las cosas no son tan sencillas, puede darse el caso de que el degollador se encuentre con un viajero perspicaz y experimentado. Veamos cuáles son esos secretos y si

¹⁹⁵ En la Introducción a esta tesis ya hicimos referencia a la narrativa gótica; creemos que estos datos clarifican el concepto y su proximidad con los relatos del degollador. “La novela gótica nació con la publicación de *El castillo de Otranto* de Horace Walpole, en 1764. Umberto Eco anota que el “gothic” nació en una Inglaterra que al industrializarse a grandes pasos, alteraba la vida; la novela gótica fue, entonces, “casi como reacción fantástica a la horrible visión de las hileras de telares e hiladores mecánicos”. Es de imaginar los cambios que se operaron; el paisaje alterado con plantaciones de algodón, campesinas y gente pobre de la ciudad privadas de la actividad del hilado, la aparición de locales donde se concentraban las hiladoras, la abolición del cuadro familiar: la madre moviendo la rueca, junto a la cuna de su niño al que arrullaba. La novela gótica, entonces, es la simbolización de esa transformación que procura el progreso a costa del desempleo y la deshumanización” (Yauri, 2006:107-108).

este personaje es invencible, tal como decían los antiguos viajeros que recorrían distancias increíbles arreando sus mulas por caminos y lugares inhóspitos.

Secretos para hechizar a las víctimas

Las versiones que escuché en la infancia mencionaban que el *nakaq* ‘degollador’, a veces era portador de ciertos elementos o auxiliares mágicos con los que hipnotizaba a sus víctimas para degollarlas sin riesgo. Al respecto, Rafael Machuca nos dice en su versión:

(25) *imapas yachayniyuqchiki chay nakaqqa kara.* (26) [*Runaqa*] *mana ni ima ruwayta atinchu.* (27) *Yanqakacharun nakananpaq taripasqan runaqa. [...]* (30) *manaña ima allinta ruwayta atinchu hinaspa tawnan hapikusqalla.* (31) *Hinaspa chayna hayparuptin “kanaanqa nakaruwanqañachiki” nichkaptin, payqa riki niraña* (32) *“kanaanqa wañukusaqñachiki” nispan,* (33) *sapallanraqtaq, mana imayna ruwayta atinchu.*

(25) el degollador seguro que era poseedor de algún secreto. (26) [El viajero], no pudo hacer nada ante él. (27) En vano intentó hacer algo. [...] (30) ya no pudo hacer nada bueno, está agarrado su bastón nada más, (31) cuando así le alcanzó, pues, “ahora me degollaré, pues”, está diciendo, él, (32) “ahora ya me moriré”. (33) Se encuentra sin compañía de nadie, no puede hacer nada (T-123).

El viajero, al ser alcanzado por el degollador, no sabe cómo reaccionar ni qué hacer. De pronto se siente como aturdido o poseído por alguna fuerza extraña o como si estuviese bajo los efectos de un narcótico o cosa semejante. Nuestro narrador no es preciso, pero nos dice “el degollador seguro que era poseedor de algún secreto”; palabras que pueden aludir a diversos elementos que el degollador utiliza según sus conocimientos, pero el más nombrado es el uso de un polvo mágico que tiene la capacidad de paralizar o adormecer a la víctima, situación que el degollador aprovecha para actuar con toda tranquilidad.

Efraín Morote Best (1988), el que mejor ha explorado las narrativas del *nakaq* nos describe, a través de sus narradores, algunos recursos de este personaje para la zona sur de los Andes. Por ejemplo, nos dice que el degollador se sirve de la *pukuna* ‘objeto tubular de caña’ para avivar el fuego, pero en este caso la utiliza para soplar cierto polvito: “5. Lleva una **phukuna** (soplador de caña, especie de cerbatana) y unos ‘polvitos’ que tienen la virtud

de adormecer a los hombres. Porta también una campanilla. [...] 8 Valiéndose del cañuto, sopla el ‘polvito’ a sus víctimas, las cuales quedan dormidas” (Morote, op. cit.: 155). Sin embargo, este componente pertenece a los degolladores que actúan en los diversos pueblos de los departamentos de Cusco y Apurímac.

La provincia de Angares, por su condición agrícola y minera, es un espacio donde se han realizado diversos trabajos de investigación sobre las actividades mineras. Estas actividades se hallan también asociadas a la presencia del degollador *nakaq* o *pishtako*, porque –sorprendentemente– este es un personaje que cumple una función importante en beneficio de las empresas mineras: proporciona grasa humana para lubricar maquinarias, como nos refiere Carmen Salazar-Soler. El artículo citado nos conduce a algunos espacios comunes, pues, una parte de nuestro trabajo lo hemos realizado en Anchonga distrito donde la investigadora citada también realizó su etnografía. Refiriéndose a las estrategias del degollador para atacar a su víctima, Salazar resume así, lo que ha escuchado: “Primero, paraliza a su víctima, ya sea a distancia por medio de un polvo mágico hecho a base de huesos de llama molido (sic.), ya sea de cerca con la ayuda de una maquinita que clava en el esternón de la víctima” (Salazar-Soler, 1991: 10)¹⁹⁶.

El “polvo mágico” es pues un elemento auxiliar importante para el degollador, permite apoderarse de la víctima sin que ofrezca resistencia. En ciertos casos, cuando el degollador requiere extraer un órgano interior de la víctima, el polvo mágico al parecer cumple también la función de sedante, pues la víctima retoma consciencia al pasar el efecto del polvo, solo entonces descubrirá que algún órgano suyo le ha sido extraído. Salazar nos proporciona un dato muy importante, el polvo mágico está “hecho de huesos de llama molido (sic.)”; dicho de otra manera, el polvito son los huesos molidos de la llama. Así tenemos a la llama asociado a otro predador. Si en nuestros análisis anteriores la llama estaba asociada al incesto, ahora sus huesos molidos adquieren un carácter mágico y adormecedor utilizado para continuar con las tareas de predación.

¹⁹⁶ Sobre el mismo tema y de la misma autora también puede consultarse *Anthropologie des mineurs des Andes. Dans les entrailles de la terre* (Carmen Salazar-Soler, 2002:204–219).

¿El degollador burlado?

Como hemos indicado al presentar el resumen de la versión que analizamos, el viajero logra salvarse gracias a un golpe certero propinado con el bastón sobre una de las orejas del degollar, zona bastante frágil del cuerpo humano (algunas veces la víctima aprovecha un descuido de su atacante para clavarle una aguja en la misma zona). Podríamos decir que nuestro viajero fingió hallarse bajo los efectos del polvo mágico o reaccionó a tiempo, luego de hallarse casi perdido. Pero, en algunas circunstancias las formas de librarse del degollador son ingeniosas y hasta burlescas como en el caso narrado por Antonio Mayón. En esta versión el viajero va acompañado por su perro, mientras este corretea libremente por los caminos, el amo se encuentra con el degollador. Se finge perdido y dispuesto a hacerse degollar pero solicita al degollador le permita cantar una cancioncita, solicitud que el predador acepta:

(14) *Allqunqa pasakusqa, maynintaraqchiki muyukamura.* (15) *Hinaptinsi, "Yupaykipiñam kani. Wañurachiwankichiki, imanasaqmá. Takichaymi kachkan sunqullaypi, takikurusaqyá" nin.* (16) *"Ya" nispan nakaqqa qawan, machiwan waqtarunanpaq.* (17) *"Takichakuykusaq takichayta"* (18) *Hinaspansi takikun tusukuspan "Saqratalunchay Qurutalunchay, Saqratalunchay Qurutalunchay" nispan allquntayá qayaraqqa.* (19) *Hinaptin waknanta, kayna qinqu qipanmanta [indica una curva] qispiramun allquqa* (20) *[nakaq] qawakachakunankama pawaykuspan tunqurinmanta hapirun nakaqtaqa.*

(14) Su perro se había ido, por dónde estaría dando vueltas. (15) Entonces, dice "Ya estoy en tu poder. Me matarás, pues, qué voy a hacer. Tengo una cancioncita en mi corazón, la cantaré pues". (16) "Está bien" dice el degollador, lo mira, para golpearlo con el machete. (17) "Voy a cantar mi cantito", dice. (18) Entonces, canta y baila "Saqratalunchay Qurutalunchay, Saqratalunchay Qurutalunchay" llamaba a su perro. (19) Entonces el perro apareció por una curva, como esta de atrás [indica una curva], (20) se lanzó sobre el degollador y lo cogió del pescuezo, mientras este se había descuidado (T-62).

El degollador, confiado en que la situación se halla bajo su control, complacido con las palabras de resignación manifestadas por su futura víctima, le permite cantar antes de degollarlo. El victimario no sospecha que el viajero, a través del canto, llamaba al perro que le hacía compañía, pero que en aquel momento se hallaba un poco distante de su amo. El viajero canta y danza mientras el degollador lo observa, machete en mano. El perro aparece súbitamente. Al ver que su amo se halla en peligro se lanza sobre el atacante y

lo coge de la garganta. El perro que acompaña al viajero se llamaba Saqratalun-Qurutalun. De esta manera el degollador es vencido de manera un poco risible.

Wilfredo Kapsoli, en sus estudios sobre el *pishtaku* nos presenta la ingeniosidad de los campesinos o campesinas de la sierra central (departamentos de Junín, Ancash) para burlarse del *pishtaku*. En algunas versiones el degollador muere atragantado mientras come chicharrón; una mujer arroja *uchu* 'ají' en los ojos del *pishtaku* y huye; un viajero comparte su fiambre de *chuñu* 'papa deshidratada' con su victimario pero este se atora por falta de costumbre. También hay situaciones risibles como el caso de unos degolladores, que luego de haber rodeado una choza se disponen a ingresar:

Los pishtacos habían rodeado ya la choza y se preparaban a entrar en ella, cuando oyeron que la viejecita pronunciaba palabras, que ellos nunca habían escuchado: ¡Janampa, janampa, chaita, chaita, uraypi, uraypi; y los bandidos creyendo que la viejecita llamaba gente en su ayuda o que era una bruja que podía encantarlos, huyeron para no volver más. Pero en realidad la viejecita indicaba a sus nietos que le frotaran la espalda, e ignorante de todo lo que sucedía en el exterior, les decía en quechua: "¡Arriba, arriba; abajo, abajo. A ese a ese, para que ellos supieran qué sitio deberían frotar..." (N°12) (Kapsoli, 1991: 67).

El breve relato que acabamos de citar también lo hemos escuchado en la infancia, donde el episodio final (una anciana que pide a los nietos le frotan la espalda) coincide con la parte final del relato *Sunsumanta* 'El tonto' donde los protagonistas son una mujer y su esposo tonto. Las palabras de este, hacen que unos ladrones huyan, sintiéndose como rodeados por las autoridades.

¿El 'Tío del Saco', el 'Sacamantecas', antecesores ibéricos del degollador andino?

No pretendemos establecer el origen del degollador pero sí, como en los casos anteriores, hacer algunas precisiones que permitan esclarecer los vínculos entre el degollador andino y el peninsular. Para el efecto seguiremos las investigaciones realizadas por Efraín Morote, desde los aspectos históricos y variantes familiares (1998), y el estructural y comparativo (Morote, 1988).

Según el antropólogo ayacuchano el origen del *nakaq* surge con la aparición de los belemitas, una antigua orden religiosa, quienes después de

haber obtenido licencia para pedir limosnas en Perú y la Nueva España (Real Cédula, firmada en 1667, por la Reina Madre Mariana de Austria) en 1671, terminan como administradores de diversos hospitales para indios en Lima, Chachapoyas, Cajamarca, Piura, Huaraz y Cusco. El crecimiento de bienes y su capacidad para administrarlos, generó recelos y confrontaciones con las otras instituciones monacales. El término “*nacas*” asignado a este grupo, surge en Cusco como fruto de instigaciones de órdenes religiosas de prestigio en contra de la recién instituida orden monacal. Morote cita el caso a partir de un documento del franciscano José García de la Concepción. Transcribimos un fragmento de dicho documento donde se alude al término *nakaq*:

El asunto fue, sugerir en los ánimos de esta rústica gente, que los belemitas eran unos hombres enviados del rey a aquella tierra; para que degollando los indios le sacasen las mantecas y surtiesen de esta medicina las boticas de su majestad. [...]; pues cuando sin poderlo acusar los encontraban, se decían unos a otros: allá van los Nacas: que en nuestro idioma es lo mismo, que degolladores o verdugos (Cit. por Morote, 1998: 44).

Para Efraín Morote, el documento citado es la referencia principal sobre el origen de los *nakaq* ‘degolladores’ en el Perú, cuyo objetivo habría sido extraer la grasa de los “indios”. Así pues, la denominación “Nacas” es el fruto de rumores, de bromas y rencores en el seno de la población cusqueña y las instituciones monacales. Finalmente, el mismo Morote nos encamina a personajes próximos al *pishtaku* o *nakaq* en Murcia, Cádiz, Madrid, Málaga, León, Oviedo, etc., donde son conocidos como el *Tío del Saco*, *Sacamantecas*, etc. (Morote, óp. cit: 70. Cursivas del autor)¹⁹⁷.

Respecto a la estructura podemos decir que los relatos del degollador oscilan entre 10 y 14 episodios y parece ser el más estable de los relatos orales y las variantes solo se producen a nivel de personajes: hombre, mujer, hacendado, sacerdote, y en el desenlace. Los objetivos son uno: extraer la grasa humana con fines diversos (medicinales, lubricar maquinarias, darle

¹⁹⁷ En un estudio sobre personajes de esta naturaleza identificados como “Asustachicos”, en el contexto de la tradición oral ibérica, surgen personajes como El Sacauntos, El hombre del saco, El mantequero, etc.; particularmente de este último se dice “En alguna variante él mismo es quien consume la grasa humana. Pero la versión principal es la de que mata a los niños/as para ofrecer su sangre y su grasa para venderlas a los ricos con problemas de tuberculosis, lo que le confiere al personaje cierto carácter en relación con la oposición de intereses de clase” (Hijano del Río, Lasso de la Vega y Ruiz, 2011: 181).

mayor sonoridad a las campanas) (Morote, 1988: 153-177). Como veremos un poco después, la estabilidad del argumento parece ser un obstáculo para la asimilación de episodios que permitan la renovación de su estructura narrativa, motivo que lo condena a un estado de obsolescencia.

Por su parte Rosario de Pribyl, de la Universidad de Viena, Austria, (a quien seguiré ahora), en su artículo “Evidencias médico antropológicas sobre el origen del pishtaco” dice desde la sumilla: “Podemos ubicar el antecedente de este fenómeno en la Europa del siglo XVI y XVII: el *pishtaco* no tiene un origen andino” (de Pribyl, 2010: 123) No pretendemos generar ninguna confrontación al respecto, solo procuramos documentar y dar cuenta sobre el tema del degollador y sus vínculos con otras variantes. La tesis de Pribyl se sustenta, antes que en referencias históricas y religiosas de la época precolombina, en la relación entre españoles e indígenas donde el cuerpo, de los últimos, desempeña un papel fundamental. Constituida la colonia, los indígenas deben enfrentarse a prácticas médicas para ellos desconocidas en las que a veces prefiguran la imagen del degollador:

El *pishtaco* pone al descubierto el proceso de imposición y posterior asimilación cultural de modelos europeos de atención médica de la época. El modo en que se posiciona, valora y comercializa el cuerpo humano dentro de estos discursos constituyó uno de los retos epistemológicos, ideológicos y religiosos más difíciles con los que se enfrentó el poblador andino al entrar en contacto con el mundo y cosmovisión europeos (de Pribyl, 2010: 124).

La cita subraya que los investigadores sobre el tema no han reparado, a excepción de Max Uhle, en el “carácter médico-anatómico del proceder del *pishtaco* con su víctima” (de Pribyl, óp. cit.:126). Para la investigadora, ahora ya no solo se degüella la presa y se extrae la grasa de manera tradicional, sino que se sofistican con el uso de elementos quirúrgicos de alta tecnología y el victimario tiene conocimientos científicos de la anatomía humana. En este último caso la extracción de la grasa, que podría ser con el uso de inyectables, se realiza por succión.

Como en cualquier contexto cultural donde ciertas prácticas no son propias o son totalmente desconocidas siempre generan asombro, duda y desconfianza, estas reacciones alientan la construcción de personajes imaginados con características que cada oyente puede ir añadiendo de

acuerdo a su comprensión y capacidad imaginativa. Sin embargo, el aporte clave de Pribyl, con la que sustenta su hipótesis, nos parece que se halla en esta cita:

La extracción de grasa de los cuerpos de los asesinados, con fines medicinales, era una práctica de origen europeo. En la historia de la medicina europea se encuentran registros de este uso en forma inequívoca. En el siglo XIV el uso de grasa humana procedente de algún poblador originario de las américas ha sido continuamente registrada, aunque en modo esporádico y en base al registro de cronistas europeos (de Pribyl, 2010: 131).

El argumento de la procedencia europea del *pishtaco*, propuesto por Rosario de Pribyl también se sustenta en las crónicas de la conquista. Por ejemplo, la investigadora cita el caso de Hernán Cortés, en México:

Y a lo que después nos dixeron, en aquella batalla les matamos muchos indios, y entre ellos ochocapitanes muy prinçipales, e hijos de los viejos... Y con el unto del indio, que ya e dicho otras vezes se curaron nuestros soldados, que fueron quinze, y murieron çif[nco]de las heridas; y también se curaron quatro cavallos qu´estavan heridos (ibid. Las cursivas son de la autora).

Los escritos de Cortés pueden considerarse claves para concluir diciendo que los españoles conocían las propiedades medicinales de la grasa humana y que ellos sabían extraerla casi como los *nakaq*.

El degollador, en los cuentos, ataca a un protagonista viajero que se desplaza a pie por lugares distantes e inhóspitos. En la actualidad, los viajes se realizan en ómnibus, trenes o aviones, de modo que la situación inicial de estos cuentos ha dejado de existir, lo que explica sin duda la progresiva obsolescencia de los cuentos tradicionales de degolladores. Sin embargo, el *nakaq* sigue existiendo bajo otras denominaciones (el saca-ojos, el saca-riñones, etc.), en los rumores que surgen cada cierto tiempo en algunas zonas del Perú; es decir, se cree de su presencia real en las capitales de los departamentos andinos e incluso en las periferias de Lima, para extraer riñones, córneas, secuestrar niños, etc. Se lo asocia con estudiantes de medicina o médicos traficantes de órganos y ya no extrae grasa humana para venderla a las industrias armamentista, de belleza o para que las campanas de las iglesias tengan mejor sonido.

4. Predadores y oposiciones simétricas, una lectura del imaginario

Nada existe al azar. Todo está organizado de acuerdo a las necesidades socioculturales de una sociedad, de sus formas de enfrentar el caos, el miedo que experimenta o según los vínculos entre el espacio interior y exterior, entre el tiempo de antes, de ahora y el de mañana. El imaginario de predadores que estudiamos ha sido estructurado de tal manera que se expresan a través de unidades binarias internas y externas que interactúan con ambos espacios. La que hemos denominado zona de limitada peligrosidad es apenas un espacio imaginario de contención donde la *qarqaria* y la cabeza voladora, las almas en pena y los gentiles, el condenado y el degollador, en ciertas ocasiones, pueden transitar libremente. Todos ellos son una especie de coros que dialogan desde la interioridad de los andinos. En síntesis, queremos subrayar la unidad binaria de estos entes a partir de los siguientes elementos comunes: 1) sexualidad: qarqaria-cabeza voladora, 2) avaricia: alma en pena-gentil, 3) total individualismo: condenado-degollador. Analicemos de manera breve esta interrelación entre depredadores que, a pesar de las oposiciones simétricas comparten las características comunes antes indicadas.

***Qarqarya* : cabeza voladora**

Un vínculo de fuerza que los aproxima es la sexualidad. La *qarqaria*, como ya hemos visto, es la expresión del incesto, una sexualidad desordenada, infértil, condenada por las normas de convivencia al interior de las comunidades locales. Esta relación conduce a los incestuosos a una bestialización o degeneración del sexo entre humanos hasta “materializarse” en una zoomorfización. En tanto dure el encuentro sexual, los cuerpos se deshumanizan y desciende hacia una condición animal tal como la cabeza voladora que abandona su cuerpo para deambular en la noche, buscar víctimas o terminar como víctima de sus propios enredos amorosos. En estas relaciones antes que el amor, prevalece el deseo y la búsqueda de la satisfacción. Nos hallamos ante relaciones donde las posibilidades de reciprocidad e integración de la comunidad son vanas asimismo la tarea de perpetuar la humanidad. Aunque en el caso de la cabeza voladora la presencia del enamorado significa el principio de la sanción, puede significar también –para él– involucrarse

plenamente en el delito. Por ello en este caso el enamorado debe actuar con paciencia y astucia si no quiere terminar con la cabeza de la amante bruja pegada en uno de sus hombros.

Los entes citados también son desorganizadores del equilibrio anímico y corporal, la *qarqarira* genera el *mancharisqa* 'susto', una fuerza negativa que hace que el *animu* 'fuerza vital' salga del cuerpo y deambule en tanto el cuerpo de la víctima, como en el caso de la cabeza voladora, queda postrado, privado de sus facultades fundamentales. El cuerpo se recompondrá solo cuando el *animu* haya retornado al cuerpo, con la ayuda del *hampiq* 'curandero'. En ambos casos, estamos ante una condenación en vida. En el primer caso, más real que el tema de la cabeza voladora, los incestuosos pueden ser llamados a confesar sus culpas públicamente y enmendar sus vidas, pero a veces pueden ser expulsados de su comunidad.

Almas en pena : gentiles

Se trata de una dualidad de seres muertos, los primeros son almas que corresponden a un espacio y tiempo actuales, los segundos son de la época pre-solar, temporalmente distantes y en la mayoría de los casos, también alejados en cuanto a distancia física, pues, los pueblos antiguos, los fundados por los ancestros se hallan en las alturas montañosas, constituyéndose en lugares de riesgo latente así como los actuales cementerios. Las almas en pena y los gentiles ocasionan el *qayqa*, en ambos casos esta enfermedad ingresa al cuerpo. Pero en el caso de la enfermedad generada por el gentil es más compleja y difícil de tratarse. El gentil ingresa físicamente al cuerpo a través del contacto directo. En el cuerpo que sufre esta enfermedad las articulaciones van atrofiándose hasta quedar paralizadas y la víctima queda *suchu*, incapacitada para movilizarse. Las almas son seres que forman parte de la identidad familiar, padres, abuelos, bisabuelos, etc. análogamente los gentiles también son parte de la identidad colectiva de un pueblo como en el caso de Congalla. Los restos óseos que se hallan en Chiqchiranra, parte alta de Congalla (T-101) son los ancestros de los actuales pobladores que incluso "han asumido" ciertas características de sus ancestros gentiles (T-50). Los muertos actuales y los antiguos, los cementerios de ahora y los lugares donde

se hallan los restos óseos antiguos se constituyen en lugares de la memoria y son espacios que generan temor y respeto. Los gentiles están condenados porque supuestamente existieron en una sociedad donde no se practicaban los valores humanos; sin embargo, es necesario precisar que las imágenes adversas sobre los gentiles corresponden a las epistemologías forjadas por Iglesia para el proceso de extirpación de idolatrías. Por otra parte, los hombres que cometen actos reñidos con la moral y las normas de conducta establecidas por la Iglesia católica, evangélica, etc. al morir se condenan, por ello sus almas penan y retornan al mundo de los vivos a resolver asuntos que no los permite abandonar definitivamente este mundo. De igual manera, los gentiles también penan, sufren, porque son seres “vivos”, los huesos poseen restos de médula que les otorgan el sentido de “vida” (T-100). Es esta condición de seres “vivos” la que les impide abandonar definitivamente el mundo de los vivos.

Condenado : degollador

Tanto el degollador como el condenado ha pesar de hallarse lejos de la zona de limitada peligrosidad no dejan de ser realmente los predadores más peligrosos. El condenado, expulsado del mundo de los muertos, busca devorar a los seres humanos (ya sean los senos o la lengua, cuando la presa es femenina o triturar incluso los huesos cuando son varones). Por su parte, el degollador “devora” su presa desde un procedimiento distinto: extrae la grasa y vende para que esta sea transformada principalmente en ungüento o aceite. En el caso de los condenados la depredación conduce a la salvación del espíritu que se condena, mientras que en el caso del degollador el objetivo es eminentemente económico. El acto de devorar a un ser humano significa en ambos personajes menosprecio total por la vida, sustraerse de toda condición humana y rechazar la vida en sociedad; dicho de otra manera, el condenado y el degollador son paradigmas del total individualismo, las culpas incluso son mayores que las generadas por el incesto.

No obstante la peligrosidad, ninguno de los predadores que conforma el imaginario son del todo invencibles. Solo habría que añadir un ejemplo para el condenado, lamentamos que en nuestro corpus no existan casos donde este haya sido vencido por un adversario. Sin embargo, acudimos al relato “El hijo

del oso”, para ilustrar este caso. En estos relatos, el joven oso vence al condenado (Itier, 2007: 158–167; 168–173). Un vínculo final que involucra a todos los predadores es que quienes logran enfrentarse a ellos, identificarlos, atraparlos o vencerlos en un enfrentamiento, pueden obtener beneficios materiales, pues no ostante ser seres adversos conocen lugares donde es posible hallar algún tesoro escondido.

En este capítulo hemos explicado cómo se estructura el imaginario de los predadores desde nuestras versiones recopiladas. Por aspectos didácticos la estructura de la comunidad local se halla dividada por una zona de limitada peligrosidad que lo hemos representado en nuestro esquema, aunque en realidad el eje antes que vertical tendría que ser circular, pero con la misma función del eje vertical: delimitar la frontera entre el espacio interior y exterior a la comunidad.

Por otra parte, es necesario subrayar que los relatos analizados en la primera parte de nuestra tesis (relatos de aprendizaje) respecto a los estudiados en la segunda parte, se muestran más estables. Nos explicamos: la tendencia a asimilar los cambios y las necesidades del mundo moderno parecen no incidir mucho en los primeros. Por oposición, las narraciones sobre las almas en condenación, tema fundamental de la segunda parte de nuestra tesis, ha experimentado más adaptaciones. Es decir, percibimos que nuestros narradores sienten que los relatos de esta naturaleza requieren digamos actualizarse, expresar los cambios y las necesidades epistemológicas andinas concordantes con los cambios que ocurren en nuestra sociedad en general, pero también en el contexto de las comunidades locales.

Para finalizar el presente capítulo debemos resolver un problema pendiente relacioando con el degollador, para ello requerimos retornar a nuestro repertorio de la infancia y a ese contexto social tenso de los años setenta donde la ley de la Reforma Agraria, los rumores del retorno del degollador y las protestas violentas en Huanta, en rechazo de la “privatización” de la educación pública, le otorgaron a estos años una atmósfera de desaciago, de temor y de incertidumbre.

5. El repertorio de la infancia: ¿Por qué se contaban de preferencia los relatos sobre el *nakaq* ‘degollador’?

Para desarrollar la parte final del presente capítulo, debemos hacer algunas precisiones que nos permitirán comprender mejor aspectos relativos a nuestra condición de testigo sobre algunos eventos de los años setenta: a) El término “repertorio de la infancia” alude a los cuentos que hemos escuchado aproximadamente hasta los 11 años, que corresponden hasta 1970; b) En aquel entonces los relatos que cobraron preferencia inusitada fueron los del *nakaq* ‘degollador’. Esto no implica que hayan dejado de contarse cuentos de temática distinta; c) El tema de las preferencias narrativas y los cambios temáticos, para el caso peruano, no ha sido estudiado. En tal sentido, inauguramos las bases teóricas que contribuyan a analizar y explicar cómo el contexto social puede influir en el imaginario de la población y en sus preferencias narrativas.

Según los rumores de la época, en Acobamba, el degollador atacaba a quienes se dirigían desde los anexos a vender o comprar productos básicos al pueblo. Paralizadas por el miedo, sin embargo, las víctimas no eran degolladas sino despojadas de sus pertenencias. Es decir, algunos facinerosos aprovechaban del psicosocial que recorría las comunidades para delinquir. Pero, ¿cómo se activaron los rumores sobre el degollador y con qué objetivos? ¿Qué hechos ocurrieron en el espacio de donde procedíamos o en los territorios vecinos? Respondamos a nuestras preguntas de manera sucinta, no sin antes de recordar nuestra hipótesis general: el repertorio narrativo oral y las preferencias electivas de un determinado grupo social evolucionan de acuerdo al contexto histórico.

“El degollador” ¿Contraofensiva de los latifundios a la Reforma Agraria?

En algunos pueblos de los Andes peruanos, al parecer, son los efectos de la Reforma Agraria, las que catapultan a los relatos del degollador como tema narrativo predominante de los años indicados¹⁹⁸. Las fuentes consultadas nos hacen ver que la figura del degollador puede ser utilizada de acuerdo a los

¹⁹⁸ Nos referimos a la Ley N°17716 del 24 de junio de 1969, decretada por el gobierno militar de Juan Velazco Alvarado.

intereses ya sean por los hacendados o por los opositores. La información sobre cómo la figura del degollador es utilizado por el Estado contra un grupo de insurgentes nos remite a las épocas posteriores de la guerra con Chile (Morote, 1951-52: 144). Investigaciones más actuales corroboran nuestra hipótesis, por ejemplo Rosario de Pribyl al sostener que “Versiones más recientes vinculan su presencia [la del degollador] con el malestar y zozobra de la población en tiempo de crisis...” (de Pribyl, 2010: 123). Para el caso de Bolivia, donde el degollador es conocido como *kharisiri*, Radoslaw Poweska indica que estas historias “cambian con el tiempo y están constantemente actualizadas a los cambios que ocurren en el mundo” (Poweska, 2015: 94)¹⁹⁹. Una vez más Efraín Morote se refiere al degollador, pero esta vez para el caso de Ancash. En efecto, Morote nos presenta un fragmento de un comunicado emitido por la Subprefectura del Cercado de Huaraz, donde se llama a la ciudadanía a mantener la calma frente a rumores que “solo tienen el propósito de alterar el orden público creando un clima de tensión e intranquilidad entre la población, en especial en la masa campesina” (Morote, 1998: 71). Finalmente, en un breve artículo del diario La República, se dice: “Wilfredo Kapsoli estima que el pishtaco fue invención de los gamonales para evitar fugas de sus peones” (La República, 2001)²⁰⁰. En Huancavelica se registra asimismo otro caso en el que: “los patrones se armaron con armas de fuego y obligaron a sus hacienda-runas que con piedras y palos deberían defender la hacienda y no dejar ingresar a los funcionarios del gobierno” (Peñares y Quinto, 2014: 61-62). En síntesis, la figura y las narrativas del *nakaq* ‘degollador’ son aprovechadas tanto por las clases dominantes y los dueños de las haciendas como por el Estado para rechazar o consolidar la Ley de la Reforma Agraria.

Hasta aquí todo indica que estos relatos serían el reflejo de un contexto de confrontación social tenso entre el Gobierno (que busca la reivindicación de los campesinos) y los hacendados, propietarios de los recursos afectados. En este marco, es necesario conocer si entre los relatos del degollador y la ley de la Reforma Agraria existía o no alguna correlación. En apariencia, parece que ninguna. Pero creemos que las hay, veamos: a) Los ataques del degollador se

¹⁹⁹ Radoslaw, Poweska. “Ladrones de grasa contra canibales...”. En *Pensamiento de CESLA* (Centro de Estudios Latinoamericanos), N° 3. Varsovia, 2015: 65-104.

²⁰⁰ En link: <https://larepublica.pe/politica/325273-el-pishtaco/> (04-12-2019/00h09).

realizan en el espacio exterior, inhóspito y distante; es decir, una persona que está lejos de su pueblo se halla desprotegida y es presa potencial del degollador quien se constituye en amenaza exterior a la comunidad o al espacio donde se puede permanecer “protegido”; b) Una hacienda-runca que se encuentra al servicio del hacendado está bajo la tutela y protección de este último. En este marco, el hacendado se convierte en el ‘protector’ del siervo “indígena” mientras que el degollador es el personaje que mata y aprovecha la grasa. Así, estos relatos podrían cumplir una función persuasiva: es mejor permanecer en la hacienda antes que huir de ella y exponerse al peligro²⁰¹; c) Los hacendados pueden, gracias a estos relatos, conservar una parte de sus “trabajadores” y resistir la ejecución de la ley de la Reforma Agraria. Ocasionalmente los trabajadores pueden apoyar a sus patrones tal como nos refieren Robert Peñares y Wilfredo Quinto, antes citados.

Un acontecimiento inesperado. Las luchas por la restitución de la gratuidad de la educación, Huanta y Huamanga 1969²⁰²

No obstante las haciendas y la iglesia que tienen una presencia bastante fuerte, Huanta poseía un carácter beligerante. Este espíritu de beligerancia la impulsa a oponerse de manera rotunda al DS 006 69/EP, del 04 de marzo de 1969 que “perjudicaba visiblemente a los alumnos provenientes de estratos populares, en tanto establecía el pago de 100 soles mensuales (aproximadamente 2,30 dólares), cifra bastante elevada, especialmente para los padres de familia de las zonas rurales andinas” (Degregori C. I., 2007: 39) En Huanta, el rechazo a las medidas del Estado tuvo su respuesta en una serie de acciones, desarrolladas durante varios meses, que concluyó en una huelga estudiantil donde se enfrentaron estudiantes, ciudadanía, autoridades y fuerzas del orden. Las manifestaciones del martes 17 y del domingo 22 de junio, en la Plaza de Armas de Huanta, con la participación de aproximadamente 10 mil manifestantes en cada jornada, tuvo un epílogo adverso: “oficialmente, los

²⁰¹ “El control persuasivo actúa a través de diversos mecanismos e instrumentos que inducen a los individuos a proceder con arreglo a normas como deseos o imperativos de la sociedad” (Santisteban, 2005: 165). También « *comme moyen de régulation sociale* » / “como medio de regulación social” (Derive, 2008: 369).

²⁰² Para desarrollar de este apartado seguiré de cerca al libro *¿Por qué apareció Sendero Luminoso en Ayacucho? El desarrollo de la educación y la generación del 69 en Ayacucho y Huanta* (Degregori, 1991).

muertos ese día fueron catorce. Pero pobladores aseguran haber visto a las siete de la noche a policías, a oscuras, recogiendo a muertos y heridos valiéndose de ponchos y de improvisadas camillas. En una esquina, el carro basurero recibía los cadáveres” (Degregori, 2007: 53). La represión de las fuerzas del orden fue brutal, pues esta es la característica de los denominados “sinchis”, fuerza policial represiva de elite. A otros muertos de las jornadas anteriores se sumaron los 14, registrados oficialmente. Luego de las asonadas de Huanta y Huamanga, el gobierno derogó el decreto supremo, el 24 de junio día en que se anunciaba la promulgación de la ley de Reforma Agraria. En síntesis, aquí los acontecimientos que a nuestro entender hicieron reparacer la figura “real” del degollador pero también catapultaron su narrativa.

¿Influyeron los acontecimientos de Huanta y Huamanga en el cambio del repertorio narrativo de la época?

Las provincias de Acobamba, Huanta y Huamanga se hallaban unidas por una ruta carrozable que permitía la circulación de vehículos motorizados, esta misma continuaba hacia Andahuaylas y Cusco. Viajar en ómnibus de Acobamba hacia las dos provincias vecinas no era difícil; de Acobamba a Huanta también se hacía el trayecto a pie en unas 8 o 10 horas aproximadamente, por tanto podemos pensar que Acobamba estaba enterada de los sucesos de Huanta, el problema era saber cómo y de qué manera se contaban las noticias. Es probable que la gente letrada (profesores, autoridades, empleados públicos) hayan tenido noticias bastante próximas a los hechos, ¿pero cómo circulaban las mismas en los anexos, donde la población era iletrada y casi en su totalidad quechua hablante? Si consideramos que los aspectos relativos a las muertes eran los más impactantes, creemos que los hechos debieron haber sido asimilados a los relatos sobre el ‘degollador’

Carlos Iván Degregori, en otro libro sobre el mismo tema, nos dice por ejemplo que para el lunes 23, un día después de los acontecimientos nefastos, “el gobierno emite un comunicado oficial sobre los sucesos, que desde el título refleja el ánimo gubernamental: ‘Los campesinos fueron incitados a la violencia con el engaño de que les iban a arrebatar sus tierras y casas’” (Degregori C. I.,

2011 [1990]: 65) Dicho de otra manera, según el gobierno, la violencia en Ayacucho y Huanta se relaciona directamente con la promulgación de la nueva ley de Reforma Agraria”. La asonada en defensa de la gratuidad total de la enseñanza se ve de pronto, por manipulación del gobierno, como una movilización que se opone a la Reforma Agraria. Según esta interpretación tendenciosa, los agitadores serían políticos y organizaciones que defienden los intereses de los hacendados; es decir, opositores a los objetivos del gobierno militar. Degregori añade una advertencia del comunicado, que antes que tal, parece una amenaza: “los instigadores y responsables [...] serán sometidos a la justicia militar’ (*El Peruano* y todos los diarios)” (Degregori, 2011: 66). Antes que esclarecer y justificar los hechos de Huanta y Huamanga, el comunicado posee un carácter amenazador y nos recuerda al documento emitido por la Subprefectura del Cercado de Huaraz en 1972, donde los hacendados surgen, según la autoridad local, como opositores de la Reforma Agraria.

En conclusión, no nos extraña que situaciones tensionales como las descritas hayan generado en contextos campesinos, temor e incertidumbre y contribuido a la reactivación de una narrativa, donde el miedo, los cadáveres y el derramamiento de sangre corresponden a la “imagen real” del degollador y a los cuentos sobre él. En este orden de cosas, creemos que nuestra argumentación sin ser totalmente convincente apunta hacia lo que nos habíamos planteado en nuestra hipótesis general. Ahora en el capítulo final de nuestra investigación asistiremos –particularmente desde la narrativa de Donato Chávez Ichpas– a la conjunción de los senderistas y del condenado para dar origen a los los nuevos depredadores, instalados –igual que los andinos–, en contextos más actuales. Para el efecto nos planteamos una cuestión primordial: ¿Por qué los relatos de la condenación (almas en pena, condenados, qarqaria, etc.), ocupan las preferencias narrativas en nuestro corpus recopilado en Angaraes?

Capítulo 8.

Disolución de las fronteras socioculturales: transformación de las necesidades narrativas y del condenado

En el capítulo precedente hemos demostrado que las comunidades locales andinas se hallan casi siempre expuestas al ataque de diversos predadores que se encuentran al interior y exterior de ellas. Estos seres, dependiendo de su peligrosidad, se alejan o aproximan hacia la que hemos denominado zona de limitada peligrosidad. Sin embargo, esta frontera de pronto se ha visto vulnerada, razón por la que predadores como el condenado incursionan en las periferias mismas de las poblaciones andinas. Puesto que estos cambios exigen formas distintas, de las tradicionales, de obtener la presa las incursiones antes referidas responderían también a nuevas estrategias de 'caza'. Pero no todo concluye allí, pues, ahora asistimos a una asociación audaz e inesperada entre el condenado y los senderistas, por la manera cruel con que ambos 'devoran' a sus víctimas. Las transformaciones anteriores responden, pues, a la renovación de las narrativas o adecuación de los relatos a situaciones modernas y más actuales. En efecto, las experiencias vividas durante la guerra interna, cuyas consecuencias (las migraciones forzadas, el encuentro con otras culturas, el retorno y las tareas de repoblación) exigían de narrativas que reflejasen todas estas experiencias. En este orden de cosas, es necesario subrayar la importancia del componente religioso: la indiferencia o complicidad de la Iglesia católica (en este caso frente a las políticas represivas del Estado, la inacción respecto a las denuncias de desaparecidos, etc.) y la participación más activa de las iglesias protestantes, que después de veinte

años de guerra interna han desarrollado discursos encaminados a superar los efectos del sufrimiento (secuelas por la pérdida de los familiares, los vejámenes experimentados en carne propia), pero también los relativos al progreso y el reconocimiento social a partir de iniciativas individuales, formas de conducta y vida opuestas a los usos y costumbres tradicionales.

En la situación antes descrita, comprendemos por disolución de fronteras socioculturales al debilitamiento, menoscabo o pérdida de los usos y costumbres propios de las comunidades locales. Esta situación es consecuencia directa de las migraciones emprendidas por los andinos hacia las grandes ciudades durante el conflicto armado. El nuevo contexto sociocultural (particularmente las periferias de Lima) los obliga a abandonar una parte fundamental de la vida propiamente andina y a rediseñar estrategias de sobrevivencia nuevas, las que a veces conducían a la degradación de valores. Otro factor puede estar asociado a la “reducción” de distancias físicas entre el campo y el mundo urbano como las capitales de provincia o departamentos (Huancavelica, Huancayo, Lima), debido a mayores facilidades para viajar. Los efectos de esta disolución se evidencian al retorno de los migrantes, ahora, premunidos de experiencias y pensamiento nuevos, de usos y costumbres más ciudadanos, donde el individualismo y lo pecuniario serán las características más saltantes en oposición a los ideales antiguos de reciprocidad, espíritu agrario y colectivismo, tal como atestigua nuestro narrador Faustino Mayón.

Analicemos en seguida los repertorios sobre la condenación no sin antes planteamos la siguiente pregunta que nos parece medular: ¿Por qué los relatos de condenación constituyen la figura predominante de nuestro corpus?

1. Transformaciones en el imaginario ¿Sendero Luminoso, los nuevos condenados?

A continuación estudiemos las narrativas sobre la violencia y la forma cómo Sendero Luminoso o sus integrantes han sido asimilados a la figura de los condenados. Esta transformación, de acuerdo a nuestro imaginario de predadores analizado en el capítulo anterior, los aproxima a un estado de condenación en vida como en el caso de la *qarqaria*. Los relatos que analizaremos nos fueron referidos por Emilio Santiago en Congalla, como ya

hemos indicado, distrito que terminó deshabitado debido a las amenazas de este grupo armado.

***Butunniyuqkunam kuchillunkupas* “Sus cuchillos también tienen botones”, Emilio Santiago, (T-103)**

La historia refiere la persecución emprendida por los pobladores de la puna (Congalla, en este caso se ubica en la parte de abajo) a un grupo [de senderistas] que había robado 30 llamas a un poblador de una de las comunidades. El dueño, al principio sospecha que el ladrón es alguien de Congalla. A medida que se realiza el seguimiento de las huellas se descubren evidencias que no corresponden a los hábitos de la región. Por ejemplo, los ladrones al matar una llama para alimentarse dejan tiradas las patas, cosa que alguien de la zona no habría hecho. Los pobladores concluyen que los ladrones son llegados de otra nación. Luego nos dice que este grupo tenían planificado expropiar al pueblo de Congalla, o mejor dicho invadirlo. Nos dice que estos hombres tenían armas superiores, incluso los cuchillos que manejaban eran automáticos. Si lograban su objetivo, hubieran podido someter a todo el mundo [en este caso al mundo del Perú]. Posteriormente hallan la cabeza de una llama, otra evidencia de que los ladrones procedían de otra nación [del extranjero]. Quienes persiguen a los ladrones van a caballo, acaso más de un centenar. Al sentirse perseguidos los ladrones huyen, de lo contrario estos hubieran tomado Congalla y la habrían matado; sin embargo, Congalla se defendió. Se levantaron todos y los hizo asustar. Vinieron los hombres de la *altura*; es decir, de la puna. Ahora la matanza ya se lleva a cabo en otra nación.

Sendero Luminoso, Congalla y las representaciones simbólicas.

En el relato no existen hechos en particular atractivos, pues solo se trata de una persecución de un grupo de pobladores de la puna a unos ladrones que huyen conduciendo treinta camélidos andinos, de la variedad conocida como llama. Sin embargo, 30 llamas para un poblador de Congalla y de sus inmediaciones puede ser todo su patrimonio, además de uno que otro terreno para sembrar un poco de habas, papa o cebada. Se habla de muertes, pero nuestro narrador no hace precisiones, igualmente de cuchillos con botón. Imaginamos que deben ser armas automáticas punzocortantes que representan la violencia y a su vez simbolizar la modernidad y lo desconocido en oposición a armas domésticas y menos violentas, conocidas por Emilio (palos, piedras, warakas ‘hondas’, etc.).

De poco interés argumentativo, pero articulado con otras referencias a Sendero nuestro texto resulta útil para descubrir el imaginario de mi narrador y

el interés que tiene por construir una historia local sobre el tema. Su estilo un tanto enrevesado y con imprecisiones no impide comprender su testimonio sobre los años de violencia en la zona, donde el episodio relativo al robo de unas llamas es acaso una metáfora de los secuestros o de la violencia asociada a Sendero, nombre que no se quiere decir sino desde el eufemismo *mana allinpi puriqkuna*, ‘aquellos que andan en cosas malas (que ocasionan sufrimientos, muertes, robos etc.)’. En el texto identificamos cuatro ejes importantes de análisis que nos remiten a un artículo de Valérie Robin (2015), sobre las formas de representación de la memoria en Ocros (Ayacucho)²⁰³.

El lenguaje de la violencia y su normalización

Cuando hicimos referencia a los cambios de repertorio narrativo y al corpus de la infancia, establecimos la supremacía adquirida por la figura del degollador y sus narrativas; explicamos asimismo tres términos inherentes a este personaje y los grados de violencia manifiestas durante la ejecución de las víctimas: *wañuchiy*, *sipiy*, *nakay* (ver la introducción a la tesis). En las narrativas propias del conflicto armado interno (1980-2000) al verbo *sipiy* ‘matar’, se suman dos expresiones que refieren grados extremos de ensañamiento de los senderistas con sus víctimas: *mutu-y*, ‘tronchar’, ‘amputar una extremidad o parte del cuerpo, de un golpe violento’ y *kunkata kuchu-y*, ‘cortar el cuello, degollar’, ‘decapitar’. Prestemos atención a estas expresiones:

–*Mutu-y*, raíz verbal que en contextos de violencia alude al acto de amputar, tronchar alguna extremidad del cuerpo, de un golpe certero y violento. La ejecución se realiza con un arma punzo cortante filosa, pesada y grande como un machete o una hacha. En ciertos casos, cortar una oreja, los dedos, pueden ser signos de advertencia, amenaza, para deponer cualquier resistencia o para enmudecer. En este último caso, se procedía a cortar la lengua, como he escuchado en algunas conversaciones en mis contextos familiares. La versión de Emilio, alude al acto de decapitar, forma extremadamente brutal de degollar:

²⁰³ «historia local », término utilizado por Valérie Robin en sus estudios a una performance teatralizada sobre uno de los tantos hechos violentos ocurridos en Ocros, Ayacucho; salvando el soporte, el relato que nos refiere Emilio Santiago, nos parece que posee la misma estructura narrativa de la performance aludida (Robin, 2015).

(7) *qamhina puriqkunata sumaqlata hapiykun hinaspa dokumintuta mañaykun.*
(8) *Dokumintuqa maypi maylaw kasqanchikta willakunmi riki.* (9) *Chayta yacharuspaqa hinallata [kunkanta] muturun.*

(7) a quienes andan como tú lo agarran con cuidado, luego les pide sus documentos. (8) El documento avisa, pues, dónde o de qué lugar somos. (9) Sabiendo eso, así nada más le corta [el cuello] (T-102).

La acción describe un grado de extrema violencia, pero en el caso de los senderistas era un procedimiento común, una forma ejemplar de sancionar supuestos delitos cometidos por un poblador o por las autoridades locales; también se aplicaban las mismas medidas a los desertores o delatores. Un elemento a subrayar es la identificación de la futura víctima por los senderistas (y también por parte de los ronderos). Se acude al documento de identidad nacional (DNI), para ubicar su lugar de procedencia, sus apellidos y acaso posibles vínculos con las fuerzas armadas. Es posible que ellos manejaran una relación de sus futuras víctimas o anduviesen en busca de algunas personas en particular. Ya sea frente a los senderistas o los del ejército, la ciudadanía identificada, en determinadas circunstancias tenía consecuencias adversas.

–*Kunkata kuchurqun*, (*kunka*, ‘cuello’, ‘pescuezo’; *kuchu*–y, raíz verbal ‘cortar’) en el mismo contexto de violencia, alude a la acción de cortar el cuello, de degollar con un cuchillo o un machete, tal como se hace con una res o cualquier otro animal. Estos procedimientos son bastante próximos a los relatos del degollador, pero los senderistas luego de decapitar a sus víctimas enterraban los cuerpos, los arrojaban a los abismos o los quemaban, en tanto que el degollador aprovechaba del cuerpo para obtener la grasa. En el siguiente caso se reitera la decapitación, forma usual de los senderistas para acabar con sus víctimas:

(12) *sipirusqas kay Chiqchiranra huklawninpi,* (13) *iskaytachus-hina kimsatachus-hina sipirusqaku.* (14) *Kunkanta kuchururqa riki.*

(12) lo habían matado por el lado de Chiqchiranra (13) me parece que lo habían matado a dos o tres. (14) Les cortó el cuello, pues (T-102).

La presencia de los senderistas y sus formas violentas de ejecutar a sus víctimas, al principio eran inconcebibles para el imaginario andino. Se conocía la violencia desde los relatos del *nakaq* ‘degollador’, de sus procedimientos crueles para extraer la grasa –como nos dijo Marcos Yauri–, próximo a los

horrores de la narrativa gótica, pero la población nunca o casi nunca se había hallado al medio de esa realidad terrorífica y cruel. Se hablaba de los condenados que arrancan la lengua o los pechos de sus víctimas, pero a ciencia cierta nadie había visto tales actos cruentos. Sendero o los senderistas eran entes desconocidos que poco a poco surgieron en el imaginario andino para luego instalarse en la realidad como entidades de carne y hueso, cargados de una crueldad que aterrorizaba a todos.

Cuando comenzaron a circular los primeros rumores sobre Sendero Luminoso, los campesinos lo asociaron con los condenados. Julia Condoray Huayllasco, pobladora de Putis (Ayacucho), recuerda la incertidumbre y el temor que reinaba en su pueblo: “Yo vivía con muchísimo miedo, preguntando insistentemente a mis padres ‘¿Qué es eso de senderistas?, ¿quiénes son?, ¿cómo son?, ¿tienen rostro o no?, ¿serán personas o condenados (espíritus malos)?’”²⁰⁴. Para entonces la testigo era apenas una adolescente; poco después ocurrirían los hechos luctuosos en su pueblo y en otras comunidades de la zona²⁰⁵. La ausencia de una imagen o una representación física que sirviera para comprender quién o qué era Sendero Luminoso, las especulaciones, el rumor, generaban miedo e inseguridad igual que la historia de los degolladores y los condenados, pero con la diferencia de que estos últimos ya eran componentes del imaginario andino.

Con el inicio de la “Lucha armada” emprendida por Sendero Luminoso, las expresiones quechuas *sipi-y*, *mutu-y*, *kunka kuchu-y* adquieren, por las formas extremas de crueldad con las que se ejecutan a las víctimas, dimensiones insospechadas de horror²⁰⁶. En este marco, al sentir que las acciones de crueldad desbordan las capacidades expresivas de la palabra, la población acude al llanto, al dolor, a la desesperación, como una forma de

²⁰⁴ Véase el vídeo en la página del Museo Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social. “Ñuqaqa el uniko manchakurani. Llumpa llumpaychata manchakuspaymi karqani. ‘Imam chay, imam chay’ nispay papayta tapupayaq kani, mamaytapas tapupayaq kani. ‘Imam chay na, chay senderista, imam, imaynam chay, imayna karaquymi, runachu imam, kundichu imam’ nispay” (00:12-00:30). La transcripción en quechua es nuestra, traducción pertenece al vídeo. <https://www.facebook.com/LUMoficial/videos/1508607525972187/UzpfSTExNTg3OTE1MTkwNjI3NDoxND AxMjk0OTIwMDMxMzUx/> (17-12-19 / 21h48). “kundi”, forma apocopada de condenado.

²⁰⁵ El 13 de diciembre de 1984, en Cayramayo, Putis y otros pueblos de Huanta (Ayacucho), 123 pobladores fueron ejecutados por el ejército, acusados de haber apoyado a Sendero.

²⁰⁶ La denominación *kunka kuchu-y*, bajo su forma *umnata kuchun...* ‘Córtanle la caveva a Atagvalpa Inga’ (alusión a una dogallación imaginaria del inca Atahualpa, al inicio de la conquista del Tahuantinsuyu) fue tempranamente plasmado por Felipe Huamán Poma de Ayala en una de sus tantas iconografías (Huamán Poma, 1980: 362-363).

compensar aquello que resulta imposible de expresarlo con palabras. Las ejecuciones al principio generaban terror, espanto y gran sufrimiento. En la medida en que la muerte fue tornándose cotidiana, el panorama andino se transformaba en un extenso escenario de violencia y muerte demencial. Las palabras antes descritas y la crueldad fueron institucionalizándose como un conjunto de hechos y acciones habituales. Expuestos sin recato alguno por los medios de comunicación –la televisión y las fuentes escritas básicamente–, las muertes por degollamiento, los cuerpos decapitados o mutilados, descompuestos o chamuscados, dejaron de asombrar a la sociedad civil. Con ello se perdieron las significaciones más elementales de humanidad y todas las connotaciones posibles de respeto a la muerte y al dolor como eran tradicionalmente.

Identidad y distancia sociocultural, los “otros”, los de la “otra nación”

A excepción de Donato, quien utiliza el adjetivo *herrillerokuna* ‘los guerrilleros’ (T-28), para referirse a “los senderistas”, esta última denominación no existe en los textos que hemos recogido; dicho de otra manera, hay una resistencia por llamarlos “senderistas” o los de “Sendero Luminoso”. Emilio Santiago los nombra como *malpi-puriq runakuna* ‘los que andan en el mal’; es decir, se los conoce por sus acciones, matar a la gente y robar sus bienes. En otro momento se refiere como *huk law nasiyunmanta hamuq*, ‘extranjeros’ o ‘venidos de otra nación’, aquí son conocidos por el lugar de procedencia y la pertenencia o no a un territorio común, a una nación. La procedencia extranjera también podría estar representada por las armas, cuchillos con botones; es decir, automáticas y modernas. En otro momento los llama *chay llapa suwa* ‘todos esos ladrones’ (T-103). Otra forma de nominación bastante conocida, fuera de nuestros textos, es *tuku* (que puede aludir a la lechuza, ave nocturna – designaría los hábitos que tienen los senderistas para desplazarse de noche–, o una construcción a partir del adjetivo ‘terruco’ – derivado de terrorista–, utilizado por los miembros del ejército o de la policía). Asimismo se los conoce como *kumpa*, contracción gramatical quechuizada del adjetivo *compañero* y como *yana uma*, ‘cabeza negra’, por los pasamontañas negros que utilizaban

para protegerse del frío y ocultar la identidad. En Uchuraccay, la gente los conocía como *suwa terroristakuna* ‘terroristas ladrones’, también les han endilgado el término “los caminantes” de acuerdo su condición de gente sin residencia fija. (del Pino, 2017: 55, 129). En una fuente antes ya citada, Sergio Condoray Curo declara “pensamos que eran extranjeros, gringos...”²⁰⁷. Todas las formas de nominación anterior establecen diferencias entre *runa* ‘poblador andino’, ‘campesino’ con tradiciones y costumbres arraigadas en un territorio y al interior de una nación, el Perú, en oposición a extranjero, al advenedizo, a aquel de identidad desconocida que es el “otro” (distinto del andino, su víctima). El tema de la identidad que analizamos es bastante próximo a un caso estudiado por Valérie Robin, en Ocros, Ayacucho, que ya hemos mencionado. En efecto, se trata de una performance que recuerda un concurso de carnaval, ocurrido hace veinte años. En la recreación, cuando la fiesta está por iniciarse, se presentan súbitamente unos encapuchados y atacan a los participantes de la fiesta. La autora del artículo dice al respecto:

La ausencia de identificación de los autores de las masacres es un elemento importante que refuerza el proceso de ‘alterización’ aludido por Kimberley Theidon al referirse a las narraciones donde se describe a los senderistas como encapuchados, sin rostros. La elaboración de una violencia distanciada y despersonalizada refuerza el retrato de los senderistas como seres lejanos y desconocidos, cuando a menudo se sabía de dónde venían e incluso quiénes eran (Theidon, 2004, p. 164). Asimismo, en la canción de Ccecaacro, el uso del lenguaje soez y enfático atribuido a los senderistas rompe con las reglas elementales del trato social y refuerza aún más el distanciamiento con los campesinos (Robin, 2015: 152. Cursivas nuestras).

En la cita se remarca la importancia de hacer visible el rostro, de identificar para saber a quién se tiene al frente, porque un individuo cuya identidad es desconocida no posibilita ningún diálogo, aunque pudiera tratarse de personas conocidas e incluso vecinos. Pues estos, desde el momento que han decidido incorporarse a Sendero, se niegan a sí mismo, niegan su territorio y entorno familiar para transformarse en ese “otro”. En el relato de Emilio Santiago, es el desconocimiento de los usos y costumbres al beneficiar una llama y consumir la carne, el que delata a los ladrones su condición foránea. Este desconocimiento o menosprecio que muestran por determinadas partes de la

²⁰⁷ Museo Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (ibid. Tiempo: 0:38).

llama, aparentemente poco provechosas, hace que terminen arrojando en el camino las patas y la cabeza de la llama. Estas acciones ofensivas a los hábitos de la cocina de la región, permiten finalmente identificarlos como extranjeros y proseguir con la búsqueda hasta expulsarlos.

Congalla: el mundo [del Perú]

En el análisis de la performance de Ocros, Valérie Robin nos remite a Ponciano del Pino (a cuyos aportes fundamentales sobre Sendero Luminoso y las rondas campesinas en Ayacucho, también hemos acudido) para enfatizar con él, la importancia de tres elementos en la defensa de los campesinos contra sendero: *“la unidad de la comunidad, la imagen de Sendero Luminoso como figura de alteridad absoluta y el sentido de pertenencia a la nación* (2008, p.41). (Robin, 2015: 162-163; cursivas nuestras)”. En efecto, los elementos que remarca Valérie Robin, se hallan también en el relato que analizamos, donde se presenta a los senderistas como elementos de alteridad, visto en el acápite anterior. En este nuevo apartado, surge la percepción de Congalla como representación del “mundo” llamado Perú, que será liberada o defendida por acción mancomunada de las comunidades:

E– *Huk law nasiyunmanta hamuq chaykunaqa, (34) hinaspa chay riki empropiarunan karqa Kongallata. (35) “Si Kongallata, Kongallata masyarusun hinaspaqa lliwchatam [Piruw] munduntinta saqullurusunchik” nispan.*

E– Esos venían de otra nación. (34) Querían expropiar [apropiarse] Congalla. (35) “Si a Congalla, a Congalla lo ganamos, entonces a todito el mundo [del Perú] lo vamos a someter” decían (T–103).

En nuestro texto *chaykunaqa* ‘esos [los senderistas]’ son los advenedizos, no forman parte del entorno cultural y su objetivo es apoderarse de Congalla, instituir una sociedad nueva desconociendo la existente; de manera indirecta la cita nos remite al programa y objetivo de Sendero Luminoso: tomar el poder. En la cita: “Si a Congalla, a Congalla lo ganamos, entonces a todito el mundo [del Perú] lo vamos a someter”, en el discurso de nuestro narrador, estas son palabras de los senderistas quienes, a su vez, generan un salto cualitativo al construir la analogía Congalla: mundo, que debe comprenderse como el “mundo [de Perú]”. Así, la toma o apropiación de Congalla, significaba simbólicamente apoderarse del Perú. En este marco, un evento local, ocurrido

en un departamento de la 'puna' o de la 'altura' (*sallqa*), de una pobreza material extrema y marginada, busca representar a la nación. La misma idea, desde la perspectiva andina, podría hacernos pensar que en el imaginario de Emilio Santiago, Congalla –distrito donde nació y habita, es el *sunqu* 'médula central', 'nucleo' que se reviste de importancia porque los invasores fracasan en el logro de sus objetivos gracias a la persecución que emprenden las comunidades como veremos a continuación.

Héroes de altura



Fig. 21. Llamas engalanadas de viaje por la ciudad (Huancavelica). Es el patrimonio más apreciado en las poblaciones de altura. Dóciles, fuertes, parcios en sus alimentos y resistentes al frío. En el relato de Emilo Santiago son también metáfora de la población y "presa" de los senderistas.

Paradójicamente es el esfuerzo mancomunado de diversos pueblos de la *sallqa* 'puna', el que, en nuestro texto, impide le expropiación o invasión de Congalla [Perú] por los ladrones de llamas [senderistas], y no el ejército peruano ni sus armas de guerra. En la alteridad tradicional entre los andinos, el *sallqa* es el 'otro', el inculto, el salvaje mientras que el *misti* o *qarastu* 'mestizo' 'habitante de los valles' es el letrado que se expresa en español de mayor prestigio y habita bajo la influencia cultural de Lima. Pero en situaciones de

crisis social y violencia es incapaz de enfrentar al adversario. Como refiere nuestro narrador son m'as de seis pueblos de la puna, entre ellos Wanka-Wanka y Qallanmarka, las persiguen y expulsan a los senderistas:

(51) *chay qatispan qatiptin mana alkansarunkuchu riki, chayta musyakuspa ripuraku riki.* (52) *Llapa runaqa pachak imachiki hamurqa o maspas quien sabe?, manachayqa riki Kongallata sipirunman karqa lliwchata riki porque Kongalla riki mana dihakurakuchu.* (53) *Lliwmanta riki, tukuy hinastin hatariramuspa mancharirachimurqa riki.* (54) *Mana riki igualarurachu pisunman riki, chay runakunapaman.*

(51) Cuando comenzaron a perseguirlos no los alcanzaron y dándose cuenta de esto, se fueron. (52) Toda la gente que vino, unas cien o acaso más, *quién sabe?* [se fue], de lo contrario habría matado a Congalla, pues, pero los Congalla no se dejaron. (53) De entre todos, alzándose de todas partes los hicieron asustar. (54) El peso de esos hombres no los igualó (T-103).

Como se aprecia existe un conjunto de pueblos que se organiza ante la amenaza exterior, persigue a los ladrones y los expulsa. Se trata de cien senderistas o quizás más, pero Congalla posee mayor fuerza, mayor peso o capacidad de enfrentamiento. Esta desigualdad de fuerzas, significa un peligro eminente para el adversario que al carecer de alternativas abandona sus objetivos y el territorio del [Perú]. El relato es una construcción heroica del 'hombre de la puna' *altura runakuna*, socialmente menospreciado y desatendido por el Estado. El discurso no pretende ningún beneficio material inmediato pero existe un mensaje sutil de la heroicidad del hombre de la puna, deja trascender sus luchas para sobrevivir en una geografía difícil. También nos dice que este hombre es capaz de contribuir a la pacificación como lo hizo en los años de violencia, al organizarse a través de las rondas campesinas y enfrentarse a Sendero. En este sentido, la tesis visibiliza una gesta simbólica y las voces que en otras circunstancias hubieran permanecido silenciadas.

2. Sendero Luminoso y la condenación

En nuestras etnografías sobre los narradores hemos dicho que Donato Chávez Ichpas –quien asimila la figura del senderista a la de condenado, por las características de antes descritas–, posee un pequeño equipo de video con el que presta servicios de filmación en distintos pueblos que lo solicitan y en eventos sociales diversos. Sus limitaciones para desplazarse, para él, no son

impedimentos. Con su caminar lento, pero persistente, Donato recorre a pie distintos anexos de la zona a fin de cumplir con sus compromisos. También frecuenta a Lircay lugar donde él y yo nos conocimos. Gracias a ese encuentro acordamos realizar las grabaciones de nuestros cuentos. Hasta aquí una breve referencia para conocerlo a Donato, que además de vivir solo, pero próximo a la casa de su hermano, también es predicar evangélico, según deducimos de las grabaciones que hemos registrado, y según hemos conversado mientras caminábamos por las calles de Lircay. Pero como toda persona que abandona sus prácticas religiosas anteriores no puede renunciar a ellas en su totalidad, de esto nos dimos cuenta al ingresar a su casa: evidencias de formas tradicionales de contrarrestar el ataque de almas en pena.

La afirmación de que el condenado se encuentra al interior de cada persona, surge en una conversación para “esclarecer dudas” precisamente sobre un cuento de condenados que Donato, nos había narrado (T-28)²⁰⁸. Fue cuando le preguntamos: “(10) *P- Kondinadokunaqa mikuruwachwanchu?* (10) *P- ¿Nos pueden comer los condenados?*” hubieron respuestas y nuevas preguntas hasta que arribamos a una afirmación trascendental:

(34) Chay herrillerokuna chaypa ukunpiñam chay kondenado. (35) Hinaptinmi kanan fácil-llata runamasinta allqutahina tiquykun, sipiykun. (36) Manañam kanñachu konsiyensiya runamasinpaq.

(34) El condenado está dentro de los guerrilleros. (35) Por eso, ahora, a sus semejantes los ahorcan como a perro, los asesinan fácil, nada más. (36) Ya no tienen conciencia para humanos como ellos (T-28).

Su respuesta nos dejó estupefacto. Posteriormente nos plantearía el desafío de estudiarla desde perspectivas más actuales y en nuevos contextos de predación. Al referirse al ensañamiento de los senderistas con sus víctimas, Donato es preciso: ‘a sus semejantes, los humanos, los ahorcan como a perro’. Describe el grado de crueldad con que los *herrilleros* ‘guerrilleros’ [senderistas] ejecutaban a sus víctimas y de esta manera se subraya la deshumanización de las víctimas al equiparárselas con los perros. Esta lectura nos remite a los

²⁰⁸ El comillado en “esclarecer dudas” es porque, en el fondo, estos relatos y la gran mayoría de ellos eran de nuestro conocimiento. Los habíamos escuchado en la infancia, de modo que asumir la condición de alguien que ‘desconocía’ nos permitía establecer las diferencias o semejanzas de las versiones que habíamos escuchado. De allí que el texto (T-28) es más bien un diálogo que concluye con una revelación. Esta misma actitud hemos asumido con varios de nuestros narradores, pero de manera más evidente con Ciriano Sánchez.

inicios de la asonada violentistas, cuando estos animales amanecían colgados en los postes de alumbrado público, en las calles de Lima y otros lugares del país. En el imaginario senderista –esto lo sabemos por toda la literatura que circulaba en la época del conflicto armado– la denominación “perro” significaba, para las víctimas, el descenso a la condición animal que concluía con las ejecuciones, pues un “perro”, no merecía vivir. Es esta ferocidad y el menosprecio por las vidas humanas los que activan, desde la perspectiva de nuestro narrador, y probablemente de muchos otros, la transformación de los senderistas: de humanos en condenados. En resumida cuenta, la cita deja trascender tres hechos fundamentales: la transformación de los senderistas en condenados, la desmaterialización del condenado y la instalación de este depredador espiritualizado al interior del ser humano.

Degollar a un ser humano, como a un animal, significa pues, un acto propio de alguien que ha roto vínculos con su familia y comunidad, con el mundo civilizado y las divinidades, un acto que demuestra el menosprecio total por la vida. Los casos de ensañamiento a los que se refiere nuestro narrador, no eran raros. Basta leer los testimonios estremecedores recogidos por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) o visitar el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM), para comprobar a través de sus archivos visuales que en efecto, la violencia desatada por Sendero Luminoso y la contraofensiva por parte del Ejército, fueron aterradoras. Recordemos que, entre los testimonios que se difunden en el LUM, tenemos un video, antes citado, en el que Julia Condoray Huayllasco, pobladora de Putis (Ayacucho), refiere las primeras incursiones de Sendero Luminoso y la ola de inseguridad reinaba entre las poblaciones campesinas; la testigo manifiesta que para entonces era todavía adolescente. Atemorizaba por aquello que no se conocía pero cuya presencia adversa se hacía cada vez más evidente, Julia pregunta a su padre, con insistencia, sobre la identidad de los senderistas. Al carecer de información precisa, víctima del miedo, la asocia con el condenado: “¿serán personas o condenados (espíritus malos)?”²⁰⁹. El testimonio nos demuestra que la asociación de los senderistas con el

²⁰⁹ Museo Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social, Lima. (óp. cit.).

condenado era bastante temprano, probablemente al inicio de la llamada “Lucha armada”, 1980.

Superados los tiempos de crueldad, los acontecimientos adversos que experimentaron los campesinos quechuas no solo han nutrido diversas investigaciones académicas sino que han dado origen al arte de la post violencia, con ellos se han construido discursos para mantener vivas la memoria y las esperanzas de justicia. Narraciones, esculturas, retablos, tablas de Sarhua, filmes, obras teatrales, poemas, canciones, recuerdan estos acontecimientos como el carnaval recogido por Robin, en la performance de Ocros, presentada por quienes sobrevivieron esos tiempos de violencia. Transcribimos la tercera estrofa, de las siete en que se estructura la canción:

III III

<i>Ima huchayuqmi llapa campesino</i>	Qué culpa tenían todos estos campesinos
<i>Ima huchayuqmi llapa llaqta runa</i>	Qué culpa habían cometido todos estos pueblerinos
<i>Kunkankunata kuchurukunanpaq</i>	Para que les cortaran el cuello con saña
<i>Carnerotahina wañuchinankupaq</i>	Para que los mataran como ovejas

(Robin, 2015: 151. Las cursivas en español son nuestras).

En la cita, las preguntas sobre las responsabilidades de los campesinos para ser merecedores de muerte tan horrenda resuenan insistentes. Cortar el cuello, matar como a un carnero, aluden nuevamente a la crueldad con que los senderistas ejecutaban a sus víctimas. Humanos a quienes se les degüella, expresan horror y conmoción porque el campesino quechua, al degollar a un animal, no obstante la costumbre, se estremece, siente tristeza y compasión por el animal que ha degollado; por oposición, los senderistas han perdido toda posibilidad de estremecerse porque el miedo y la compasión son sentimientos que han sido expulsados del cuerpo y de la mente. Los testimonios de Donato Chávez y Emilio Santiago, así como la de Julia Condoray y las letras del carnaval interpretado en la performance de Ocros, son claves para comprender por qué los senderistas pueden ser asimilados a la figura del condenado.

3. El conflicto armado y la disolución de las fronteras

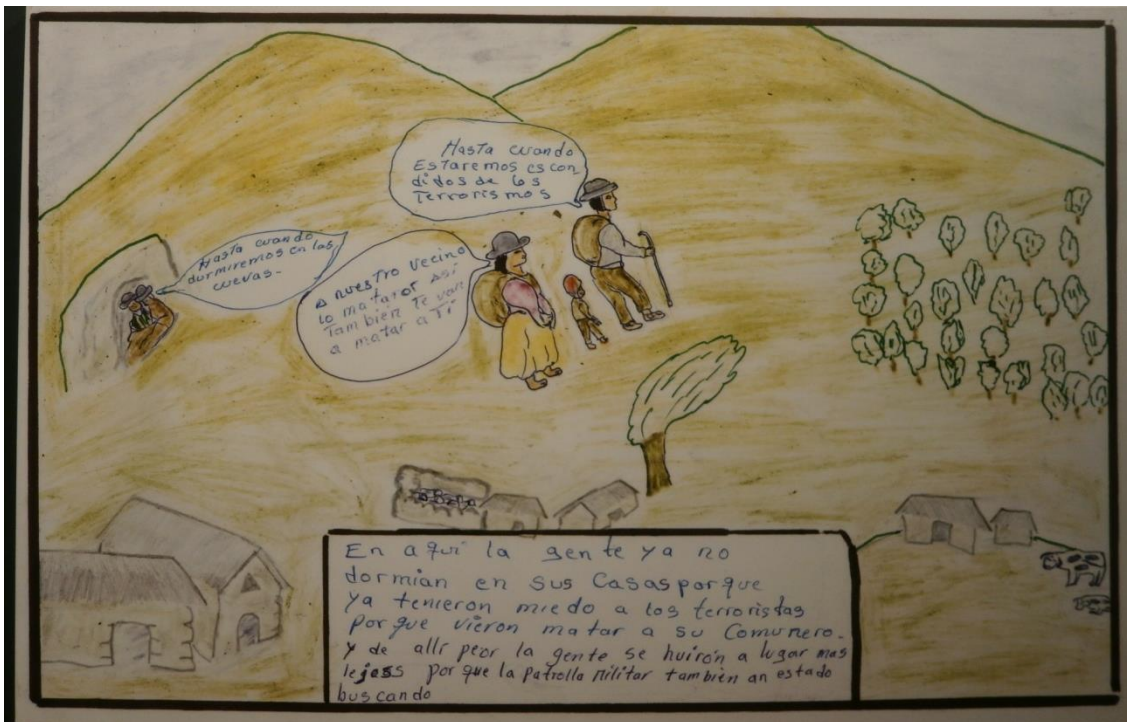


Fig. 22. “En aquí la gente ya no dormían en sus casas porque ya tuvieron miedo a los terroristas, porque vieron matar a su comunero. Y de allí peor la gente se huirón a lugar más lejos porque la patrulla militar también han estado buscando” (Ilustración campesina. Museo Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social).



Fig. 23. Cono sur de Lima (San Juan de Miraflores). Un cerro que por los setentas yo solía “explorarlo”, ahora está cubierto de viviendas precarias. Desarraigados, expulsados de sus pueblos por el conflicto armado, en estos espacios los migrantes andinos experimentaron nuevas formas de vida y cambiaron de pensamientos.

Iniciamos el desarrollo de la tercera parte del presente capítulo planteándonos una hipótesis que nos ayudará a comprender cómo, en qué contextos y por qué surgen las necesidades de reactualizar los relatos, en este caso, relacionados con los senderistas y la condenación: las migraciones desde las poblaciones campesinas hacia las urbes andinas y las periferias de Lima, en los años de violencia subversiva así como las muchas experiencias y aprendizajes durante el “exilio”, plantearon la necesidad de reactualizar las narrativas referidas a la condenación.

Nuestra hipótesis actual se sustenta en una anterior, planteada en la introducción, cuando nos referíamos a los cambios temáticos en los repertorios. De acuerdo a nuestras hipótesis podemos afirmar que la reorganización de la vida en grandes núcleos urbanos, como consecuencia de la migración, no ha sido motivo para que los condenados queden atrapados en sus espacios habituales. No, también ellos han sufrido las consecuencias de la migración e igual que los narradores y la audiencia han experimentado de la disolución de fronteras, explicado al inicio del presente capítulo. Este proceso les ha permitido rediseñar sus estrategias de captura y predación. Lo único que no ha cambiado es la presa. Ahora, veamos qué es lo que sucedió con los migrantes durante su permanencia en las ciudades y luego, cuando ellos retornan a sus comunidades.

Síntesis: *Punta allin bida pasaypas biyahipim chinkarun* “Los buenos tiempos se perdieron en los viajes”, Faustino Mayón (T-58).

Nuestro narrador nos refiere que la violencia en los tiempos de Sendero fue mucho más fuerte en los pueblos vecinos. Para entonces tiene dieciséis años y es estudiante. Escucha noticias muy tristes sobre la muerte de la gente. [Sendero] se aproxima cada vez más a Congalla. El ataque es inminente. Esta situación genera un miedo colectivo en la población y hace que finalmente todos viajen a Lima. Los padres del narrador, que antes se habían negado a abandonar su pueblo, se ven obligados a vender sus animales y viajar a Lima, la capital. Luego de permanecer diez años, los migrantes retornan. Todo no era más que tristeza, la plaza estaba desierta y las tiendas cerradas. Nos dice que la gente ha retornado con otra clase de pensamientos, con formas diferentes de hablar. La vida armoniosa de antes se ha perdido en el viaje. Las costumbres de ayudarse solidariamente en los diversos trabajos también se han perdido. Al finalizar nos dice: Ahora todo es para dinero. Si no vales [si no tienes dinero], ni tu familia ni nadie se interesan por ti. Las costumbres también se han perdido en el viaje.

De acuerdo a nuestro texto la expulsión de los pobladores por Sendero Luminoso (migración forzada), es la que desequilibra las relaciones tradicionales en el distrito de Congalla y sus comunidades de pastores y agricultores. Aunque ya nos hemos referido a grandes rasgos, las causas que coadyuvaron a la disolución de fronteras, el testimonio de Fautino Mayón brinda mayores precisiones al respecto, nos detendremos en su testimonio.

El conflicto armado y las migraciones forzadas

La disolución de fronteras es un proceso que comienza con las migraciones forzadas a raíz de la guerra interna (en algunos casos hacia las capitales de provincia o del departamento al que pertenecen sus comunidades y en otros, a Lima u demás ciudades que ofrecen algunas posibilidades de sobrevivencia). Una etapa siguiente que se experimenta es el proceso de inserción social, es decir, reubicarse en el nuevo contexto urbano: asimilar nuevos usos y costumbres, de acuerdo a la habilidad o capacidad de cada quien, y al mismo tiempo interrelacionarse con personas que proceden de otros pueblos. Las difíciles condiciones de sobrevivencia, las influencias de las nuevas relaciones, los deseos de superación –ahora– desde el esfuerzo personal, influyen en las nuevas formas de percibir la realidad. En este marco, los usos y costumbres propios del espacio andino (de manera particular los relativos a la reciprocidad y el espíritu colectivo) comienzan a debilitarse, a diluirse, y surge la idea de progresar con el esfuerzo individual o en el mejor de los casos, con alguna ayuda familiar. Lamentablemente, como afirma nuestro narrador, la estadía en la ciudad y las nuevas relaciones ejercen una influencia negativa. Al producirse el retorno, son estas conductas las que se evidencian y generan una relación conflictiva con las formas de vida tradicional todavía vigentes. El texto establece de esta manera un antes armonioso y solidario; después, un ahora individual donde casi todo se vehicula desde lo pecuniario: el dinero como capacidad de cambio y signo de poder. En el migrante que retorna a su pueblo, se han diluido los valores espirituales y morales. Esta situación y las experiencias dolorosas de los tiempos del conflicto armado, serán adecuadamente canalizadas por las nuevas iglesias, pues saben que una situación de angustia y de gran tristeza por las dolencias “obliga a buscar

un contacto social, un consuelo” (Le Bretón, 2006: 46). Las iglesias protestantes, antes que la católica, estaban para brindar ese consuelo; luego, la reactualización y el uso de los discursos de la condenación, se produciría una vez consolidadas la fe de los nuevos practicantes.

Una lectura atenta de los relatos que nos refirieron y desde la misma lengua de enunciación, nos permite observar la impronta moralizante que de forma sutil dejan trascender los relatos. De esta manera nuestros narradores también asumen el papel de críticos de la Iglesia católica y de la tradición, pero sin abandonar totalmente su antigua condición de practicantes católicos. En algunos casos –que no son los de nuestros narradores, asumen incluso posiciones intolerantes contra los usos y costumbres del creyente católico²¹⁰. El testimonio de Faustino Mayón nos habla sobre los efectos de la migración, de lo aprendido y del retorno:

(19) *Kay mil novecientos ochentamantam riki runakuna kaymanta ripukura huklaw llaqtakunaman, ahá, chaykunapi paykuna yacharamunku, chaykunapi tal vez rimariramunku huk chay huk klasi relihiyun runakunawan hinaspakutiramunku, hinaspaga kaypiqa chaywanña qallarichkanku.*

(19) Desde mil novecientos ochenta la gente se fue de aquí, se fue hacia otros pueblos; en esos lugares ellos aprendieron, en esos lugares tal vez hablaron con gente distinta, de otra religión y después regresaron; luego aquí están comenzando con [esas cosas] (T-55).

La frase “ellos aprendieron”, se refiere a la incursión de los migrantes en otras religiones y su aprendizaje que, desde las sutilizas del quechua, nos parece irónico. Hacemos esta observación porque nos resulta extraño detestar, luchar contra aquello que se lleva o se guarda muy en las médulas, usos y costumbres aprendidos desde los padres y abuelos (por ejemplo, dejar de creer o de relatar los cuentos sobre *mikuymama* ‘la madre alimento’, cuando la agricultura es fundamental para la existencia). Quizás en este sentido, el que menos ha sufrido los efectos del nuevo adoctrinamiento sea Manuel Huamaní, pues en él la tradición, el respeto por los ancestros y la tierra están presentes siempre (el mismo acto de exhibir las *wayunkas* ‘mazorcas’ de maíz, en un lugar

²¹⁰ Reitero las muchas conversaciones que sostuvimos Carolina De la Cruz, Alejandro Janampa y yo, en Pitinpata (Lircay), las veces que me acogieron. Estas conversaciones que no fueron grabadas testimonian las confrontaciones que ocasionaron, al principio, el surgimiento de las nuevas iglesias. Tiempo después, como me comentaban mis anfitriones, las confrontaciones no han sido superadas y cada uno hace su vida sin inmiscuirse en las de otros. Los testimonios de Faustino Mayón (Congalla), tienen el mismo contenido.

especial, es una forma de culto a la *mamasara*, ‘madre maíz’). Faustino nos dirá un poco después, que quienes se han convertido son las personas mayores. La ironía funciona porque visibiliza las columnas sobre las que se erigen las nuevas iglesias.

El día que hicimos la grabación de esta entrevista, mi narrador y yo estuvimos sentados en las graderías de la Iglesia principal de Congalla, una construcción colonial importante. Aquella media tarde, los niños jugaban bulliciosos y el sol era agradable. Faustino, después de observar el juego de los niños, se emocionó y recordó:

(27) *Manam kay plasapi karachu runakunapas ni tiyendapas karachu. (28) Lliwcha Limaman ripurura. (30) Hinaspantaq lliw, kasi kananqa kutirqamunikuñayá huk klasi pinsamintuwanña, huk klasi rimayniyuqña. (31) Chaypi chinkaruntaq llapa nakunapas... punta allin vida pasay kaqkunapas.*

(27) No había gente en esta plaza, ni había tienda. (28) Toditos se fueron a Lima. (30) Pero así mismo, casi todos, ahora, hemos regresado, ya con diferentes pensamientos, con distintas opiniones. (31) En eso se perdieron todas las... los antiguos buenos tiempos de vida (T-58).

Disueltos los valores y la identidad se retorna con pensamientos, palabras y acciones que resultan extraños para quienes han logrado resistir las influencias de la urbe. Para una sociedad de espíritu fundamentalmente colectivo, el viaje anula los valores con las que se rigen las comunidades locales. Las críticas, los cuestionamientos de Faustino a quienes no resistieron la fuerza depredadora de las ciudades, fluyen libres y de manera espontánea. Ahora compara la vida de antes del conflicto armado con la de actual:

(32) *Puntataqa kaypi kara... (33) wasita ruwakunki huklaw aylluyki, besinuyki, hamuspa iskay kimsa punchaw llamkaykaysisuy kanki gratislla, (34) kananqa mana chay kanchu, tukurun, (35) qullqillapaqña kananqa (36).*

P- Qullqillapaqña kananqa. (37)

F- Qullqillapaqña. (38) Mana baliq kaptiykiqa ni aylluykipas ni pipas qayasunkiñachu.

(32) Antiguamente, aquí había... (33) Si hacías una casa, tu familia de otro lado, tu vecino, venía y te ayudaba a trabajar dos, tres días, gratis nada más.

(34) Ahora no hay eso, se terminó. (35) Ahora es para plata nada más. (36)

P- Para plata nada más es ya, ahora. (37)

F- Todo es para plata, nada más. (38) Si eres alguien sin valor ni tu familia ni nadie te llama. (T-58).

“Todo es para plata”, las palabras de Faustino Mayón son concluyentes. La idea de “ver a la comunidad como a una gran familia”, parece haber

cumplido su ciclo²¹¹. Ahora, los vínculos y relaciones en Congalla deben construirse desde otras experiencias, desde formas de pensamiento más individuales, sin importar lo que pueda suceder con el vecino e incluso con la propia familia. Vacío el cuerpo de los más elementales conceptos de solidaridad, el alma incapaz de condolerse del otro, el hombre es un ente frágil, un ser vulnerable y fácil de ser atacado por los condenados.

La influencia de la ciudad e incluso el acceso a la educación, no siempre son elementos que contribuyen a fortalecer los vínculos del individuo migrante con su espacio y sus familiares. La vida tradicional de antes del viaje parece ser un espejo en el que el migrante, que ha aprendido a expresarse en español y accedido a la educación, ya no desea verse reflejado. Donato Chávez, que también conoce esta realidad, ensaya ficcionar el tema desde la historia de un joven que viaja hacia la costa, a educarse:

(5) *Costa Ilaqtaman ripuspan chaypi sigundariyanta tukumura, hinaspan estudiyara superiyurninpaq.* (6) *Chaypim pay, taytanman kutimura kimsa wata, tawa watamanta, hinaspanmi pay nira taytanta “estudyachkanim, costapim kachkani” nispan.* (7) *Payqa manaña campesinomanqa, chay runapa churinga tirakurañachu, huk mistimanña tirakura, hinaspan payqa kambiyasqaña kara.*

(5) Viajó a los pueblos de la costa, terminó allí su secundaria, después estudió para superior. (6) El [muchacho] regresó hacia su padre, de tres, cuatro años, entonces, él dijo a su padre “estoy estudiando, estoy en la costa” diciendo. (7) Él, pues, el hijo de ese campesino, ya no sentía aprecio hacia los campesinos, simpatizaba ya con los mistis, él ya estaba cambiado (T-32).

La imagen de la costa (de los pueblos como Lima, Ica, etc. espacios más próximos de migración para los pobladores de Huancavelica), surge como el *topos* de transformación adversa, de desencuentro y ruptura cultural. Antes del desenlace la historia, el padre decide visitar al hijo. Una vez en la ciudad, espera para encontrarse con él, pero:

(17) *Pay amigunkunawan pasarun ñawpaqninta, hinaspan chay amigunkunaqa nin “qayamusuchkankichus?”* (18) *“Manam ñuqataqa qayamuwanchu”.* (19) *“Manam riqsinichu wak runataqa” nispa chaynanpata nira.*

(17) Él [el muchacho] pasó con sus amigos delante de su padre; sus amigos le dijeron “¿nos parece que te está llamando?” (18) “No, a mí no me llama”. (19) “Yo no conozco a ese hombre”, dijo de ese modo (T-32).

²¹¹ “ver a la comunidad como a una gran familia” César Itier, conversaciones.

La cita, aunque puede parecer una exageración, refleja la actitud de ciertos jóvenes migrantes que se han insertado al sistema de vida de las ciudades. Al experimentar la “costeñización” o “limeñización” rechazan su procedencia andina, sus valores y en algunos casos pretenden desconocer a sus padres. Estas crisis de valores, sin embargo, son del interés de los evangélicos, por ejemplo, porque les permiten ingresar a los hogares y ganar adeptos. Otro texto paradigmático donde es posible observar el papel que desempeñan la migración y los conceptos relativos a modernidad, desde la perspectiva andina, es el cuento “Doña Pancha y don Rabal” (T-1). En apariencia se encuentra lejano de las narrativas sobre el condenado, pero don Rabal, el padrino zorro, devora a los ahijados (motivo de condenación, ahora para el zorro). Este relato expresa mejor que ningún otro, las aspiraciones del andino por progresar, su apuesta por la educación pero también demuestra y cuestiona la complejidad de los tejidos sociales que muchas veces hacen que las aspiraciones queden inconclusas (véase la instrucción y el capítulo 1).

La migración sin sentido crítico alienta, pues, los cambios en las formas de percibir el mundo local como acabamos de ver (el caso de Micaela y el de su padre, pueden ser ejemplos); sin embargo, también existen migrantes que en esa misma realidad han reafirmado su identidad y los vínculos con su pueblo, un caso es el de Faustino Mayón que ahora, desde su condición de docente, busca preservar los vestigios y la memoria de los ancestros de su pueblo.

Los nuevos discursos evangelizadores

Diluidas las fronteras socioculturales, que también implican la muerte o desaparición de aspectos éticos y morales andinos, el cuerpo estaría más expuesto a sufrir el ataque de los condenados. Es lo que puede inferirse de los testimonios de nuestros narradores. En los dos capítulos que anteceden a este, hemos presentado el imaginario de los predadores y estudiado cada caso. Al condenado y a la *qarqaria*, de acuerdo a nuestros textos, los hemos visto deambular por espacios deshabitados y silenciosos, buscando a los pastores y viajeros, sus víctimas. Pero estas descripciones corresponden a los tiempos antiguos. En la actualidad las condiciones indicadas han cambiado, tal como nos confirma la respuesta de Donato, a nuestras preguntas planteadas luego

de haber escuchado un relato sobre el condenado. Desde su perspectiva de predicador evangélico –no confesado, pero evidente–, deja trascender la renovación temática de sus discursos al incorporar nuevos actores y motivos. La figura de la condenación, ahora, personal y particular, antes que colectiva, es una de estas innovaciones como se demuestra en la siguiente cita:

(23) Entonces *chay punta timputaqa riki kay kondenadukunaqa purisqa kachaykusqa, hinaspansi puriqku urqunkunata, qasankunata, wayqunkunata, chay-chay puriqta uyariq kanchik.* (24) *Kanan timpukunapiqa manañam chay waqaykuna kanchu, imanasqa?* (25) *Kanan timpuqa kay acuerdo bibliyaman nisqanpihina ña sirkaña...* (26) *Ña runakuna totalmente achkaña, hinaspam manaña ancha allinkayta tarinkuñachu.* (27) *Kada unu chay demoniokuna, kondenaw nisqanchik, qarqariya nisqanchikkuna kada runapa ukunpiña, hinaspam manaña libre purinñachu chay kampukunapi.* (28) *Kada runapiñam kananqa chaykuna [kandinadukuna] existen, chaymi chay wañuchinakuy, chaymi chay sipinakuy apamun, chaymi chay chiqninakuyta apamun...*

(23) *Entonces*, en los tiempos antiguos los condenados estaban sueltos, por eso andaban por los cerros, por las abras, por las quebradas. Es por eso que escuchábamos andar. (24) Ahora, en estos tiempos ya no escuchamos sus gritos ¿por qué? (25) En los tiempos de ahora, de *acuerdo* a la Biblia, ya está cerca... (26) La gente, ahora, se ha aumentado *totalmente*, por eso ya no pueden vivir tranquilos. (27) Cada uno de esos demonios, esos que decimos condenados, *qarqaria*, están en el interior de cada persona, por eso ya no andan *libres* en los campos. (28) Ahora, los [condenados] *existen* en cada persona, por eso nos matamos unos a otros, es por eso que surgen los asesinatos, el odio... (T-28).

La cita refiere que en los tiempos antiguos, a los depredadores se los veía deambular libres, igual que bestias o animales salvajes en la inmensidad de los espacios deshabitados (cerros, abras, quebradas). Por ello solía escucharse hasta sus gritos. Ahora, en una realidad donde la población ha crecido desmesuradamente, los gritos de los condenados ya no se escuchan. Es decir, el crecimiento demográfico o hacinamiento parece alentar, según nuestra lectura, el debilitamiento de la moral y el respeto entre humanos. Desde los setentas, nosotros hemos sido testigos de cómo las periferias de Lima han ido creciendo de manera sorprendente con la presencia de las migrantes. Ahora, estas periferias se han atomizado de tal manera que incluso las estribaciones se hallan totalmente pobladas. Lircay, capital de la provincia de Angaraes, también ofrece la visión de un espacio urbano que ya se

desborda²¹². Según nuestro narrador estaríamos ante una sociedad que ha ingresado a un estado de descomposición moral, esta situación hace que sus miembros ya no puedan vivir tranquilos; es decir, los impulsa a matarse unos a otros, a odiarse. Así, este núcleo urbano inmenso, caótico y violento ofrece a los condenados posibilidades exitosas para capturar la presa, pero al mismo tiempo exige un cambio de estrategias de predación.

Nuestro narrador argumenta que la actual descomposición moral de la gente está ocurriendo “de acuerdo a la *Biblia*”; lo que equivale a decir, toda la degradación moral de la gente ha sido anunciada por la *Biblia*. Donato se da cuenta de que no debió haber aludido a la *Biblia*, pero ya lo hizo, por ello reorienta sus prédicas evangélicas hacia un discurso un poco más neutral.

En estos discursos, nos llama la atención el papel que desempeña la figura del condenado, mejor dicho la utilización de esta figura de la tradición oral, por los evangélicos. Al devorar a los ‘pecadores’ –término común a las prédicas, pero no mencionado por nuestro narrador–, estaría transformándose en aliado de la Iglesia evangélica, igual que el infierno occidental para todas las iglesias. En esta búsqueda, donde los discursos religiosos acuden a la estrategia premio-sanción, la imagen del infierno y la condenación cumplen funciones coercitivas.

“‘El señor wamani’ había sido Satanás”. Progresión de las iglesias evangélicas²¹³.

Las distintas iglesias no católicas tienen en el Perú una larga existencia. Según nuestros textos adquieren visibilidad desde el inicio de la guerra interna y de manera particular cuando poblaciones íntegras, como Congalla, se desplazan hacia las capitales de provincia o hacia Lima, en busca de

²¹² De igual manera, el anexo donde hemos nacido, que en nuestra infancia contaba aproximadamente con 20 familias ahora solo cuenta con dos. Acobamba, capital de la provincia, por el contrario es un pueblo ya desconocido; donde antes se cultivaba ahora se erigen viviendas.

²¹³ Por una definición sobre el concepto “evangélico”, acudimos a la siguiente cita, muy elemental, pero bastante didáctica: “Los Evangélicos, también conocidos como Protestantes, son en verdad una variedad de iglesias con distintos orígenes, creencias y formas de organizarse, sin embargo, coinciden en las ideas que dieron comienzo a la Reforma Protestante, encabezada por el fraile alemán, Martín Lutero, contra la Iglesia Católica Apostólica Romana. Hoy protestantes y católicos guardan varias diferencias importantes” (el resaltado, corresponde al texto original). <https://eldefinido.cl/actualidad/mundo/9041/Quienes-son-los-evangelicos-Su-origen-caracteristicas-y-datos-freak/> (21/10/2020 /12h58). Por cierto, pensamos que cada Iglesia ha adecuado su discurso a la realidad económica, social y cultural donde actúa.

protección. Debemos suponer que es en este contexto, que los predicadores de diversas iglesias toman contacto con los desplazados y los convencen para que se incorporen a ellas. Con el trascurso del tiempo, quienes demuestran ciertas cualidades (facilidad de palabra, entusiasmo por aprender, personalidad, liderazgo) son preparados para desempeñarse como pastores de su Iglesia, en sus respectivos pueblos, tal como nos refiriere Faustino:

(13) F– *Iglesia evangélica, La Asamblea de Dios nisqanmi kachkan con mayor achka qatinqiyuq.* (14) *Chaymi achka rinku tardinkunapi, domingunkunapi.* (15) *Bueno chaypi chaskimunku riki yachachikuyta, chaypi congregado, pastor, chaykuna riki lliw chaypi... estructurasqa lliwcha kachkan,* (16) *chaymantapas kantaqmi kaypi chay Testigos de Jehová, nisqan,* (17) *qallarirunñam, manam chayqa huk iskayllaraq [qatinqiyuq] kachkan.* (18) *Chaymanta nisunchik kay hanay parte Yunyaqasa chay lawpiqa kan Isralita nisqankuna, chaykuna kay qipaman hamuchkan. Imaynanpim?*

(13) F– Iglesia evangélica, la Asamblea de Dios, tiene mayor... bastante seguidores. (14) Por eso van bastante por las tardes, los domingos. (15) Bueno, allí reciben enseñanzas, allí [se está] el congregado, el pastor; todito está estructurado. (16) También hay aquí, esos que dicen testigos de Jehová. (17) Ya ha comenzado, esa está todavía con uno, dos [seguidores]. (18) Luego, esta parte de arriba Yunyaqasa, por ese lado hay los llamados israelitas, esos están viniendo hacia esta parte de atrás [hacia Congalla]. ¿Por qué? (T–55)²¹⁴.

En Congalla existen la Iglesia Asamblea de Dios, los Testigos de Jehová y los israelitas. A ellas se suma la Iglesia católica, que al parecer ha perdido la capacidad rectora que antes poseía. En efecto, pude comprobar en la última sesión de novena, realizada semanas previas para celebrar a San Pedro, santo patrono de Congalla. Ingresé a la Iglesia y puede ver que solo había 4 personas y un acólito, quienes hacían las oraciones.

²¹⁴ Las iglesias evangélicas tienen una práctica bastante conocida: los miembros se desplazan entre cuatro o cinco integrantes, el de mayor experiencia hace el uso de la palabra con las personas que entra en contacto. Los otros, digamos los aprendices, escuchan, observan y participan con breves alocuciones. Si la persona con quien conversan plantea preguntas de mayor dificultad, acude en auxilio del grupo el pastor o responsable, persona de mayor experiencia. Bajo el cargo de este se hallan otros cuatro o cinco grupos que circulan en un solo sentido de la calle y siempre van cerca uno del otro. Tocan cada puerta y aguardan con una paciencia increíble. Hallándome en Congalla los he visto en una reunión con delegaciones llegadas de otras provincias; de la misma manera en Rumichaca, en dos días íntegros de trabajo. Para estas reuniones poseen equipos de sonido, técnicos, carpas, etc. La alimentación corre a cuenta de los fieles residentes en el pueblo. En Anchonga, igualmente, los he visto circular indesmayables, bajo un sol arduo. Parecían realmente los “Guerreros de la Oración”, como se autodenominan los pentecostales (Kapsoli, 1994).



Figs. 24-25. *Tinya*, pequeño instrumento de percusión ancestral y corneta (instrumento de viento) indispensable para la fiesta de Santiago. Se utiliza cada vez menos, pues la modernidad impone una orquesta o se la asocia con el wamani, divinidad andina sancionada por las nuevas iglesias. También remiten al pasado, “que debe superarse”.



Me sorprendió la ausencia de los pobladores en esta ceremonia, pues, imaginé hallar una participación masiva. Faustino Mayón confirma nuestra observación:

(25) Kay ultimo hamuchkanchik iskaychunka watayuq kimsachunka watayuq chaykunaqa manaña kananqa munanñachu mana timputapas tomañachu chaykunaqa ni siquiera kay Iglesia katolikaman rinallankupaqpas. (26) No sé. Ya, chinkachiypiña lliwña vidallankupiña, manaña... ya no tienen fe a ninguna de las iglesias... (27)

P- Ni Iglesia katolikapipas? (28)

F- Kaymanpas hamunmi madrikuna, hamunmi padripas ni importancia tomanñachu. (29) Nisqanpihinapas kaypiqa, chaynallam mana kay Congallallapichu kanman, huklawkunapipas chaynallachá.

(25) los que vienen último, de veinte años, treinta años, esos ahora ya no quieren, esos ya no se toman ni siquiera el tiempo para ir a la Iglesia católica.

(26) No sé. Únicamente piensan en hacer desaparecer toda, ya no... ya no tienen fe en ninguna de las iglesias... (27)

P- ¿Ni en la Iglesia católica? (28)

F- Aquí vienen también las madres, viene también el padre; no toman importancia. (29) Como se dice, aquí es así, nada más. No será solo aquí en Congalla, en otros lugares también es así nada más (T-55).

En Congalla existe una población relativamente joven desvinculada de la Iglesia. Una parte de la población adulta (especialmente adultos mayores) participan de cultos no católicos; la otra, a nuestra parecer, la parte menor, es católica. Los jóvenes cuyas edades frisan entre los veinte y treinta años son los que precisamente migraron con sus padres, cuando eran niños. Ahora, con hábitos diferentes, buscan superarse desde el esfuerzo individual y piensan que todo trabajo o ayuda debe ser económicamente remunerado, tal como en Lima u otra ciudad grande. Estas conductas generan desencuentros con las formas de vida tradicionales que las iglesias evangélicas aprovechan como temas de discusión en sus prédicas. “No tienen fe en ninguna religión”, manifiesta la pérdida de valores, la capacidad de “ver a la comunidad como a una gran familia” (Itier). Pero no tener fe significa también dejar de participar de las fiestas religiosas del pueblo, no asumir gastos ni colaborar y, por extensión, dejar de participar en las tareas que benefician a la comunidad.

Si la población joven de Congalla ha asumido una actitud de indiferencia hacia las iglesias, ¿qué piensa un adulto mayor, incorporado a una de ellas? Veamos las opiniones de Antonio Mayón, cuando nos habla sobre la fiesta de

Santiago, dedicada a los animales, en la que participaba antes de su conversión en evangélico

(54) P– *Wakakuna sintachiy, turukuna sintachiy manachu allin?* (55)

A– *Yanqa pukllayhinañam kasqa riki.* (56) *Warmachakuna pukllan, no bis, chaynañam.* (57) *Chay satanasmi kasqa,* (58) *kay diyablu riki, kay muqukunapi rimaq diyablu.* (59) *“Siñur wamani” ninchik riki, satanasmi kasqa.* (60) *Chayman animaltapas quq kaniku, siñaq kaniku, kunanñataqmi Tayta Diyusman siñaykuniku.* (61) *“Qampa quwasqaykim animal. Qanmantam imaynapas kanqa” nispayku riki.*

(54) P– Colocar cintas a las vacas, cintas a los toros, no es bueno? (55)

A– Había sido pues como jugar en vano. (56) Ya es como juego de niños. (57) Había sido Satanás. (58) El diablo, el diablo que habla en estos cerros. (59) El que decimos “señor wamani” había sido Satanás. (60) A él entregábamos los animales, le hacíamos la señal, mientras que ahora señalamos a Dios (61) “estos animales se hallan bajo tu protección, de ti depende cómo se hallen” diciendo (T-64).

“Diablo”, Satanás” equivalentes de *wamani*, divinidad andina, nos remite a los tiempos de la lucha contra las idolatrías emprendidas por la Iglesia para evangelizar a los andinos en la época colonial. La analogía deja trascender por otra parte algunas características de las nuevas campañas evangelizadoras que se están desarrollando en los Andes, desde las iglesias evangélicas. Estas, como se aprecia, adquieren características de intolerancia, de condena y ruptura con pobladores que todavía practican estos cultos de acuerdo a la tradición. Los cultos referidos a la fertilidad, los dones a las divinidades en el testimonio de Antonio, sugeridos como actos propios de la infancia del hombre, nos conducen a otra analogía: ofrendas al *wamani* ‘los cerros’: juego de niños, de infantes que todavía no han llegado a la plenitud mental. La autocrítica a sus actos de una época anterior a la conversión explicaría que él se hallaba en una etapa “primitiva” o ingenua y que, gracias a la nueva Iglesia, ha logrado darse cuenta de su error²¹⁵. En términos católicos,

²¹⁵ Aquí nos parece oportuno, aprovechar el testimonio de Antonio Mayón referente a su nueva opción religiosa y la consecuente renuncia a sus usos y costumbres tradicionales. Pretendemos, a partir de este testimonio, aproximarnos a José Carlos Mariátegui –desde una cita de Wilfredo Kapsoli–, en su libro *Guerreros de la oración*. Al analizar la situación actual de las iglesias evangélicas, Kapsoli hace una síntesis de los estudios de Mariátegui, sobre la religión. Al llegar a los años 20 del pasado siglo, dice: Mariátegui avanza hasta el tercer gran momento del Perú contemporáneo y analiza justamente en la presencia de las *Iglesias Evangélicas* que surgen en Puno, en el sur andino. Los Adventistas del Séptimo Día de Fernando Stahl, entre otros. Cuando los intelectuales de Cusco, Puno, Arequipa, encuentran en el indio converso al evangelismo el ejemplo del futuro y lo elogian como “*El nuevo indio*”,

esta “herejía” la cometía engañado por el “diablo” (a través de un “pacto con el demonio”). En contextos donde “Diablo” y “Satanás” son personajes asociados a la condenación, los animales de Antonio, así como su propio cuerpo y espíritu –desde una ruptura con la tradición y la Iglesia católica–, han sido entregados a Dios. Ahora, Él es el responsable único de su prosperidad o de su extinción. Refiriéndose al tema de la conversión para el caso de Atahualpa, quien se hace cristiano luego de su bautismo, Gabriela Ramos, al comentar un relato de Pedro Sancho sobre el tema, nos dice: “...haber aceptado el bautismo, implicaba ignorar completamente el modo ideal de vivir y morir de los incas. Así, la conversión es vista como un vaciamiento de su identidad” (Ramos, 2010: 63. Cursivas nuestras). En efecto, toda conversión significa renunciar a una existencia anterior, descalificar usos y costumbres antes practicados como en el testimonio anterior; las diferencias entre ambas conversiones pueden ser distantes pero no abismales, en ambos casos se renuncia a la identidad; es decir, al territorio, a historia colectiva de la comunidad local, a los vínculos ancestrales con las divinidades, etc. En cierto modo, las conversiones nos ubican en estado de horfandad, de carencias identitarias que deben construirse de nuevo, desde las perspectivas de la nueva religión que se profesa. Pero las confrontaciones religiosas en Congalla, que describen una atmósfera tensa, no solo se polarizan debido a las conversiones sino también con el retorno de los migrantes jóvenes que ya no participan de ninguna Iglesia, que poseen “otros pensamientos”, usos y costumbres que no corresponden a los Congalla.

Refiriéndose al caso de los evangélicos de la denominación Pentecostal, Wilfredo Kapsoli, quien ha realizado diversas investigaciones sobre el tema de

Mariátegui dice: atención, el nuevo indio efectivamente ha dejado de chacchar coca, ha dejado de participar en las fiestas patronales; es el altanero, puede conversar igual con los mistis o con la población urbana pero, a cambio de romper los lazos de la solidaridad comunal y el colectivismo para ser castrado mentalmente y terminar pensando sólo en su propia salvación y en su propio paraíso. En suma, estos “Nuevos indios”, estos nuevos evangelistas, no son sino las puntas de lanza del imperialismo anglosajón” (Kapsoli, 1994: 30-31). Las críticas y reflexiones de Mariátegui mantienen una sorprendente actualidad, aunque se refiera a “indios” letrados –caso que no hemos podido detectar en Angaraes–. Pero lo referente a la crisis y las confrontaciones socioculturales entre católicos y evangelistas que hemos escuchado y observado concuerdan con sus apreciaciones, concuerdan también las consecuencias culturales que generan para la tradición, el acto de las nuevas conversiones. Tampoco nos caben dudas de que estas iglesias son mecanismos de penetración de las transnacionales estadounidenses, “puntas de lanza” organizadas que incluso tienen la capacidad de influir y decidir en la vida política del Perú. Finalmente, el individualismo, es otro factor que se impone a las formas de relación colectiva que todavía resisten en las comunidades locales

las iglesias, nos manifiesta que ellos se autocalifican “Guerreros de la Oración”. A estos “guerreros”, Kapsoli los describe de la siguiente manera:

Ellos constituyen una comunidad “caliente donde la pasión raya en el fanatismo. Al interior recuperan la palabra, la ciudadanía y terminan con un orgullo social hasta decir que “ya no son cualquierita”. Son los hijos del Señor, los elegidos. Han muerto para el mundo y nacido de nuevo”. Son hombres que difieren su futuro al más allá, al reino de Dios, donde la vida y la felicidad son eternas. Para ese propósito se preparan disciplinada y sistemáticamente en un proceso de purificación que implica el arrepentimiento, las ayunas, los ritos y una vigilia permanente contra la tentación del demonio (Kapsoli, 1994: 14).

En la cita hay que subrayar la idea de que los miembros de esta Iglesia, abandonan su condición de seres desarraigados gracias a la “intervención” divina y resucitan como ciudadanos, hijos del Señor. La idea de morir para el mundo y nacer de nuevo, es un discurso omnipresente en todas las iglesias; significa abandonar los usos y costumbres tradicionales, enfrentarlos, descalificarlos con palabras y/o acciones que demuestren de manera convincente la transformación para luego ser reconocido como hijo del Señor, en nuestro caso el testimonio de Antonio es un buen ejemplo de esta supuesta transformación. Esta “ascensión” social, ficticia –desde nuestra perspectiva–, se expresa entre júbilo e irónico y muy al estilo andino: “ya no [se es] cualquierita”. Tal como hemos podido comprobar, estas ideas religiosas que tienen algo de fundamentalismo prosperan “básicamente [entre] migrantes andinos” (*ibid.*), cuyas condiciones sociales de marginación y pobreza no han cambiado en absoluto. Pero retornemos a nuestros textos y narradores y ubiquémonos en Lircay, donde otros guerreros, de otras iglesias, libran también la “batalla” cotidiana contra el demonio.

En Lircay, capital de la provincia donde todo se centraliza, nos llamó la atención la considerable cantidad de publicaciones de las revistas *Despertar* y *Atalaya*²¹⁶. En efecto las hallamos con traducciones al quechua, no solo de la variante *chanka*, la que se habla en Huancavelica, Ayacucho y la provincia de

²¹⁶ Estas me fueron entregadas en un local de la Iglesia Testigos de Jehová, el 2018:
–Iglesia Cristiana de los Testigos de Jehová. *¡RIKCH'ARIY! ¿Wanachinachu Wawakunata?* Vol. 96, N° 5 / Colombia, 2015. (Quechua Cuzco). Pp. 16 JW.ORG.
–Iglesia Cristiana de los Testigos de Jehová. *WILLAKUQ. Jehova Diospa Gobiernonmanta. Tawa Caballopi Sillakuqkuna kallpasqankumanta.* Vol. 138, N° 7, 2017 (Quechua ayacuchano). Pp. 16. JW. ORG.
–Iglesia Cristiana de los Testigos de Jehová. *WILLAKUQ. Jehová Diospa Gobiernonmanta. ¿Diosqa qunqarusunkichu?* Vol. 139, N° 11, Colombia, 2018. (Quechua ayacuchano). Pp. 16.

Andahuaylas (Apurímac); sino también, la cusqueña indicadores de que en este distrito los Testigos de Jehová, desarrollan una mayor actividad. Acceder a estas literaturas no nos resultó difícil, puesto que su distribución es gratuita, solo tuvimos que ubicar el lugar de distribución y conversar con el responsable. En otra oportunidad, asumimos el simple papel de poblador para conversar con un joven predicador en la puerta del mercado municipal, en Lircay. Él hablaba en quechua y parecía ser de la zona. Nuestra conversación, luego de aspectos genéricos, abordó el tema de las fiestas patronales y en especial la fiesta dedicada a los animales, el Santiago, que se celebra en los meses de julio y agosto. La conversación, mejor las palabras de mi interlocutor, las puedo resumir de la siguiente manera: En las fiestas patronales hay derroche de dinero en alcohol, coca, música. Todo el esfuerzo de un año se consume en dos o tres días de fiesta; se ofrece comida y bebida gratuitamente a la gente y cuando se emborrachan hasta te faltan el respeto o generan discusiones, peleas. Con el alcohol hasta eres infiel a tu pareja, cometes pecado y ofendes a Dios²¹⁷. La “conversación” me fue útil para comprobar que en las prédicas de los Testigos de Jehová, los usos y costumbres de los andinos (consumo de coca, ofrendas a la tierra, creencias en la *mamapacha* ‘madre tierra’, en los gentiles, etc.) eran prácticas sancionadas. En realidad, las palabras del predicador no me revelaban nada nuevo, pues resultaban discursos bastante comunes, se los escuchaba en los carros mientras se viaja, en la radio, en las plazas públicas. Después de las prédicas escuchadas en el mercado y varios

²¹⁷ La oportunidad es válida para referirme a un caso proveniente de Pachamama, cantón de Alausí, al sur de la provincia de Chimborazo (Ecuador). De acuerdo a los estudios, el cantón citado ha resistido la presencia de los evangelistas, acaso igual que Anchonga, en nuestro caso. También se evidencia que las nuevas iglesias desarrollan las mismas políticas en casi todos los Andes, sus hábitos y estrategias de conversión con los campesinos al parecer no difieren mucho. “Rosendo está consciente que la seducción del protestantismo llegará por medio de la ética que profesa: Por el trago, por lo que se toma, entonces cuando se toma, por más que no se quiera, se suelta la boca, se alza la mano, eso protegen ellos. Ellos por ahorrar dinero se convierten, porque nosotros cuando hacemos devotos, priostes, gastamos plata, nos regalamos, o sea damos al santo como una ofrenda, ellos no regalan, ellos tienen en el propio hogar todo” (Andrade, 2004: 312). Luego, continúa explicando el cambio de costumbres y conductas de las personas evangélicas: “Nosotros santiguamos, cantamos, tenemos los santos, es sagrado entrar a la iglesia. Ellos para dar a luz una mujer tienen el hospital, nuestra historia es tener una madre o a su vez una suegra o un suegro para que coja al niño, ellos ya no hacen eso, es el propio padre el que coge al niño, eso me parece muy malo y también para bautizar nosotros tenemos que gastar la plata, coger compadre, sea el hermano o hermana que amarque [cargue] al niño, pero que sea particular, ellos no hacen eso, el mismo padre y madre tienen que amarcar [cargar] para bautizar, por no gastar será” (*óp. cit.* 313).

ejemplares de *Rikch'ariy* y *Willakuq* en mis manos, pensé hallarme en una de las ciudades “elegidas” por el Señor.

4. ‘Los condenados están al interior de cada persona’: desmaterialización de algunos entes devoradores y de la presa

Donato Chávez Ichpas nos ha narrado varios cuentos sobre la *qarqaria* y los condenados. Luego de algunas grabaciones más, responde nuestras preguntas sobre los condenados. Entre otras cosas, dice que antes los escuchaba gritar en los cerros, en las quebradas, que sus gritos se asemejaban a los chillidos del cerdo, al cacareo de la gallina, etc. Le hemos preguntado “*Imanasqam kondenakunchik?* “¿Por qué nos condenamos?”, una pregunta bastante trillada. La respuesta, felizmente, antes que enumerar las consabidas causas nos revela una situación antes no imaginada por nosotros:

(27) *Kada unu chay demoniokuna, kondenaw nisqanchik, qarqaria nisqanchikkuna kada runapa ukunpiña...*

(27) Cada uno de esos demonios, esos que decimos condenados, *qarqarya*, están ya en el interior de cada persona... (T-28).

La respuesta nos deja estupefacto. Ahora es posible comprender el grado de violencia existente en nuestra sociedad, las muertes, los odios. Hay algo en nuestra interioridad que nos impulsa a actuar de manera violenta. No atinamos sino a un:

(29) *P- Amayá taytáy manchachiwaychu, hinaptinga ñuqapa ukuypipas kachkanchu kondenaduy? (30) ñuqapas kandinaduywanchu purichkani? (31)*

D- Klaru, qam malta pinsaspaykiqa ñam ukuykiman existimuchkanña chay kondenadukuna, (32) sichum qam mana malta pinsankichu hinaptinga libiraqmi kachkanki.

(29). P- No me haga asustar, pues, señor mío; entonces ¿dentro de mí, también ya existe mi condenado? (30) ¿yo también estoy andando con mi condenado? (31)

D- Claro, si tú piensas mal, es que el condenado ya existe dentro de ti. (32) Si tú no piensas mal entonces todavía te encuentras libre (T-28).

La figura de un condenado al interior de cada persona, nos parece una revelación sorprendente. Ahora se comprende por qué los condenados ya no deambulan libres por las punas y las quebradas ni andan lanzando gritos aterradores. Los condenados se hallan al interior de cada persona quiere decir

también que estos se han multiplicada; mejor dicho, cada andino deambula, transita con su propio condenado. Estratégicamente estos seres han cambiado de hábitat, ahora se hallan al interior de uno mismo, en la parte medular y central de andinos como nosotros. En este orden de cosas, la actitud y el pensamiento son fundamentales “si tú piensas mal”, si uno se aparta de la recta vía que debe observar durante su existencia se halla dispuesto a sufrir el ataque de estos seres²¹⁸. No hay forma de liberarse de ellos. “Si tú no piensas mal, entonces todavía te encuentras libre”, suena a indulgencia que exige una conducta intachable, casi de santidad.

La propuesta de la desmaterialización o espiritualización de los condenados y de la presa resulta un cambio sustancial en el imaginario narrativo y religioso andino. En los relatos tradicionales, los condenados son representados y descritos con características humanas, aunque con algunas especificidades diferentes. El condenado también tiene la capacidad de transformar su apariencia física y asemejarse a alguna persona conocida por su víctima (un familiar, un enamorado, una enamorada) para alejar de sí toda sospecha y asegurar el éxito en la captura de la presa, tal como hemos estudiado en el capítulo 6. En este mismo capítulo hemos tratado de representar su imagen y hemos visto que la mayoría de los relatos lo describen parecido a los humanos aunque en algunos casos pueden tomar la apariencia de animales salvajes, cerdos, perros, etc. No obstante ser entes de ultratumba, expulsados por Dios, por haber cometido pecados graves, estas criaturas están vivas, es lo que se infiere después de verlo devorar su presa, en un relato de Donato:

(22) *hinaptin chapu mikukuchkasqa [sullkachantaqa], tulluchankunatapas “kap, kap...” nisparaq sonachichkasqa.*

²¹⁸ El estudio de Laurence Charlier Zeineddine sobre la categoría de *yuya*-y “memoria”, “pensamiento”, en Bolivia, nos hace una aproximación reveladora con lo manifestado por Donato Chávez: De même doit-on éviter de penser à l’infortune si l’on désire l’éviter. Réciproquement, si l’on pense que l’on ne subira aucun malheur (maladie, accidents, échec scolaire, disputes conjugales, mauvaises récoltes etc.), on sera sauvegardé. C’est une question de confiance, celle-ci étant assimilée à la «kallpa», la force, le pouvoir ou la potentialité. Penser que l’on va être victime d’une infortune, c’est avoir une «âme faible». “Igualmente uno no debe pensar en la mala suerte si desea evitarla. Del mismo modo, si uno no piensa que sufrirá alguna adversidad (enfermedad, accidente, fracaso escolar, peleas con la pareja, mala cosecha, etc.) uno estará a salvo. Es cuestión de confianza, y esta se confunde con la “kallpa”, la fuerza, el poder o la capacidad. Pensar que a uno le va a suceder algo malo, es tener un ánimo débil” (Zeineddine, 2011). <https://journals.openedition.org/nuevomundo/61510?lang=pt> (10-12-19/18h55).

(22) Un perro crespo, lanudo, se lo estaba comiendo a ese su menorcito, sus huesitos también “kap, kap” diciendo todavía estaba haciendo sonar, al masticar (T-29).

En nuestra cita, la joven y su hermanito se encuentran en la puna. La joven se halla preparando la cena, entonces llega el condenado que ha tomado la apariencia de su padre y abraza al niño (“su hijo”) que se halla llorando de hambre. Cuando la joven se dirige a su padre, para indicar que la cena está lista, lo encuentra ya transformado en perro. Este devoraba al niño. Las onomatopeyas en los relatos orales le otorgan veracidad al discurso y los narradores acuden a ellas para imprimir fuerza y realismo a sus personajes. En nuestro caso transmite la idea de que el condenado es un ser vivo y al devorar su presa lo hace como el humano, mastica incluso los huesecillos de la carne. Otro ejemplo puede ser el cuento “El sicuaneño negociante en harinas”, narrado por Carmen Taripha quien nos refiere una escena similar:

Apenas entró, agarró al hombre y lo fue devorando. Una sola vez gritó la víctima: ¡Waaúúú! Y después no se oyó más que el ruido de las mandíbulas del Condenado, el crujido de los huesos y de la carne que trituraba (Lira, 1990: 10)

²¹⁹

Devorada la presa, tal como procede un ser humano que ha saciado opíparamente el deseo de comer, el condenado se entrega a un sueño profundo que hasta se le esucha roncar: “el Condenado, dormía, roncaba ferozmente” (ibídem)²²⁰. Las referencias transmiten sin duda la idea de que el condenado es un ser de carne y hueso. Desde la perspectiva de Donato, este es el condenado que adquiere una dimensión inmaterial. Sin embargo, no olvidemos que las versiones más antiguas de la condenación llegan desde la Europa Medieval con las retóricas de la evangelización y en estos relatos, posteriormente asimilados y transformados por los andinos, los seres que retornaban al mundo de los vivos eran entes espirituales como nos refiere Gervais de Tilbury, en el capítulo 6.

²¹⁹ La cita en español no figura la onomatopeya que acompaña la acción de devorar, solo se indica que se oyó “el crujido de los huesos”; felizmente la versión en quechua sí la recoge: “Haykuspa hinas, hap’isqa, mikhusqa chay hak’uyuqta. Ch’ullallatas qapariramun runaqa: ¡Wawww...!, nispa. Chaymantaqa, ¡qhaph!... ¡qhaph!... ¡qhaph!..., nishaqtaraqsi chay runaq aychanta p’atan, mikhun kukuchiqa” (Jorge Lira, 1990:10. Cursivas nuestras (ibídem). En la segunda cita ninguna de las versiones precisan las onomatopeyas del ronquido que sería: *qhur... qhur... qhur...* que se verbaliza como *qhurquykushasqa*, ‘estaba roncando’.

²²⁰ “*kukuchiqa waputa qhurquykushasqa*” (ibídem).

Después de habernos dicho indirectamente que el condenado se ha espiritualizado, nuestro narrador vuelve a sorprendernos, pero esta vez refiriéndose a los senderistas:

(34) *Chay herrillerokuna chaypa ukunpiñam chay kondenado. (35) Hinaptinmi kanan fácil-llata runamasinta allqutahina tiquykun, sipiykun. (36) Manañam kanñachu konsiyensiya runamasinpaq.* (34) El condenado está dentro de los guerrilleros. (35) Por eso, ahora, a sus semejantes los ahorcan como a perro, los asesinan fácil, nada más. (36) Ya no tienen conciencia para humanos como ellos (T-28).

Ahora comprendemos por qué los senderistas han sido asimilados con el condenado. Luego de haberse espiritualizado, el condenado se ha instalado en el cuerpo, en la interioridad de los guerrilleros (senderistas), es por eso que los integrantes de este grupo subersivo matan a sus semejantes ahorcándolos como a perros, los asesinan con facilidad sin remordimientos de ninguna clase, sin compasión por humanos como ellos. Finalmente de acuerdo a las palabras de Donato, expresadas en los párrafos anteriores, pero también recordando las primeras asimilaciones de los senderistas con el condenado (testimonio de la señora Condoray), ambos personajes funden sus imágenes en un solo depredador desmaterializado: el condenado. Donato nos ha aproximado de manera sutil a las prédicas religiosas, probablemente a las de su Iglesia, pues como sabemos en todo contexto religioso católico, incluyéndose al protestantismo, tanto el depredador como su presa deben espiritualizarse igual que el diablo o los ángeles para cumplir con eficacia los objetivos del discurso premiar o castigar. En este marco, la versión moderna del condenado, antes que al ser material, devora el componente espiritual de la presa.

Las narrativas orales son entes vivos y muy sensibles a las conmociones políticas y sociales de una sociedad determinada. En este contexto, hemos visto cómo los degolladores, que en los setentas del siglo pasado se erigieron como los personajes más importantes de la narrativa oral ahora se hallan en un estado de obsolescencia. Pero la figura del degollador no ha desaparecido, no; en el contexto mismo de las comunidades locales, se la recuerda todavía de vez en cuando, tal como demuestra nuestro corpus o asociados a personajes reales que, en las ciudades más pobladas trafican con órganos humanos, estudiantes de medicina que sustraen o compran cadáveres para efectos de

prácticas de estudios, etc. pero todos ellos sin el componente ficcional del degollador tradicional. El cambio de repertorio y las preferencias narrativas por los relatos de condenación, responden a veinte largos años de guerra interna. Las formas inenarrables con que se ejecutaron a las víctimas, especialmente a los campesinos quechuas, las experiencias de horror que siguen perturbando la memoria de las víctimas, exigen nuevas narrativas. Esta atmósfera tensa, caótica y dolorosa permite, por otra parte, visibilizar a las iglesias evangélicas y sus retóricas sobre la condenación y salvación de las almas, que alienta asimismo prédicas que buscan cerrar las heridas. Por otra parte, desde las mismas prédicas, se juzgan a quienes no se comportan de acuerdo al patrón de valores establecidos por sus iglesias.

Finalmente, las narrativas sobre la condenación también experimentan aquello que nosotros hemos convenido por llamar la disolución de fronteras, proceso que permite a los condenados aproximarse hacia su presa, pero también disolución del “aspecto” material tanto de estos seres como de las víctimas. Gracias a la figura de la “espiritualización” del condenado de los relatos, un hábil discurso de nuestro narrador, este depredador termina instalado al interior de su presa para devorar ya no el cuerpo material sino el espíritu. Desde una perspectiva sociocultural, el condenado “interiorizado” representaría la individualización de la culpa en una sociedad atomizada donde también se refleja el proceso de la modernización socioeconómica, que implica la individualización de las conciencias. Dicho de otra manera, el individualismo, oposición máxima al espíritu colectivista andino, implica un condenado particular, individual, por consiguiente el castigo o la amenaza deja de ser colectiva.

Conclusiones

Asedio final al relato “Los dos hermanos” (a propósito del hallazgo de otras dos versiones) y a las causas de la condenación.

El análisis de nuestro corpus nos ha permitido constatar una de las características esenciales del relato oral: su capacidad de adecuarse a determinadas circunstancias a nivel de estructura, motivos, temas y personajes. En este orden de cosas, los objetivos del relato son los únicos elementos que parecen sostener algún nivel de estabilidad. Como nos hemos propuesto en el estado del arte, hemos buscado, desde la primera parte de nuestra tesis, el sentido del relato oral en diálogo permanente con nuestros textos, pero también con relatos provenientes de otras fuentes. Convencidos de que los relatos son soportes discursivos donde se problematiza la vida social hemos procurado analizarlos desde la lengua de enunciación, el quechua, y visibilizar los conflictos para luego remarcar las distintas funciones que desempeñan, como la formativa: la historia de doña Pancha y don Rabal, los relatos de los novios animales, el cuento de los dos hermanos, los testimonios sobre la *mamapacha* y los alimentos, los vínculos del hombre con las divinidades, son en verdad textos de una riqueza excepcional, porque en ellos se encuentra la sabiduría, el conocimiento y la experiencia de muchas generaciones que han gestado esta narrativa con el objetivo de contribuir a la reproducción del grupo y de sus normas sociales y éticas.

La segunda parte de nuestra tesis “adaptación de la tradición oral al contexto actual”, adquiere en sus capítulos finales una importancia trascendental porque asistimos a la desmaterialización del condenado. Pero el

condenado o los relatos de condenación nos remiten a los depredadores, seres de la escatología andina, que se constituyen en peligro constante y de una u otra manera siempre se hallan al acecho para capturar y devorar una presa. Hemos visto que el imaginario narrativo local distribuye estas figuras en dos grupos concéntricos al mismo tiempo que simétricos, en torno a un eje de limitada peligrosidad, el espacio doméstico. Estos dos círculos están separados por la frontera entre interior y exterior. La *qarqarya* es el depredador interno más próximo a la zona de limitada peligrosidad (en nuestra representación gráfica, una línea vertical), mientras que la cabeza voladora ocupa la misma posición dentro del espacio exterior. Ambos son seres menos peligrosos en comparación con los que ocupan el extremo opuesto en sus respectivos espacios: el condenado y el degollador. Apreciamos que cuanto más distante es el espacio ocupado por los predadores, estos resultan más peligrosos y amenazantes. Mientras que la *qarqaria* y la cabeza voladora causan el “susto”, es decir la salida temporal del *animu*, una enfermedad curable; el degollador y el condenado matan, por extracción de la grasa y devoración respectivamente. Es interesante observar que la avaricia y el robo, es decir los pecados del condenado, constituyen infracciones más amenazantes para el grupo, que el incesto cometido por la *qarqaria* y la cabeza voladora. Ello no es de extrañar en una sociedad donde la reciprocidad y la confianza constituyen los valores clave, como se vio en la primera parte de la tesis. El espacio exterior, tal como se lo representa la literatura oral, es un espejo sobredimensionado de los males del espacio interior (el incesto, la avaricia, el robo, etc.).

Como se ha visto los dos espacios, interno y externo, y los seres que los pueblan tienden a confundirse en la actualidad, debido a los procesos de modernización y creciente articulación de las sociedades campesinas con el mundo exterior. Además, a los predadores anteriores se ha sumado un nuevo personaje. Este degüella a sus víctimas, las mutila, quema o simplemente las arroja a los precipicios: es la figura de los senderistas, que en 20 años de “Lucha armada” (1980-2000) pretendieron llegar al poder ensañándose de manera cruel con sus víctimas por los que se los asocia con los condenados.

Ahora quisiéramos retomar algunas ideas finales concernientes a las infracciones o delitos que en relatos como “Los dos hermanos” y “Los condenados” conllevan a una “sanción”, en nuestro caso, desde la

transformación del ser humano en venado hasta la condenación post-mortem²²¹. Pero también, aprovechar para dar a conocer dos nuevos textos hallados casi al cierre de la redacción de nuestra tesis; estos forman parte de los relatos de “Los dos hermanos” y se tratan de variantes de procedencia egipcia y ancashina, con los cuales enriquecemos nuestra investigación y ampliamos los territorios por donde circulan estos relatos así como su antigüedad. Para el efecto, volveremos a las variantes ya estudiadas centrándonos en el tema indicado para identificar algunas especificidades y explicarlas con mayor detalle. Iniciaremos con el análisis de las variantes correspondientes a la tradición popular de Occidente, continuamos con las variantes autóctonas y finalizamos con los relatos de condenación de nuestro corpus.

Nuevas indagaciones desde nuestra arqueología de los relatos nos ha permitido hallar otra variante de *Iskay wawqimanta* ‘Los dos hermanos’. En efecto, se trata de “El cuento de dos hermanos” proveniente del antiguo Egipto, que según los editores correspondería aproximadamente a 1200 a.C. (Maspero, 2016: 103-113). La historia, cuyo resumen de la primera parte presentamos, relata la vida de Anoupou y Baïti, hermanos de padre y madre.

Anoupou, el hermano mayor, posee muchos animales y tierras. Baïti, el menor, cría los animales y trabaja con amor y esmero las chacras del hermano mayor. Se dice que ambos son hermanos de padre y madre. Pero, a pesar de esto, Baïti habita con los animales, en el establo y se alimenta de manera humilde mientras que el mayor vive con su esposa en una mansión. Un día, en que los hermanos se hallan en la chacra, sembrando, Anoupou envía a Baïti por más semillas, a casa. Baïti llega a la casa y prepara las semillas. Cuando se dispone a salir con su carga sobre la espalda, la mujer del hermano mayor le propone un encuentro sexual. Baïti rechaza la propuesta. Despechada por la negativa, la cuñada dice a su esposo, haber sido violada por Baïti. El hermano mayor, cuchillo en mano, lo persigue a fin de matarlo. Baïti explica que no es cierto, pero el mayor no lo escucha. Durante la persecución el menor implora a Ra, su divinidad. Este hace aparecer, entre los dos hermanos, un gran lago poblado de cocodrilos y salva al inocente. Luego de haber perdido a su hermano y convencido de que su mujer ha mentado, Anoupou retorna a su

²²¹ El hecho de colocar entre comillas el término sanción (“sanción”), implica que en ciertos casos no se trata precisamente de sancionar las faltas o transgresiones de las normas sociales sino de transformaciones o mutaciones que sufren ciertos personajes, especialmente en relatos de procedencia autóctona. En cambio, en los relatos donde la presencia de la Iglesia católica y las ideas de condenación son evidentes, sí se trata de sancionar, castigar las culpas; porque las iglesias (la católica y las protestantes) fundamentan sus prédicas en las figuras del premio-castigo, gloria-infierno.

casa, mata a su mujer y arroja los restos a los perros. Baïti se marcha al Valle de la Acacia, una especie de paraíso.

El texto aporta nuevos elementos de juicio sobre la evolución de este cuento, por ejemplo, se aprecia que el motivo es distinto de los que se abordan en las variantes que conocemos hasta ahora. Otro asunto importante es que el tema del menosprecio del rico hacia el pobre ya está planteado, lo cual sugiere que los ricos siempre tuvieron dificultades para hacer alianzas con los pobres. Por la antigüedad y la importancia que reviste para nuestra tesis pensamos que su inclusión, aunque un poco tardía, se justifica. Ahora veamos en nuestras tres variantes las faltas y sanciones identificadas; inmediatamente después, haremos una breve explicación a la variante egipcia.

“El cuento de dos hermanos”, variantes populares de Occidente		
textos	faltas	sanciones
El cuento de dos hermanos (versión egipcia)	Haber confiado en las palabras de la esposa antes que en las del hermano.	El hermano mayor pierde los vínculos de fraternidad con su menor. Muerte de la esposa
Alí Babá y los cuarenta ladrones	Envidia, avaricia, menosprecio, al pobre.	Muerte de Cassim, el hermano rico de Alí.
Nicolasín y Nicolasón	Envidia, avaricia, infraternidad	Muerte de Nicolasón, el hermano rico

La falta en el relato de procedencia egipcia en principio es de Anoupou por haber creído en las mentiras de su mujer, antes que en la verdad dicha por el hermano menor (sabemos que la acusación se debe a que el joven cuñado rechaza las propuestas amorosas de la esposa de Anoupou, que desde nuestra perspectiva configura una propuesta incestuosa). El motivo del relato es la mujer como elemento disociador, que se reitera en los episodios siguientes. Así se estaría remarcando el papel disociador de la mujer en el seno familiar y la importancia de resguardarse de ella. Si consideramos que en las sociedades del próximo oriente antiguo (y actual) las relaciones de hermandad son muy fuertes, no sería correcto que una relación matrimonial, de menor importancia, pudiera romper los vínculos entre hermanos, tal como se presenta en el relato.

En cambio “Alí Babá” y “Nicolasín y Nicolasón” plantean las faltas de carácter moral pero desde una perspectiva abstracta; sin embargo, más

próxima a las variantes andinas: menosprecio al pobre, infraternidad, avaricia y envidia, males que corroen el alma y la consciencia humanas. En los tres relatos la sanción de los infractores es única: la muerte. No existen condenas posteriores que impliquen el sufrimiento del cuerpo ni del alma. Es decir, elementos de juicio o evidencias que recuerden de manera más viva y permanente las faltas cometidas por estas personas. En los Andes, en algunos casos, las sanciones tienen precisamente esta función.

Al analizar, en el capítulo 2, la transformación del hermano rico en venado hemos establecido que la “sanción” corresponde a un marco histórico y cultural donde el concepto occidental de “condenación y/o condenado” era todavía desconocido. Así lo registra el primer caso de una variante autóctona para este relato, la historia de Huatiacuri y el concuñado vanidoso, en *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (al analizar nuestro corpus de “Los dos hermanos”, hemos precisado que en el texto referido no se habla de sanción sino de transformación, expulsión). Reiteramos, en este relato, en vez de muerte o “condenación” se presencia la expulsión de un ser adverso y se reordena el espacio de los hombres y el de los animales. Posterior a esta historia nos hemos referido a variantes como “El maíz y el hacendado” (versión de Jesús Urbano Rojas) o “[El hermano rico y el hermano pobre]” relato de Ana María Rodas, luego a nuestras tres versiones recogidas por nosotros.

Un segundo texto que hemos logrado ubicar es el relato “Castigo de una madre” procedente de Ancash donde se evidencia, de manera inequívoca, la importancia de donar alimentos en el marco de la solidaridad con los pobres:

Un señor tenía su madre viva, la cual ya era ancianita. Este hombre estaba en cosecha de papas. Un día, su madre fue a visitarlo, llevando un pedazo de carne para regalar a su hijo. La esposa del hombre vio a lo lejos que venía la viejecita; y le dijo a su esposo: “Ahí viene tu mamá, seguramente a pedirte papas”. El hombre le contestó: “Mejor sería que me escondieras con las hojas de la papa, hasta cuando ella se regrese”. Así hizo la mujer. Pero la madre ya había visto la simulación. La pobre señora regresó; y cuando ya estaba lejos, la mujer, contenta, fue a descubrir a su marido. Cuál no sería su sorpresa al ver los brazos y piernas del hombre convertidos en serpientes que seguían distintas direcciones (Arguedas e Izquierdo Ríos, 2011: 90-91).

En “Castigo de una madre”, como en el caso de “Los dos hermanos”, la falta es sumamente grave y la sanción podemos considerarla igualmente

mítica, pues, el texto tiene por objetivo más inmediato explicar el origen del *aqsukuru* o *papakuru* ‘gusano de la papa’. “Castigo de una madre, se suma a nuestras versiones que hemos recopilado en Angaraes: “Los dos hermanos” y “El venado”. Hemos visto asimismo que las versiones de “los dioses andariegos” (reunidas por Morote, en “Aldeas sumergidas”), son variantes próximas a las versiones antes referidas, pues, todas ellas abordan el tema de la hospitalidad donde compartir los alimentos con el menesteroso y las divinidades es uno de los puntos claves de la interacción social entre los hombres, en tanto que su antítesis es el deseo de acumular bienes, la vanidad, el egoísmo, la envidia. Las sanciones a estos actos de menosprecio al otro es responsabilidad de las divinidades, se destruye el pueblo cuyos habitantes no fueron solidarios con el menesteroso, el hermano rico se transforma en venado, los campos de cultivo se tornan infértiles y se revierte la condición social del hacendado, tal como podemos apreciar en el siguiente cuadro:

“Los dos hermanos”, relatos autóctonos sobre “condenación” cuadro de faltas y sanciones		
textos	faltas	sanciones
Hist. Huatiacuri y el concuñado vanidoso	Rechazar las alianzas matrimoniales	El concuñado vanidoso se transforma en venado.
Cuniraya Viracocha.	Negar bebida a un desconocido pobre	Cuniraya destruye el pueblo.
[El hermano rico y el hermano pobre]	Negar alimentos al pobre. Codicia, envidia	El rico se transforma en toro romano.
El Dios andariego	Negar alimentos a un anciano desconocido.	El anciano destruye el pueblo de los ricos.
El maíz y el hacendado	Quemar el maíz del pobre, Envidia.	El maíz abandona al hacendado. Este se convierte en pobre.
Castigo de una madre	Negar alimentos a su propia madre.	El hijo se convierte en gusano de la papa
Los dos hermanos (Manuel Huamaní)	Rechazar al pobre. Negar alimentos, envidia.	El hermano rico se transforma en venado.
El venado (Frank Chahuallacc)	Rechazar al pobre. Negar alimentos, envidia.	El hermano rico se transforma en venado.
Los dos hermanos (Ciriano Sánchez)	Rechazar al pobre. Negar alimentos, envidia.	El hermano rico se transforma en venado.

En nuestras variantes andinas, el deseo excesivo de acumular bienes (ambición, avaricia) y el rechazo a las alianzas –menosprecio al pobre–, para integrarlo a sus relaciones de intercambio de bienes y servicios, son dos

actitudes capitales para la condenación. Si la ficción subraya los antivalores lo hace solo con el objetivo de recordar que en el contexto andino la forma más elemental de iniciar toda interrelación o intercambio se sustenta en compartir los alimentos: es una forma de conocer los valores que se practica, de saber si la persona con quien se trata es generosa o no, si admite relacionarse con todos, incluso con los pobres, o no. Visto así, todas las interrelaciones giran en torno a los alimentos, al acto de compartir desde un vaso de chicha o unas papas hervidas hasta los potajes más agradables y formas opíparas de consumo; en este orden de cosas, la mesa nos indica las cualidades de la persona con quien pretendemos hacer las alianzas (esto lo sabemos desde la infancia y en nuestros trabajos de etnografía para estas tesis, hemos comprobado que, en efecto, estos valores se mantienen todavía vigentes). Esta forma de tejer vínculos desde la mesa, refleja que la sociedad andina es una familia, y una familia es un conjunto de personas que comparte el alimento. Si en las versiones occidentales de “Los dos hermanos” se predica la práctica de valores, desde una perspectiva abstracta, como ya hemos dicho, en las variantes andinas se otorgan o niegan los alimentos. En determinadas circunstancias, incluso los mismos alimentos son capaces de dictaminar el destino del egoísta como en el caso del maíz y de la papa, y así justifican su divinidad y epíteto de *mama* ‘madre’ o *mikuymama* ‘madre alimento’. Recordemos que en el relato “Castigo de una madre”, el hijo que niega un poco de papas a su madre se esconde en el cúmulo de papas cosechadas y es allí donde se transforma en gusano de papas; en el caso del hacendado la madre del maíz huye con el campesino pobre y las ricas tierras donde abundaba la producción se tornan infértiles, el mismo hacendado –que ha ordenado quemar los sembríos de maíz, del pobre– se transforma en menesteroso. En el caso de los pueblos cuyos pobladores mostraron indiferencia ante la presencia de algún menesteroso fueron destruidos o transformados en lagunas, desde entonces la memoria sobre el pueblo de los egoístas vive en los relatos de “Aldeas sumergidas”. Así, aquel de cuyas manos no se puede hallar como se dice “ni siquiera un vaso de agua fría” (por graficar lo indispensable), aquel que no es capaz de compartir un plato de comida ni con los necesitados ni con las dioses, es transformado en venado, en gusano de papas, etc.

Ahora retornemos a nuestros relatos y testimonios sobre la condenación para ver el cuadro con las faltas y sanciones correspondientes.

Relatos sobre la condenación en nuestro corpus cuadro de faltas y sanciones			
textos	Nº	faltas	sanciones
Qarqarya [condenado]	T-7	Incesto, Amar el dinero.	Zoomorfización en llamas, perros, cerdos. Muerte social expulsión. Se condenan al morir
El condenado ya está en nuestro interior (senderistas)	T-28	Asesinar a los campesinos con extrema crueldad	Muerte social. Se transforman en condenados.
De un alma	T-70	Esconder dinero	Se condenan al morir
En este mundo nada más está todo	T-85	Prestar dinero con interés	Se condenan al morir
Condenado	T-93	Incesto	Se condenan al morir
El gentil puede hacerte daño	T-100	Ingresar a los espacios que corresponden a los gentiles	Los huesos entran a tu cuerpo y te conviertes en gentil (metáfora). Seres condenados
Del hombre que roba herramientas	T-108	Robo de herramientas	Se condenan al morir
Del degollador	T-123	Degollar a la gente y extraer su grasa	Se condenan al morir Muerte social
Las almas sufren	T-125	Extraviar objetos de metal o esconderlos	Se condenan al morir

En nuestros relatos sobre la condenación, existe en cambio sustancial: la mayoría de las faltas son consecuencias de transgresiones individuales de la conducta social que conducen a la condenación. Esta, en caso de los incestuosos –aunque nuestros textos no lo refieren– pueden ser sanciones en vida, es decir la muerte social (marginación, castigo público y perdón, expulsión de la comunidad, etc.), pero estas sanciones no los exime de una futura condenación; la otra es la condenación *post-mortem*, retorno del espíritu transformado en depredador. No olvidemos que la condenación a la que se refieren nuestros textos ahora responde a las retóricas de la evangelización, es decir se trata de castigar aquello que en términos de la iglesia se conoce como pecado. Si en el cuadro de relatos autóctonos sobre “la condenación” la falta es el menosprecio al pobre, que nos es más que el rechazo del hombre rico para constituir alianzas con él –expresada simbólicamente en el acto de negarle alimentos–; ahora en nuestros relatos que conducen inevitablemente a la

condenación, las faltas son diversas: incesto, intereses pecuniarios, ingresar a los espacios prohibidos, muertes, asesinatos, etc. El cambio al que nos hemos referido revela que en los relatos autóctonos la falta posee un carácter colectivo y la sanción también es colectiva; ahora las faltas cometidas según las características de la vida moderna son individuales y exime de toda responsabilidad a las comunidades.

A nuestro parecer la desmaterialización o espiritualización del condenado responde precisamente a los nuevos discursos relacionados con el ascenso social y económico desde el esfuerzo y sacrificio personal antes que colectivo, perspectiva de progreso que alienta las predicas evangélicas. Por otra parte la actitud de los más jóvenes después de la migración difiere de las formas tradicionales pero también de las propuestas por los evangélicos. Para ellos “todo se hace por dinero”.

Finalmente en esta marcha acelerada hacia la individualización la idea de que los andinos vivimos con el condenado al interior de nuestro cuerpo, parece tener sentido como una necesidad de reinterpretar los discursos narrativos. Sin embargo, a pesar de las nuevas confrontaciones socioculturales, las comunidades locales apuestan todavía por preservar los remanentes de sus usos y costumbres tradicionales. Pero si en verdad desean sobreponerse a los ataques del condenado, que ha atraído hacia sí a la figura del senderista, deben reorganizar sus estructuras, asimilar, adecuar –como siempre hicieron–, los aportes culturales provenientes de contextos modernos. Estas narrativas sobre la condenación donde se aprecian las propuestas iniciales de una renovación parecen responder a esos objetivos.

Bibliografía

Albarracín, L. I. (2019). *Atoqkunamanta kwentukuna Cuentos de zorros*. Santiago del Estero: Subsecretaría de Cultura Provincia de Santiago del Estero.

Allen, C. (2008). *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina (Primera edición en inglés, 1988)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Andrade, S. (2004). *Protestantismo Indígena. Procesos de Conversión en la Provincia de Chimborazo*. Quito: Abya-Yala.

Andreani, H. (2014). *Quichuas, picardías y zorros. Conflictos y tácticas en una comunidad bilingüe*. Santiago del Estero: EDUNSE.

Andreesco, I. (2004). La mort aux deux visages. La viellée funèbre ou la mort en dérision en Olténie (Roumanie). *Cahiers de Littérature Orale* (55), 89-107.

Ansión, J. (1987). *Desde el rincón de los muertos, el pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: Grupo de Estudios para el Desarrollo, GREDES.

Arguedas, J. M. (1987). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Editorial Horizonte.

Arguedas, J. M. (2012). *José María Arguedas, obra antropológica. VII tomos*. Lima: Editorial Horizonte.

Arguedas, J. M., & Izquierdo Ríos, F. (2011). *Mitos, leyendas, y cuentos peruanos*. Lima: Santillana.

Baumgardt, U. (2000). *Une conteuse peule et son répertoire. Goggo Addi de Garoua, Cameroun*. Paris: Éditions Karthala.

Baumgardt, U., & Derive, J. (2015). *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*. Paris: Karthala.

- Belmont, N. (2004). De "Joli z-oiseau" en loup-garou. Métamorphoses animales dans les contes. *Cahiers de Littérature Orale* (55), 31-51.
- Bergson, H. (2002). *La risa, ensayo sobre la significación de lo cómico*. (A. Raggio, Trad.) Buenos Aires: Editorial Losada.
- Biblioteca Nacional de Perú. (2003). *Tradiciones orales de Huancavelica*. Lima: Biblioteca Nacional de Perú.
- Bonacic, C. (julio-diciembre de 1991). Características biológicas y productivas de los camélidos sudamericanos. *Avances en medicina veterinaria*, 6. Chile.
- Camacho, G. (2019). *Kumpa atuqmariqa! Uma piwramanta willaykuna*. Cochabamba: Talleres Gráficos "Kipus".
- Camarena, J., Catalán, D., Cid, J. A., Mariscal, B., Petersen, S., Salazar, F., y otros. (1990). *Tradiciones orales leonesas* (Vol. III). Madrid: Seminario Menéndez Pidal - Universidad Complutense Madrid, Diputación Provincial de León.
- Campion-Vincent, V. (2004). De quelques métamorphoses : plaisanteries, histoires édifiantes, légendes contemporaines et énigmes macabres. *Cahiers de Littérature Orale* (55), 125-154.
- Cavero, R. (1990). *Incesto en los Andes. Las "llamas demoníacas" como castigo sobrenatural*. Ayacucho: Editorial Wari.
- Centro Internacional de la Papa. (2006). *Catálogo de variedades de papa nativa de Huancavelica, Perú*. Lima: Centro Internacional de la Papa.
- Cervantes Virtual. (s.f.). *Cuentos y leyendas Populares de la Argentina Tomo 2*. Recuperado el 02 de 12 de 2019, de Cervantes Virtual: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cuentos-y-leyendas-populares-de-la-argentina-tomo-ii-0/html/0109bb74-82b2-11df-acc7-ce6064_47.html>
- Charlier, L. (2015). *L'homme-Proie*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, Institut des Amériques.
- Chirinos, A., & Maque, A. (1996). *Eros andino, Alejo Khunku willawanchik*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Chirinos-Almanza, A. (1975). La Reforma Agraria peruana. *Nueva Sociedad* (21), 47-64.
- Dammert, J., & Mires, A. (1988). *Los seres del más acá. Muestras sobrenaturales en la tradición oral cajamarquina*. Lima: Proyecto Enciclopedia Campesina, Tarea.
- de Molina, C. (2010). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. España: Vervuert-Iberoamericana.
- de Pribyl, R. (2010). Evidencias médico antropológicas sobre el origen del pishtaco. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 123-137.

Degregori, C. (2011). *El surgimiento de Sendero Luminoso, Ayacucho 1969 - 1979. Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Degregori, C. I. (2007). ¿Por qué apareció Sendero Luminoso en Ayacucho? El desarrollo de la educación y la generación del 69 en Ayacucho y Huanta”. En A. Pérotin-Dumon, *Historizar el pasado vivo en América Latina*.

Derive, J. (2015). Enjeux disciplinaires et méthodologiques des travaux sur les littératures orales africaines: esquisse d'une évolution. En U. B. Derive, *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques* (págs. 365-384). Paris: Karthala.

Derive, J., & Seydou, C. (2015). Genres littéraires oraux: quelques illustrations. En D. J. Baumgardt Urusla, *Littératures orales africaines, perspectives théoriques et méthodologiques* (págs. 177-243). Paris: Karthala.

Diputaciones Provinciales de Badajoz y Huelva. (1990). *Cuentos populares extremeños y andaluces*. Badajoz: Diputación Provincial de Huelva, Diputación Provincial de Badajoz.

Duviols, P. (2016). *Escritos de historia andina* (Vol. 1). Lima: Biblioteca Nacional del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Editorial Araluce. (1914). *Más mil y una noches*. Barcelona: Casa Editorial Araluce.

Espino, G. (2014). *Atuqpaqa. Memoria y tradición oral en los Andes*. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal, Editorial Universitaria.

Espino, G. (2007). *Etnopoética quechua, textos y tradición oral quechua*. Lima: Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Facultad de Letras y Ciencias Humanas).

Espinosa, A. h. (1988). *Cuentos populares de Castilla y León* (Vol. II). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Espinosa, A. M. (1996). *Cuentos populares de Castilla y León* (Vol. I). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Eurípides. (2002). *Medea*. (M. Coria, Trad.) Cambridge: Cambridge University Press.

Fourtané, N. (1997). La légende du "Manchay-Puito", creuset de traditions complexes. *América : Cahiers du CRICCAL* (19), 205-221.

Fourtané, N. (1998). La polémique entre José María Arguedas et le Père Jorge Lira, à propos du folklore. *America: Cahiers du CRICCAL* (21), 131-138.

Frazer, J. G. (1981). *La rama dorada*. España: Fondo de Cultura Económica.

Garcilaso de la Vega, I. (1976). *Comentarios Reales de los Incas II*. Venezuela: Italgráfica, Biblioteca Ayacucho.

González Prada, M. (1935). *Baladas Peruanas*. Chile, Chile.

- Goody, J. (1986). *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Hartmann, R. (1987). Narraciones quechuas recogidas por Max Uhle a principios del siglo XX. *Indiana* (11), 321-385.
- Hijano del Río, M., Lasso de la Vega, C., & Ruiz, F. (2011). Figuras del miedo en la infancia: el hombre del saco, el sacamantecas y otros "asustachicos". *Revista Fuentes* (11), 175-194.
- Hinostroza, L. (1988). *Medicina andina*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Seminario de Historia Rural Andina.
- Hornberger, N. (1999). Función y forma poética en "El cóndor y la pastora". En J. Godenzzi, *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos* (págs. 81-147). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos.
- Howard-Malverde, R. (1999). Pautas teóricas y metodológicas para el estudio de la historia oral andina contemporánea. En J. Godenzzi, *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos* (págs. 339-385). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas, Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos.
- Huamán Poma de Ayala, F. (1980). *Nueva corónica y buen gobierno (3 tomos)*. México: Siglo Veintiuno, Instituto de Estudios Peruanos.
- Huamán Poma, F. (2005). *Nueva corónica y buen gobierno T. I, II*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Icochea, G., & Pariona, W. (2015). Prevención, diagnóstico y tratamiento del mancharisqa (susto) en Ayacucho. *Alteritas* (4), 145-158.
- Itier, C. (2015). «Quechua» y el sistema inca de denominación de las lenguas. Obtenido de Open Edition Journals: <https://journals.openedition.org/mcv/6113#ftn4>
- Itier, C. (2007). *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Estudios Peruanos.
- Itier, C. (1999). *Karu ñankunapi, Usi comunidad willakuykunamanta tawa chunka aklamusqay. 40 cuentos de la comunidad de Usi (Quispicanchi)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Itier, C., & Ortiz, Z. (2019). *Runasimta yachasun. Método de quechua (variedad ayacuchana)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Editorial Comentarios.
- Jemio, L. (1993). *Caracterización de la literatura oral boliviana*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

- Juillerat, B. (1 de enero de 2009). Humour et transgression dans la littérature orale. *Cahiers de littérature orale* . (INALCO, Ed.) París, Francia.
- Kapsoli, W. (1991). Los pishtacos: degolladores degollados. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* , 20 (1), 61-77.
- Krögel, A. (2010). *Food, Power and Resistance in the Andes: Exploring Quechua Verbal and Visual Narratives*. Lanham: Lexington Books, 2010.
- La República. (21 de julio de 2001). *La República*. Recuperado el 04 de diciembre de 2019, de <https://larepublica.pe/politica/325273-el-pishtaco/>
- Landeo, P. (2010). *Categorías andinas para una aproximación al willakuy / umallanchikpi kaqkuna (seres imaginarios del mundo andino)*. Lima: Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Facultad de Letras y Ciencias Humanas).
- Landeo, P. (2014). *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Lima: Fondo Editorial Asamblea Nacional de Rectores.
- Landeo, P. (2013). *Wankawillka*. Lima: Pakaina Ediciones.
- Landeo, P., Arizaca Rodas, C., & Rodas Tueros, A. M. (2011-2012). Pobrilla wakchalla. *Atuqpa Chupan* (1), 75-79.
- Lauriault, J., & [Velazco, S. (1957). "Textos Quechuas de la zona de Coracora, Departamento de Ayacucho". *Tradicción* , VII (19-20), 92-146.
- Lauriault, J., & [Velazco, S. (1957 y 1958). "Textos Quechuas de la Zona de Coracora, Depto de Ayacucho". *Tradicción año VII, 1957, n° 19-20, pp. 92-146 y año VIII, 1958, n° 21, pp. 90-153.* (19-20 y 21), 92-146 y 90-153.
- Le Breton, D. (2006). *Anthropologie de la douleur*. Paris: Éditions Métailié.
- Lebarbier, M. (2004). L'habit ferait-il le moine? Déguisement et travestissement dans quelques contes facétieux roumains. *Cahiers de Littérature Orale* (55), 74-88.
- Lévi-Strauss, C. (1990). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lira, J. (1990). *Cuentos del Alto Urubamba*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Lira, J. (1974). Introducción. En Anónimo, *Issicha Puytu* (págs. 9-24). Lima: Milla Batres Editorial.
- Maspero, G. (2016). *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*. Paris: Editions Libretto.
- Moncaut, C. (1861). *Contes populaires de la Gascogne*. Paris: E. Dentu, Éditeru.
- Monge, P. (1993). *Cuentos populares de Jauja*. Jauja: Municipalidad Provincial de Jauja.

- Montoya, h. (1987). *La sangre de los cerros. Urqkunapa yawarnin (Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú)*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales, Mosca Azul, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Montoya, R. (1987). *La cultura quechua hoy*. Lima: Hueso Húmero, Mosca Azul.
- Morote Best, E. (s.f.). "Pascual y Diego. Las conexiones de nuestros cuentos". (T. A. I-1950, Ed.) Ayacucho, Perú.
- Morote, E. (1988). *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Morote, E. (1998). *El degollador: historia de un libro desafortunado*. Lima: Sociedad Científica Andina de Folklore, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Museo Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social. (s.f.). 35 años de la masacre de Putis. [*Testimonios sobre el conflicto armado*] . Lima, Lima, Perú.
- Oregón Morales, J. (2018-2019). "Mamanchik Raywana". *Atuqpa Chupan Riwista* (6), 65-66.
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación. (1996). Manual de prácticas y manejo de alpacas y llamas. Italia.
- Ortiz Rescaniere, A. (1973). *De Adaneva a Inkarrí* . Lima: Ediciones Retablo de Papel.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. d., Duviols, P., & Itier, C. (1993). *Relacion de Antigüedades deste reyno del Piru*. Lima: Institut Français D'Études Andines, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Palma, R. (1977). *Cien Tradiciones Peruanas*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Peñares, R., & Quinto, W. (2014). *Movimientos campesinos en la región Huancavelica 1960 - 1980*. Huancavelica: Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Huancavelica (Facultad de Educación).
- Pétrone. (1958). Le satiricón. En *Romans grecs et latins* (P. Grimal, Trad., págs. 2-137). France: Gallimard.
- Poweska, R. (2015). Ladrones de grasa contra caníbales o la invención del monstruo. El miedo del "otro" y las relaciones de poder en Bolivia. *Pensamiento de CESLA (Centro de Estudios Latinoamericanos* (3), 65-104.
- Quijada Jara, S. (1985 [1944]). *Estampas huancavelicanas (2da. Edición)*. Lima: Dugrafis.
- Ramos Mendoza, C. (1992). *Relatos quechuas Kichwapi unay willakuykuna*. Lima: Editorial Horizonte.

- Ramos, G. (2020). Mort, gouvernement et colonisation dans le Nouveau Monde. En V. Robin, *[Im]matérialités de la mort* (págs. 157-170). Paris: CNRS Éditions.
- Ramos, G. (2010). *Muerte y conversión en los Andes, Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Cooperación Regional para los Países Andinos Embajada de Francia, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Reginaldo, O. (2010). *Yanantin, dualidad en la serie de relatos orales andinos sobre animales enamorados*. Lima: Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Facultad de Letras y Ciencias Humanas).
- Riverti, C. (2019). *La farce verbale quechua, une ethnographe en pays burlesque et érotique*. Paris: Thèse de doctorat de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Rivet, P. (1957). Prólogo. En S. Q. Jara, *Canciones del ganado y pastores* (págs. 7-11). Lima: P. L. Villanueva.
- Robin, V. (2015). Memorias oficiales, memorias silenciadas en Ocros (Ayacucho, Perú). Reflexiones a partir de la conmemoración de una masacre senderista. *Anthropologica* (34), 147-164.
- Robin, V. (2008). *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre: Société d' Ethnologie.
- Roel, P., & Martínez, M. (2013). *Los chopcca de Huancavelica*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Rojas, U., & Macera. (1992). *Santero y caminante, Santoruraj-Ñampurej*. Lima: Apoyo.
- Sahagún, B. (1938). *Historia general de las cosas de Nueva España* (Vol. I). México: Editorial Pedro Roberto.
- Salas, G. (2019). *Lugares parientes: comida, cohabitación y mundos andinos*. Lima: Universidad Pontificia Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Salazar-Soler, C. (2002). *Anthropologie des mineurs des Andes. Dans les entrailles de la terre*. Paris: L'Harmattan.
- Salazar-Soler, C. (1991). El pishtaku entre los campesinos y los mineros de Huancavelica. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20 (1), 7-22.
- Schmitt, J.-C. (1994). *Les revenants, les vivants et les morts dans la société médiévale*. France: Éditions Gallimard.
- Schwab, F. (1993). *Teoría e investigación del folklore*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Silva Santisteban, F. (2005). *El primate responsable: antropobiología de la conducta*. Lima: Fondo Editorial de Congreso del Perú.

- Taipe Campos, N. (2015). Animales y 'gentiles' seductores en los relatos andinos. *Alteritas* (4), 177-222.
- Taylor, G. (2000). *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Taylor, G. (1991). Comentarios etnolingüísticos sobre el término Pishtaco. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20 (1), 3-6.
- Taylor, G. (1997). Juan Puma, el hijo del oso. Cuento quechua de La Jalca, Chachapoyas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, XXVI (3), 347-368.
- Taylor, G. (2008). L'ogresse dans les Andes et en Amazonie. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 293-328.
- Taylor, G. (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Taylor, G. (1990). Textes quechua de Laraos (Yauyos). *Société des Américanistes*, 121-154.
- Tedlock, D. (s.f.). *Ethnopoetics*. Recuperado el 08 de diciembre de 2020, de Ubuweb Ethnopoetics : Discourses: https://ubu.com/ethno/discourses/tedlock_ethno.html
- Tello, J. C. (1923). Wira Kocha. *Inca, Revista Trimestral de Estudios Antropológicos*, 1 (1), 93-320.
- Tenèze, M.-L. (1969). Introduction à l'étude de la littérature orale : le conte. *Annales. Economies, sociétés, civilisations* (5), 1104-1120.
- Tilbury, G. d. (2018 [1992]). *Le livre des merveilles*. Paris: Les Belles Lettres.
- Uhle, M. (1956). Las antiguas civilizaciones del Perú frente a la arqueología e historia. *Revista del Museo Nacional de Lima-Perú*, XXV, 37.
- Uhle, M., & [Lopez, A. (1968). *Vom kondor und vom fuchs [Hoq Kondormanta atoqmantawan]*. Berlin: Verlag Gebr. Mann.
- Uther, H.-J. (2004). *The Types of International folktales, A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson, Helsinki*, . Finlandia: FF Communications.
- Valderrama, R., & Escalante, C. (1982). *Gregorio Condori Mamani, autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Valderrama, R., & Escalante, C. (1992). *Nosotros los humanos. Ñuqanchik runakuna. Testimonio de los quechuas del siglo XX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Valencia, V., & Inga, C. (2017-2018). Chipicha payamanta. *Atuqpa Chupan Riwista* (5), 29-30.

Van den Avenne, C. (2017). *De la bouche même des indigènes. Échanges linguistiques en Afrique coloniale*. Paris : Éditions Vendémiaire.

Vidal-Naquet, P. (2002). *Le monde d'Homère*. Paris: Editions Perrin.

Vienrich, A. (1999[1905-1906]). *Azucenas quechuas, Fabulas quechuas*. Lima: Ediciones Lux.

Weber, F. (2017). *Brève histoire de l'anthropologie*. France: Flammarion.

Yauri, M. (2006). *Laberintos de la memoria. Reinterpretación de relatos orales y mitos andinos*. Lima: Instituto de Ciencias y Humanidades, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

Zeineddine, L. C. (2011). Le pouvoir performatif du yuya(y) dans les Andes boliviennes. *Nuevo Mundo* .

Zeineddine, L. C. (2015). *L'homme-Proie. Infortunes et prédation dan les Andes boliviennes*. Rennes - France: Presses Universitaires de Rennes.

Anexos:

Etnografía del relato, transcripción y traducción del corpus

1. Características culturales del etnógrafo

Mis viajes por los distritos de Lircay, Congalla y Anchonga resultaron auspiciosos desde el principio. La mayoría de las personas a quienes solicitaba alguna información prestaba atención a mis palabras y resolvía mis consultas; sin embargo, es preciso decirlo, una que otra me miraba con desconfianza e imagino que era natural en un territorio hasta no hace mucho víctima de la violencia senderista. Cuando me preguntaban por mi identidad, por mi lugar de procedencia. Cuando me decían *Maymantam kanki?* ‘¿De dónde eres?’ respondía *Chimpallamantam* ‘de enfrente, nomás’, e indicaba la ubicación de Acobamba, mi lugar de origen; entonces me miraban sorprendidos, como si estuvieran tratando con un conocido suyo²²². Cuando me ofrecían ingresar a sus viviendas para desayunar o almorzar siempre tenía con qué reciprocarme, un poco de coca, frutas, panes, etc. Nuestras conversaciones giraban sobre las fiestas patronales, usos y costumbres en Todos los Santos, en Navidad o sobre los tiempos de antes. Analizaré a continuación estos aspectos con mayor detalle pero, para comprender mejor las características sociales y colectivas del recopilador y sus narradores, precisamos referirnos a dos formas de nominación despectiva que se utiliza en las provincias de Angaraes y Acobamba, aunque no de manera frecuente ni exclusiva: *sallqa* y *qarastu*.

Dos categorías para ubicarnos en el contexto social de las provincias de Angaraes y Acobamba

²²² Hasta antes del 15 de enero de 1943, Acobamba formaba parte del territorio de Angaraes, desde la fecha indicada, por Decreto Ley N° 9718, asciende a la categoría de provincia.

Veamos los significados de *sallqa* y *qarastu* desde nuestro conocimiento y experiencia personal para las provincias indicadas, aunque tengan validez en otros espacios y departamentos andinos.

Sallqa

–*Sallqa*, como sustantivo, en principio es equivalente de ‘puna’, ‘altura’. Por oposición tenemos el sustantivo *qichwa*, ‘valle interandino de clima templado’²²³. Se trata de dos categorías espaciales (pisos ecológicos) que expresan oposición de contrastes marcados: la puna, espacio de altura (3500 msnm aprox.) donde la temperatura es muy fría y la vegetación escasa, opuesta a *qichwa* ‘valle interandino de clima templado’ (2500 msnm aprox.). En la puna, debido a las temperaturas bajas, la agricultura es limitada, sin embargo se cultiva una amplia variedad de tubérculos, muy apreciado en los valles; además, la puna es un espacio adecuado para la ganadería de camélidos. *Qichwa* es, en cambio, el espacio eminentemente agrícola, la parte de abajo donde se cultiva diversos productos y de manera particular el maíz, gramínea estimada por los de la puna.

–*Sallqa*, como adjetivo designa la condición salvaje de los animales, por ejemplo *sallqa turu* ‘toro cerril, salvaje, chúcaro’, que habita en las quebradas cálidas, lejos del contacto humano, (Itier, 2015) a pesar de pertenecer a alguien. *Sallqa papa* ‘tubérculo que se cultiva en la altura o puna’, cuya morfología, color y sabor son distintos de las que se cultivan en las zonas bajas.

–Aplicado a un ser humano, el adjetivo *sallqa* en boca de los habitantes de las zonas bajas o *qichwa* es una denominación peyorativa que se refiere a los de la puna. De manera indirecta se puede asimilar a la tradicional oposición indio–mestizo, inculto–culto. Debemos precisar que esta forma de nominación

²²³ “Los habitantes de los Andes distinguen fundamentalmente tres tipos de ecología: *yunka*, *qichwa* y *sallqa* o puna. La *yunka*, término a menudo traducido como “tierra caliente” en la documentación histórica, abarca los ambientes situados debajo de 2500 msnm, en ambas vertientes de los Andes, y se caracteriza por una vegetación espesa y el cultivo de la coca y el ají. */Qičwal/*, */qičwal/* o */q^hičwal/*, según los dialectos, designa el piso central del escalonamiento ecológico andino, el de los valles templados y semiáridos donde se puede practicar una agricultura de riego, aproximadamente entre 2200-2500 y 3300-3500 msnm. La *sallqa* (como se dice en el norte y el centro del Perú) o *puna* (según su denominación meridional) es la región frígida donde los cultivos están expuestos a las heladas y cuyos habitantes se dedican esencialmente a la producción de tubérculos y al pastoreo” (Itier, 2015). En línea: <https://journals.openedition.org/mcv/6113#ftn4> (01/05/2018 / 14h18).

en la actualidad es cada vez menos frecuente, y quienes la utilizaban –en algunos casos– son los mestizos que viven en el pueblo. Entre los campesinos, por ejemplo, de Cconocc (anexo donde nací) y los de Congalla, Huanca-Huanca, Lircay, etc. las relaciones que regían eran de complementariedad a través del *yanki* ‘trueque’, ‘intercambio de productos’ de cada piso ecológico: maíz, arvejas, trigo, coca a cambio de papas, *chuñu* ‘papa deshidratada y seca’, lana y carne.

No obstante esta observación, cuando un agricultor no trabaja su tierra, de manera adecuada, se le dice en son de broma *sallqahinam llamkanki* ‘trabajas como gente de la puna’; es decir, no como un buen conocedor de las labores agrícolas.

–Otra acepción es aquella donde *sallqa* alude a la condición indomeñable o no muy fácil de ser sometido por otro o poco influenciado. Incivil, rebelde, persona que aprecia su libertad. En ocasiones alude a alguien que es capaz de constituirse en peligro para la sociedad, porque su característica *sallqa* implica que es capaz de desconocer la institucionalidad y las normas de convivencia social.

Desde un punto de vista sociocultural, el concepto de *sallqa* es una construcción mestiza alentada por la ciudad y sus instituciones para marginar al poblador de la puna, cuyo territorio y cultura “son difíciles de civilizarse”. A fin de ilustrar mejor lo antes expresado acudo a Ponciano del Pino, quien desde la perspectiva de las ciencias sociales, aporta precisiones importantes a esta categoría, ubicándola además en las épocas en que el Estado hacía “esfuerzos” por incorporar la puna al espacio civilizado y moderno:

Si bien la razón del Estado ha estado siempre asociado a la *construcción de fronteras entre orden / desorden, civilización / barbarie*, las alturas de los Andes confirmarían estas valoraciones raciales de una *supuesta superioridad de la razón frente a la inferioridad de la barbaridad salvaje*. Si esta “región salvaje” está al margen del Estado, queda sujeta a cualquier acción de control y fuerza, a la represión como una forma legítima de la legalidad y el desarrollo (del Pino, 2017: 174. Las cursivas son nuestras).

La *civis* es el espacio de las leyes, del conocimiento, de la razón, del orden por oposición a la *sallqa* ‘puna’, donde el espacio es indómito y propio de la gente inculta, desobediente a las normas porque es incapaz de razonar, de reflexionar. La cita y la realidad actual dejan trascender que las propuestas

del Estado, de principios del siglo XX y las ideas respecto a la modernización de los Andes, parecen no haber cambiado mucho en más de un siglo.

No quisiera finalizar el análisis de *sallqa*, sin antes acudir a Jesús Urbano Rojas, retablista ayacuchano, nacido en Huanta. Esta última, Angaraes y Acobamba son vecinas y sostienen una relación comercial constante, de modo que podemos considerar como categorías comunes a las tres:

Los chutos [otra denominación de los habitantes de la puna] están más cerca del cerro [“cerro”, en el sentido de *apu* ‘divinidad’], del cielo y es por eso que son mejores que los llacta runa [gente del pueblo] o los quechuaruna [gente del valle], de abajo, porque todos ellos están mezclados de los españoles llenos de vicios, mañas y el abigeo sale de los quechuaruna, la viveza, la borrachera, el mal vivir mientras que arriba es gente consciente, sana, segura, que sabe respetar y saludar y no engaña a nadie y cuando uno entra a su casa uno se siente bien. Ellos están felices y le ponen a uno el corazón contento y tranquilo; *pero ellos saben perfectamente qué cosa estás hablando y con qué intención llegas; cuando la persona es media pretenciosa y viva ellos se alejan, se hacen los zonzos y que no entienden y no hablan nada, ni avisan de lo que tienen.* (Urbano Rojas-Macera, 1992: 161-162. Las cursivas son nuestras).

Urbano Rojas se identifica con la gente de la puna, en tanto reniega de aquellos que “habitan en los valles”, los *qichwa runa*; deja trascender que la gente de los valles, culturalmente más occidental, alimeñada o citadina, es responsable de los vicios y males de los pueblos. Su actitud frente a los hombres de la puna es de respeto y admiración. Hechas las aclaraciones a la categoría *sallqa*, pasemos a revisar las características culturales del *qarastu* (las nuestras, aunque solo sea por lugar de origen).

Qarastu

–*Qarastu, qarasti, qala, qalatu* son inflexiones que derivan del sustantivo *qara* ‘piel’, ‘pellejo’²²⁴. Es un término de formación híbrida, compuesto de *qara* ‘piel’, ‘pellejo’ y del diminutivo castellano –cito. En este contexto *qara* adquiere el significado de ‘desnudo’. Un *qarastu* es, por lo tanto, un ‘desnudito’. Socialmente, es una expresión de burla que utilizan los de la puna para designar a los mestizos que habitan en el pueblo, espacio urbano

²²⁴ *Qala* ingresa al español como ‘calato’ que significa ‘desnudo’, ‘desposeído’.

administrativo y jerárquicamente importante, lugar donde se hallan las instituciones y donde preponderantemente se habla el español.

La denominación tiene su origen en los hábitos de llevar la indumentaria y designa la forma ligera de vestirse que tiene el mestizo. Debido a que el *qarastu* habita en la ciudad, de preferencia en valles quechuas como Acobamba y su actividad es el comercio, la docencia, la administración estatal, etc., el *qarastu* anda ligero de ropa y deja visible algunas partes del cuerpo (los brazos, la cabeza, el cuello) en oposición al *chuto* que debido al frío de la puna debe abrigarse casi sin dejar libre parte alguna del cuerpo²²⁵. Por ejemplo se dice *qala uma*, cabeza desnuda, a quien no utiliza sombrero ni *chullu* 'gorra' para proteger su cabeza del sol porque habita en la ciudad y trabaja al interior de las viviendas o locales techados.

En el contexto de los textiles, *qara* en su variante *qalichi* (pellejo despojado de lana, cuero transparente por lo delgado) alude a la vestimenta delgada y de factura industrial, según los gustos y estilos ciudadanos; esta es utilizada básicamente por el *qarastu*. Por oposición surge el concepto *rakta*, grueso(a), remite a la vestimenta forjada en el telar de las comunidades con materia prima propia, gruesa y abrigadora.

De manera figurada, *qarastu* también significa desposeído, sin bienes, desnudo. Con el objetivo de ilustrar la función del adjetivo *qarastu*, cuento de manera breve una anécdota que le sucedió a mi padre, por 1960: este había viajado a la feria de Paucará (distrito de la misma Acobamba, a 3833 msnm). Unos conocidos del lugar se hallaban bebiendo alcohol de una botella, sin utilizar copas. Reconocieron a mi padre y le invitaron muy corteses para que se integrara al grupo. Bebían en ronda, mi padre se incorporó y cuando le tocó beber, viendo que la botella era pequeñita pero con el contenido casi lleno, bebió todo, como se dice, de un solo trago. El grupo sonrió mientras uno de ellos, ante el azoramiento de mi padre, dijo en son de broma: *payqa qarastum riki* 'él es pues, mestizo'; dicho de otra manera, él desconoce nuestra costumbre. Los paucarinos –imagino también los de otros espacios de altura-, tienen por hábito beber de una pequeña botella, besan apenas el pico y pasan

²²⁵César Itier hace una precisión importante desde la lingüística, detalle en el que yo no hubiera reparado: *qara-stu*, –cito [*qaracito*] diminutivo español, con valor despectivo (comunicación personal).

la botella al siguiente, no utilizan copa ni vaso, es como si solo disfrutaran del sabor del alcohol. Así es posible conversar mucho tiempo sin embriagarse; por oposición, el *qarastu* cuando bebe, consume alcohol en cantidades apreciables y en poco tiempo termina embriagándose y su conversación degenera.

2. Características culturales de mis narradores

La geografía de la provincia de Angaraes es bastante compleja, posee pisos ecológicos de contrastes muy notables: por una parte, los pequeños valles interandinos, de tierras cálidas y propicias para la agricultura pero de escasas extensiones; por otra, la puna amplia, fría, rocosa, sin embargo favorable para la crianza de camélidos andinos. La mayor o menor productividad tanto en la agricultura como en la ganadería está determinada por la presencia o ausencia de lluvias. Territorio seco, de caídas abruptas, Angaraes posee altitudes que oscilan entre los 2240 msnm (centro poblado Santa Rosa, distrito de Chincho) y los 4566 msnm (centro poblado Purecc Huanca, distrito de Lircay)²²⁶. No obstante la diversidad de su relieve terrestre y la variedad de climas, identificadas científicamente, para los pobladores de Angaraes y Acobamba solo existen dos espacios bien identificados: *sallqa* ‘puna’, conocida también como *hanay* ‘arriba’; *qichwa* ‘valle interandino’ o *uray* ‘abajo’. En este espacio, que en el fondo es una unidad, los hombres han interactuado y lo siguen haciendo, como exige la costumbre, a través de una serie de relaciones de intercambio (fiestas, parentesco, ferias, trabajo, etc.)²²⁷.

Mis narradores han nacido en este territorio accidentado, de clima difícil; en su comunicación todos utilizan el quechua, su lengua materna, también el castellano. Acaso tardíamente escolarizados, la mayoría se halla en condición de semiletrados, otros solo saben firmar, aunque un narrador es profesor. Algunos tienen hijos mayores que habitan en las periferias de Lima, motivo de

²²⁶ Las informaciones se citan por el Instituto Nacional de Estadística e Informática INE (2017). También asumo la denominación “centro poblado”, según esta fuente.

²²⁷ De acuerdo a la etnohistoria, pero con bases dudosas –pues no existen testimonios de lo que se afirma–, los *anqara* o *angarays* “aparecieron hacia el siglo X y fueron uno de los muchos grupos que se desplazaron en busca de sitios donde asentarse al final del Horizonte Medio (600–100 a. C.). Se distribuyeron a lo largo de territorios ubicados en las actuales provincias de Angaraes, Acobamba, Huancavelica, Churcampa y al sur de Tayacaja” (Roel y Martínez, 2013: 100) Respecto a la denominación “anqara” como una construcción identitaria regional, las bases históricas son dudosas por falta de estudios que puedan brindar informaciones más veraces.

sus viajes a la Capital, pero solo de visita. A continuación describiré las características culturales de las personas con quienes nos conocimos mejor o tuvieron la generosidad de hospedarme. De un total de 16 narradores, Manuel Huamaní, Donato Chávez y Frank Chahuillacc (Lircay); Antonio Mayón, Ciriano Sánchez y Emilio Santiago (Congalla) e Ignacio Laime Soto y Rafael Machuca Ancalle (Anchonga), me han permitido aproximarme mejor a sus espacios familiares, pero hablaré solo de algunos de ellos.

Narradores del distrito de Lircay



Fig. 26. Lircay, capital de la provincia de Angaraes, cuenta con 22 991 habitantes. Por hallarse al abrigo de las montañas posee un clima agradable. A la fecha se erige como uno de los centros económicos y políticos de importancia para Huancavelica.

El pueblo se ubica en una quebrada (3344 msnm.), surcado por los ríos Sicra y Opamayo cuya confluencia origina el río Lircay. Fundada en 1572, “estuvo asociada en la colonia con el asentamiento de los españoles que apreciaban su buen clima, así como la existencia de ricos yacimientos mineros de plata; Julcaní está en explotación desde el siglo XVII” (Soldevilla, 2013: 7). Rumichaca, Pirccapampa, Ayapuncu y Pitin Pata, centros poblados por donde

hicimos nuestra labor, se hallan próximos a este distrito pero a mayor altura, a ellos se pueden acceder a pie o en pequeños vehículos motorizados.

Manuel Huamaní

El centro poblado de Rumichaca (3348 msnm) se halla a pocos kilómetros de Lircay. Se ubica sobre las faldas de una cadena de montañas elevadas y posee una vista panorámica agradable. Las tierras de cultivo descienden en suaves pendientes hasta el río; en el verano andino (junio–agosto), una población de eucaliptos, no muy densa, contrasta con el aspecto desértico del territorio. Las chacras son cada vez más pequeñas como consecuencia de las reiteradas subdivisiones que sufren por concepto de herencia. Estos pueblos cuentan con energía eléctrica y con el servicio de agua potable a domicilio, sin embargo para la agricultura la carencia de agua es un problema ancestral. Se siembra cuando llueve.

En la introducción de nuestra tesis hemos adelantado algunas informaciones sobre mi trabajo con Manuel Huamaní. Mi amistad con él adquirió, desde el principio, una atmósfera familiar razón por la que me hospedé en su casa en varias oportunidades. La primera vez que ingresé a ella, una mañana de fines de junio del 2016, me impresionó la vista de una cabaña, a un extremo del patio, preparada ex profesamente para descansar y recibir visitas. De una parte del techo pendía un letrero: *samana wasi* ‘lugar de reposo’²²⁸. Me alegró ser recibido en este ambiente construido con palos y techado con ichu. La cabaña acogía bajo el techo las inolvidables *wayunkas* ‘mazorcas’ de maíz; es decir, mazorcas desnudas expuestas en un espacio privilegiado, al aire fresco, como emblema o muestra de la importancia del maíz en la cultura andina y símbolo de fertilidad de la *mamapacha* ‘la madre tierra’. Emocionado, no me abstuve de preguntarle si podría fotografiar las *wayunkas*, porque ellas me recordaban la infancia, el hogar paterno. La solicitud fue

²²⁸ En los diversos espacios de la casa se han fijado nombres sobre pequeñas tablas, en ellas se indican las actividades que se realizan en cada espacio. *Samana wasi* ‘Lugar de reposo’, *puñuna wasi* ‘dormitorio’, *yanukuna wasi* ‘cocina’, *taqsakuna*, ‘lavadero’, etc. Aún siendo innecesaria, la letra parece visibilizar aquello que ya se conoce tácitamente. También existen espacios para reciclaje de desechos orgánicos así como pozos sépticos (Corresponde a programas que buscan “reordenar” los espacios en el hogar; por ejemplo, la instalación de un pozo séptico, corresponde a estos proyectos generalmente ejecutados por las ONGs).

aceptada con complacencia y así tomé las primeras fotografías de mi trabajo de investigación.

A los 70 años Manuel Huamaní posee una experiencia de vida plena de saberes y conocimientos y ha tomado conciencia de lo importante que es la agricultura orgánica como un recurso para proteger a la *mamapacha* y procurarse una alimentación sana²²⁹. Desde los 20 años trabajó en las minas de Huancavelica, allí aprendió a leer, a escribir y fue dirigente minero. Después de retirarse de la mina participó de distintos cursos de capacitación en programas de agricultura sostenible en Cusco y en Bolivia. Ahora es agricultor, pero lleva consigo dolencias y males propios de las minas y busca vivir armónicamente con todos. Es evangelista activo, sin embargo no se priva de chacchar sus hojas de coca ni de venerar a la madre tierra, pero cuando bebe alcohol lo hace solo en casos especiales²³⁰.

No bien concluyeron las presentaciones con el recuerdo nostálgico y amable sobre Camille, Cristina, esposa de Manuel, sirvió un plato de sopa, papas sancochadas y mote (maíz cocinado por hervor) y los colocó sobre la mesa rústica del espacio que nos cobijaba, el *samana wasi*; me invitaron a desayunar señalando que ellos ya lo habían hecho, un poco antes. Manuel, su esposa, una hija mayor que habita en una casa contigua y la hija de esta, se dignaron acompañarme en el desayuno, un poco tardío (en realidad, el segundo, pues, yo ya había desayunado en Lircay, antes de dirigirme hacia Rumichaca). Mientras yo desayunaba, Manuel y su esposa sentados alrededor de la mesa sacaron sus pequeñas bolsas de coca e iniciaron el chacchado. Pensé una vez más en Catherine Allen (2008), “el contrato social” entre la familia Huamaní y mi persona comenzaba a afirmarse²³¹. Concluido mi

²²⁹ Ella se evidencia, por ejemplo, en el uso de abono orgánico cuyos procedimientos de elaboración conoce él y enseña los procedimientos a quienes se interesen. En una oportunidad extrajimos de un pozo, una cantidad considerable de abono que él había preparado y enterrado hace 4 o 5 meses antes. Trasladamos el abono, en carretillas, a otro espacio para la etapa final del proceso, al aire libre. Posteriormente el abono sería transportado a las tierras de cultivo.

²³⁰ La única vez que lo vi beber alcohol, con bastante moderación, fue cuando asistimos al velorio de un familiar suyo, en el mismo anexo.

²³¹ Mientras yo comía lo que ellos me habían ofrecido como signo de hospitalidad, ellos chacchaban. Si bien es cierto que yo no participaba directamente del chacchado me hallaba en comunión con ellos a través de la comida, consumía de la papa y del maíz que ellos habían sembrado, cultivado y cosechado con esfuerzo y sacrificio. Las circunstancias descritas otorgaban a estos productos la jerarquía de las hojas de coca, por otra parte el maíz y la coca confluyen en la mesa ceremonial del *hampiq* ‘curandero’, al momento del *anqusu* ‘ofrenda’, o en la del *qawaq* ‘adivino’ para “leer” en ellos el devenir de quién hace la consulta.

desayuno nos entregamos a una conversación apacible sobre las cosas cotidianas de su pueblo, sobre la vida en Lima y los hábitos alimenticios en Francia²³². Aproveché la oportunidad para detallar el motivo de mi presencia en su casa, los objetivos y las formas en que recíprocaría. Manuel es como el patriarca de Rumichaca, todos lo aprecian por su generosidad, por sus conocimientos y su identificación con su comunidad. Fue la primera persona en construir su casa con material noble (cemento, ladrillos y fierro), ya hace mucho tiempo. A la fecha, habiendo nuevas construcciones con estos materiales, con mejores diseños y acabados, su casa sigue siendo conocida como “la casa de ladrillo”, en tal sentido nuestra decisión de haberlo considerado “intelectual”, siguiendo a Jack Goody (1986: 77), se justifica, pues su espíritu de innovación es también una muestra de esta condición.

Manuel y su esposa proseguían chacchando su coca, sentados a mi alrededor. A una señal suya inicié la grabación. Las palabras de Manuel salían casi épicas, vigorosas, percibí que disfrutaba de su relato. En ningún momento me solicitó hacer una narración previa. Se le veía muy seguro, como cuando lo escuché hablar en una reunión comunal, unos días después de nuestra primera grabación. Era media mañana, hacía un sol espléndido, como es característico en los Andes en épocas de estío. La narración fluía, el auditorio, –su esposa, su hija, una nieta y yo– escuchaba. Cuando me di cuenta, ahora, la hija también chacchaba cogiendo las hojas de coca, de la bolsa de su madre. El momento, el espacio, eran realmente de comunión, de tranquilidad, como iluminados por blancos racimos de maíz. La narración concluyó sin interrupciones, celebramos. El relato me dejó estupefacto, por su frescura, por su modernidad, por la intriga y las utopías que dejaba trascender y por la solución con el auxilio de un relato tradicional. “Doña Pancha y don Rabal” puede considerarse un relato constituido por otros dos, bien amalgamado, con un final trágico. La amalgama plantea simbólicamente la conjunción de la tradición y la modernidad. La historia había sido referida con claridad, pero dejaba como desafío reflexionar, analizar y comprender el papel de los personajes, sus miserias y su humanidad.

²³² Entiendo que tenía deseos por saber los hábitos alimenticios de los franceses, a fin de contrastar con los de su comunidad y propia familia. Manuel es un convencido de que la longevidad y la salud se hallan asociadas a la alimentación sana, la que nos remite a una agricultura orgánica.

Don Manuel me invitó a quedarme en su casa, a acompañarle a pastar sus vacas y recoger forraje en la chacra; hicimos eso igual que dos viejos conocidos, con nuestra conversación siempre en quechua. Era el primer día de mi llegada a su casa y ya me hallaba ayudándole a recoger el forraje seco para sus animales, comiendo del quesillo que la señora Cristina preparó muy diligente, en la misma chacra, luego de ordeñar sus vacas. Pasado el mediodía, cuando el sol arreció, nos acogimos a la sombra de unos eucaliptos, don Manuel se dispuso a chacchar su coca, en esta pausa me contó otro relato. Así, mi primer día de trabajo fue un éxito no obstante haber grabado solo dos cuentos (el ritmo del trabajo establecía el número de relatos a grabar).

Fueron varias las oportunidades en las que llegué a la casa de Manuel, como si fuera donde una familia; cuando anunciaba mi arribo a Lircay se alegraba mucho. Generoso, preocupado por mi alimentación, por brindarme facilidades, a veces imaginaba hallarme frente a mi padre. Cosa extraña, ahora me doy cuenta de que no tuvo hijos varones, solo mujeres, ya adultas. Cada vez que retornaba a Lima me obsequiaba maíz, queso... La primera vez estuve tentado de pedirle que me regalara una de las *wayunkas* de maíz que colgaban del techo de su *samana wasi*. No lo hice. En una situación semejante, mi padre no lo hubiera hecho; las mazorcas de maíz en estos casos son objetos de culto, de fertilidad y se exhiben con orgullo antes de ser recogidos y guardados en un lugar especial del granero²³³. Estuve a punto de cometer una torpeza.

Donato Chávez Ichpas

Nos conocimos cuando él trabajaba como empleado eventual del Parque de la Identidad Anqara (junio, 2015). En aquella oportunidad, en el transcurso de una conversación me contó espontáneamente un cuento, motivo por el que decidí conversar con él sobre mi futuro proyecto (no obstante ser todavía solo un proyecto, ya iniciaba el recorrido de los posibles lugares donde trabajaría). Donato dijo que conocía algunos cuentos y aceptó colaborar en mi proyecto.

²³³ En efecto, el maíz sigue siendo objeto de culto. Exponerla después de las cosechas como lo hace Manuel es una práctica común. Así se la venera porque en efecto se como una *mama* 'madre' que alimenta y da vida a sus hijos, los hombres. Al respecto John Murra, anota: "En los santuarios se ofrecía maíz. Al tiempo de la cosecha, el maíz era llevado a casa con gran festejo; hombres y mujeres cantaban, rogaban al maíz que durara mucho tiempo. Bebían, comían y cantaban y durante tres noches velaban a *mama zara*, envueltos los choclos mejores en las mejores mantas de la familia (Murra, 1975: 53).

Quedamos en reunirnos al mes siguiente, por circunstancias imprevistas no me fue posible. Un año después, junio 2016, llegué a Lircay y logré realizar las coordinaciones para dirigirme a su casa, en ómnibus.

Pirccapampa (3593 msnm) es una pequeña planicie, al pie de dos montañas. Los pobladores se dedican a la agricultura de sobrevivencia y en junio se hallan cosechando sus siembras; también se dedican a la crianza de vacas, ovejas, cabras y algunos, como es característico en todo Angaraes, poseen llamas y alpacas en la puna. Donato me recibió en el patio de su casa, con una gran sonrisa y un abrazo. Eran las nueve de la mañana, hacía frío a pesar del sol. Antes de la grabación conversamos de diversos temas como para entrar en confianza y crear una atmósfera apropiada. Le recordé mis objetivos con bastante detalle, también le dije que para grabar el relato utilizaría un magnetófono. También le comenté sobre mi proyecto de publicar sus cuentos en un libro, junto con las narraciones de otras personas, como una forma de agradecer su colaboración; es decir para reciprocitar su ayuda, que le obsequiaría algunos libros y distribuiría en la escuela de Pirccapampa y en la biblioteca municipal Lircay y Huancavelica. La propuesta le agradó mucho.

Mi narrador vive solo, pero próximo a la casa de su hermano. Posee un pequeño equipo de filmación y con él recorre, no obstante sus dificultades para caminar, las comunidades donde requieren su servicio. En su casa tiene una pequeña huerta a un extremo del patio interior, allí siembra un poco de verduras para alimentarse y vender, si hubiera algún excedente. Lo atractivo de esta comunidad es el hecho de tener varios ojos de agua, de modo que el espacio se destaca por la cantidad de eucaliptos y otros árboles; sin embargo, Donato no está de acuerdo con el sembrío de eucaliptos. Igual que otros campesinos se dio cuenta de que estos árboles empobrecen la tierra, que terminarán secando los puquiales. Se lamenta de tantos árboles de eucalipto que rodean su casa.

Donato me advirtió que tenía ciertas cosas que hacer, por consiguiente iniciamos con la grabación. Cuando yo esperaba de su voz el inicio de algún relato, él me dijo súbitamente *Imamantataq willasqayki?* “¿sobre qué cosa te puedo contar?” Sorprendido, le propuse un tema bastante familiar a los andinos: las almas. Sin embargo, mi propuesta no había sido del toda precisa. Reparé en ella cuando comenzó a relatarme un cuento sobre almas en

pena, sino un testimonio sobre cómo enterraban a sus muertos en Pircc apampa, hasta hace unos veinte años atrás, es decir una etnografía sobre los funerales en Angaraes. Donato, me hizo una versión previa *Allinta yuyarinaypaq* “Para recordarme, bien”, diciendo. Honestamente, la versión inicial –que no grabé, a solicitud de mi narrador– fue la que me agradó, porque era más interesante en cuanto a precisiones y ritmo narrativo; notaba en él una actitud y un tono de voz naturales con la seguridad de que algún error u olvido suyo, no serían registrados. En la versión que grabamos se pueden apreciar algunas incoherencias, hesitaciones, ideas que no están resueltas totalmente; no obstante estas deficiencias dejé a mi narrador resolver su primer compromiso. Cuando concluyó pedí que me hiciera las aclaraciones; es más, cerrada la performance surgían en mi mente nuevas interrogantes que le fueron formuladas al día siguiente, en una nueva sesión de trabajo²³⁴. Advertido de las tareas que debía cumplir, me despedí con la sensación de haber perturbado su tiempo y retorné a Lircay. Al día siguiente, por la tarde, hicimos otras grabaciones en Lircay, al interior del parque donde él había trabajado antes. La performance se realizó en un contexto de modernidad andina, de ruidos de vehículos, de gente que jugaba en el parque, distante del espacio natural donde se producían estos eventos.

Con Donato trabajamos en varias oportunidades. Solo entonces, al finalizar una historia sobre los condenados, pude percibir que profesaba una religión distinta de la católica. Hombre solo, sin hijos –al parecer–, su vivienda transmitía una extraña soledad. El 2018, en nuestra última sesión me preguntó sobre el proyecto de edición de cuentos, le respondí que por el momento continuaba con los trabajos de recolección, que concluida esta etapa me dedicaría a ver los trabajos de edición.

Narradores del distrito de Congalla

Hintilpa puchun llaqta ‘pueblo descendiente de los gentiles’, dijo una de mis narradoras ocasionales, recordando aquello que su padre le había dicho

²³⁴ La etnografía sobre los enterramientos fue valiosa pues me permitió verificar algunos datos que yo recordaba de las exequias de mi padre, fallecido en Huancayo, hace unos 15 años. Esta experiencia previa, me resultó útil para continuar asediando a mi narrador con preguntas sobre detalles que no me parecían del todo esclarecidos.

como advertencia para que desconfiara de la gente de Congalla, avara, envidiosa igual que los gentiles²³⁵. Sus palabras no me sorprendieron. Desde la infancia yo sabía que a veces uno que otro congallino se convertía en hábil cuatrero, pero ahora me hallaba en misión, buscando personas que pudieran contarme cuentos. ¿Por qué no? la oportunidad podría ser útil para negar o validar las calificaciones que yo también había escuchado en mi pueblo.

Mi entrevistada subía por una pendiente pronunciada, con su carga de leña sobre las espaldas, yo descendía por el mismo camino. Era media mañana, el sol quemaba. La vi deshacerse de su atado de leña y descansar a la sombra de una muralla de piedras. La abordé. Supe que se llamaba Micaela, que unos días antes había venido de Lima “solo por una semana, a ver sus cositas, y las de su padre”. Antes que contarme cuentos ella me introdujo a la atmosfera social de Congalla, a las relaciones entre sus habitantes. Como una forma de justificar lo que había dicho anteriormente, me contó dos casos para demostrarme “la envidia de la gente”. Luego de la conversación nos despedimos, ella prosiguió su camino, pendiente arriba, con su atado de leña sobre las espaldas, yo me dirigí al hospedaje para mejor asimilar sus palabras. Micaela dejó trascender el desprecio de su familia y de ella misma hacia el pueblo; sin embargo, ella estaba allí, había regresado de Lima, entonces recordé a Rodrigo Montoya y la caracterización de los migrantes que hiciera²³⁶.

En mi primer viaje a Congalla, a fines de junio 2017, no tenía conocidos, de modo que llegué al único hospedaje del pueblo. Al día siguiente, luego de haberme dirigido muy temprano a Aleluya (3744 msnm.), retorné hacia Congalla en busca de la persona con quien hice el viaje Lircay – Congalla²³⁷. Quedamos en reunirnos. La ubiqué en su casa, pero se excusó diciendo que sería en otra oportunidad. Me hallé deambulando por las calles hasta que me

²³⁵ Gentil, en contextos andinos, designamos así a los restos óseos de los *ñawpa machus* ‘pobladores prehispánicos’ que se hallan en los *machay* ‘cuevas’ o *pukullu* ‘cavidades hechas en las rocas calcáreas’. Asimismo designa objetos y otros materiales pertenecientes a esta época. Consúltese (Robin, 2008). Volveremos al tema en la segunda parte de nuestra tesis.

²³⁶ Montoya, al referirse a la primera generación de migrantes establece tres tercios: un primer tercio aquellos que comparten la vida con los demás migrantes y luchan por su pueblo; un segundo tercio “es el que desde un comienzo establece una ruptura total con su pueblo”; un tercio final son los indecisos, pues no se ubican en ninguno de los anteriores “, se sienten más atraídos por la ciudad y pesa más lo negativo de su pueblo y se pierden” (Montoya, 1987: 21).

²³⁷ Aleluya, antes Alaliwa. Antonio Mayón refiere que el cambio surgió con la creación de la escuela en esta comunidad. Así apareció la escuela, cambiando el nombre de la comunidad, a su gusto (T-63).

encontré con Micaela. A mediodía, después de haber conversado con ella, seguía deambulando con la certeza de encontrar a un buen narrador y disipar aquello que parecía un inicio poco auspicioso. A mi narrador esperado lo conocería recién, en mi segundo viaje.



Fig. 27. Un extremo de Congalla, al fondo Chachaspata *muqu*, antiguo apu tutelar. Los sabios pueden ingresar al interior de la montaña y extraer tesoros, me contó Emilio. *Chimpapi* 'Al otro lado', Acobamba. Congalla tiene 3544 habitantes y se halla a 3537 msnm. Congalla preserva algunas manifestaciones culturales muy propias. Los de este pueblo son buenos talladores de piedra caliza, la escalera que conduce a Chachaspata es una muestra.

Separados por el río Utcuy, los de Cconoc y Congalla compartimos la misma divinidad protectora, tayta Uyruylla, la montaña más alta de la zona, al oeste de Congalla. Desde la infancia aprendí a encomendarme a esta divinidad; sigo haciéndolo, le ofrezco hojas de coca, dulces y solicito su protección. Ahora que hablo de religión, debo indicar que en Congalla se siente una atmósfera cargada en asuntos religiosos: evangelistas, testigos de Jehová, israelitas han fundado su imperio y amenazan con expulsar a los católicos que poseen una hermosa iglesia barroca, una de las más antiguas de la región. La

confrontación religiosa en este pueblo es fuerte. “Antes era peor, ahora ya se ha calmado un poco”, me dijo Faustino Mayón, tiempo después. Recordé a Micaela, ¿tenía razón?

La población de Congalla, al este de Lircay, se encuentra en la falda de una montaña (3537 msnm). La plaza principal ocupa una breve explanada y el espacio urbano cae por la pendiente. Prosiguen chacras y bosques en caídas más abruptas hasta el río, bastante lejos del pueblo. Al frente del pueblo, a unos quinientos metros, se halla el cerro Chachaspata, ahora San Cristóbal (otro cambio de nombre, que me sorprendió), montaña circular de quien la tradición cuenta diversas leyendas. No obstante los conflictos religiosos, este pueblo ha preservado mejor sus manifestaciones culturales, especialmente las fiestas; antes dicen que sus habitantes eran ceramistas de prestigio, buenos talladores de piedras. Debido al frío su agricultura no es muy diversa, pero el pastoreo de llamas y alpacas en la puna es una actividad importante. Existen varios lugares donde es posible hallar vestigios de antiguas construcciones, así como restos óseos de los llamados “gentiles” que habitaron esta zona. Faustino Mayón, uno de mis narradores y profesor de ciencias sociales en el colegio del mismo pueblo, guarda algunos restos humanos momificados y herramientas líticas en un ambiente del local municipal; gracias a una invitación suya, pude apreciar emocionado, la pequeña colección de momias y objetos que guardaba con diligencia no obstante el espacio poco apropiado.

Donatilda Cabrera

Cuando ingresé a la tiendecita de Donatilda Cabrera, se irguió frente a mí, desde el otro lado del mostrador, una anciana pequeña de estatura, con el rostro atravesado de surcos; de pronto imaginé hallarme ante la madre nutricia del pueblo. Pasado, presente y futuro de Congalla, representada por una dama que frisaba los 90 años. Su casa, a un extremo de la plaza, conservaba todavía los vestigios de la prosperidad, de la apoteosis. Ahora se sostenía a duras penas en sus pilares de arquería a base de piedras calizas. Donatilda y su vivienda eran la representación del tiempo, la resistencia antes de caer definitivamente vencidas. Ingresé a la tiendecilla casi al anochecer a fin de comprar alguna cosa para cenar; en verdad, en la tienda había poca cosa.

Probablemente próspera en otra época, vivienda, dueña y negocio representaban una unidad decadente. Saludé con respeto, siempre en quechua. La dama, luego de observarme un instante, respondió mi saludo con bastante gentileza. No dejaba de mirarme mientras yo, azorado, recorría con la mirada los espacios donde se hallaban confusamente dispuestos algunos productos para vender. Detrás de la anciana había una división de madera cubierta con un lienzo de tocuyo, antiguo y amarillento, clásica forma andina de distribuir la casa entre el negocio y el espacio familiar. Luego de observar la humildad y la pobreza de la tienda pregunté, por un producto que yo imaginaba pasado de moda, dije: *kanchu portulayki?* ‘¿tiene portola?’²³⁸. La anciana giró el cuerpo y se dirigió con voz calmada y audible a alguien que se hallaba al otro lado de la división, escuché el “¿Qué, mamá!?”, luego un sorprendente: *Putulata urqumuy* ‘Saca la portola’. Y surgió otra dama, “la hija”, pensé, con una portola en las manos *Pitaq portolata munan?* ‘¿Quién desea la portola?’, preguntó, *kay hobinmi* ‘este joven’. Saludé, la dama respondió mi saludo y se quedó mirándome. Observado por las dos damas me sentí extraño, azorado, en eso escuché: *Hobin, maymantam hamuchkanki?* ‘¿Joven, de dónde estás viniendo?’ Era la anciana que me preguntaba con particular atención; respondí con agrado: *Chimpa Acobambamantam mamalláy*, ‘De Acobamba, del frente, apreciada señora’. Unos quince minutos después me hallaba sentado en el poyo de la tienda sobre un mullido cuero de oveja, tomando una sopa de habas que me habían servido. Cenábamos conversando, interrumpidos de tanto en tanto por la gente que venía a comprar o preguntar.

La noche había caído, la plaza estaba llena de niños que correteaban gritando. Disfruté de los cuentos de Donatilda, que no obstante los años mantenía vivos el donaire de una dama de los Andes. La conversación fue agradable, salpimentada con algunas bromas y recuerdos de su época. La hija intervenía de vez en cuando, sentada en una silla en la puertecita de la tienda. Los relatos de Donatilda fueron los primeros que escuché en Congalla, gratos, divertidos; zorros, aves y gentiles que enamoran a las muchachas, cabezas de brujas que quedan atrapadas entre las espinas, todos acudían prestos a la memoria de mi narradora en aquella noche cerrada, apenas perturbada por la

²³⁸ Atún desmenuzado en recipientes de lata, muy apreciado por su sabor y cantidad apreciable.

luz amarillenta de la plaza principal. El magnetófono se había quedado en el hospedaje, no hice grabaciones, los cuentos habían refrescado mi memoria y estaban allí, prestos a volar en la noche inmensa. No me arrepentí del descuido. Decidí visitarla al día siguiente.

Upallaqa, grabawaqmi karqa riki, ‘Oh, pobre tonto, debías haber grabado, pues’, fueron sus palabras a manera de broma, ella y su hija se echaron a reír, me reí con ellas. Celebramos el olvido con una nueva versión de los cuentos de la noche anterior. Había llegado donde la anciana llevando unos panes. Deseaba tomar café con ellas. Celebramos el café, los panes y los cuentos. Esta vez la performance terminó avanzada la noche, pues cuando llegué a las seis de la tarde había bastante movimiento en la tienda; un señor – a petición de Donatilda– preparaba encomiendas para que la hija, que viajaba a Lima, en la madrugada del día siguiente, pudiera llevar un poco de la cosecha a uno de sus hermanos y a los sobrinos, radicados en Chosica (Lima).

Ciriano Sánchez

A Ciriano Sánchez llegué a conocerlo de manera fortuita y con mucha suerte. *Atuqniymi willawarqaña paywan riqsinakunayta* ‘Mi zorro ya me había avisado que llegaría a conocerme con él’²³⁹. Era la segunda vez que me hallaba en Congalla, en agosto del mismo 2017. Caminaba por las calles sin saber adónde ir ni qué hacer porque la persona con quien debía realizar las grabaciones dijo conocer solo uno que otro cuento incompleto (sufría igual que la primera vez, un traspie con los mismos argumentos). Ante esta negativa tenía el día para recorrer los alrededores del pueblo, interesantes desde la perspectiva arqueológica. Subía una callecita, eran las 10 de la mañana y la gente, en su mayoría, se hallaba ya en el campo con sus animales. Fue cuando vi a un anciano salir del interior de su casa hacia el pequeño patio que comunicaba con la calle, sacaba mazorcas de maíz en una manta, cargado en la espalda. En el patio había un cúmulo de ellas para el desgrane. Me detuve,

²³⁹ En los Andes, los zorros se hallan asociados a la suerte. Dependiendo de ciertas conductas o signos que el zorro deja trascender, podemos decir que anuncian la buena o la mala suerte. Por ejemplo, poseer en el bolsillo o en la cartera una cola de zorro puede otorgarnos éxitos. En nuestro texto, subrayo la oportunidad feliz de haberme encontrado con Ciriano, pues, además de resultar buen narrador, su repertorio era muy significativo. En casos como este, el éxito se le atribuye al zorro personal que llevamos o que imaginariamente acompaña al andino.

saludé y quedé contemplando aquella vista hermosa. Sin dejar de admirar las mazorcas pregunté al anciano, qué haría con ellas, aún sabiendo cuál era la tarea: *iskusaqmi, papi* ‘voy a desgranar, papi’, escuché una voz suave, delgada, con ciertas dificultades en su articulación; “*papi*”, “papá”, resonó en mis oídos. Nadie se había dirigido a mi persona, de forma casi paternal. Me agradó la respuesta, expresada con naturalidad y sencillez. *Yanapaykimanchu?* ‘Puedo ayudarte?’ Respondí con otra pregunta, el hombrecito sonrió y dijo, poco convencido de mi ofrecimiento: *yanapaykullawayyá*, ‘dígnate pues en ayudarme’. El trato estaba cerrado. Ingresó a su casa y salió con un *kungu* ‘cogollo seco de cabuya’ para sentarme, traía también un envejecido cuero de oveja; dobló el cuero, colocó sobre el asiento y me dijo *tiyaykuy papi* ‘siéntate papá’, tomé asiento, cogí una mazorca y comencé a desgranar, el hombre volvió a sonreír iniciamos la conversación, me hizo algunas indicaciones sobre cómo desgranar el maíz pero yo recordaba cómo hacerlo, no me resultaba una actividad extraña, recordaba también que después de una o dos horas de ir desgranando tendría las manos rojas, adoloridas, por el hábito de desgranar maíz, hace muchos años olvidado. Cuando apenas había desgranado dos o tres mazorcas, el anciano volvió a ingresar a la casa y salió con un plato de sopa y me ofreció amablemente (era el segundo plato de la mañana, pues la persona que me dijo ‘conocer solo uno que otro cuento’, también me había recibido con un desayuno similar). Poco después de haber acabado la sopa, nos hallábamos enfrascados en una conversación divertida, mi narrador se diferenciaba de los anteriores porque a veces acudía al humor, a la sátira, para hacer de su narración un acto agradable y lanzar, al mismo tiempo, ciertas pullas a aquello que, en su opinión de evangelista, era moralmente incorrecto. Trabajé con él en dos oportunidades en grabaciones ininterrumpidas de casi cuatro horas cada sesión.

Durante mi trabajo con Ciriano recordé los modos de vida de los campesinos del anexo de Cconocc, donde transcurrió mi infancia. Recordé que las fiestas, el trabajo y la pausa en la vida se hallaban determinados por las actividades agrícolas: preparación de las tierras para sembrar, siembra, cultivo, re-cultivo, aparición de primicias o frutos en sazón, los nuevos frutos maduros, la etapa de la madurez total en que terminan secándose y finalmente la cosecha, todo bajo el ritmo de lluvias, heladas y otros fenómenos

climatológicos. Síntesis del tiempo en *tarpuypacha*, época de siembras; *puquypacha*, época de los nuevos frutos; *chirawpacha* cosecha y estío; renovación, circularidad, profusamente descritas por Felipe Guamán Poma de Ayala (1980. T. I). En junio, julio y agosto hace un sol fuerte, corre el viento, entonces el espacio andino abierto, desolado, sin la protección de las siembras, permite la circulación de los seres “imaginarios”, aquellos que alimentan la racionalidad andina (condenados, cabezas voladoras, novios animales, etc.).

Cuatro, cinco días en la trilla, dos o tres en el escarbe de papas, igual en despanque de maíz o las noches de *qachwa* ‘cosecha nocturna con cantos y danzas’ de habas, frijol, arvejas o cebada son momentos propicios para narrar cuentos y fábulas, plantear adivinanzas o sencillamente disfrutar de una conversación amena sin descuidar la recolección de lo sembrado. Algunas de estas actividades concluyen en el patio de la casa, seleccionar la papa y entorjarla, hacer secar bien las mazorcas de maíz y desgranarlas, mientras que en la puna el descenso de la temperatura es apropiado para preparar el chuño, tal como pude observar en Parccu Alto (Anchonga), donde las papas se hallaban extendidas en la pampa, expuestas al hielo de la noche.

Inmerso en la circularidad del tiempo en los Andes, disfrutaba de la plática en tanto desgranaba el maíz. Pleno de entusiasmo, escuchaba la voz y la memoria de Ciriano Sánchez, ex violinista de danzantes de tijeras, agricultor, viudo, ex católico, ahora evangélico. Recordamos usos y costumbres de los pueblos de la región a través de un tejido verbal que íbamos elaborando con tramas y urdimbres que posibilitaban, además, la representación iconográfica de nuestros personajes. El desgrane de maíz y cualquier otra actividad de la misma naturaleza, en su espacio y oportunidad, se constituía en una actividad auspiciosa para la conversación, para relatarse cuentos, aprender y socializar.

Narradores del distrito de Anchonga

El distrito de Anchonga se encuentra al noroeste de Lircay (3310 msnm), los centros poblados donde realicé las recopilaciones se hallan a mayor altura, *sallqa* ‘puna’, en la denominación común. Después de un viaje exploratorio en 2017, retorné en junio de 2018, esta vez en busca de Rafael Machuca Ancalle. Me lo recomendó Alicia Trañez Candiotti, responsable de una ONG en Lircay,

con quien Rafael había trabajado como animador en programas de alfabetización para madres de familia y niños en lengua quechua.



Fig.28. San Pablo de Uccu (Anchonga). Este distrito posee 7115 habitantes y se encuentra a 3310 msnm. Antes de la Reforma Agraria, Uccu era una hacienda, luego se convirtió en comunidad. Es uno de los pueblos donde los evangélicos no han podido asentar sus bases. La población guarda respeto por las divinidades andinas, por los gentiles y formas de vida tradicional. Asimismo las autoridades tradicionales continúan ejerciendo sus funciones paralelamente a las municipalidades.

Los actuales centros poblados de las partes altas de Anchonga hasta antes del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) formaban parte de dos haciendas, cuyos dueños administraban sus tierras desde Lima; posteriormente con la Reforma Agraria (Ley N° 17716, del 24 de junio de 1969) decretada por Velasco, las haciendas se constituyeron en diversas comunidades. Los antiguos campesinos de Uccu y Parccu Alto trabajaron bajo regímenes de explotación, en condiciones inhumanas como testimonian los de nuestros narradores, ex pongos de la hacienda San Pablo de Uccu²⁴⁰. En la actualidad, se practica una agricultura propia de las tierras altas, donde el frío y

²⁴⁰ Aunque el INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática) y otras instituciones oficiales lo llaman San Pablo de Occo y Parcco Alto, la mayoría de los pobladores dicen 'Uccu' y 'Parccu Alto', en esta tesis nos sumamos a la nominación utilizada por los pobladores.

las heladas son factores determinantes; sin embargo producen avena, habas, cebada, una diversa cantidad de papas y otros tubérculos. En centros poblados como Parccu Alto (3752 msnm.), una de las mayores actividades es la elaboración de *chuño* ‘papa deshidratada y puesta a secar’; la crianza de llamas y alpacas igual que en otros lugares, es la actividad más común.

Los pobladores de Anchonga se diferencian de los de Lircay y Congalla porque se hallan menos influenciados por las iglesias protestantes; sin embargo, he visto en las calles de Uccu grupos de predicadores por las calles. Como puede apreciarse en las entrevistas, mis narradores mencionaron que hacen sus fiestas como antes, que preparan el *anqusu* ‘ofrenda’ para la *mamapacha* y los *wamani* ‘montañas tutelares’, respetan a los gentiles y temen contraer alguna enfermedad por influencia de ellos. Me han comentado que en la zona existen lugares donde es posible hallar restos óseos y objetos que pertenecen a los gentiles (objetos de oro y plata, vajillas, textiles, etc.).

Ignacio Laime Soto

Luego de trepar por una carretera apenas transitable, el carro me ha dejado en San Pablo de Uccu (3565 msnm). Es media mañana, el sol quema fuerte y el cielo se muestra azul intenso. La mayoría de las casas se encuentran alineadas a ambos lados de la carretera. He llegado a la casa de Ignacio en compañía de Rafael, que a la fecha ostenta el cargo de campo de vara, condición para devenir *varayuq*, es decir autoridad de máxima jerarquía en Uccu. La casa de Ignacio se sitúa hacia el oeste del núcleo urbano, es amplia como toda vivienda de la región, rodeada por chacras y árboles²⁴¹. Para nuestra suerte, Ignacio se hallaba todavía descansando luego de haber dirigido la noche anterior una asamblea de la comunidad, en su condición de presidente de la junta local del barrio de San Pedro de Ñahuinpuquio. Rafael me dejó después de haberme presentado a Ignacio, no sin antes de decirme:

²⁴¹ “Varayuq”, autoridad tradicional que porta la vara y posee el mando de una comunidad. A la fecha con las nuevas leyes y la vigencia del sistema de municipios, en muchos pueblos de la región estas formas de gobierno local han desaparecido o simplemente se hallan subordinadas a los sistemas de gobierno oficial. En el caso de Uccu, parece aun gozar de su autonomía e importancia según nuestras conversaciones con Rafael Machuca Ancalle, ‘campo de vara’ de Uccu.

Almursupaq hamunki, imallatapas yanukamuchkasaqku “vienes para el almuerzo, estaremos cocinando alguna cosa”.

Con Ignacio trabajé solo en una oportunidad, conversamos por bastante tiempo, sin preocupaciones de ninguna clase. Me hallaba frente a una de las pocas personas vivas, de las que habían trabajado en la hacienda. “Un antiguo pongo” pensé, mientras observaba su rostro quemado por el viento y el sol, pero me pareció innoble llamarlo así, desterré de mi mente esta denominación oprobiosa. Imposible dejar de admirarlo a este hombre que había sobrevivido a un régimen feudal y esclavista. Tenía ante mi presencia a un héroe, a uno de los cientos de héroes anónimos de los Andes.

Me invitó a ingresar a una habitación que servía de dormitorio, paredes de adobe y techo de calamina, como la mayoría de viviendas de la región, pero una pieza separada del conjunto de la casa. Él se sentó al borde de su cama, me senté en una silla donde había un abrigador cuero de oveja. Rafael me había allanado el camino, indicando mi identidad, mis objetivos, los pueblos que ya había recorrido. Entramos en confianza. Quería testimoniar todo. Su conversación era lenta pero animada, sus experiencias personales comenzaron a fluir y se revelaba como un conocedor de las costumbres antiguas de su pueblo. Me hizo una exposición bastante detallada sobre cómo se prepara el *anquso* o *misa* ‘ofrenda’ para los cerros; *urqupa punkun, apukunapa runan* ‘hombre al servicio de las divinidades’, pensé recordando las palabras de Jesús Urbano Rojas. Un hombre con conocimientos capaz de interactuar entre las divinidades y los hombres. Lo admiré.

Los cambios de temperatura en los Andes son notables. Si uno se halla al sol, éste quema y obliga a buscar la sombra; al interior de la casa se siente el frío, y este parece que mordiera los huesos. En efecto, nuestro narrador nos dice: *‘llantullapi kaptiyqa tulluyimi nanayta qallarín*, ‘cuando me encuentro en la sombra, los huesos comienzan a dolerme’. Me invita a salir hacia el patio, una pendiente leve, rocosa, con vestigios de hierbas secas, quemadas por el sol y el hielo. Extendemos las pieles, nos sentamos sobre ellas y proseguimos con la conversación; el mundo transcurre de manera lenta. Sus historias fluyen. Cuenta sus peripecias en la hacienda, sus viajes a Lima y el trabajo en casa del patrón. Recuerda a su padre, pongo como él, a su madre, a su esposa, a sus hermanas, quienes como otras mujeres tenían que hacer *mita* en la casa

hacienda²⁴². Pero sus hijos son libres y conocieron la escuela. ‘Uccu tiene su escuela, tiene colegio grande y un instituto’, dice con orgullo. En efecto, he visto la escuela, el colegio y para subir a Parccu Alto, otra ex hacienda, he pasado por la puerta del instituto superior. Luego comienza a narrar sobre la reforma agraria, sobre la distribución de las tierras, reservando una parte para el uso comunitario que hasta ahora administran en forma colectiva. Cuenta sobre la primera escuela que construyeron. El tono de voz de Ignacio ha cambiado, su memoria, sus ojos, la expresión se iluminan. Dejamos la conversación aquí. Yo deseo guardar en la memoria la intensidad de las palabras de Ignacio, la emoción con que relata el advenimiento de la escuela; deseo guardar el honor de haber conocido a un héroe, uno de los muchos que sin escuela y sin letra hicieron la escuela, solicitaron al primer profesor y pagaron el sueldo con las primeras cosechas de trigo sembradas en las ex tierras de la hacienda.



Figs. 29. Ignacio Laime. Su testimonio sobre la hacienda describe las condiciones inhumanas de trabajo que terminó con la Reforma Agraria. Asimismo nos brinda un tesmonio sobre los gentiles, desde diversas perspectivas, que devuelve la condición humana de estos seres presolares.

²⁴² Mita. Trabajo doméstico gratuito prestado por las campesinas en la casa-hacienda o en la casa-cural. Véase el (T-120).

Rafael Machuca Ancalle



Figs. 30. Rafael Machuca luce su vestuario de “campo de vara”, autoridad tradicional de jerarquía menor, pero necesaria para servir a la comunidad y ascender si es posible y asumir cargos más altos.

Es mi último narrador en la comunidad de Uccu. Con 25 años, es el más joven de mis narradores, a su vez referencia importante para la materialización de mis trabajos en su distrito. La comunidad se halla hacia el nor-oeste de Lircay, casi al límite del distrito de Anta (Acobamba). Víctima de injusticias durante las épocas de hacienda, golpeada por la violencia senderista y las represalias del ejército, San Pablo de Uccu ahora es una comunidad donde los pobladores se rigen y rigen sus territorios comunales a través de sistemas tradicionales de autoridad que, paralelos al sistema oficial (las alcaldías distritales), realizan una gestión eficiente y buscan preservar formas y prácticas ancestrales de vida en armonía con el medio ambiente y sus divinidades locales. Esta forma de gestión comunal, de ver el mundo y de vivir, no

descalifica las aspiraciones de esta comunidad de modernizarse, pero siempre inspirada en la tradición (recuerdos de mi conversación con Rafael, que no fueron grabadas).

Rafael proviene de una comunidad vecina y se ha casado con una joven de Uccu (es decir, se ha convertido en *masa* ‘yerno’ de la comunidad), esta condición le ha permitido, a la fecha, desempeñarse como ‘campo de vara’, cargo tradicional de jerarquía menor, pero medio para iniciarse en el servicio a la comunidad, para expresar el aprecio al pueblo de la esposa y aspirar, a su vez, a cargos de mayor jerarquía (‘menor campo’, ‘mayor campo’). Entre algunas funciones del ‘campo de vara’ está acompañar a las autoridades mayores en reuniones de la comunidad, velar por el orden y el respeto en las reuniones y orientar a los niños en la ejecución de las tareas escolares. A este cargo se puede acceder voluntariamente, por un año.

En su condición de ‘campo de vara’, Rafael tiene un vestido especial (cada quien es responsable de hacer confeccionar su indumentaria de autoridad), *warmichallaymi yaqa llapanta ruwapuwarqa* ‘la mayor parte la ha hecho mi mujercita’, afirma con satisfacción. Las veces que anduve con Rafael, en busca de amigos narradores a quienes conoce muy bien, siempre portó cruzado sobre el pecho, el distintivo de autoridad: un látigo corto, trenzado con nervios de toro. Conocedor de la tradición de Uccu, quechuhablante coordinado, Rafael Machuca trabajó por varios años como promotor de la Fundación Tierra de Niños, donde realizó coordinaciones para programas de alfabetización en quechua. Luego de haber presenciado mis trabajos de recopilación se ha dado cuenta de la importancia que tiene este tipo de trabajo para preservar la memoria y de lo útil que son los cuentos para enseñar en la escuela. Me ha prometido realizar estos trabajos en Uccu.

El vestuario de “campo de vara” es colorido y se halla pleno de detalles. El diseño evoca antiguas formas de vestimenta donde se conjugan iconografías alusivas a elementos religiosos y a la naturaleza del entorno. Las diversas piezas han sido forjadas en el mismo pueblo y algunas de ellas, en difíciles días de trabajo femenino. Aproveché de la amistad de Rafael para pedir que se pusiera su vestuario de “campo de vara”, que me permitiera luego fotografiarlo, solicitud a la que él accedió amablemente. Vestuario bastante barroco, probablemente de raíces hispánicas, el trabajo dejaba trascender un

simbolismo andino complejo y detalles de acabado que me llamaron la atención, motivos por los que solicité a mi interlocutor nombrara cada pieza del vestuario²⁴³. Además de narrador, Rafael conoce los usos y costumbres de su pueblo, su condición de autoridad le ha dado la oportunidad de tratar con todos, de ser aceptado como *masa* ‘yerno’ de Uccu. Es una persona letrada y joven, sabe que la modernidad es inevitable, sabe también que la memoria y la tradición deben preservarse. Me agradecería ver, un día, el fruto de su trabajo: la recopilación de sus cuentos.

Este es el contexto social y cultural de donde han salidos los relatos de nuestro corpus. Todas las historias se hallan plenas de humanidad, de sencillez; se constituyen en ejemplos de vida dignos de valorarse y confieso que he aprendido mucho. Un hombre de los valles interandinos que ascendió hacia la puna para reconocerse y fraternizar con otros hombres plenos de generosidad. Las palabras de Manuel Huamaní, de Donato Chávez Ichpas, Donatilda Cabrera, Ciriano Sánchez, Ignacio Laime, y mis otros narradores tienen un valor inapreciable.

3. Etnografía de la narrativa. Procedimientos para la recopilación

Las primeras muestras de tradición oral recopiladas para esta tesis se realizaron en junio del 2016, en el distrito de Lircay. En junio del 2017, viajé a Congalla y en 2018 al distrito de Anchonga, todos en la provincia de Angaraes, departamento de Huancavelica. Mi objetivo era identificar 2 o 3 narradores en cada distrito y solicitar que me contaran su repertorio personal con la mayor amplitud posible para grabar los relatos con la ayuda de un dictáfono. Ubicado ya en mi espacio, las horas de grabación tuvieron que adecuarse a las particularidades de cada narrador.

²⁴³ Aquí el nombre de las piezas: *luqu* ‘gorra’ (encima de ella va el sombrero), chaleco tejido de lana, saco (rojo, verde, celeste o del color preferido por el poseedor), *wallqa* ‘pequeña bolsa’ que en el extremo inferior remata con adornos de *challpun* ‘bolitas alargadas de lana’, *makito* o manguito, guantes, *chumpi* ‘faja’, *wara* ‘pantalón’ de bayeta negra, *watanas* ‘cintillos de adorno’, medias, *siqu* ‘ojotas’ o zapatos. Finalmente el látigo y la vara (esta última, forjada en palo de chonta), distintivos de poder, también con iconografías en metal. Luego de mi retorno de Anchonga, publiqué en facebook las fotografías y un breve comentario al respecto. Las fotografías llamaron la atención de la historiadora Gabriela Ramos, quien tuvo la gentileza de comentar las fotografías y adjuntar una antigua fotografía de un español luciendo un modelo de vestuario muy semejante al de Rafael. Por cierto los colores y detalles de acabado eran propiamente andinos (de allí mi comentario, al origen español del vestuario de Rafael).

Entre los procedimientos para el registro de voces (cuentos, canciones, testimonios, biografías, etc.), lo más recomendable es el registro durante las actividades del narrador. Ensuciarse los zapatos, la ropa, quemarse bajo el sol, transpirar al momento de realizar las actividades, sentir fatiga y terminar la jornada con el cuerpo y las manos adoloridas, más por falta de hábito que por el trabajo; mojarse con la lluvia, tener los pies helados, los zapatos cubiertos de barro y a pesar de todo, mantener el buen humor, tienen su recompensa. Desde mi perspectiva, es la manera más auspiciosa de ubicarse en el terreno de la etnografía, de reducir la distancia entre el narrador y el etnógrafo y buscar una relación horizontal entre ambos. Así, aquel aprecia el esfuerzo para asimilar sus costumbres y formas de vida, valora el compromiso por reciprocidad, la sencillez, la disposición por experimentar y aprender. No se trata únicamente de estar presente en las actividades; involucrarse en el trabajo, practicar la inmersión, son las claves. Sintetizo a continuación los procedimientos para recopilar los cuentos que constituyen el presente corpus.

Registro por inmersión en la actividad cotidiana del narrador

Manuel y yo fuimos al campo en varias oportunidades a pastar sus vacas, a recoger el forraje seco o descubrir y trasladar el abono orgánico que él cultiva. Durante las labores de campo ambos nos sumergíamos en el trabajo; solo de cuando en cuando cruzábamos palabras para indicar una acción, lanzar una broma, un comentario breve sobre el tiempo, etc. Percibía en su rostro cierta expresión de felicidad al ver que su trabajo avanzaba con mi auxilio. Luego de la fatiga venían las pausas para descansar un momento y reponerse del calor. Manuel cogía su *walki* 'bolsa pequeña' de coca, nos echábamos sobre la hierba, a la sombra de algún árbol y comenzaba a chacchar sus hojas de coca (yo no lo hacía bien, pero igual participaba del chacchado; como es habitual Manuel me obsequiaba sus hojas de coca). Luego de un momento me decía *Kunanqa willasqayki, grabayña...* 'Ahora te contaré, haz ya la grabación...' Yo, feliz, iniciaba con la grabación mientras escuchábamos el mugido de las vacas, el rumor que dejaban al masticar la hierba. A veces un ladrido lejano, un rebuzno, el quiquiriquí de un gallo, matizaban la voz de Manuel.

Con Ciriano Sánchez, en Congalla, también trabajé igual que en el caso anterior, pero en aquella oportunidad desgranando maíz en la casa, sin necesidad de trasladarnos al campo. El cúmulo de mazorcas por desgranar, el reflejo de luz que surgía de cada mazorca, la textura y el sabor del maíz seco, el rumor de los granos que caían al desgranarse generaba una sensación asociada a la sobrevivencia, a la fertilidad. *Mama sara, warma kayniypa tantan* “Madre maíz, mi pan de la infancia”, me repetía con frecuencia. Y era feliz aun sabiendo que desgranaba mazorcas de maíz que no serían mías. Las grabaciones se hicieron de manera ininterrumpida, dos horas en la primera oportunidad y cuatro, en la segunda: una treintena de relatos enriquecieron mi corpus. Me sentí emocionado, había logrado mi objetivo; sin esperarlo, había retornado a una actividad de la infancia, casi olvidada: desgranar maíz. En ambos casos mis narradores se sentían muy bien, con deseos de hablar, de contar porque sabían que la oportunidad era propicia para conversar, emocionarse y compartir experiencias. Aquí es necesario indicar que las etnografías por distanciamiento y aproximación, a mi entender, se funden, o por lo menos resulta difícil establecer la línea de separación entre ambas formas. En mi caso, no obstante sus características, mi etnografía no solo era por distanciamiento: aproximarme, echar mano a los eventos de la infancia me permitieron esclarecer aspectos a veces no comprendidos de mi trabajo. Dialogar, recordar elementos culturales comunes han funcionado porque antes que sustraerme de las épocas de impregnación cultural me he aproximado hacia ellas, de allí –lo digo, sin modestia– la riqueza y la extensión del corpus recopilado.

Registros imprevistos

Ocurren cuando uno menos lo espera, por eso es importante llevar siempre consigo el equipo de grabación. Estos registros se realizan en la calle, en el camino. En mi caso, me aproximaba a alguien, me identificaba y explicaba de manera breve mis objetivos. Luego le preguntaba si él conocía a alguna persona que sabía contar cuentos. Después de haber escuchado la respuesta le preguntaba si él sabía algún cuento. El asedio funciona, aunque

solo sea para uno o dos cuentos, así va construyéndose el corpus, relato a relato.

Preguntas y repreguntas

Estas incitan, provocan, desafían al narrador o informante, de manera especial cuando se trata de aclarar detalles o aspectos de la narración poco comprendidos. Aquí, lo ideal es conocer el corpus de los relatos o el tema del que se está tratando. También se pueden deslizar sugerencias para que nos cuente un determinado cuento. Incluso, en ciertos casos, hice el papel de ingenuo u olvidadizo, pues, mis narradores, a su vez, me preguntaban *Manachu yachanki?* ‘¿Qué, no sabes?’ *Chaytaqa imaynataq mana yachankichu?* ‘¿Cómo es posible que no sepas eso?’ me decían, riéndose. Mi argumento por lo general era el haberme olvidado, a veces daba mi versión tergiversando la historia intencionalmente *manam chaynachu...* ‘no, no es así...’, me corregían y se ponían a contar. En algunos casos, ciertas palabras claves, por mí sugeridas, remitían a un cuento o tema narrativo específico. A veces se hacen necesarias las preguntas y repreguntas, especialmente cuando no se comprenden expresiones o conceptos culturales propios del espacio del narrador, como en el caso de la palabra *chunkay* ‘apostar’, ‘jugar’ y ‘adivinar’ (T-21). Insistimos en conocer mejor el término *watanas* ‘faja’ o ‘cintillo’ con la que se adorna el sombrero o se fija las medias (T-23). Otro caso que al principio no supimos comprender fue la expresión *Hakasqucha chinkasqanmanta* “Desaparición de la laguna Hakasqucha” (T-72). De esta manera procuramos, en lo posible, la atmósfera propia, la interacción del acto de contar cuentos. El conocimiento de la cultura y la lengua nos permitieron realizar un trabajo de largo aliento, evitando la monotonía y el aburrimiento.

Oportunidad y contexto de la narración de cuentos

Al referirme a los trabajos que hice con algunos de mis narradores, describí en detalle las oportunidades y el contexto en que se realizaron las grabaciones. Mencioné que en los casos de Manuel y Ciriano los cuentos fueron narrados en situaciones inmejorables y, a juzgar por los resultados, podríamos decir que asistimos a un acontecimiento de carácter mágico. Esta

atmosfera apacible y de ensoñación se gesta con la presencia de las *wayunkas* ‘mazorcas de maíz’ envueltas en su *panqa* ‘hojas’ o del cúmulo de mazorcas desnudas por desgranarse en el patio de la casa. Sin duda, estos elementos dejaron su impronta en las palabras que fluían precisas y deslumbrantes. La voz de Manuel Huamaní se erigía un tanto solemne, por veces épica y por las noches, satírica. Sí, Manuel también me contaba cuentos a esa hora, me contaba sobre los curas. Recién ahora nos preguntamos sobre si la luz y la oscuridad influyere en el repertorio que se cuenta, al parecer, sí. La noche parece más propicia para los relatos de humor y erotismo, pero también de las almas en pena y condenados. Ciriano Sánchez, desde un estilo burlesco, sus palabras fluían plenas de ironía como solo puede hacerlo un viejo zorro, donde su expresión, sus ojos, dejaban trascender cierta dosis de picardía. En este marco, Arguedas se hace insoslayable para recordarnos a Carmen Taripha; decía de ella:

Carmen le contaba al cura, de quien era criada, cuentos sin fin de zorros, condenados, osos, culebras, lagartos; imitaba a esos animales con la voz y el cuerpo. Los imitaba tanto que el salón del curato se convertía en cuevas, en montes, en punas y quebradas donde sonaban el arrastrarse de la culebra que hace mover despacio las yerbas y charamuscas, el hablar del zorro entre chistoso y cruel, el del oso que tiene como masa de harina en la boca, el del ratón que corta con su filo hasta la sombra; y doña Carmen andaba como zorro y como oso, y movía los brazos como culebra y como puma, hasta el movimiento del rabo lo hacía; y bramaba igual que los condenados que devoran gente sin saciarse jamás; así, el salón cural era algo semejante a las páginas de los *Cien años...* aunque en *Cien años* hay sólo gente muy desanimalizada y en los cuentos de la Taripha los animales transmitían también la naturaleza de los hombres en su principio y en su fin” (Arguedas, 1987 [1971]: 22).

En los Andes no existen narradores profesionales ni narrar cuentos es una profesión; sin embargo, precisamos que habiendo sido el quechua o siendo todavía una lengua eminentemente oral, siempre hubieron y hay personas ‘curiosas’, es decir, *yachayniyuq runakuna* ‘hombres con conocimiento’, *miski rimayniyuq* ‘hombres de palabra agradable’ para referir historias; no obstante estas cualidades, son personas amables y sencillas por oposición al *kuwintu qipi* ‘aquel que anda con su carga de cuentos’, que no es precisamente el narrador de quien hablamos. El *kuwintu qipi* (literalmente quien carga cuentos) o *wintistiru*, el chismoso que puede ser buen urdidor de

ficciones, pero su fama está asociado a la mentira, a contar una versión tergiversada de los hechos reales y generar discordia.

Saber contar cuentos no genera ningún beneficio personal ni el que sabe contar cuentos espera obtener algo con esta capacidad, pero tienen ascendencia sobre los demás y eso es importante. Manuel Huamaní y Ciriano Sánchez son, sin duda, gente que reflexiona sobre la vida, que critica y busca explicaciones a los problemas.

Respecto a la primera sesión con Manuel ya lo dije, el momento, el espacio eran de verdadera comunión, de tranquilidad; una puesta en escena iluminada por blancos racimos de maíz. La narración sobre Doña Pancha y don Rabal concluyó casi sin interrupciones y celebramos; las performances se repitieron a la sombra de los eucaliptos, en las pausas durante el acarreo de abono orgánico que él cultivaba y unas que otras veces, por las noches, después de la cena. Sí, Manuel también me contaba cuentos por las noches, después de la cena, como quien cuenta a un niño, cuando este ya se encuentra en la cama. Luego de contar un cuento me otorgaba las buenas noches y se iba a descansar.

Con Ciriano Sánchez experimentaba sin ningún apremio momentos particulares donde confluían el trabajo, los relatos y su cualidad para referirlos. En él se notaba su oficio de ex músico, de hombre curtido por las bromas, por el juego de palabras. La prédica evangélica –en su caso–, no había podido dar cuenta con sus cualidades de antes de su conversión, violinista, músico, hacedor de “pactos con el diablo”. Ahora era el desgrane de maíz, el espacio, la oportunidad precisa para una conversación fructífera.

Mi trabajo con Donato sirve de ejemplo para establecer la diferencia de contextos donde el narrador y el etnógrafo se sienten unidos por lo que se cuenta y se escucha –como había sucedido en la casa de Manuel, un día antes–, y este de ahora, donde la premura y la impaciencia imposibilitaban experimentar, una vez más, ese momento especial que genera el contarse los cuentos. Hombre de oficio y de actividades vinculadas a la ciudad, más que al campo, Donato transita entre el anexo de Pirccapampa y Lircay, donde nos habíamos conocido un año antes, cuando él trabajaba como guardián en un pequeño zoológico del pueblo.

Acabadas las explicaciones de mis objetivos, conversábamos de diversos temas mientras bebíamos una gaseosa, en el patio interior de su casa rodeado por altos eucaliptos. Mi narrador me advirtió que tenía previsto algunas tareas que realizar, por consiguiente iniciamos con la grabación. Después de algunas versiones previas, que no fueron grabadas a su pedido, me dijo “voy a concentrarme” (T-27) y quedó en silencio, ensimismado por un momento. Su primer relato, una etnografía sobre los funerales me ayudó a recordar las exequias de mi padre, en Huancayo²⁴⁴. Concluido el relato, no obstante mis dudas y los deseos de preguntar, me despedí con la sensación de haber perturbado su tiempo.

Al siguiente día por la tarde hicimos nuevas grabaciones ahora en Lircay, al interior del parque donde él había trabajado un año antes. Las grabaciones con Donato no se dieron como en las situaciones anteriores. Acaso por ello me dijo:

(18) *chay kuwintukuna willakuyqa alma wañuchikuy punchawkunapim, chaymanta kantaqmi kayna huk karumanta hamuq familiyakunawan bisitakuqkunawan kayna rimariy kay kuwintukunamanta “chaynas kasqa kuwintukuna puntata” nispa.* (19) *Y tuta ña puñuna sichpa chay urapiñam chay kuwinkutuna willanakuy, watuchikuna willanakuy, asarkunamanta parlay, chaykuna.*

(18) eso de contarse cuentos es en los días en que alguien ha muerto, después hay también cuando así nos visitan los familiares, que vienen de lejos, así conversaciones de cuentos “dice así eran los cuentos, antes”, diciendo. (19) Y, de noche, cuando ya está próximo el sueño, en esa hora ya es el contarse los cuentos, el contarse los watuchis, preguntar de los “asares”, esas cosas. (T-26).

Las palabras de Donato dejan trascender que nuestro trabajo no estaba del todo contextualizado; su forma de vida, sus ocupaciones menos campesinas y su vida en soledad impidieron que nos sumergiéramos en nuestro trabajo. Por mi parte me sentía extrañamente impedido de ser más espontáneo. Dije algunas cosas de humor, pero estas parecían caer sobre la dureza del pavimento donde estábamos sentados.

²⁴⁴ Esta etnografía sobre los enterramientos fue sumamente valiosa pues me permitió verificar algunos datos y episodios que yo recordaba de las exequias de mi padre, fallecido en Huancayo, hace unos 15 años. Esta experiencia previa, me resultó muy útil para continuar asediando a mi narrador con preguntas sobre detalles que no me parecían del todo esclarecidos.

Después de los espacios generados por el deceso de algún vecino, que sucede raras veces al año, no existe en los Andes oportunidad más propicia como los tiempos de la cosecha para narrar cuentos, plantear adivinanzas o disfrutar de una conversación en familia; es decir, para socializar desde la conversación sin descuidar el trabajo. En las épocas de la cosecha, algunas de estas actividades concluyen en el patio de la casa. Seleccionar la papa y entrojara, hacer secar las mazorcas de maíz y desgranarlas o la *qachwa*, cosecha nocturna de cebada, arvejas o habas en el patio, en la calle, en una era cercana, son propicios para contarse cuentos como afirma Serafín Ancalle, otro de nuestros narradores de Anchonga:

(44) kay punta kostumbrikunaqa kara krus apaykuy, qachwa. (45) Sibadakunata riki munturuspa kayna killapi tususpa trillana kaq. (46)

P- Chay qachwakunapipas kuwintukunata willanakunkuchu? (47)

S- Aa! Awrikuy, takitapas. (48) Imaymana lasita kanmi: qachwa taki, waylas taki, todo es.

(44) las costumbres antiguas eran cargar la cruz, la trilla. (45) Amontonado la cebada, pues, así bailando en la calle, se tenía que hacer la trilla. (46)

P- ¿Y en esas trillas también se contaban cuentos? (47)

S- Sí! Claro, canciones también.” (T-113).

Inmerso en esa circularidad andina cuentos van... cuentos vienen, como para reponerse de las fatigas del año y celebrar la abundancia o lamentar la escasez. Lo que acabamos de describir pertenece a la zona quechua, valles interandinos donde el clima es propicio para la siembra de una gran variedad de productos. Por oposición, la puna es preferentemente de pastoreo. Las exigencias y el ritmo de vida son diferentes.

Repertorio, prestigio y función social

Busco imágenes, rostros, escenas de mi infancia que remitan al acto de contar cuentos. Estas no se hacen esperar; claro, no podía ser otro mejor que él, habituado a enfrentarse con los degolladores, con los condenados, las almas en pena, su repertorio favorito. Recuerdo la imagen del tío abuelo, a la débil claridad amarillenta del mechero, envuelto en su poncho lanudo, sentado en el escaño del corredor, con su *walki* ‘bolsa de coca’ y su mirada distante, mientras la luna destaca el patio interior de la casa. La esposa, las hijas mayores, yo –en un ángulo sobre mi lecho de pieles de oveja, tendido sobre el

suelo—, esperamos escuchar los cuentos. Después de la cena, hasta los perros se han ubicado alrededor nuestro, prestos a lanzarse sobre la nuca del degollador, el temible *nakaq*... Curtido por los viajes, el viejo chaccha su coca con todo el tiempo a su disposición, solo su público se impacienta... recuerdo la escena... interrumpo, me distancio de los recuerdos para preguntarme: ¿Cómo se aprende a narrar cuentos y cómo se construye un repertorio personal? Prosigo preguntándome: ¿Qué nos impulsa a referir cuentos, relatar historias, plantear adivinanzas, etc.? ¿Con qué objetivos se cuentan estas historias? ¿Qué de importante hallamos en ellas? Ya en mi trabajo de campo, recuerdo haber formulado la misma pregunta a Donato, él me responde sólo para confirmar aquello que yo concía:

D– Bueno, ñuqa yachani desde abueloymanta, tatarabueloymantam chay kuwentukuna tarikun. (6) Ñuqayku warma kaptiykum awiluykuna awilaykuna, kayna tutapi, puñunayku urapi parlapayanakuniku, (7) chay kuwintumanta willawaqku abuelitay abuelitoy chaykuna yacharaniku kuwintukuna chay punta tiempokunapi chay sucedikusqanta o pasasqanta, chayna kasqanta.

D– Bueno, yo sé desde mi abuelo, esos cuentos se hallan desde mi tatarabuelo. (6) Cuando nosotros éramos niños, mis abuelos, mis abuelas, así en la noche, en la hora en que teníamos que dormir nos hablaban. (7) Sobre esos cuentos nos contaba mi abuelita, mi abuelito, por eso sabíamos cuentos, lo que había sucedido o pasado en esos tiempos antiguos. (8) Así, yo he aprendido esos cuentos (T–26).

Y su respuesta tiene mucho de verdad y coincide con mi experiencia personal con aquella escena, una de las tantas, que iba recordando. Los abuelos y abuelas; en todo caso, las personas de edad avanzada, ancianos, ancianas, son los mejores transmisores de relatos, son ellos quienes cuentan con mayor frecuencia, antes que los mismos padres. Lo antes expresado lo confirma Serafín Ancalle:

(4)Awilituykunam uñalla kaptiy yachachiwaqku. (5) Chaymi kunsirbakuniku. (6) “Qamkunaqa yachankichikchu ima wintullatapas. Asaryayllatapas yachanam, chaykunatam yachana. Kanan qipamanqa manam kanqachu chaykuna”, nisqallan kanan manaña kanñachu yachaqkuna, (7) tukurun yachaqpas, (8) wañurun, hinaptin pipas yachanchu.

(4) Mis abuelitos me enseñaban cuando yo era pequeño. (5) Por eso los conservamos. (6) “Ustedes no saben ni siquiera cuentos. Hay que saber siquiera adivinanzas, esas cosas hay que saber. Ahora, para después, no van a haber esas cosas.”, lo que dijo nada más, ahora ya no hay los que saben, (7) se acabaron los que saben también, (8) murieron entonces nadie sabe (T–113).

La experiencia que otorga los años y la infancia, la calma, la sabiduría y los deseos por conocer, por imaginar, generaban situaciones propicias para la transmisión de los relatos plenos de sabiduría. En tanto uno escucha, aprende y emprende la construcción de su repertorio, el que posteriormente se enriquece según la habilidad de cada quien, según la senda que emprende cada persona, según la elección del oficio. Yo soñaba con ser trajinante, viajero como el tío abuelo, para perderme por los requiebres andinos tras las recuas y enfrentarme a ese famoso *pishtaku* 'degollador' Nolpe Crespín. Sin embargo, la vida me ha conducido por otros destinos, pero no tan lejanos de estas escenas. Un hombre de caminos tiene un mundo recorrido, ha visto y vivido más que aquellos que han quedado en el pueblo maniatados a la tierra, a la familia, a la tranquilidad. Quien conoce el mundo tiene mucho de qué hablar, qué contar, el pecho se halla henchido de palabras, de historias por contar.

Un viajero como el tío abuelo a quien recordé, un ex minero y trotamundos como Manuel Huamaní, un ex músico igual que Ciriano Sánchez, destacan por su repertorio, por la facilidad con que cuentan sus relatos, por el fervor con que relatan las historias y por los recursos narrativos no verbales para fascinar a sus oyentes. Aquí, es necesario detenernos y reflexionar sobre los aspectos enunciados desde la hipótesis que planteo a continuación: Una persona que ha realizado diversos viajes tiene la posibilidad de construir un repertorio amplio y variado, en oposición a quien ha experimentado pocas veces las emociones del viaje; El primero, a su vez, desarrolla recursos o habilidades narrativas importantes en la interacción con otros, lo que hace de él un narrador particularmente importante.

El repertorio se gesta, pues, desde cuando uno comienza a escuchar cuentos y también a contarlos. Temáticamente estos se desarrollan de acuerdo a la elección del oficio. Justifico mi hipótesis del viaje como elemento que enriquece y amplía el repertorio personal.

–Mencioné antes a un familiar cercano, un hombre forjado por el viaje, siempre al lado de sus acémilas y sus perros, del látigo, de la luz y la oscuridad de los caminos. Solo o en grupo el camino se hace en conversación cuando esta es necesaria o en silencio si las circunstancias exigen. Se recorren pueblos, se conoce mucha gente y uno observa cada cosa, en cada pueblo y

nunca un viaje es similar a otro, así fuese el mismo lugar, recorrido una y tantas veces. El repertorio de este familiar era amplio, dramático, raras veces escuchamos en su voz relatos humorísticos; era su forma de ser, su personalidad. Manuel Huamaní, de Rumichaca, es el que mejor se acomoda a él. En ambos casos, los recuerdo plácidos, con su *walkki* de coca, recorriendo distancias, caminos recorridos, anécdotas felices o adversas.

Manuel Huamaní dejó su *walacho*, casi a los veinte años, 'pieza rústica de lana' que se utilizaba para cubrir a los niños, de la cintura hacia abajo. Analfabeto hasta entonces, a los 22 se marchó a las minas para calmar el hambre, la orfandad. De estilo formal, en sus relatos sobre el *muki*, el condenado o las lagunas, pero satírico en sus historias sobre los curas, transita sin problemas de lo formal hacia lo burlesco. Las minas son espacios interculturales, crisoles donde se amalgaman todas las voces y temperamentos, todos los hombres. Allí se gestó el repertorio narrativo de Manuel (T-15). Abandonó las minas relativamente a tiempo, pues no quiso morir como sus compañeros en los túneles, atrapado por los años, la codicia y las enfermedades propias de la mina. Llevado por su espíritu crítico para problematizar la existencia, viajó por Cusco, Bolivia, Lima y diversos pueblos de su entorno; buscó explicaciones a la brevedad de la vida moderna, a las formas inapropiadas de alimentarse y defiende la tradición, los conocimientos ancestrales de cultivar la tierra, de preservar la *mamapacha* "madre tierra", de reciprocidad con ella (T-14).

Ciriano Sánchez, el músico, igualmente cuenta con un repertorio amplio, pero éste construye su corpus personal desde las anécdotas de viajes en su condición de músico y antes que enfrentarse a los condenados y a las almas a látigo limpio o a golpe de cayado, él somete a sus adversarios con el sonido de su vihuela, del arpa. Ciriano conoce lances de amor y de humor, su historia es de tretas y fingimientos. Busca embaucar a las muchachas; mejor, son ellas quienes buscan al músico (aquí, él, dibuja una mirada cómplice y me dice... 'papi tú sabes, uno no puede decir, no.' Reímos, celebramos). Contará cuentos respecto a los pactos con el diablo, con la sirena; a todas luces, sus relatos son burlescos ¿Acaso no son así los relatos de Alejo Maque Capira, otro músico y viajero, en *Eros Andino?* (Chirinos-Maque, 1996). Casi todo el repertorio de Ciriano gira en torno a la sátira, a la jocosidad. El buen negociante y el músico,

metafóricamente son capaces de viajar al propio infierno, igual que el comerciante de Acos (Itier, 1999) o el mancebo que llegó al pueblo del diablo *Tutupaka Llakkta* (Lira, 1974); y si pudo llegar al infierno puede ascender al cielo, igual que el zorro andino (Morote, 1988),(Itier, 2007) o sencillamente perderse en los pueblos más distantes de esta vida y forjar así no solo un repertorio narrativo sino también musical.

–Personalmente, también he tenido la oportunidad de viajar bastante, de conocer a mucha gente, y puedo decir que soy poseedor de un apreciable repertorio de relatos. Sin embargo, me considero un pésimo narrador, alguien que carece de atributos para hacerlo, mis historias se caen solas, mis oyentes se quedarían dormidos de aburrimiento. Entonces, para ser un buen narrador no solo se debe contar con un repertorio nutrido, se debe poseer cualidades para narrar; es decir, saber narrar, manejar el suspenso, acudir cuando sea necesario a las expresiones no verbales, modular la voz, asumir cada personajes, sumergirse en la historia, vivirla y no contarla. Manuel y Ciriano tienen esas cualidades, imagino que también el “*khunku*” Alejo Maque, y Carmen Taripha. Según las descripciones de Arguedas, doña Carmen fue una narradora sorprendente; y Amadeo Illas, desde la ficción de *El mundo es ancho y ajeno* (Alegría, 1941). Las cualidades narrativas también se desarrollan en los viajes, en esa interacción social con la gente de otros territorios, de carácter y temperamentos distintos; los viajeros comerciantes, los músicos, por la naturaleza de sus oficios tienen que ser buenos conversadores, joviales, con cosas donosas en la boca prestos a decir. Un guiño, un susurro, una insinuación, para ambos significan más que eso, puede ser la conquista del cliente, que ofrece fidelidad, o la joven deseada. Llegado el momento de narrar cuentos, toda la estrategia narrativa surge espontáneamente, casi de manera inconsciente, porque el narrador sabe que la palabra sola a veces no es suficiente. Los gestos, las expresiones no verbales, la emotividad tienen un potencial semántico que los narradores conocen muy bien y acuden a ellos de acuerdo a sus necesidades. Un buen narrador debe tener estilo, “maña” para encantar a sus oyentes.

En los Andes, lamentablemente, saber contar cuentos, poseer un repertorio amplio de relatos no genera prestigio, al menos no en el nivel que otorga el haber asumido cargos para celebrar las fiestas patronales o haberse

desempeñado como autoridad comunal. Sin embargo, siempre será visto con respeto, considerado como alguien que sabe decir cuentos, adivinanzas, *chaypaqqa tayta nam, mama nam... allin* ‘ah, para eso es bueno don, doña...’ sean acaso las expresiones únicas de reconocimiento. Los narradores son también, sin sospecharlo, los pedagogos del pueblo, cuentan sus relatos y quien escucha aprende, saca sus conclusiones, a veces puede uno sentirse aludido, considerarse alter ego de alguno de los personajes.

Aquí retorno a algunas de las preguntas antes formuladas: ¿Con qué objetivos referimos estas historias? ¿Qué de importante hallamos en ellas? Las interrogantes nos remiten a conceptos relativos a literatura oral, a los estudios de Jean Derive, quien plantea cuatro formas de aproximación a las literaturas orales africanas, desde la antropología:

- La literatura oral como lugar y soporte de representaciones culturales y sociales, eventualmente simbólicas (y no como reflejo documentario de prácticas culturales y sociales reales);
- La literatura oral como medio a la vez pedagógico e iniciático de integración social
- La literatura oral como modo de comunicación entre individuos y grupos sociales
- La literatura oral como medio de regulación social por su doble función de legitimación y de contestación (Derive, 2008: 369)²⁴⁵.

Las aproximaciones propuestas por Derive nos serán de suma utilidad, tomando en cuenta las diferencias históricas, territoriales y culturales. De nuestra parte consideramos además la literatura oral como objeto de emociones estéticas. Explico: el relato al ser escuchado y visto genera emociones estéticas próximas a las que puede ocasionar una obra teatral. En efecto, la literatura oral se halla también plena de situaciones emotivas, de personajes cuyas acciones inciden en la sensibilidad del auditorio; el narrador desde sus distintas voces materializa a los personajes, caracteriza a cada uno de ellos, describe las situaciones, las circunstancias de cada ‘pasaje’ o episodio, acude a onomatopeyas, gestos, silbidos, canciones y otros elementos

²⁴⁵ « – La littérature orale comme lieu et support de représentations culturelles et sociales, éventuellement symboliques (et non comme reflet documentaire des pratiques culturelles et sociales réelles) ;

– La littérature orale comme moyen à la fois pédagogique et initiatique d’intégration sociale ;
– La littérature orale comme mode de communication entre individus ou groupes sociaux ;
– La littérature orale comme moyen de régulation sociale par sa double fonction de légitimation et de contestation » (Derive, 2008: 369).

auxiliares y son capaces de conducirnos por caminos ocultos y tenebrosos como por aquellos plenos de luz y tranquilidad. El acto de relatar cuentos proporciona momentos de placer y de emoción que muchas veces pueden marcar nuestras vidas. Más allá de las formas institucionalizadas de reconocimiento al *willakuq* 'narrador' y al mismo acto *willay* 'contar', la importancia de la función social que cumple el narrador creo que se halla fuera de discusión. El narrador, desde las historias que refiere, aligera el trabajo, genera la distensión al interior de las comunidades y en las horas sombrías, difíciles, su voz estará allí buscando aligerar el dolor, la tristeza, como dice Donato:

(21) *Llakisqakunatapas riki qunqachinki llakiyninta chay kuwintukunawan asispayki parlaspayki.*

(21) A los entristecidos también, pues, con esos cuentos le haces olvidar su pena, riéndote, conversando (T-113).

Las palabras de Donato nos remiten a otras formas de soliviantar el dolor, especialmente las correspondientes a las noches en que se velan los restos mortales de un familiar, de un vecino. Donato evoca una función en la que, al parecer, Derive tampoco ha pensado, el humor y la comunicación estética para 'hacer olvidar las penas'; es decir, el cuento como ejercicio terapéutico de modo que en las noches de velorio uno deje de pensar en la muerte (Zeineddine, 2015). Por otra parte son importantes el cumplimiento secuencial de los rituales y en este contexto el juego de palabras, las bromas, los relatos, los juegos de roles como en el *chunkay* descrito por Donato, son importantes (T-16). Nos refiere que en este juego nocturno se asiste a una carnavalización de ceremonias religiosas católicas (¿carnavalización del dolor, del miedo a la muerte, de la misma muerte?) y, al día siguiente, a una versión bufa del *туру pukllay* 'corrida de toros', infaltable en la celebración del aniversario patrio, 28 de julio. En este juego, una persona asume el papel de toro y una gallina hace las veces del cóndor; esta, amarrado sobre el lomo del 'toro', enervará al animal a 'picotazos' para este pueda demostrar su 'bravura'. Toda esta teatralización por la muerte no tiene más que un objetivo, hacer que el alma del difunto se vaya en paz y que los deudos sientan su ausencia lo menos posible. Aquí asistimos pues, a una nueva función del relato.

Por cierto, esta forma de sobrellevar los pesares por la pérdida de una familia no es practicada solo por los andinos, hemos hallado un evento semejante en la lejana Rumanía. Allí existe un juego nocturno en el que se desarrolla la compra-venta de un camello, el animal representa al alma del muerto; el tira y afloje por vender o comprar al camello se hace en un contexto de burlas y de celebración. Finalmente el dueño del camello desiste de su objetivo por el precio irrisorio que le ofrecen (Andreesco, 2004).

Contar historias es una necesidad humana, un acto en que los narradores se aferran a la vida; es también un hábito social, una oportunidad para interactuar con los otros, por eso Serafín Ancalle nos dice:

(34) *Arí, kanmi...kanan kay julio killakunapi kusichakunapas manaña kanñachu, (35) hormañachu [llamkaypas] riki. (36) Chaykunapim aybisisqa bisitanakuspa willanakuq kaniku.*

(34) Sí existe...ahora en este mes de julio, las cosechas también ya se han acabado, (35) el trabajo también ya no es formal, pues. (36) En eso, a veces visitándonos solíamos contarnos (T-113).

Las épocas de cosecha generan un espacio vital y propicio para las visitas entre familias y amistades, contar cuentos, escuchar, armoniza con todas las edades y géneros; en las visitas anuales entre amigos de *hanay* “la puna” y *uray* “los valles”, las historias amenizan el “intercambio de productos” *yanki* o *truyqui*: chuño, papas de toda variedad, lana, carne seca a cambio de maíz, gramínea muy apreciado en la puna y también por trigo, arvejas, coca, y es posible decir que también se intercambian cuentos, relatos. En este caso, el cuento despliega su función social y aproxima a hombres e historias de pueblos distantes y de pisos ecológicos distintos: la puna y los valles. Donato confirma nuestra opinión:

(18) *chaymanta kantaqmi kayna huk karumanta hamuq familiyakunawan bisitakuqkunawan kayna rimariy kay kuwintukunamanta “chaynas kasqa kuwintukuna puntata” nispa.*

(18) cuando así nos visitan los familiares, que vienen de lejos, así conversaciones de cuentos “dice así eran los cuentos, antes”, diciendo (T-26).

Relatar historias es al mismo tiempo noticiar, dar cuenta de aquello que sucede al interior de la familia, de las amistades, de espacios diversos, alternancia que nos remite a dos personajes célebres del *Manuscrito de*

*Huarochirí*²⁴⁶, el *Zorro de Arriba* y el *Zorro de Abajo* dando cuenta, con el conocimiento que tienen, incluso de aquello que escapa a los ojos humanos.

Huksi kasqa / 'Dice que había un(a) vez...' fórmula que permite ingresar a un mundo, donde todos los espacios se aproxima, se reúne héroes y antihéroes humanos, animales humanizados, humanos animalizados y divinidades, donde confluyen a la débil claridad de la luna, de una vela, dulcificado a veces por las hojas de coca, acaso un cigarrillo, un poco de aguardiente, en fin, un ritual trascendental y humano.

4. Categorías del proceso narrativo: *kuwintu*, *wintu*, *watuchi*, *isturiya*, *willakuy*

A continuación explicaremos algunos conceptos claves relativos al acto de narrar cuentos en contextos orales considerándolos en el mismo espacio de enunciación. En este caso, nos interesan no las definiciones ni las precisiones académicas sino las denominaciones utilizadas por nuestros narradores²⁴⁷. Para el efecto nos limitaremos a ver los casos de Manuel Huamaní, de Eugenia ñahuincopa, Donatilda Cabrera, NN. y Serafín Ancalle Unucc, de los distritos de Lircay, Congalla y Anchonga respectivamente, pero sin perder de vista el aporte de los otros narradores

Lircay: Manuel Huamaní

Manuel se encuentra emocionado con mi llegada a su casa, en Rumichaca. Después de las presentaciones descritas en la parte introductoria de nuestra tesis, se dispone a relatarme el primer cuento de un corpus que comienza a gestarse. Al inicio de la grabación manifiesta su estado de ánimo además de algunas palabras claves para este análisis:

²⁴⁶ Me refiero al diálogo de los zorros en el Capítulo 5 "*// Kaymantam ñataq pariacacap paqarimusqan qallarinqa // Aquí empieza [el relato d]el origen de Pariacaca*" (Taylor, 1997: 84-119).

²⁴⁷ En un estudio anterior dedico un capítulo al concepto *willakuy* equivalente de narrar, que ahora me parece debe revisarse. Después de analizar brevemente algunos cuentos exploro aspectos relacionados con la etnografía del relato, a mi entender la parte más importante del aporte (Landeo, 2014: 55-60). Ahora mi objetivo es conceptualizar términos del acto de contar desde la misma voz de mis narradores.

(4) *Ñuqa kuisqa kani hinaspa kunan willarisayki huk punta timpu pobrisa pasasqan wintuchata.* (5) *Chaymi kayna karqa,* (6) *mama Panchamantawan tayta Rabalmanta.*

(4) Yo estoy contento por eso, ahora, te **relataré** un **cuentito** sobre la pobreza en tiempos antiguos. (5) Eso era así. (6) De doña Pancha y don Rabal (T-1).

Manuel anuncia que me contará un ‘cuentito’ protagonizado por doña Pancha y don Rabal. Lo que para la academia, en tradición oral es ‘arte verbal quechua’ para nuestro narrador es *wintu*, del español ‘cuento’ (*wintu-cha* ‘cuentito’, en diminutivo). En *kunan willasqayki* ‘ahora voy a contarte’, la raíz verbal *willa-y* expresa toda transmisión de información, equivale a informar, avisar, referir, contar, etc., tal como precisa *pobrisa pasasqan wintuchata* ‘un cuentito sobre la pobreza’.

En la cita, Manuel no deja trascender ninguna duda: El objeto o la entidad a narrarse es un cuento; el acto de materializarlo a través de palabras y otros recursos semánticos es *willa-y*. Sin embargo, al concluir su relato dice: “(71) *Chaypi chay tukurun chay isturiyan riki.* (71) Allí terminó esa su historia, pues” (T-1). ¿Cuento? ¿Historia? ¿Contradicción?, o ¿historia equivalente de argumento?, a nuestro parecer es lo último. Al finalizar otro texto, nos dice: (39) *chay wintu kay Anqara llaqtamanta riki...* (39) ese cuento es, pues, de este pueblo de Angaraes... (T-3). Para relatarnos otro cuento, nos dice: (1) *Huk kuwintupas yaqa chaynalla kachkan* / También hay otro cuento casi parecido (T-4). Observemos que Manuel utiliza los términos *wintu* y *kuwintu*, sin reparar en la variación; dicho de otra manera, le es indistinto decir *wintu* o *kuwinto*, en tanto se refiere a la entidad a narrarse.

Los relatos se cierran, en genral con la fórmula:

(50) *Chaynam chay isturiya kara...* (51) *Hina kay Pircca llaqtapi chay chiste pasara riki, chay punta timputa, no?* (52) *Chayta willakuqku punta awilukuna, kawildupi parlariqku chistita riki.*

(50) Así era esa **historia**... (51) Ese chiste pasó aquí, en este pueblo de Pircca, en ese tiempo antiguo, no? (52) Eso contaban los abuelos de antes, contaban, pues, es **chiste** en el cabildo (T-4).

Como se aprecia hay una nueva denominación incorporada por Manuel, el término ‘chiste’; pero no es todo, al iniciar otro texto dice: (8) *Ñas willasqayki huk watuchita* / (8) Ya pues, te contaré un *watuchi* (T-10).

Watuchi como nueva nominación nos deja perplejos, por consiguiente la registramos sin mayores detalles a la espera de que eventualmente pueda ser nombrada por otros narradores y así analizarla de manera conjunta. En el desenlace del mismo relato, Manuel utiliza otro término, ‘noticia’: “(48)... *chaymi chay huk noticia*, no? (48)... eso era una *noticia*, no?” (T-10). En el relato *Upa runa* “El sonso”, nuestro narrador vuelve a utilizar, al comienzo de su relato la denominación *watuchi*: (3) “*Kunanmi kay watuchita willasayki*. / (3) Ahora te contaré este *watuchi*” (T-13). Veamos las ocurrencias a través del siguiente cuadro:

Manuel Huamaní / Nominaciones						
texto	wintu / kuwintu		isturiya	watuchi	chiste	noticia
	inic.	iinal	final	inic.	final	final
T-1	x		x			
T-2			x			
T-3	x	x				
T-4	x		x		x x	
T-9			x			
T-10				x		x
T-11			x x			
T-13				x		
8	3	1	6	2	2	1

No obstante las diferentes denominaciones a las que nuestro narrador acude (*wintu*, *kuwintu*, *isturiya*, *chiste*, *watuchi*, *noticia*), en su caso, prevalece el término *wintu* “cuento” (3 al inicio del relato y 1 al final). *Watuchi* (dos veces, al inicio), desde nuestra experiencia personal, alude a las adivinanzas. Manuel utilizó este término para designar un relatos de “novios animales” y uno del “sonso” (sin embargo existen dos relatos de “novios animales a quienes llama “*kuwintu*”). *Isturiya* “historia” solo aparece al final del relato, para nosotros más bien se refiere al argumento del cuento (suceso, hecho o acontecimiento que forma parte de la materia narrativa. Los otros términos pueden considerarse denominaciones circunstanciales, equivalentes de suceso, acontecimiento, de allí que los menciona al finalizar el relato.

De los 15 textos que Manuel nos narró, en 8 de ellos existe alguna forma de denominación; en los casos restantes no se mencionan ninguna (entre estos se hallan los relatos de almas en pena, condenados y testimonios de su vida). Los que carecen de denominaciones se plantean de la siguiente forma:

(2) *Ñuqa willasqayki*. (3) *Iskay wawqintin kara runakuna, huknin riku huknin pubri*.

(2) Yo te voy a contar. (3) Eran dos hermanos, uno rico y otro pobre. (T-11).

Ñuqa willasqayki “Te voy a contar” (literalmente equivale a ‘te voy a informar’). También se acude a la fórmula:

(2) *willaykusqayki huk profesor Felicianomantawan tayta utulumanta*

(2) te voy a contar del profesor Feliciano y del gallo (T-12).

Más allá de las diversas denominaciones, en el caso de Manuel prima el término *kuwintu / wintu* como entidad narrativa. Las otras pueden ser variaciones de *wintu* que, a nuestro parecer, las considera equivalentes entre sí. Manuel también utiliza la denominación *watuchi* (T-10) referente a los novios animales y a la historia del sonso (T-13). El acto de narrar, contar es *willay*.

Donato Chávez, por su parte, acude al término cuento una vez, al inicio de su relato (T-27) y 4 veces al finalizar (T-23), (T-25), (T-29) y (T-30); mientras que en el texto (T-26), respuesta a nuestra pregunta sobre el acto de relatar cuentos, lo refiere más de 10 veces. En otros casos va directo al desarrollo de la historia, como en el siguiente caso: “(1) *Huk siñorpas kasqa sipasnin, unay takyasqaña*. (1) Un señor tenía una joven [hija], ya bastante madura...” (T-25), que nos parece la forma tradicional de comenzar a contar un cuento. Finalmente, para la zona de Lircay, Frank Chahuayllacc menciona el término ‘cuento’ una sola vez (T-36).

Congalla: Eugenia Ñahuincopa, Donatilda Cabrera

Después de que Eugenia me recibiera en su casa (comunidad de Aleluya, Congalla), le dije que me contara algunos cuentos, ella me respondió:

(1) *E- Qunqaruniñam yuyaranim*. (2) *Puramintitam qunqaruni*, (3) *unay timpuñam riki*. (4) *Imapaqtaq watuchitaqa munankichik?* (5)

(1) E- Ya me he olvidado, los recordaba. (2) Me he olvidado totalmente, (3) ya es, pues, mucho tiempo. (4) Y para qué quieren los *watuchi*? (5) (T-68)

Reitero, cuando solicité que me contaran cuentos ella me respondió con una pregunta “¿Y para qué quieren los *watuchi*?”. No obstante haber escuchado de mi boca la expresión *kuwintu*, ella acude al término *watuchi* y me refiere dos relatos sobre los novios animales. Posteriormente Donatilda Cabrera, en el mismo pueblo de Congalla, me refirió 8 relatos. Las grabaciones de estos relatos se hicieron en dos fechas diferentes; en ellas Donatilda acude en una oportunidad a la denominación *watuchi* para relatarme un cuento del zorro (T-47); en los demás casos, no se registra ninguna denominación:

- (1) D- *Atuqmanta watuchiña riki kayqa.* (2)
 P- *Watuchi?* [“*watuchi*”, al parecer designa a los cuentos del zorro, a las fábulas]. (3)
 D- ***Watuchi***, es pues. (4)
 P- *Imaynataq chay watuchi?* (5)
 D- *Chay watuchiqa riki, sapuwanmi riki chayqa nasqaku, parasqaku.*
 (1) D- Este ya es, pues, un ***watuchi*** del zorro. (2)
 P- *Watuchi?* [“*watuchi*”, al parecer designa a los cuentos del zorro, a las fábulas]. (3)
 D- Es pues, un ***watuchi***. (4)
 P- Qué es el *watuchi*? (5)
 D- El ***watuchi*** es, pues... es con el sapo con quien [el zorro] había conversado (T-47).

En la secuencia de relatos que nos contó, nuestra narradora diferencia de otros cuentos, y con énfasis, lo que es un *watuchi*; es decir, los relatos sobre el zorro: “(1) Este ya es, pues, un *watuchi* del zorro”, dice ella: “(3) Es pues, un *watuchi*”, recalca, denominación que sin embargo no utiliza para los casos de novios animales (T-45) y (T-46) como sí lo hace Eugenia. Para Donatilda, el relato de “El zorro y la *wachwa*” es el único de esta naturaleza. Las otras narraciones suyas no poseen denominación. El caso de ambas narradoras, en un cuadro es el siguiente:

Narradoras de Congalla			
narradoras	texto	denominación	textos
Eugenia Ñahuincopa	68	<i>Watuchi</i>	<i>Sipaswan pisquchakuna</i> “La joven y las aves”
	69	<i>Watuchi</i>	<i>Sipaswan hintil</i> “La joven y el gentil”
Donatilda Cabrera	47	<i>Watuchi</i>	<i>Atuqwan wachwa</i> “El zorro y la <i>wachwa</i> ”

Apreciamos que los relatos de Eugenia y Donatilda abordan temas diferentes: la elección de pareja y los relatos sobre el zorro donde ambos nos dejan una enseñanza moral implícita. A nuestro parecer estamos por comprender, por qué a esta clase de relatos, nuestras narradoras las llaman *watuchi* (también Manuel, una vez) La siguiente hipótesis puede ayudarnos a esclarecer nuestra búsqueda: En el contexto de la tradición oral quechua, *watuchi* es un término que designa a un conjunto de relatos cuya característica discursiva lo próxima a la fábula occidental, aunque sin la moraleja explícita con que concluye esta última. En este marco, el *watuchi* puede ser de dos clases o vertientes: una autóctona, el de los novios animales, de estilo marcadamente pedagógico y no necesariamente serio. La otra, tributaria de las fábulas occidentales, por consiguiente satírica y festiva como las aventuras del zorro. El caso de Manuel, relato (T-10) de los novios animales y el texto (T-13) relato del sonso, consolidan nuestra hipótesis). A continuación veamos qué sucede en Anchonga donde la denominación *watuchi* posee dos sentidos: narración (de 'fábulas') y adivinanza. En ambos el objetivo es común: hacer que el oyente descifre, desentrañe un mensaje.

Anchonga: NN., Serafín Ancalle

Ignacio Laime, de Uccu, quien me relató un testimonio extenso sobre la hacienda y los gentiles y también me narró algunos cuentos, no menciona los términos que procuramos explicar. A lo sumo se refiere a *willa-y* equivalente de acción de narrar o contar. Sin embargo, en Parccu Alto, NN., al concluir una anécdota personal que le había sucedido me preguntó, como para iniciar propiamente la grabación: (1) NN- ***Wintutachu imata willasayki?*** / (1) NN- ¿Qué es lo que voy a contarte, un cuento? (T-127). La pregunta surgió de pronto, cuando terminamos de comer las frutas que había llevado como fiambre²⁴⁸. Para NN., los términos *wintu* y *willa-y* son claros: el primero designa el objeto a narrarse, el cuento; el segundo, al acto de narrar, informar.

²⁴⁸ Perdimos casi tres horas de grabación continua porque la memoria del dictáfono estaba llena y no nos habíamos percatado de este detalle. Los únicos 4 textos que quedaron grabados, no registran más alusiones a este término.

El otro caso es de Serafín Ancalle, de Uccu, pero las grabaciones las hicimos de noche, en Lircay. Serafín además de músico (ejecuta la bandurria), se encuentra muy vinculado a la ciudad y a la escuela por intermedio de un sobrino suyo, profesor de Educación Primaria. En nuestra conversación previa, me planteó algunas adivinanzas. Posteriormente nos narró un cuento del zorro:

- (1) *Atuqsi apustisqa nawan, chillikuwan.* (2) *Chay wintum chillikuwan atuq.*
(1) El zorro, dice, había apostado con el grillo. (2) Ese **cuento** es el grillo y el zorro (T-112).

Luego concluirá diciendo: “(10) *Chay, chay atuqpa wintun* / (10) Ese es, el **cuento** del zorro” (T-112).

Una vez más surge el término cuento, pero ahora para designar la variante que Eugenia y Donatilda denominan *watuchi*. Posteriormente cuando mi narrador y yo conversamos sobre la importancia de los cuentos y el acto de contar, dijo que eran pocos quienes se interesaban por saber estas tradiciones, que solo cuando se ven en la obligación de resolver tareas sobre estos temas acuden a él, escolares y docentes de Educación Primaria. A ellos, les dice:

- (6) “*Qamkunaqa yachankichikchu ima wintullatapas. Asaryayllatapas yachanam. Chaykunatam yachana...*”
(6) “Ustedes no saben ni siquiera **cuentos**. Hay que saber siquiera **adivanzas**, esas cosas hay que saber...” (T-113).

Queda claro el sentido de azar como adivinanza acertijo. Por otra parte nuestros narradores de Anchonga no mencionaron la denominación *watuchi* (para nosotros, *watuchi* es la adivinanza²⁴⁹. Este juego de azar posee una estructura breve y plantea el desafío como en el siguiente caso:

A–*Imallaysi haykallaysi*

B–*Asar!*

A–*Purisqallanpi chichukuq.*

B– *Kalawasa (hawinka).*

A– Adivina adivinador

B– Azar!

A– ¿Quién será que de tanto caminar termina embarazada?

B– La calabaza o zapallo.

²⁴⁹ *Watu*, como raíz nominal, designa una soga, un lazo o una cuerda. Literalmente, es hacer que un extremo de la “cuerda” (la pregunta en el caso del acertijo), pueda por asociación lógica quedar correctamente enlazado al objetivo (la respuesta), en el otro extremo. *watuchi*–y, es hacer que otro “enlace”, es decir relacione la situación ficticia con una enseñanza. *watuchi*, sería la experiencia formadora que el narrador propone a los oyentes.

El desafío consiste en establecer la relación por analogía entre el enunciado y una posible imagen real: ser u objeto, que en tanto camina y camina termina 'embarazada' o 'encinta'. La pregunta posee cierta carga de malicia y de humor por su doble sentido (en principio es muy sencillo pensar que puede ser la mujer, sin embargo nadie se atrevería a decirlo porque sabe que la respuesta no puede ser tan sencilla). Quien debe adivinar sonríe, se ruboriza, piensa y busca la respuesta. La calabaza o el zapallo por ser plantas rastreras 'caminan' y en tanto se pierden en los techos o entre los plantíos de maíz o tubérculos, florecen y terminan cubriéndose de frutos "*chichukun*".

El ejemplo anterior nos permite concluir que el *watuchi* puede tener dos formatos pero cuyos objetivos son comunes: uno, el de la adivinanza que acabamos de ver; otro, el de la fábula, como el relato del zorro y de los novios animales. Este detalle nos permite proponer nuestra hipótesis final, que se complementa con la anterior: El *watuchi*, en su versión narrativa donde se desarrolla el tema de los relatos del zorro y el de los novios animales, busca que el oyente identifique la moraleja, descifre el mensaje y se ubique a sí mismo en su entorno sociocultural y asuma una actitud responsable a fin de prevenir situaciones que pongan en riesgo el equilibrio social. Dicho de otra manera, mientras el *watuchi* en su formato de acertijo aborda temas generales y busca desarrollar la agilidad mental, el *watuchi* en su versión narrativa y próximo a la fábula alienta el desarrollo del espíritu crítico, la toma de decisiones responsables, el respeto por los valores de la comunidad, etc. por eso, estos relatos se cuentan de preferencia a los niños, adolescentes y jóvenes de ambos sexos. El análisis de los textos recopilados y nuestras hipótesis para este apartado (categorías del proceso narrativo) también nos ha permitido establecer que *wintu* o *kuwintu* 'cuento', como materia narrativa a referirse, nos remite a hechos ficticios protagonizados por personajes próximos a la realidad (divinidades, alimentos, condenados, animales, degolladores, almas en pena, etc.). En estos relatos, por oposición al *watuchi*, el propósito es evidente y no exige mayor esfuerzo para comprenderlo. La trama describe en su mayoría acontecimientos que siendo ficticios remiten a los sufrimientos de la vida real. *Willa-y* es, en cambio, una denominación que alude al acto de contar una historia, un cuento, informar un acontecimiento, una noticia.

Corpus. Transcripciones en quechua

Nota sobre la transcripción y traducción de textos

Las transcripciones las hemos realizado desde nuestros archivos de voz; el hecho de tener al quechua como nuestra lengua materna y conocer el contexto cultural campesino de la región nos ha permitido solucionar problemas relativos a la legibilidad de expresiones o defectos técnicos de grabación.

En algunos casos los textos han sido grabados por separado, pero en otros las grabaciones fueron prolongadas y sin interrupción como en el caso de Ciriano Sánchez, una sesión de 4 horas continuas. En estos casos, somos responsables de los cortes y de los títulos de cada texto, de lo contrario tendríamos numerosas páginas de una estructura única, con un número de subestructuras o sub unidades que serían los cuentos encadenados, a su vez, por conversaciones que nos permitían cambiar de tema o tomar una pausa (pero siempre conversando) para proseguir con la grabación de otros relatos.

En la mayoría de los casos, los títulos de los textos son propuestas que hemos tomado de las primeras palabras de nuestros narradores; ellos, en algunos casos, han anunciado el título (más bien se referían a los personajes *atuqmantawan kunihumanta* ‘Del zorro y del conejo’ en su versión literal que la hemos traducido como ‘El zorro y el conejo’).

Antes que las denominaciones cuento, relato o testimonio optamos por el término texto, pues nuestro corpus acoge diversas formas de discurso que permiten expresar la tradición oral quechua.

Las transcripciones se realizan considerando el sistema propuesto por la etnopoética (Tedlok)²⁵⁰, y cada texto va precedido por un número y un título, resaltado: **73. Almakunamanta.**

²⁵⁰ Dennis Tedlock, en línea: https://ubu.com/ethno/discourses/tedlock_ethno.html (08/12/2020).

Algunos de ellos tienen el formato conversacional, es decir se trata de textos dialógicos porque hemos tratado, hasta donde nos fue posible, conservar estos los rasgos de la oralidad. Por ejemplo, Ciriano Sánchez, un relato sobre las almas se origina porque nosotros le planteamos como pregunta, si sabe o conoce cuentos sobre las almas. En el texto “P” (Pablo), siempre es el etnógrafo, “C” (Ciriano), “M” (Manuel), son nuestros narradores:

(1)

P– Almakunamantaqa yachankichu kuwintuta? (2)

C– *Papá?* (3)

P– Almakunamanta. (4)

C– Almakunamanta? Arí. (5) Chayqa puku timpullaña, (6) papallayñam willawara... (T-73).

Los textos se organizan por una determinada cantidad de “versos” enumerados, de manera que el lector puede identificar las unidades de pensamiento o idea (digamos, frases), durante la lectura; la enumeración, a su vez, nos permite realizar una traducción bastante cuidadosa:

(13) *Tranka lawpi*, (14) *yachaq runa kasqa, urqu qayaq*. (15) *Hatunkaray runa*, (16) *chaysi mana manchakuspa tutapas puriq*, (17) *qaritukuq runa*. (18) *Chay runaqa risqa Hulkamarkata fiyestaman*, (19) *San Juan fiyesta* (20) *hinaptin chay San Juan fiyestapi tumaykuchkan hinaptin* (21) *sinkachaykuspan “Ripusaq Ilaqtayman” nispan Trankaman ripura riki...* (T-73)

(13) Por Tranca, (14) había un hombre sabio que hablaba con los cerros. (15) Hombre muy grande, (16) por eso, sin temer nada, andaba por las noches, (17) hombre que se hacía valiente. (18) Ese hombre había ido a Julcamarca, a una fiesta, (19) a San Juan fiesta. (20) Estaba en la fiesta de San Juan, bebiendo. (21) Después de haberse embriagado, “Me voy a mi pueblo” diciendo, se fue hacia Tranca...

En nuestras traducciones intervenimos solo para esclarecer las ideas y dar cierta coherencia a la estructura de los relatos. Al traducir hemos actuado de la manera más objetiva posible. Sin duda alguna, la riqueza y la belleza estética de los textos se hallan precisamente en detalles a veces omitidos por considerarse expresiones, ideas “inapropiadas”, “incorrectas”, etc. o porque los mismos narradores los omiten al percibir las distancias culturales entre el etnógrafo y sus narradores.

Utilizamos [...] al interior de los textos para expresar comentarios o imprevistos durante la grabación o para señalar casos excepcionales de deficiencias de audición.

I. Distrito de Lircay

Manuel Huamaní Rojas

1. Mama Panchamantawan tayta Rabalmanta

(1) P– Qallariykuy papáy. (2)

M– Winurdías *profesor*. (3) Bisitaykamuwasqaykimanta kusikusqa kachkani, kay Rumichaka pampapi, *centro* poblawpi. (4) Ñuqa kusiasqa kani hinaspa kunan willarisayki huk punta timpu pobrisa pasasqa wintuchata. (5) Chaymi kayna karqa, (6) mama Panchamantawan tayta Rabalmanta. (7) Mamapanchas kasqa warmi, tayta Rabalñataq qari. (8) Hinaspansi pay tayta Rabal pinsasqa “imaynaraq kay mama Pancha wawanta mikuruymán?, ‘miski-miskim kuchi aychaqa’ ninmi” nispa. (9) Hinaptinsi mama Pancha wachapakuruspa mikuyta mana tarisqachu, (10) pubrisa vidanpi kampullapi mikuchakuq. (11) Mana ñuñuntapas qanchisninman haypachisqachu, (12) hinaptinsi huknin wawachan wañukurusqa. (13) hinaptinsi chaytañataq tayta Rabal atuq tarikuruspa kampupi mikukurusqa, (14) “ya vees miski-miskimriki, imaynapas kunan llapantam mikusaq” nispa pay pinsasqa astusiyata ruwasqa. (15) Hinaptinsi mama Panchaqa riki pobrisanwan maskakuspa, huñukuspa mikuychakunata hinaspa wawantin mikuq (16) chay wawantin mikuchkaptinsi tayta Rabalqa tarirusqa hinaspas “mama Pancha imata ruwachkanki!” (17) “taytay kaypim ñuqa wawallaykunawan purichkani, manam mikunanpaq tarinichu” nisqa. (18) Hinaptinqa “mamáy, ñuqapapi *abundancia* imapas kachkan. Imanasqa kay wawaykikunataqa *cada* unuta [mana] ihadukuruymanchu? Ihaduy karuptinqa ñuqaqa idukaruymán dukturkananpaq, *profesor* kananpaq, *ingeniero* kananpaq; profesionaltakama urquyuymán wawaykikunataqa” nisqa. (19) “Taytay, tayta Rabal faborchiki dibiymán. Faborniykitaya mañakusayki, chaynatayá ruwarapuway” niptinqa... (20) “Ihadukuruspayá aparusaq” nisqa, (21) wasinman aparusqa. (22) Hinaptin chaypis kasqa riki atuqpaqa, chay Rabalpaqa, uwiha qarakanapas, uña paqu qarakanapas, tullukunapas mikuykunapas kasqa. (23) Chayta chay uña kuchichakunaqa mikuyta qallaykusqa riki. (24) hinaptinsi ihadukuruspa [mamanqa] diharusqa. (25) Hinaptinsi mama Panchaqa kutisqa riki kimsa killamantaña wawan qawaq. (26) hinaptinqa huk mana kasqachu, (27) “maytaq wawallayqa” nin, (28) “iskuylamanmi pasan. Alli-allin aplikawmi chay wawaykiqa kachkan, ratullam *profesional* qispirunqa” nispa nisqa riki. (29)

“ya, taytáy” nispa kutirisqa. (30) Yapapas chayna rin, hinaptinga tawallaña kachkasqa wawanqa. (31) Hinaptinga “maytaq hukqa” nin, (32) hinaptinga “Chay iskayninkuñam purimuchkan. Allintam chaykunaqa riki imallapaqpas ganakamunanñam riki, trabahaytañam munachkanku” nispan nin riki, (33) “istudyupim riki chaymi asilirana riki paykunapaqqa”, (34) “allinmi, riki” nispa kutirin [mama Panchaqa]. (35) Yaapa kutin, hinaptinga kimsallaña kachkasqa. (36) chaypipas chaynataq “kimsankuñam kunanqa kachkan, allinñam. Kaypi ñuqa...kay uñachakunallowanña... kaykunam mana yacharinchu riki, mikuchkan *pero* mana anchachu yacharin, *profesor* qaqchamuwaptinmi kaypi karanku, wakinqa chaypiñam kachkan” nispan nisqa. (37) “A yá taytáy” nispan kutirisqa. (38) Yaaaapa kutiptingqa iskayllaña kachkasqa. (39) “maytaq wakin wawallayqa? Tupaykuyta qawaykuyta munachakani” niptingqa. (40) “Manam riki *hija*, nikiñataq, allinyasqanmanhinam riki paykunaqa imatapas ruwachkanña, yanapakamuchkanña, llamkamuchkanña. Qampaq astawan kusikuy; imallay ninkimá!” niptin mama Panchaqa kutirikullan riki. (41) “Allinchiki wawallaykunaqa” nin. (42) Yaaaaaapa kutin hinaptinga hukchallaña kachkasqa. (43) hinaptinga “taytáy wawallaykunaqá?” (44) “llapanñam llusqirun riki, llamkaytañam [maskachkanku] chay mayurkunaqa, profesionalña, qawankiña riki; iski kuntratutam qurun, hinaptinga chay kuntratuwanqa manam llusqiyta atinmanchu, chaymi riki hinapi kachkan chay warmichakuna, chay wawachakunaqa riki. Kayllañam, kay supullawanñam kachkani kaypi riki, kumpañawanapaq, ihaduywan” nispan nin. (45) hinaptinga kuchichaqa riki, uña kuchichaqa, mamanman asuykurun “mamáy, manam kutimunñachu nunkapas, pasarupaqa manam kutimunñachu, maypiya. Chay hukqa waqaram, ‘wiiik... wiiik’ nispanmi waqara, qayakamuram *pero* imaya pasarun. Payqa yachanmi, sumaqta tapuykuy” nin. (46) Hinaptinga “manam *hija*, latigaspaymi hermanunkunata qatichirani hinaptinga chukanakuspanku, familiyantingqa kawsamuychik nispaymi qatirani latiguwan chaymi waqara” nin riki, hinaptinga chayna “amayá taytay” [nisqa, mama Panchaqa]. (47) “Yapa kutimunaykipaq llapanta huñurusaq hinaspa intrigaykusqayki, qamñachikki mayman trabahumanpas churanki; amataqmi kihakunkichu chayna reklamawaspaykiqa”, (48) “taytáy siemprechiki yanapaykuwankiraq”. (49) “Arí, *hija*; *pero* qam ya kunsiyente kay, ñuqaman dihaykuway makiyman, ihaduytaqa ñuqa imanasaqmá?” nin riki. (50) hinaptinga mama Panchaqa kutirillan. (51) Hinaspaqa yaaapaman chayarun hinaspaqa yapa tapun riki. (52) kanñachu ni imapas, manaña wawan kanchu. (53) Hinaptinga tayta Marianomanña, huwisman kihakamun riki, gobirnadurman. (54) hinaptinga tayta Marianoqa [Rabalta] qayachin riki, (55) hinaptinga riki “maytaq waway?” [nispa tapun mama Panchaqa]. (56) [Atuqqa] huk punchawtaq nisqa “kay mama Panchaqa wawankunaqa miski-miskicham kasqa riki mikuchakuruniñam” nisqa. (57) [Cuando tayta Mariano] “maymi wawan?” niptingqa (58) “imanawanqamá kayqa karagu, mamantinta taytantintapas mikurusaqchiki ñuqaqa” nisqa. (59) Hinaptinga taytantin mamantin guerrata ruwamusqa. (60) Manaña atuq iskapakuspa kasusqachu, (61) hinaptinga huwistaña nisqa “tayta huwis qamyá balichipayku *como autoridad*, tayta Mariano” niptingqa. (62) “Ya *hija*, imaynatapas pinsanachiki kanqa”, (63) “wakta manachu wawallaykunata mikurun sipiraysiwayñapas”, (64) “a ya, pagaykuwanki iskay kustal sibatata wawaykuna mikunanpaq hinaptinga ñuqaqa paytaqa astusyaywanmi sipirusaq” nisqa riki, (65) hinaptinga “imaynataq taytáy kanman?” niptin, (66) “ñuqam wak pampapi, wak wasin uran pampapi wañuramusqa; qamñataqmi aparamunki waskakunata

rindakunata, hinaspa chaywan watakuruspaymi, qasquymanta pichuymanta watakurusaq arastawanapaq hinaptinmi aparamunki hukpa wiksanninta imapatapas, sunqunninkunata hinaspa laduyman churarunki, pilunkunatam yawarcharusunchik, ‘wiksantam urquruniñam, kaytayá mikuruychik’ niptinmi chay atuqkunaman... wataruwanki, wataruwaptikim, ñuqa riki... arastawan kachkaptin ñuqa riki sayariruspay arastaruptiyimi qampas sipiysiwanki, kachumunki, ñuqapas haytamusaq riki. Chaynapim kaytaqa, kay kumpariykitaqa tukurusunchik” niptinsi. (67) mama Panchaqa lukallana puriq riki qusantin, warmi-qari riki, waqakustin, wawankumanta waqakustin. (68) Hinaptinsi riki “qamqa imamantam waqachkanki. Karamba, huktayá wawakuy, hukta wawakuspayki vidaykita pasay” nisqa riki [qusanqa mama Panchata?]. (69) “wawallaykunata -nispa riki- mikukurun manam huknintaqa ni profesionaltaqa urqunchu”. (70) Hinaptin chaypiña riki tayta Marianoñas sipirapun atuqta riki. (71) Chaypi chay tukurun chay isturiyan riki (72). Wawanta riki padrinuman quykun mikukurunanpaq. (73) Chayna chay ulyuchispa chay padrinun kara riki... (74)

P– Chay tayta Marianoqa kara asnucha (75).

M– Tayta Marianoqa riki asnu kara, huwis. (76) Chay huwis kara, asnu, chay balichira. (77). Chay hustisiyata ruwara riki.

2. Mukimanta.

(1) P– Kunanmi kachkanchik tayta Manuel Huamaniwan, (2) chakrampim tiyachkanchik, (3) paymi wakachankunata michichkan, (4) panqatapas qipichkankum chaymi kunan kukachanta akuykusa samaykuchkan. (5) Hinaptinmi pay willawasunchik *mina* llamkasqampi mukimanta, (6) imaymana yachasqankunatapas. (7) Tayta Manuel, rimaykuy amahina kaspas. (8)

M– Chay minapi llamkaptiki kan riki, *existen* hanaqpacha, kaypacha, ukupacha. (9) Hinaptin kaypachapi chay *riqueza* urquqpa urquptiki riki kan chay duyñun, (10) chay mineralkunapa orokuna, qurikunapa, quripa qullqipa duyñunmi kan riki (11) chay tayta muki nisqan kay pachamama, hinaptin paymi riki... (12) Ñuqa llankarani chunka hukniyuq watamanta *hasta* sinkuwintayun añuskama, minapi. (13) Hinaptinmi riki puntataqa accidentakuruq karani, hinaptin tapukuq kani “Imaynanpitaq kay pasawan? Kaynallaqa wañurusachiki mihur ripukusaq” nichkaptiyimi huk mayur runakuna, huk “*geólogo*” nisqayku Castrovirreynapi kara Rojas, chay willaykuwara “Manam chaynachu luqlu. Kaynam kankiqa: tayta Amistadta maskay, imachallawanpas hinaptinqa kuydasunkim”, niwarqa. (14) Hinaptinmi ñuqa chayta praktikachkaptiyimi praktikaspayqa manaña accidentakuranichu. (15) Lamperomanta perforistaman chayarani (16) perforistamanta chayarani kapatasmán, (17) chay kapatas kachkaptiyimi, yapa tapukuptiy chaypi accidentakuruptiy niwara “Manam sirwinkichu [*sic.* sirwiw por ofrenda] riki”, (18) niwaptinmi arí ruwarani chay niwasqanta, chay *saludo* pachamama *o ritualidad* pachamama riki, *no?* (19) Hinaptin, chaymantam rikuriwara, mana kayna defrintichu, sapallaypi (20) puñuy hapiykuwaq piiisipayllaña llamkaptiy. (21) Sapallay rispay kukachayta akuspay tiyaq kani riki bentanakuna, galeriyakunapi (22) hinachkaptinmi riki huk bis rikuriramuwara. (23) Chay rikuriramuspanmi... (24) llakisqallaña kachkaraniku, chay wata *mineral* chinkakururaña, (25) minapi manaña karañachu. (26) Hefekunapas lliwña ripukura, (27) hinaptin ñuqallaña chay kapatas kaspay *como* hefe kedarani has runallawanña, (28) wakinqa lliwña kanselakuraku, ripukuraku

mana imapas kaptin riki. (29) Chay *mineral* kaptillanmi maypipas riki paguqa, (30) manaña pagu imapas kaptin ripukurakuña, (31) ñuqallaña chaypi maskapaspay llakisqa tiyayarani, huk sobrinuywan, (32) sobrinuyta... chaypi riki bentana ruwanaykupi. (33) Chaypim suyñuchaykuwaptin chay bentanata tuqururani, (34) chaymanmi siqaykura asikuspa [chay *Amistad*] (35) hinaptin chaypim tiyaykurani, hinaptin chaypim qawaykachiwara. (36) Hinaptinmi iskay metrollapi tarirurani mineralta bolsonaduta (37) chaymantam chunka iskayniyuq kimsayuq punchawpi urqururani iskaypachak pichqachunkan *tonelada* mineralta, (38) llapa beta pobriwan mesclaruspay allinyarachirqani hinaptinmi chaymi paguykupas qullqiykupas mikunaykupas chayaramura. (39) Chaymanta kachkaptiyimi chayllamanta kachkaptiyimi yapamanta ripukamunaypaqpas rimapayawara *no*, *pay*, *chay* suyñuyllapi. (40) Taksalla runam payqa riki qurillaña, (41) manam riki kay ñuqanchihinachu, (42) *más* wapu-wapucha, (43) qurillañam payqa. (44) Paymanqa manam qunkichu qullqinpiqa *solamente* qunki kukata, qunki sigarrunta, binunta o piskunta, *no?* (45) Ah, chaytam payqa munan riki. (46) Mana chaynaspaga riki minapiqa aymismom wañukapunki, (47) aymismun riki imapas pasarusunki. (48) Chaywanmi ñuqa chay kimsa chunka wata Castrovirreyna llaqtapi llamkamurani (49) hinaspa kunan kaypi kunan kachkaniraq, kawsakuchkaniraq, (50) manaraq yunpayta chay *mina* unquypas afectamuwanchu (51) tumpallaraq kachkani, chaki nanaykuna, siyempre chay minapi llamkaqqa riki... (52) Wakin llamkaqmasiyqa chunka qanchisniyuq, iskay chunka watayuq wañukunñam (53) ñuqa kachkaniraq kaypi, (54) wakinkuna kachkanraq Limakunapi, Wankayukunapi, (55) ya hawapi llamkaqkunallaña. (56) Mana ancha kanñachu mina ukupi llamkaqqa. (57) Hinaptinqa kay mina ukupi kaq mukiqqa chiqapmi. (58) Ancha manchakuy. (59) Sumaq sunquyuqmi sunquyki kaptinqa. (60) Qam kuyanki, respetuwan kakunki hinaptinqa manam accidentepas pasasunkichu, sumaqlañam paywan chay rituwalta, chay kustumrita ruwaykuptiykiqa kuyasunkim, (61) mineraltapas rikurichisunkim. (62) Hinaspa ñuqa karani mana liyiy yachaq, mana iskribiy yachaq (63) *pero* paymi chay yanapawaptinmi ñuqa hefe karani, kapitan *de minas* karani, ingenierukunatapas abusakuq kani, kallpay karataq, *no?* (64) A, chaynam kay pachamama. (65) Kay istoriyta willani Castrovirreyna, Caudalosa Grande, *no?* (66) *Seguro*, wakin kay iskribisqaykuta qawaspa yuyarinqaraqchiki (67) wakin qipa minerokuna riki riqsiwanraqmi *pero* pantaruwankunam kunankamaqa. (68) Hinaptinmi chay mineralta urquruptiyimi patronniypas kuyawara patronaypas kuyawara. (69) Hinaptinmi hukmi kara iskribiqpas, imapas ruwaq kara (70) ñuqaqa kamachikullañam karani pero chay kustumriyta ruwaspay, (71) chaymi ñuqapa chay pachamama mukipa poderniyuq sumaqlañam. (72) Wakin americanokunaqa sumaqtam kuyan wakillanmi mana kriyinchu, *no?* (73) Chayta willakuyman, seguru imapas kanqaraq yapanapaq riki pantaramunipas, *no?* Gracias... (74)

P– Nirqanki, ñaqa “Warmipas kanmi muki”.(75)

M– Warmipas riki suyñuchasunkim minapi kaptikiqa. (76) Chay suyñuynikiipi nasispaga riki chay qarim suyñuchasunki *pero* chay masta nasunki... (77) hinaptinqa warmipas riki kan. (78) Warmi riki kuyayllapaq patinti chukchanpas ninay-ninaymi riki francesakuna japonesakunahinam riki, (79) chaypas suyñuchasunkim riki, (80) hinaspanmi chay ratasuspaiykiqa wawachasuspaiykiqa parlapayasunki riki, chaymi chay amistad kayqa. (81) Chaynatam willawara Caudalosa Grandepi chay “*ingeniero geólogo*” nisqayku, Rojas kara, José Rojas, (82) chay Rojas, yachara puntamanta, (83) chay

wañukurachiki pachak chunka hukniyuq watayupim wañukura chay *señor*, (84) chaymi chay kustumrinkunata willaykuwara. (85) Chay willaykuwaptinmi ñuqa mana accidentakuranichu. (86) Mana liyiy yachaq, mana iskribiy yachaq, *jefe* karani, o sea chayqa realidadmi. (87) Warmipas kanmi suyñuchasunkim chay *pero* manam rikchayniykiqqa qawankichu. (88) Qaritapas manam qawankichu, ancha kayna kawsaynikipi, (89) chay puñuykuspa qunqaymantam sapallanpim rikurisunki, (90) hinaspam manam payqa rimapayasunkichu “*Hola, que tal!*” nisunku hinallam, (91) manam imata rimapayasunkimanchu, pasakunmi payqa. (92) Y chay *siempre* kan chay *más mineral* kayninpi o chay yaku kan riki, chay yakupi (93) chaymi *a veces* tuqyarun hinaspapas riki minakuna runakunatapas achkata riki wañukachipun, *no?* (94) A, chaynam chay istoriya. (95) Kanmi warmichapipas suyñuchasuqniyki, *no?* (96) Dirihisuqniyki.

3. Sipaswan allqu, aqchiwanpas

(1) Huknin kuwintuñataq... (2) Kara riki, huk llaqtapi, mana qari kasqanpi, (3) pasña takya-takyasqaña kara riki. (4) Hinaptin chay warmi, takya-takyasqa kaptin, (5) mama Sofía takya-takyasqa kaptin riki (6), allqu, punchaw “guaw”niq tutaman konbertikuq [qaripi] hinaspam riq riki aychata apaspan. (7) Chaynataq aqchipas maqta kara hinaspam enamorakuspa tutallan riq, mana punchawqa riqchu. (8) Hinaptinsi riki “hamuchkanim” o sea... “hamuychikyá, mamayniymi... wakpi wakata nakasaqku” niptinqa kampupi riki rin. (9) hinaptinsi mana chayanchu runaqa, maqtaqa chayanchu, (10) chayarun riki aqchilla, punchaw, (11) chaymanta allqutaq chayarun, (12) allqutaqa riki [rumiwan] chamqarun, (13) aqchitapas chamqarun pasñaqa riki, (14) hinaptinqa “mayñaya karahu qaripas tarikunchu nakaysiwananpaq, qaritapas munayman, enamoraduykunata munayman kay aycha apaysiwananpaq, imapas kay nakaysiwananpaqchiki, *libre* kanaykupaq; kunanqa tutallan hamun enamorawaqniy. Hinaspam ñuqari qariyuq kayta munani wawayuq kanaypaq, churiyuq kanaypaq”. (15) Hinaptin... (16)

P– Pitaq nirqa chaynata? (17)

M– Chay warmi... (18)

P– Warmi? (19)

M– Pasña nira riki... (20) Hinaptin tiyanman willasqa. (21) Tiyantaq nisqa riki “icha chay sinbirwinsakunaqa ima figurapas, ima animalpas hinaspam mana nunka hamusunki... tutallan hamusinki. A ber, punchaw wakata nakay uwihaykita hinaptin hamuptin yanapakuptin a ber chaypi riqsisunchik” nisqa riki. (22) Chaynas chaypipas chayarun, (23) uwihata nakaptinpas primeruta aqchi, aqchilla muyun, mana runaqa chayanchu, (24) allqulla muyupayan. (25) Hinaptinqa... tuta riruptinqa “yaw rikurinkichu”, “chaypitaq kani, hinaptin [rumiwan] chamqaruwanki” nisqa. (26) Hukninpas “chaypitaq kani, manchachiwankitaq” nisqa. (27) Hinaptinsi “Chaynawasqataq, tiyay, chaykunaqa animalsi, manas qarichu” niptinqa (28) “A yá, tuta hamuruptinmi iha, watarunki, watarunki” nisqa. (29) Wataruptinsi riki manaña kachaykusqachu, chaypi wataspas uywasqa, (30) hinaptinsi riki siyertu nispa riki kasqa aqchiwan allqu riki chayqa kasqa, (31) hinaptinsi... (32)

P– Runatukuspanku? (33)

M– Runatukuspanku riki kara. (34) Hinaptinqa chay riki qariqa... qariwanay llaqtapi mana qari kasqanpi riki, warmilla riki kara, (36) chaypi chayna pasakura

chayta, (37) hinaptin chay warmi riki huk qari riptinqa, nisqa riki, “qampas kachkanki aqchichiki, qampas kachkanki allquchiki”, nisqa. (38) Chaymi chay willakusqa, (39) chay wintu kay Anqara llaqtamanta riki o Lircay charki llaqtamanta.

4. Sipasman tikraquq allquwan aqchi

(1) Huk kuwintupas yaqa chaynalla kachkan. (2) Chayñataq kara kuk sipas... (3) allqu tutanqa pasña riki, pasña warmi, ñusta, hinaptin punchawñataq kara allqu. (4) Hinaptin huk aqchi, chayñataq ullaksu riki, (5) chay aqchi riki enamorakusqa chay pasñataqa, (6) hinaptinqa riki punchaw riptinqa allqulla kachkan tuta riptinqa pasña kachkan riki. (7) Hinaptin chaynataq chay qaripas riki, *joven* riki, enamorakusqataq, (8) hinaptinsi chay aqchiwanqa amiguña kasqaku. (9) Hinaspansi “ñuqa wak pasñata lasuyta munachkani” (10), “ñuqapas rimapayachkanim” nisqa riki [aqchiqa]. (11)

P– Chay aqchiqa maqtatukuspa? (12)

M– Maqtatukuspa qari kara riki. (13) Tutan yaykuq maqta riki, rimapayaq, aycha apakusqa (14) hinaptin allqu kaspam mikukuq riki. (15) Chay qaripas apaq riki ima regalokunatapaspas, (16) hinaspa payqa munaq aychallata, chay pasñaqa sipasqa munaq aychallata (17) mana huktaqa imatapaspas munaqchu tantata galletata, (18) aychata masta munaq, (19) mana frutatapas munaqchu “chaytaqa millakunim” niq. (20) Hinaptinqa, chaynapis riki, chay runa rirusqa amigunman, aqchiman (21) hinaptinqa, amigunqa chay sitiuyta chayaptinqa mana kasqachu runaqa *solamente* aqchilla kachkasqa. (22) Chayna [runaqa] punchaw risqataq chay sipasman hinaptinqa manataq kanchu sipasqa, allqulla kachkan, (23) hinaptinqa chay hobinqa rispa riki, kara chay allquwanqa riki, (24) hinaptinsi “usutaya ruwasun” niptinqa mana munaqchu ñawpaqninmanta usu ruwaytaqa, qipallanmata munaq ruwananta (25) hinaptinsi “imaynataq kayqa” nispa riki chay willasqa wawqinman “ñuqaqa manam imananchu.” (26) Hinaptinsi chay pasñaqa nisqa “qampas wak Lorenzochahinachiki kachkanki” (27) Lorenzos kasqa aqchipa sutin, (28) “Lorenzochahinachiki kachkanki qampas mana widirukuchayuq, mana kukulichayuq”, nisqa. (29)

P– Imataq chay kukulichaya? (30)

M– Kukulichanmi riki kan chay ispakunan, qari ispakunan, yaku ispay ispakunan, (31) “aber, ñuqapapaqa kanmi riki” nisqa. (32) Hinaptinsi “Lorenzochapapaqa kanchuqaya” nisqa riki; (33) hinaptinsi chayna kachkaptinsi riki, chay runaqa riki sipasmanqa risqa punchaw riki, (34) hinaptinsi sipasqa chayna achikaramusqa (35) achikaramuspansi riki inbestigarusqa, hinaptin chay warmiqa kara riki allqu, (36) allqu warmitukuspa riki sipas kasqa (37) hinaspa qarita, [aqchi] Lorenzochata, ingañasqa riki. (38) Hinaptin chay runa kara Federicocha, chay enamoraq riki, (39) Federicochaqa chayman risqa riki chay pasña allquman hinaspa karaku riki, (40) hinaptinsi unayña karaku, hinaptin “imanasqamá qamqa churiytaqa mana wachankichu” niq riki (41) “sinbirwinsa, manam sumaqtachu sakwanki” nisqa riki, (42) hinaptin chaypi imaynamá qaripata wachanqa, allquqa mana wacharachu riki. (43) Hinaptinqa hukman willakusqa riki “wak warmiwanmi kani una-unayña, manam wachanchu churiyta” nisqa riki. (44) Hinaptinsi “[paywanqa] manam kaymanñachu, hukwanña kasqa.” Hinaptinsi chaysi chay aklarakusqa riki. (45) Chay qari hukwanña ripukusqa, (46) hinaptin allqu riki piliyaq riq riki [warmiwan]

“ñuqapata” nispa, (47) tutallan riq warmi piliyaq punchawqa mana kaqchu... (48)

P– “Qichuwanki”, nispa... (49)

M– “Qichuwanki, enamoraduyta qam qichuwanki” nispa niq riki. (50) Chaynam chay *isturiya* kara *profesor*, punta timputa, no? (51) chay hina kay llaqtanchik, hina kay Pircca llaqtapi chay *chiste* pasara riki, chay punta timputa, no? (52) Chayta willakuqku punta awilukuna, kawildupi parlariqku chistita riki.

5. Atuqwan wachwa

(1) Karqa riki wachwa, riki, mama wallata, hinaptin atuqñataq Ebaristochoa sutiyuq kasqa riki. (2) Hinaptinsi Ebaristochapas... Ebaristochapas wawayuq riki hamusqa. (3) Hinaptinsi “*hola*, imaynallataq kachkanki” nispa riki Ebaristuqa. Aqtuqqa wachwa uñacha mikurunampaq kasqa riki. (4) “Chaywantaqmi kawachkanki, manachu qam wawaykitaqa uywawaq usnupi, pirqaruspayki yanuruspayki pawaqta, puka chakichata” nisqa riki (5) “imayna? aber willaway”, nispan riki, naqa riki, nisqa, naqa riki wachwaqa [se rectifica] atuqqa riki... (6)

P– Ebaristuchaqa... (7)

Ebaristuchaqa riki pinsapakusqa “allinmi wawayta urquruyma pawaqtaña, pukachakichata” nisqa riki, (8) “yanuruptikim riki alachankuna purachankuna pawaramunqa” niptin (9) payqa riki huñurusqa llapa churuqata, kampupi llapa chamisata (10) hinaspan rumita pirqaruspan yanurusqa riki, hinaspa wawanta [urnupi] taparusqa, (11) hinaptin taparuptinqa riki, “iskay uramantam urqunki” niptinqa (12) iskay uraqa riki rumi yanusqaqa uña atuqchakunataqa, uña Ebaristuchakunataqa ruparusqaña riki. (13) Hinaptinsi wachwaqa asikusqa riki “karahu, wawayta mikunan kara, hudiruni” nispa asikusqa (14) hinachkaptinsi riki atuqqa maskamuspa tariramusqa riki “kananmi kananqa kanqa, wawaykita qamtapas mikurusayki” nisqa riki, (15) pampapis qatikachan riki “mikurusayki” nispa hapistin (16) hinaptinsi pawarikuruspa qaqaman ripukun, (17) ñataq pawarikuruspa ultimupiqqa pamapapiña kachkasqa, (18) quchapatanpi mikukuchkasqa hinaptinsi “kanami kunanqa kanqa karahu, kaypiqa hapisaykim, manam qaqapas kanchu hinaspaymi mikusayki” nispan qatikachasqa, (19) hinaptin qatikachaptinsi wachwaqa riki hukta pawaripa quchaman llapa wawantin pawakuykusqa, (20) hinaptinsi aqtuqa riki karahu, mikusqa riki yakuta riki mikusqa riki “chakichisaqmi kayta” nispa... (21)

P– Upyaykurqa. (22)

M– Upyaykurqa, hinaptinqa manaña tukurachu, (23) hinaptin tukuykuchkaptin wixsan untaruptinña riki wachwaqa llapan pawarikapusqa, pawarikusqa, (24) hinaptinsi atuqqa brinkasqanpi chuqakurusqanpi (25) wixsan tuqyaruptin wañurusqa riki Ebaristochoqa. (26) Chaypi chay tukun chay Ebaristochoa, no? (27) Atuqqa Ebaristochoqa wañukun (28) wawanta yanurapun, watyakurun, (29) kikinpas wixsan tuqyaptin wañukapun.

6. Qarqarya

(1) Willakuy kara kaypi, *mas o menos* 1985-86. (2) Chay wata rimay kaypi kara (3) huk runa qarqaryakura qullqi suwakusqanmanta y familiyallanwan kasqanmanta. (4) Hinaptin kaypi purira aberyara ñuqatapas biyahipi aberyawara, (5) huk warmipa wawanta yaqalla kitaruwara uku partisyunpi, (6) allquykunaña salbarura, (7) chaymanta chay kampukunapi puriq (8) runakuna

tarimuq qalallata, abeses ima animaltapas tarimuqtaq, (9) chaynalla iskapaq, iskapaq (10) hinaptin chay qipa, qipa watamanña chay hapiruspanku kañarurakuchu, padrepa wasinman winaruraku (11) chayta mana sumaqtañachu wakman [minapi] llamkaspay yacharani. (12) Chayna kara chay qarqarya kukucha (13) *pero* kara qullqi suwakuq, qullqi suwakuq, familiyallanwan kara (14) chay kondinakura “qalallaña purira” nin, (15) chayta kañarurakuchus-hinam kaypi, no? (16)

P– Imaynam karqa? ñaqa willawarqanki “uraypi tiyachkarqanki...”, nispa. (17)

M– Uraypi tiyachkaaptiyami, biyahiman llusichkaptiy doceymedia, *la una de la* mañanata yaqalla huk warmimanta tiyachkaptiyku wawata kicharuwara [kitaruwaraku] (18)... kitaruwaraku (19) hinaptinmi, ñuqa allquy “huuuu” niptin ñuqapas “haaaaa” niykuruptiy, allquykuna qatiruptin naña, huk hatu-hatun allquña pawarura, leonhina allqu,(20) chayna wawata pampapiña wichiruspa kedara, (21) chaypi ñuqa nirani, willakurani, (22) chaymanta qatipaspanku maskaraku, hapiraku *pero* puntata willaraku “Pampas montikunapis kachkan, qaqa uchukunapis kachkan” nispa niraku. (23)

P– “Runahina karqa”, nirqanki... (24)

M– Runa, runa, runa. (25) Qalatu, runa kara, mama wachaycha (26) runa *pero* chay konbirtikuq animalman llamaman, konbirtikuq allquman. (27) Chayta ultimota sakrifikaruraku hinaptin chaypich chay tukunman karqa, (28) manaña tukupayninta ancha yachaniñachu... (29) chaynallam chay, kurtulla chay.

7. Qarqarya

(1) Huk llamkapakuq Wayakundu, Quito-Arma nisqanmanta [karqa]. (2) Hinaptinsi chay Quito Arma nisqanman llamkapakuykuspa, warmi qari, iskay hatun wawachayuq, huk malta wawachayuq kutikusqa, imachankutapas qipirikuspa (3) hinaspas huk machaypi samakuchkaptinsi... (4) chay machayman richkaptinsi pampapi iskay llamakuna kasqa marqa-marqa kunkankuta arwiykuspa tuqanakuspanku kachkanku (5) hinachkaptinsi pay tardiykuruspanku chaypi samakusqaku llaqtanman rispa. (6) Inaptinsi chay llaqtapis, chay sitiypis [Wayakundu llaqtaman kutiqqa] tutaqa mana sintisqachu, (7) hinaptinsi achikyamunña chawpituta pasayta, *las tres de la* mañanata, qari rikuriptin warminqa kasqachu, (8) wawachanku chawpinpi kasqa; (9) hinaptin warmita [kundinado] hurqurusqa, (10) hinaptinsi chaypis warmiqa waqaqhina, inqiqhina kasqa, (11) hinaptinsi... chaynachkaptinsi... (12) Tutaykuqllatas piru runa chayarusqa “ñuqapas puriqmi kani, samakusaqmi”, (13) “chaychapiyá samakuy” niptin (14) chay runaqa kamantin kasqa, chaypi tiyanpalla puñusqa, (15) chay tiyanpalla puñuspansi riki warmita [apakusqa]. (16) Hinaptinsi “chayqa waynanchikki kara, wawaykunawanchiki kidasaq” nispa achikyasqa. (17) Achikyaqta maskaykuptinsi [kundinadoqa] warmimpa qallunta ñuñunta mikurusqa... (18)

P– Ayayayy! (19)

M– Hinaspansi chaysi chay runa warmichantin kutimura ayuda mañakuq. (20) Chayta pampaysiraku. (21) Chay runapa sutin kara Gutiérrez. (22) Chay warmichan wañukura Castrovirreynapi. (23) Chay armicha karqa huklaw warmicha, media gringachas kasqa. (24) Manam ñuqa ancha qawaranichu. (25) Chay runaqa yapa kutimuspa llamkara (26) huk warmiyuqña kara. (27) Chaypi mikurusqa riki chay ñuñuntawan qallunta... (28)

P– Qallunta... (29)

M– Hinaptinsi chay kasqa riki Obraduvich. (31)
 P– Ah, paychá kondenakura, qarqaryakura. (32)
 M– Pay kondenakusqa hinaspá puriq llama o paqu... (33)
 P– Ahh, llamaman paquman tikrakuspan. (34)
 M– A, chayna purirqa, chayna chay kara. (35) Chayta niraku qatikachasqaku dinamitawan, kañaywan qatikachasqaku, (36) maymanchá iskapara o sipirurakuchu, (38) chayta willakura... pero chayta ñuqata willawara...

8. Urququcha

M– (1) Chay Urququcham kachkan riki laguna, hatu-hatun... (2) hinaptinmi “llapa wañukuqmi chaypi bañakuq” nispa niqku. (3) Hinaptinmi chay sityupi, kayna dosipi puuyuykamuq, (4) hinaptinmi chay sityullata puyu tiyaq hinaptinmi urqkunapi wikuña naciq. (5) Hinaptin chaypi ñuqa qawarani kaynata puyullata, (6) chay bañakunmankupaschiki kara, no? (7)
 P– Puyu? (8)
 M– Puyulla, una de la mañanata, dos de la mañata chay Madonapi llamkaspá, lamparawan qawaraniku. (9)
 P– Imataq chay puyuqa karqa)... (10)
 M– Niblinayá (11)
 P– Neblinalla? (12)
 M– Niblinalla tiyaq, chaynam chay kara. (13) Chay hatu-hatun qucha kachkan riki. (14)
 P– Chaymanchu chay wañuqkuna mayllakuq upakuq riqku? (15)
 M– Chaytas rinku riki. Chaynata rimay kan.

9. Chuqlluqucha

(1) Llaqtas ri kasqa chay Chuqlluquchaqa. (2) Chay Chuqlluqucha llaqta kaptinsi riki patinti chay runakuna kakuq fiyestallapi yuyay[niy]uq kasqa, (3) hinaptinsi mana rispitanakuq, kay primontin hinaptin respetanakuqchu, (4) chaynalla kaqku maqanakuqku, enbidiyusukuna kara. (5) Hinaptinsi huk taytaku chayarusqa fiyesta timpu, (6) chay paskuwa timpupi chayaruptinsi qalay runakunaqa taytakuchata “fuera sarna machu, asuy lata machu” nispa chuqaqku riki, (7) hinaptinsi chay lata machutaqa riki, huk chayna asukuspan chakra cant... chay llaqta kantuchanpiña samaykusqa, (8) hinaptinsi kachkasqa “taytakucha, mikuykuy” nisqa huk señora, huk señor, (9) “ñuqaykuqa manam kanchu qullquiiku chaymi mana fiyesta rinikuchu, chay fiyestapiqa qullqiyuqkunallam tusukunku tumakunku, ñuqaykuqa manam chaynachu kaniku” nispa, (10) hinaptinsi chay taytakuchaqa mikuruspa nisqa “qamqa rispitasqam kanki, bindisyunta Diyuspata chaskinki, wak qucham chinkanqa. Ripukuy” nisqa riki. (11) Hinaptinsi “‘siyertu’ nispa, ripukuptyikim kay quchayanqa” nisqa, (12) hinaptinsi chaysi wakinqa salbakusqa, wakinqa mana. (13) Chaysi familiyantín, llapa imachantín, uywachantín, ripukusqa. (14) Hinaptinmi kachkan, chay Chuqlluqucha kaylawnin qasapi “wawqintuyuy” nisqa chaypim kachkan puntapi warmi, qipapi qari, kayna [Manuel, voltea el torso y la cabeza para mirar hacia atrás], rumiyasqa. (15)
 P– Qipaman qawaqhina. (16)
 M– Ahá, warmipas qaripas chay mana kasukurachu riki [machupa nisqanta], (17) chay mana kasukuq kaqqa ripuspas kutimuspa, qawaykuptinqa chay

Urququcha quchayarusqa riki. (18) Hinaptinmi chay noviembre, diciembre killapi mana paray timpupiqqa punta timputa, chay 73, 72, 74ta qawakuqraqmi kaspicha... (19)

P– Kaspi? (20)

M– Krus kaspicha... (21)

P– Maypi? (22)

M– Chay iglesiyas kasqa chay kruschayuy (23)

P– A ya! Ya, ya, ya. Chay Chuqlluqucha ukupi. (24)

M– Chay Chuqlluqucha kayna chawpinpi, kaynacha qawakamura, [Manuel, enseña la parte superior del dedo medio, a modo de un delgado palo de madera que remite a una cruz] (25)

P– Ah, ya, ya, ya... Chuqlluquchapa chawpinpi. (26)

M– Qawaranikuraq chayta, mana kriyiranichu... (27)

P– Iglesiyapa kruschan. (28)

M– Iglesiyapa kruschan qawakura chaypi. (29)

P– Ya. (30)

M– Chayta niwaptin ñuqapas kriyirani, (31) chay yaku bahaykuptinmi chay qawakun... (32) chay represa kachkan lcapaq riki. (33)

P– Hinaptinqa cierto chay [rumi warmiwan tukurqa]. (34)

M– Cierto chay ñuqapas qawarani. Chay willakusqan, cierto. (35) Chaypi chay kriyirani chayta [ante un ruido, Manuel dice, a su nieta: “cuidaw hija”]. (36)

P – Chay allin runaqa, llaqtanmanta ayqispan kutirykiun hinaspa rumiman tikrakuq... (37)

M– Manam! Manam!... (38)

P– Manachu... (39)

M– Manam chaynachu, (40) sino queqa... chay runa rirqa, chay punta huk riqqa riki, “hakuchik ripukusunchik kay saqmakunqa” niptin ripukuq. (41) Qatiqnin mana kriyispa chay “buuuuuuu” niptin qawariykuruspaa hinapi kidara riki, (42) chay punta iskapakuq chay willakuq riki, chay willakun chay istoryata riki... (43)

P– Ahhhh! Chay punta ñawpaq eskapaspan willakurqa... (44)

M– Chay muqu qipata, muquta qipanta salwaruraña, warmintin lapa churintin uywachantin hinaspa “buuuuuuu” niptin mana qawarimurachu. (45) Chaysi nisqa “aman qipata qawarimunkichu, qipata qawariruspaqa hinallapim takyaruwaq” nispa. (46) “Hakuchik ripukusunchik” nisqanñataq chayaruspa qawariykarurqa, chay rumiyarura. (47) Igualitom kachkan rinrichanpas, makichanpas pero rumiyasqa, pachanpas... (48)

P– Kachkanchu chay runmi? (49)

M– Kachkanmi chay rumi. (50)

P– A. (51)

M– *Eso se llama wawqintuyuy.* (52)

P– *Wawqintuyuy.* (53) Rispanchikqa, chay wawqintuyuyman chayaspanchikqa chay rumiyasqa runata tarichwan? chaypi kachkan? (54)

M– Tarichwan, qawachwan... (55) ñuqa chayta rirani, chakiwan pusachikurani, caminonetawan carretera centralma apachikuspa. (56)

P– Rikurqankichu? (57)

M– Chayarqani ñuqa. Karucham kachkan. (58)

P– Hinaptinqa runahina kachkan, ichaqa rumimanta. (59)

M– Rumi kachkan. (60) Rumiyasqa, allquchanpas, misi-imachanpas puntachankunapi kachkan.

10. Sipaswan allqu

(1)

P– Kutimantam tayta Manuel Huamanipa wasinpi kachkanchik, (2) kunanmi agosto killapa chunka suqtayuq punchawnin. (3) Qayna willakuykuna rimasqanchikmantam kunan kutimanta purichisunchik. (4) Tayta Manuel rimaykuyá. (5)

M– *Buenos días profesor* Landeo, (6) kunan kay chayaykamunki kay Rumichaka llaqtata, unaymantaña qamta... (7) chayaykamusqaykimanta kusikuni. (8) Ñas willasayki huk watuchita. (9) Chay llaqtapis kasqa... (10) huk llaqta kara, qari wanay llaqta, (11) qalay qalay [qarikuna] wañukuptinku warmillaña kara, (12) hinaptinsi chay warmi kasqa achkallaña, (13) hinaptinsi chay llaqtapi kasqa tutanqa allqu rikuriq qari, (14) hinaspas niq riki warmiqa “imataq sutiki, yaw *joven?*” niptinqa (15) “ñuqapaqa mamáy sutiy Wilkischam” nisqa. (16) “Wilkisqa... mamay taytaykimantaqa?” (17) “Ichpasmí”, nisqa. (18) Wilkis Ichpassi kasqa allqu, chay allqus riki tutallan riq, chay warmiman... (19)

H– sapa tuta... (20)

M– sapa tuta riq riki tutallan, hinaptinsi “una bis ya kasaraway” niptin (21) “kasarasaykim, watanmanña kasarawayki” nispa nichkaq, (22) hinaptinsi chay todo santos timpu, chay nobimbri killa chaypiqa kada ratulla bisitapayaq, (23) hinaptinsi warmiqa nisqa “imanasqataq mana punchawqa hamunkichu, mamayman risunchik” niptin, (24) nisqa “manam riki... llamkapakunaymi kachkan, imapas ruwanaymi kachkan riki. Kanmi ñuqapa wakaykuna, chakraykuna llamkanay” (25) “ñuqapatañayá llamkay kasarawanaykipaq” niptinqa (26) tutallansa llamkaq, hinaptinqa mana punchawqa, (27) hinaptinsi nisqa warmiqa tiyanman. (28) Tiyanqa nisqa “siguro chayqa animal iman hinaspa ingañasuchkanki. Aber, aber punchaw hamuruchun, wakanchikta nakarusunchik -nin-, wakata nakasunchik, hinaptin yanapawananchikpaq hamuchun” nisqa. (29) Suyarayansi waka sipinanpaq riki, manañas rikurimunchu, hinaptinqa waka sipinan uraqa rikuriramun... (30)

H– Allqulla... (31)

M– allqulla rikuriramun riki, kunkanpi pañuylyuq, atakanpi watanasniyuq riki. (32) Chayna rikuriramun hinaspa ladunkunapi muyukachan (33) hinaptinsi “kay qacha allqu imatam munan?” nispa qatirun rumiwan riki, (34) maqarunku Wilkischankutaqa hinaptin ripukun, manaña rikurimuptin paykunaña nakakun. (35) Yaapa tutaqa chayaramun riki “hamuranitaq” nispa, (36) “maypitaq qam hamuranki. Allqullataq hamunqá” nispa riki, (37) hinaptinqa “chayqa siguro allqum kachkan, chayqa tuta maqtatukuchkan. Chayqa riki allqum” nispas tiyanqa yapamanta nin, (38) hinaspa riki “ruwarusunchik waskatayá, kawallupa chupanmanta, wakapa chupanmanta, llama millwakuna... paqu millwakunamanta millwirusunchik hinaspanchik...” hinaptinsi fista chayamusqa, (39) hinaptin fistam riki “fistaman pusaway” (40) “punchawqa manam riymanchu ushaymi michinay, wallpaymi qawanay, tutam isu si hamusaq” nispan (41) tutan bispiraman pusasqa, (42) bispiraman pusaptinsi riki waskawanña riki “imallatapas mikuchiwayá” nisqa riki. (43) Mana mikuchispas aychachata aparusqa qacha-qachachata, quykusqa chayllata, *no?* tutaqa, tuta riki chay kasqa. (44) Qawaykuptinqa riki chawa aychata aparusqa sipasmanqa

chay hohenninqa, (45) hinaptinsi riki chay chaynachkaspa tuta riki watarusqa achikyamuq sirkataña ripunan uraña watarusqa riki waskawan riki, tiqukacharisqa chaypi hinaptinsi riki. (46) Achikkamunña, achikkamunña hinaptinqa “kachaykullaway, kachaykullaway” niptinqa riki manaña kacharinchu (47) hinaptin tiqukacharin riki madrugawqa allqu achikyarun. (48) Chay tiyempu, chay llaqta riki kan puntata kara chay sitiypu, hinaptin chaymi chay huk *noticia*, *no?* (49) *Siempre* kayta ñuqayku parlaraniku ayacuchurunakunawan hinaspa kayta willanakuraniku, *no?* (50) *Gracias profesor* Landeo, kay icha agradykipaq kanman.

11. Iskay wawqimanta

(1) *Profesor Landeo, buenas noches.* (2) Ñuqa willasqayki. (3) Iskay wawqintin kara runakuna, huknin riku huknin pubri. (4) Pubrilla kaq puramintinta riku wawqinta kuyaq hinaptin riku wawqinñataq chiqnikuq, (5) imatapas pubrilla kaspa mikuchi q wawqinmanqa rikuñataq mana imatapas yuyaqchu, (6) hinaptin, chaynachkaptin “hamunkim *hijo*, imatapas qunaypaq” nispa asllata mikuychata quykuspa rumita qipirachisqa. (7) Manaña qipiyta atispan kutispan pisiparusqa llasaq qipiyuq hinaspa samakusqa huk machaypi, disirtupi. (8) Kukachallan manaña kasqachu, kukachanta pagaykusqa parahiman, mamapachaman, hinaspa puñuykusqa “kunanqa kanqachiki kay apasqay, mikunaypaq, wawaykuna mikurunqachiki” nispa. (9) Hinaspansi kukachanta pagaykusqa, tumanan upyanan traguchanta pagaykusqa, hinaspan puñuykusqa qipichanwan sawnakuykuspa mana qatayuq. (10) Hinaptin suyñuyninpi qayanakuchkasqa wak law chimpa, kay law chimpa, warmiwan qari “*gracias*, kayqaya mikuykachillawanchik” (11) “ñuqamanpas tumaykachillawanmi, *gracias*, upyaykunim. Imatataq kay wawqillanchikman regalaykusun?” (12) “ñuqa regalasaq yuraq sarata” nisqa, (13) hukninñataq nisqa “qillu saratam qusaq, ñuqa regalasaq” nisqa riki. (14) “Añallawya...” nispan rikchariruspa runaqa kusikusqa “kunanqa wawaykunachiki sara kamchata mikurunqa, mutikurusachiki. Sopapipas sarallatapas lawakurusachiki” nispan (15) “kamchapiqa ratullach tukurusqa, lawachakuyapaqcha durawanqa” nispan kusiqaña kasqa. (16) Hinaptin qipinqa llasaq kasqa, “imakunataq wawqiyqa qipirachiwan?” nispa qipinta qawaykuptinqa rumi kasqa. (17) Rumita chuqaspa chay sarata qipikuykun chay minustaraq llasasqa chay rumi qipimusqanmantaqa. (18) Chayarachin hinaptinsi “kay sarata apamurani *hija*, mikurusunchik” nisqa (19) sara mikunankupaq kusiqaña wawachankunaman, [quykuptinqa] mana sarachu kasqa, qullqi kasqa (20) hinaptin kusikusqaku, qaparisqaku. (21) Hinaspaqa uywata rantisqaku, pachankuta, allin mikuykunata rantisqaku. (22) Uywata rantikuykuspa apakaramusqa mikuyta, chakra kusamanta, *no?* (23) Allintaña mikusqaku, uywakunata rantisqa wasintapas ruwasqa qullqin kaptin. (24) Hinaptin ermanunqa “imawantaq wak narun...”, nispa. (25) Ermanunmanqa mikuchillan riki “ermano, kaynatam tarikaramuni riki” nispan willakun (26) “maypi?” (27) “kaypi” nispa riki willakun inosintiqa riki, (28) Paypas, ermanunpas riki pasan chay sitiypu riki, pobre, lata pachanwan pachakuykuspa kukachanta akustin riki. (29) Hinaspa manañataq apasqachu riki chay traguchanta riki [mamapachaman] mana talliykurachu, (30) hinaptinqa waqastin riki, waqaspa chay ermanunpa kasqanpi [en el machay] waqasqa payqa riki “pobrem kani, yanapaykuway” nispa riki. (31) Hinaptinsi chaypituta rikchariptinqa paypaqpas

qayakunku riki “imatataq kay wawqillanchikman quykusunchik? Kayqa miserablem, kayqa manam yuyawaranchikchu, manam haykap timpupi yuyawaranchikchu”. (32) “Kayman ñuqa qusaq kallapatam”. (33) “Qamqá imatataq qunki?” (34) “Ñuqañataqmi puchkatilluta [puchkatulluta] qusaq” nisqa riki. (35) Hinaptinsi chay “puchkatilluta qusaq” niptinsi [runapa] siki chupan siqsirisqa riki, chay na... (36) “... qusaq ñuqa kallapata” niptinqa uman siqsisqa riki (37) “imatataq chay umaypi siqsichkan? Suquchiki hapiwachkan.” nisqa suquspa pasasqa (38) hinaspani riki mana imapas kanchu, (39) pasan wasinta yarqaymanta, (40) wasinta chayaykuchkaptin allqunkuna qatirun riki. (41) Manaraq wasinta chayaykuchkaptinsi wiqawnin utisqa puramintita wañu-wañuyta, (42) hinaptinsi pakchanpaña risqa, pakchanpa richkaptinsi allqullan kikin qatirusqa kikinpa allqullan. (43) Hinaptinsi chay runa kasqa... tarukyarusqa, chay enbidiyusu taruka “uqi taruka” kasqa chay sutin. (44) Hinaptinsi chaymantaqa ermanunmanpas risqa, (45) ermanunpa allqunqa unavista tukuramusqa pachankunatapaspas lliw llikiparamusqa (46) hinaptinsi chay allqumanta iskapakunanpaqsi kasakanta lliwta chuqan, qalallaña, pilunña wiñaramusqa. (47) Ermanunman risqaraq “imaynataq kaynakurini?” nisqa (48) chay qamqa... enbidiyusu uqi taruka kasqa chay, (49) hinaptin allqu... ermanunpa allqun tukuramusqa. (50) Kumadrin hamusqa hinaptinsi “Imatataq ruwachkanki kumpadri?” nin (51) “Wak simbirwinsa ermanuyta, kutispaycha sipisaq. Allqunwanmi tukurachiwan” (52) “imaykitaq nanan, kumpadri?” nin (53) “waw... wiqaw wiqawllaykunam turu-turullaykuñam [tullu-tullullaykunam?] birgullullaykunatam llikirqun” nispa pampapi “way... way... Way...” puñuchkan qaqa uchupi. (54) Hinaptinsi nin “kumpari, imaynaya kanki, paqarinñayá bisitamusayki, imaynaya kanki, qawaykuqni... kayllapichu kanki? wasiykiman riy!” (55) “kaymi ñuqapa wasiy. Kutimuypas amapas... [con voz fuerte, de desagrado], way... way... way...” (56) Unquchkan kuchupi riki tarukaqa lliw qarankuna llikisqa, pachankuna llikisqa riki, manaña riki runa karañachu, tarukaña, (57) situyuqña [silluyuqña, con pezuñas], makin riki kambiyakurura chakinpas kambiyakurusqa. (58) Chaymantam kay Wilkaswaman nisqankupi, chay isturiyanku, (59) runakuna chay enbidiyusu kaqkunataqa ninku “enbidiyusu uqi taruka, *egoísta* uqi taruka” ninku. (60) Chay qillu qala riki, puka qala tarakuqa riki. (61) Chaymi chay isturiya *profesor*.

12. Tayta kurawan utulu

1) *Buenas tardes, profesor* Landeo, (2) willaykusayki huk profesor Felicianomantawan tayta utulumanta, gallumanta. (3) Huk mamakus uywakusqa utulunta (4) hinaspani masañataq karusqa profesurña, Feliciano, (5) hinaptinsi siyempre mamakuchaqa rantikuq [wallpakunapa] runtuchanta, wallpanta uqllachispa churinkunata rantikuq imapaqpas riki, kawsananpaq. (6) Hinaptinsi puku aku profesurqa tumakamuqña, chakrapaqpas haypaqchu qullqi, wasipaqpas haypaqchu qullqi (7) hinaptin piyunkunataña ayudataña mañakun, mañakuq ayudallata (8) hinaptinsi utuluqa rabyaq riki “Ñuqa qari kani karahu, imayna mana mañakunichu ni pita ayudata, yanapachikunichu. Kay Felicianoqa mañakuchkan ayudallata warminpaqpas churinpaqpas imapaqpas mana haypachispa kuhudu kaspam riki. Nuqa qari kani karahu, qari-qarisu” nispan purichkan. (9) Hinachkaptinsi profesur Felicianoqa yacharuspa karahu maqaparusqa utulutaqa riki, hinaptinsi [utuluqa] pasakun, pasan Felicianopa suwidranman. (10) “Mamay, imaynamá wak masayki profisurqa maqakuwan

ñuqataqa? Kohudu, *borrachoso*, *saco largo*, warmintapas chakrantapas hukllawan yanapachikuchkaspas? Ñuqa akasu chaynachu yanapachikuchkani? Ñuqaqa qari-qarim kani karahu. Qalaychata warmita wachachini qam bida pasanaykipaq. Churiykunatapas qamqa rantikunki, wachasqata runtutapas rantikunki chaywan bidata pasanki, imallaykitapas... Imapaqmi wak masayki balin karahu? Qarquy!" nin riki. (11) Utuluqa yachakurun riki naqa... Felicianoqa yachakurun, utulutaqa astawan maqaparun riki. (12) Maqaparuptinqa kutirin kihakuq riki "mamay manam allinchi, mama Petronila manam balinchi kay masayki felikischaqa, ñuqata maqakuwan, kuhudo, *saco largo*. Mana kihata atiptinqa supaynintam ñuqa aparachisaq, qawakuwanapaq" nispa riki nin. (13) Hinaptinsi "imaynam *hijo*, qamqa ispiritucham kanki, payqa riki runam" nin, (14) "hinaptinqa ñuqaqa riki pero qarim ri kani, manam riki karahu pita mañakunichu, warmiykunata wachachini kantunmanta pero mana mantininichu" nin riki. (15) "Felikischaqa Felicianochaqa mantininmi riki churinkunata, ñuqaqa qam rantikunayki rayku mana riki mantinichu" nin [utuluqa kutimanta]. (16) Hinaptinsi riki, chayna kachkaptinsi tayta kurañataq chayarusqa riki, (17) hinaptinqa warminmanta riki michakusqa utuluqa tayta kurataqa. (18) Hinaptin "mamay - pasan riki, tapuq riki- imataq kay? Runachu, warmichu kay, qarichu? Qari kaptinqa karahu, warmiykunata kitawaptin supaynintam aparachiyman, qawakunaykipaq, karahu. Warmiykunataqa manam pipas tupanmanchu karahu kawsachkaptiyqa" nispa utuluqa (19) chaypi purin riki hinaptinsi mamanan nin, mamakuqa riki, mama Petronilaqa nin "*hijo*, manam, kayqa... qamqa ispiritum kanki. Kayqa tayta padrem kuram payqa. Manam warmichu." nin, riki. (20) "Imaynampitaq warmihina pachayuqqa? qam kaqlla pachayuqtaq!" nin (21) "manam Diyuspa sirbun kaspanmi riki" (22) "A ya, ñuqapas kani Diyuspa sirbunchiki riki" nispan nin. (23) "Pero qamqa manam waliyuqchu kanki" nispa [nin mamakuqa] (24) "ñuqaqa riki qarim kani" nispa chayna purichkan. (25) Hinaptinsi kuraqa yachakuruspa utulutaqa maqaparun riki "imaynataq rimirawankiqa karahu, animalqa" nispa (26) hinaptinsi riki tapurun, hinaptinqa mamakuqa nin "manam, payqa padrim" nin riki. (27) "A ya, ya! Padresitu winurdias, qanwanqa manam piliyachwanchu, qanwanqa a manusmi kachkanchik, ya. Mana padri kaptikiqa supayniykitam aparachiykiman kara, ya. *Entonces* qanwanqa a manusmi kachkanchik *porque* qampapas warmiykiqa kara kinsi, disiuchum. Sikira dosillapas ya. Ñuqapa iso si kinsimanta mana bahanichu, qari kaspay riki. Qanmantaqa *más* qarim ñuqaqa kani, kinsem ñuqapaqa" nispan nin. (28) Hinaptinsi kuraqa "qamqa kanki riki animal ispiritum" nin. (29) "*Pero* padri imatañamá qanwan piliyasunchik, qanwanqa a manusmi kachkanchik riki. Qam pisanki, wachachinki *pero* manam mantininkichu. Ñuqamantam llusqinki riki" nin, (30) "ñuqahina qarim kanki, ñuqahina llusqinki" (31) chaynaptinsi kuraqa "manam *hijo*, qamqa animalmi kanki. Manam suqtawatapas kawsankichu, ratullam wañurunki riki. Ñuqam ichaqa kawsasaq uchinta *cien* años. A, imatamá qamqa... qamqa riki animalmi kanki" nispa nin. (32) Hinaptinsi utuluchallaqa chay padri chayamuptinqa warminkunaqa kambiyakuchkan huk, hukña riki. (33) Hinaptinqa utuluqa machuyaruspaqa riki manaña atinñachu, Felikisqa riki nakarunña, Felisianoqa. (34) Chaypim chay utulu tukun. (35) Chay utulu lisu lisuri kara, *no?*

13. Upa runa

(1) *Profesor Landeo, buenas noches.* (2) Kay Pircca llaqtapi tarikuchkanchik. (3) Kunanmi kay watuchita willasayki. (4) Huk runa kasqa chakrayuq (5) suqta wawan kasqa, warmi churin. (6) Hinaptin masankuna kasqa mana llamkaq, mana llamkay munaq, mana chakra llamkaq qilla qillakuna. (7) Hinaptinsi huknin churin kasqa edarninpiña mana qariyuq (8) hinaptinsi huk muchachuta pusakamusqa, upata, mana uyariqta. (9) Rimaq kara pero mana uyariq, hinaptinsi sudran, suwidrun kuyasqa chakra llamkaq kaptin, imapas ruwaq kaptin. (10) Paysi wakapaq imatapas chakra ruwayta wirtakunata ruwaq, (11) imatañapas wasikunatapas pirqaruchkaq ruwaruchkaq payqa. (12) Masanku, huk masankunañataq qilla kara, chay mikuylla mikuq kara hinaptin wañukuspa nisqa “mejor kay chakra llamkaq runam isusqa merisinman churiwan kasarakanata. Kay qillakunaqa churiykunataqa sipinqa yarqaymantachiki” nispan, chay upaman quykusqa warmi churinta. (13) Hinaptinsi chay upaqa kuchillata riki michiq, (14) hinaptinsi warminqa riki huk bis unqukusqaña. (15) Karukarumanta rimapayaqku riki “Yaw upa! Yaw runa... Yaw runa!” nispa. (16) “Haaa!” niq a bisis. (17) “Apuray karamba, warmiykim wawakurun!” nin (18) “imayna warmiy...!” mana uyarinchu. (19) “Yaw runa, yaw upa” nispa qayanku riki (20) hinaptinsi chaymanta intindirun hinaspa nin “Mamay, wawallay haykataq kakullasq?” nin (21) “upay miyerde, haykaraqtaq warmi wachanqa? Warmiqa hukllatam wachan!” (22) “ñuqapa Uqi Llikllayqa Panchitayqa wachan qanchista, isquntam” nisqa riki. (23) “Kuchihinachiki wachanqa” nisqa pay warminta riki. (24) Hinaptinsi suwidrunpas siwidranpas wañukunña, pay allin wasita ruwakurun chakrankunata tarpukusqa animalni karaña, apartiña kara, (25) huknin churinpas hatunña, hukninpas (26) hinaptinqa nisqa huknin kuñadankuna... masamasinkuna fiyestata pasakurunña riki Dulusantus fiyestata. (27) Chay llaqtapisá ruwaqku pantiyunpi Dulusantus fiyestata tamburwan antarakunawan tususpanku. (28) Paykunapas [el upa y su esposa] hapikurusqaku chay Dulusantus fiyestata. (29) “*Ahora* imanchiktataq... tayta kurapaqayá huknin kuchita, huknin kuchitañataqya tambur waqtaqninchikpaq, wakintañaya... huk kuchitañataq kachun kukanchik tragunchikpaq” nispa. (30) Tarpukusqankuqa mikuyninqa kasqasá, hinaptinqa “Apuray upay miyerda, apuray. Kayllaña nanchik... Dulusantos mayordomo fiyestanchik, hamurunqaña imatapas ruwasun” nispa sarata pilanku, papasikata ruwanku arinatapas kutachimun murunkunatapas trigukunatapas pilankuña priparakunkuña yantatapas pilunarunkuña riki. (31) Hinaptinsi faltarusqa tinina riki, chay kumino achuti pallillus, puntataqa chaylla tinikuy kara mana riki karachu kay kunanhina kulurantikunaqa no? (32) Hinaptinsi warmillaqa pasakusqa riki [mikuy tiñinakuna rantiq]. (33) Hinaptinsi huk kuchi rantiq chayarusqa riki, hinaptinsi upaqa kuchita [rantinanpaq, chay nigusiyante] qawachiptin mana uyarispa nisqa riki “qamchu kanki Dulusantos?” nin. (34) “Arí!” nin, (35) hinaptinqa “qampaqmi warmiy kay kuchita wardara” nispa nin hinaptinsi kuchimantaqa asllata [qullqita] quykun nigusiyantiqa upamanqa (36) hinaptin warmintaqa suyarun “warmiy, warmiy, warmiy! Dulusantos hamuruptin kuchinta quykunchikña pasakurunña Dulusantusqa. Kay urakamaqa kamunki, kay gastu puchurun kay qullqita quykuwan, puchunsi kay” nispa riki nin (37) “sinbirwinsa upay miyerda, kuchinchikqa akasu chayllachu wistara? Karahu, kuchinchikqa achkam balin”

nispa karahu qatipan warmiqa [kuchi rantiqta] riki. (38) Qatipaptinga huk lawman pantarachisqa warmichallataqa kutimusqa (39) hinaptinga manaña warmin rikuriptin... warminñataq [nigusiyanti qatiq llusispan] nisqa riki “yaw upay miyerda, wasinchikta qawanki, arinanchikkunata muruninchikkunata, punkunchikta siguranki imapas yaykuruspa mikurunqa” nispa nisqa. (40) Hinaptinga upaqa “Yaa! Yaa!” nisqa riki “Ya warmiy!” nisqa riki. (41) Hinaspan qipanta [warmin] manaña rikurimuptin karahu, punkuta urqurun arinawan murunwan papakunawan punkuta [punku uchkuta] taparun, punkuta qipirikuspa pasakun qipanta riki. (42) Warminqa rikurinñachu. (43) Huk chunniqpiña tuparun warminwanqa tutaykamuspa hinaptinga riki “kaypiqa kunanqa imapas pasawasunchiki, qarqaryapas kukupas mikuwasunchiki nakaqpas apawasunchiki” chay ninsá, (44) hinaspan “*mejor*, altuman sachaman qispikurusunchik, chay punkupi puñukusunchik altunpi” nin riki, warmiqa wawachan marqakusqa upañataq riki punku apakusqa qispirachin. (45) “Wakman qispichis...” qispirachinku hinaptinga chay sitiuyutaqa chayaramun riki... chay sitiuyqa nakaqpa kanan kara riki. (46) Hinaptinga chayman chayaramun kawalluwan mulawan, ukunta “mamallay mama, musyamuwaspaga kanan nakakuwasunchiki” nispasá hinaptinga (47) upañataq “warmiy... warmiy wiksaymi nanachkan, warmiy... warmiy wiksaymi nanachkan. Warmiy kay lawman muyumuy uqllawanaykipaq” nichkan (48) punkupi, punkuqa apinas churasqallataq kachkan. (49) Hinaptinga [punkuta] waskawan wataruspanku chaypi [sacha altupi] kachkanku. (50) Hinaptinga upataqa riki, wawanta warkurun llikllanwan, hinaspan hapikuykuspa [warmiqa] haytaykamun riki, (51) hinaptinga mulataqa... mulata wasapi hapiramun punku hinaptinga (52) upaqa wañukun... chayaramuspa pampapi dismayarqun. (53) Hinaptinga nakaqkunataqa riki mula siqaykachikusqa, aparusqa, tukurusqa. (54) Chaypi qullqin riki nakaqpa kidarusqa alfurhapi. (55) Chaytas riki “Kayqaaaya!”, madrugawqa hatariruspa “warmiy bahamuy, warmiy bahamuy, qullqita tarikurunchik! Qullqita tarikurunchik” nisqa qayakachakun riki. (56) “Upay miyerda duyñunmi hamurunqa” nispas punkutaqa dihaspansi qullqi apakusqa ripukunku riki.

14. Punta kawsay vidamanta

(1) Kay willakuy kanqa punta kawsay vidamanta o kawsay... (2) imayna kawsasqa, imaynanpitaq una-unay wata kara o imaynanpitaq hatun runakuna kallpasapa kara, no? (3) A, chaymanta kunan ñuqa kay llaqtapa kustumrinta willsayki profesor, may llaqtata chayaspapas willanaykipaq. (4) Punta vidakunata kara kay agosto watamanta, agosto killamanta qallaykuq kay nación Pirqa Anqara nisqanman, kay sitio. (5) Kunanqa sutin San Juan de Dios de Lircay. (6) Chay Anqara timpunpi, punta timpupi tayta-mamakuna kawsara kawsaraku chay pachamaman kustumrita ruwaspa. (7) Punta awtoridarkunam, alwasilkunam barayuqkunam ruwaq kay Raqchi llaqtaman nisqan, chayman churaqku [anqusuta] agostupi, chawpi agostupi, chaymi paraqa rikurimuq timpullanpi. (8) Paykunam pagaqku kay mamapachaman allin mikuyninku kananpaq, pagaqkutaq unay timpu paykuna mana ima unquywan kawsanankupaq, sanu mikuy mikunankupaq. (9) Chaypaq nispankunam churaqku pachamamaman chay 15 de agostupi (10) chaypim kara kabildo parlakuy rimanakuy. (11) Chaymanta sitimri killa-dolosantos timpuñataq chay pachamama Marin nisqanman churaqku. (12) Chaymanñataq musuq

awtoridarta nombraqku abrilpi, chay palma, Jesús Jerosalenman yaykusqan chay memoriawan (13) abril killapi yaykuspanku Marinman churaqku punta awtoridar musuq awtoridarta, (14) chaypi ruwaqkutaq kabildota, chay huntata, chaypi tukuruqku, hinaspan tukuqku musuq awtoridarwan mawka awtoridar tinkuy, (15) chay tinkuypaqmi riqku riki Marin nata... hanay Tambraico Kulis Wirta nisqanta, (16) a, chaypim, chay watapi kimsata pagapaqku pachamamaman, hinaspa chay awtoridarkunapas sanulla kaq i mikuyninkupas sanullataq kaq. (17) Mana karachu kunanhina kay urukuna, mana karachu kunanhina este... riqsirakuchu ni fidiyusta ni arrusta. (18) Kunan vidaqa kay vidawan qawariptiyki huk ingenierupa, huk dukturpa haykataq vidan?, *sesenta, setenta años pero* chaypiqa chay... inkapa timpunpi karaku pichqapachak tawapachak pichqayuq o pichqapachak pusaqniyuq, suqtayuq wata kawsaraku. (19) Hinaspa chaypiqa kara awtoridarkuna [kamachikuy] rispitchiq, warmikunapas solterawan *soltero* tupaqku, chay kasaranankupaqqa kimsachunka watata kumpliqku. (20) Manam watachayuq wakaykita tururachiwaqchu, wata partichayuqta, ya. (21) A chayna paykuna kara chay vidanku kara una-unaywata chaymi chay kawsay vida, kawsay pachamama sirviy, ninchik no? *vida* o mikuy o kawsay. (22) Ah, chayta ñuqa kay profesurman kumunikaykuchkani willaykuchkani kay yachasqallayta, ñuqatapas chaynatam willawaraku. (23) Kay kustumrikunata ruwan mayormente Cuscupi, Ausangate, chaymanta Laide, Pampamarca, Micaela Bastidaspa llaqtampi (24) ñuqapas yachamurani chaykunata hinaptin kasi chaynallam kasqa kay ñuqapa vidaywan kay punta timpuwan (25) paykuna, *pero* paykuna kuntuwaran kunankama, yuyanraq. (26) Ñuqaykuqa kaypiqa lliwñam qunqaruniku universidadwan graduwasyunwan doktorwan. (27) Doktorapapas doktorpapas chakinpas pakiruchkanñam. (28) Punta timputaqa *fuerte* kallpasapa hatun runakunam kara. (29) *O sea, ojalá*, kayna runakunawan tapuykuspa *profesor* kay vidakunata recuperaykuspanchik kasawachwan pachak watallapas pachak iskaychunka watallapas. (30) Kunanqa vidanchikmi manaña valinchi porque mikuyninchikmi toda contaminasqaña, lay [light], trangénico, (31) manaña kanchu chay, kay llaqtakunapipas manaña kanchu ancha chay sanu mikuykunaqa, qipaman churasqañum karun. (32) Kaykamallach willaykiman profe, yapaykuchkasun qipakama imatapas kaptin, *no?* (33)

P– Tayta Manuel, hinaptinqa chay ñawpa yachaykuna chinkachkan *universidad*, eskuwilakunawan? (34)

M– Chay universidadkunawan, kunanqa internitllaña, taryallaña. Chaywanmi chay chinkarun. (35) Hinaptin *profesor*, ñuqa niykiman, aber: chay huk duktur, hayka watataq kawsanqa? Manam kawsanqachu, yapaykusaq ni pichqachun... pusaqchunka watapas. (36) *Pero* puntataqa kayta ruwaspankuqa, sanu mikuyta mikuspankuqa kawsaraku riki tawa *siglo*, pichqa *siglo*, *quinientos cincuenta*, *cuatrocientos cincuenta*. (37) Ah, chayna watayuq. (38) Si munanki tapukuyta hinaspaqa riy Ururuta, mitad Bolivia mitad Bolivia. (39) Kachkanraq, chay llaqtapi runa kachkanraqmi pachak pichqachunka watayuq. (40) Kaykuna manaña ri kanchu. (41) *Entonces* kaykunam ñuqamantaqa huk llakikuy. (42) Kay willakuywanyá wakinpas kuwintata qukuychik, karruyuq kaspas, abyunniyuq kaspapas manam imata apasunchu, qalaytam dehasun, chayta willariyki [...] *ancestral, ritualidad, costumbre* punta taytakunapa ruwasqanta. (43)

P– Kay niwarqanki... kay kimsa, llaqtaykipa kimsa apunkunaman anqusuta ruwanku, imakunatam qunku, huk-huk chay anqusu ruwaypi? (44)

M– Chay anqusu ruwaypi riki anhilta qunku, kintuta, upyaypi riki qunku chay binumanta ruwasqata utaq paqpamanta ruwasqa upita quqku riki. (45) Am, chaytam quqku “pachamama qampas mikuykuy vidayku quwanaykikupa o kawsay allin quwanaykikupa” nispanmi chayta ruwaqku. (46) Kunankama mana chay kanchu, chinkarunña kunanqa parata kachamuy, rigupas kanchu, imapas kanchu *profesor*, llakillaña vida. (47) A vece suqtachunka watayuq, suqtachunka pichqa, qanchischunka watayuq wañukuyllapiñam pinsanki. (48) Manam, por hemplo kunallan tayta Fujimoripas tanto qullqita hapikuykuspan manam apanqachu, hinapim deharunqa riki. Chaynam kanchik runariki. (49)
P– Ya papay, yuspagrasunki

15. Tayta Manuela kawsakuyninmanta

(1) Kaytawan willsayki *profesor* Landeo, (2) ay veces... (3) ñuqa chaylla kani Huamaní. (4) Ñuqa uña kachkaptiyimi, *mas o menos* chunka watayuq kachkaptiyimi mamayniy wañukura. (5) Mamayniy wañukuptinmi kara iskay sullkachaykuna, kimsa sullkachaykuna, kimsa sullkachaykuna huknin wañukura, warmicha. (5) Hinaptin karaniku, mayorniykuna karataq iskaytaq huk warmi huk qari, (6) chaymi ñuqayku kaypi yacharaniku, (7) *primer* madrastawan pinata pasaq kaniku, mana runa kaptin, mana ima mikuy kaptin riki. (8) Kamchallawan, machkallawan, murunllawan wiñaraniku riki. (9) Chaynachkaptinmi chay huk madrastay malo kasqanta papayniy yacharuspa wischurura, qarqurura (10) hinaptin huktaña maskakura, chay madrastayqa allinkara, (11) *ultimo* madrastayqa, mikunay munaq. (12) Chakrata llamkaq kani, hinaspay llamkaq kani. (13) Chay punta timputaqa karaniku, kunan chay kumpañiruykunaqa, chay kaqmasiykunaqa, puriqmasiykunaqa wañukunña, kasi mayuriyaña wañukun, ñuqa kawsachkaniraq kaypi [...] (14) hinaptinmi chay madrastaywan karani, chayqa allin runa kara (15) hinaptinmi ñuqaqa mana yachakuranichu... (16) chakrapi llamkaq kani, tuta, las sinkutaraq pasaq kani, las sinku, sinkuymediyata pasaq kani chakrata llamkaq, kuchunapaq, barbichaq, kaballuchaywanraq, kusapa ninchik chay pallakuq. (17) Pay kabrata qatimuspan apamuwaq mikuyniyta, ay veces apamuwaq trigu mirindayta riki. (18) Chayta mikuq kaniku hinaspaymi llamkaspayqa ripumuni riki kasi las diyas, diyasmediyataña chakramanta. (19) *Entonces* chayamuptiyimi, turuyku kara, chay turuyku mamakuyta riki, madrastayta masyarun fuersawan, ñuqa kallpaykuspay riki torotaqa dominaruni, wataruni, yuguruni yayanman hinaspay puriykuniku. (20) Hinaptin madrastallayqa “mikuykuyraqyá –niwan riki– amaraq papay...” (21) “kaykunata ruwarusaq” nispay, (22) chaymantaña mikunaypaq... manaraq mikuchkaspay bañakuq pasaykuni riki. (23) Puntataqa kara sakuyku kamisaykupas kara baytallam walichaykupas kara chayna baytataqmi, puntaqchanman yanacha qipachamanqa yuraqpas, (24) hinaptin chay iskay rikchaqcham kara walachuchay hinaptin hukchanpas kara chaynataq qipachanman [puntachanman] rosawcha qipachanman yana. (25) Chaynallam karani, puntataqa qalachakillam karaniku, ay veces siquta ruwakuq kaniku, chayllawan kaptiykum riki. (26) Manaraq mikuchkaspay karaña yaqa dosiña hinachkaptin riki bañakuq pasaykuruni, (27) hinaptin riki kara muchkayku rumimanta ruwasqa, (28) chay muchkallapim bañakuq kaniku, (29) hinaptin chay bañakuchkaspay toro sayaruptin asuykuruspay “mamáy qunqaramusqani walachuyta pulakaytawan, haywaykamuway.” (30) Pulaka niq kaniku kamisata, walachu niq kaniku chay qari urayniyku tapakunaykuta, no? (31) Hinaptinmi riki

madrastayqa riki qawaruwara taqsakuchkaqta bañakuchkaqta riki. (32) [Yakuta] matiwan hapiykuspaymi muchkamanta bañakuni riki, (33) mana chaypiqa kay bañakuq kaniku chanpunwanchu ni habunwanchu ni Acewanchu, manam karachu. (34) Bañakuq kaniku yukal... este qinwa qarawan y chaqu qarawan, taqsanawan, chaywanmi bañakuq kaniku, mayllakuq kaniku. (35) Pachaykutapas taqsakuq kaniku puqus ispaywan. (36) Hinachkaptinmi riki bañakuruspay pasaykuni mikuq, chupita mikuykuchkaptiy niwan riki “uy, Manuel” niwan, (37) “mamá?” nispa nini (38) “qamqa riki mayor runañam kanki. Hayka wataykipitaq kanki?” nispa tapuwan riki (39) “mamáy manam yachanichu hayka wataypi kasqantapas” nini riki (40) “*pero* kayqaya wamralla...” (41) “manam *hijo* qam mayor de edarmi kanki” niwara (42) “*mayor* runañam kanki, qamqa warmiyuq kanaykipim kanki, *porque* chayqaya qari kayniki, listuña, kumplituña kasqa” niwan riki. (43) Hinaptin “Imataq mamay ‘qari kayniyqa’” nini (44) “chayqaya chay qari kayniyki” nispay (45) chay walita kichaykuni mandiltahina hinaptinqa siyertu nispa entero qarikayniypiqa riki sapraña wiñaramusqa. (46) Hinaptinmi “chaymi qari kaynin, mayor runakunapam chaynaña. Warmalla kaptiykiqa manam, mana saprayuqmi” niwan riki (47) hinaptimi chaymantam madrastaywan rimanakuspayku pasani tayta kuraman riki. (48) Tayta kurata partidayta maskachimuni riki, chay puntataqa bawtismullam kara, manam kay Concejupi karachu, na... *acta de nacimiento* manam karachu, kurallapim kara bawtismu, chay confirmasyon, (49) chaypi maskachimuptiyqa sullkaykuna kasqa riki 19 añusña, huknin 17 añusña. (50) Ñuqaqa kasqa 21 añusniyuqña riki, (51) chay wata, chay watam riki 21 añusniyuq urqumuni riki –mana ejercituman rinaypaq tayta kurawan parlaspayku, arreglota ruwaspayku– lluqsimurani, (52) chay llusiykamuspaymi ñuqa 21 añusniyman 22 añusniyta bahaykachispay llamkaq ripukurani riki minata. (53) Chaynapiñam chay minapiñam edukakurani, minapiñam allin ima liyiytapas yacharani, manam yacharanichu anchta liyiytapas kunankunamanñam yachani. (54) Chaymi istorya profe, (55) *más o menos* chay wata kara 1967, 1968. (56)

P– Hinaptinqa iskaychunka huk watayuq waliwan pachakusqalla purirqanki... (57)

M– Iskaychunka watayuq... (58)

P– ... uchuy wawakunahina (59)

M– ... uña warmachakunahinalla. (59) Chaynallam puriraniku warmipas qaripas. (60) Chaynallam karaniku profe chay timpuqa. (61) Kay Rumichakapampa kara... yaqa kimsa tawa runallam chaymantañam achkayamura. (62) Manam karachu runa, kunanqa llaqta... (63)

P– Hinaspaqa, chaymantaqa chay waliykita saqispaqa imawanmi pachakurqanki? (64)

M– Pantalunwanmi, bayta pantalunwan. (65) Baytamantam pañitimantam ruwapuwara kamisayta, qullqita llamkanaypas inganchakuruptiyña, (66) chay pachayuqña ripukurani Castrovirreynaman llamkapakuq. (67) Chayaptiypas waytarino tikrapu, Castrovirreynapi chutucha indiyucha mana yacharanichu, llamkaylla llamkaq kani asnuchahina riki. (68) Chaymanta chaymantañam ñuqa kuwintata qukuspay ñuqa istudyarqani riki. (69)

P– Ya taytáy. (70)

M– Chayllam, profe.

Donato Chávez Ichpas

16. Almamanta

(1) P– Kunan puchawmi kachkanchik tayta Donato Chavez Ichpaspa wasinpi, paymi almakunamanta ñawpa iñiykunaman willakunqa. (2) Uyariykusunchik paypa rimayninta, aber qallariykuy. (3)

D– *Bueno* ñuqa kay willakamusaq kay almakunamanta, puntamanta kasqanta.

(4) *Alma* wañukuptin [*sic* por runa] bilakusqanchikmanta madrugawmanmi llusqin *alma* [wañuqpa ayan] huk chakanapi pantiyonman, pampanapaq. (5) Chaymi chaypi familiakuna kan, masa llumchuykuna. (6) Chay masa llumchuykunam [wañuqpa wasinpi] kidaspanku llapa wañuqpa [*sic* por wañuqpa llapa] pachankunata kamankunata qipichakunku pichqa qipita pichqa llikllaman. (7) Hinaspankum paykuna rinku mayuman chay pacha taqsaq. (8) Pachata taqsanku chaypi masa llumchuy y familiarkuna, bilakuspanku, kukayqu, kaña traguyqu, (9) chaypi mayu patanpi bilakuspanku taqsanku. (10) Taqsanankupa akunku samaykunku. (11) Kukankuta, tragunkuta tumaykuspan qallaykunku taqsayta. (12) Taqsanku paykuna waklaw chimpa kaylaw chimpa hananakuypi. (13) Hinaspankum paykuna taqsasqankumanhina nuyuchinakunku taqsaspanku. (14) Hinaspanqa yakupiña challpunakunku. (15) Hinaspan umankuta ñachqanakunku warmipata qaripata. (16) Ñachqanku umanta tankarkichkawan. (17) Tankarkichkam ñachqa, Aceñataqmi aqu [Ace marca de un detergente], habonñataqmi huk qaqcha rumi, pañuyluñataqmi karanku sikanankupaq, itaña. (18) Chaynam toallankumanta sirbikun itaña. (19) Chaynatam paykuna ruranqaku. (20) Hinaspankum chay duylantikunapa familiarnintapas ñachqanku chaywan, ispihunkupas rumi huk palta rumilla chaywan. (21) Karanta qawachinku qacha kasqanta. (22) Hinaspana chay karanta upachinku makinkuwan, (23) aqua hapispa qaqunku “acem” nispa, (24) chaytam paykuna qawachinku yapamanta, (25) hinaspami nin limpuy limpuy karayuq kasqanta chaynata qawachinku. (26) Hinaspan yapa hukta hapin hinaspanku karanta qawachinku ispihumam paltarumimanta ispihuwan. (27) Hinaspan qawachispan ninku “qacha karayki kasqa, yana, wiswi” nispa. (28) “Kanan kayna mayllasunchik” nispa. (29) “acem, kay”, nispan, “chanpunmi” nispa hapinku wakapa ispayninta hinaspa qaqunku, (30) hinaspankum paykuna yapamanta mayllanku yakuwan, hinaspa qawachinku “kananqa kuyayllapaq yuraq-yuraq karayki, limpuy-limpuy” nispan, chay duylantikunata. (31) Chaynam chay trabahun, chay masa llumchuykunapa llamkaynin. (32) Hinaspankum kutinku (33) Yapamanta pichqa qipita pichqa llikllaman qipita ruraruspanku wasiman chayachinkuchay pichqa qipita vilakunankupaq. (35) Chaykamallataqmi, chay ruranankukamañataqmi pantionmanña alma pasan hinaspa pampakamunña. (36) pampakamuyninpi paykuna llusqimun pantionmanta. (37) Iliw pampakuruspanku liw dehamunku despedikuspanku. (38) hinaspankuñataqmi paykuna llusqimunku hawa pantiyunman. (39) hinaspankum kustumrinku paykunapa “pankuta mikusun” nispa, mikunku aychata o mana aycha kaptinqa traguta tomanku, “pankumanta” nispa. (40) chaymi chay kay llaqtaykupa kustumrin. (41) Chaymanta pantiyunmanta qispimun wasinman, chay wañuqpaman chayamunku. (42) hinaspankuñataqmi mikunku mikunakunata qalay familiyar kumpañantikuna. (43) chaypi kuyaqkuna

ayllukuna qalayninku mikunku; tomanku kumpañasqankuta trahunkuta kukankuta chay duylantikunapata wañuqpa familiyankunapata hinaspankum suyanku. (44) Suyaspankum *hasta las tres de la* mañanam suyanku tomaspa. (45) hinaspankum chaymantam qallaykunku huk abyupaq programayta. (46) Hinaspankum chaypi huk “puñuna” nisqan o “hirha” nisqanta churanku chay almapata huk misaman hinaspankum chaymanchayta doblaspanku churanku. (47) Huk dadutahina kuwadrawmanta kullumanta rurasqata, simboloyuqtakama [ruwanku]. (48) hinaspankum paykuna dadutahina chuqanku, (49) chaypim kachkan simbolo reypa kampupa alwasilpa riputawpa chay chayna simboluyuqkuna, (50) chaykunam chaykunatam chuqanku hinaspankum huk runata churanku “rey, kachun” nispa, (51) hinaspankum yapamanta chuqanku chay kulluchata, kuwadraw kulluchata. (52) Chaymi chay simbolon reypaqa kimsa waqrayqu, (53) chay kimsa waqrachayuqta chuqarun pay hinaptinga, llusiramuptinga, paymi chay *rey*, huk masapa kaspas o llumchuyta kaspapas, (54) paymi chay karguyuq *rey* llusinqin. (55) chay reyta nomrarunku hinaspankum churachinku huk kapata. (56) kapachinku chay “hirda puñuna” [cubrecamas] nisqawan. (57) hinaspanmi umanmanñataqmi huk pachupa millwan rutsuqa suyla qarawan, umanman churachinku *como* reytahina, *como* inkatahina, hinaspankum “kaymi kanqa reyninchik” nispa, paykuna. (58) paymi chay asumin *rey*, (59) hinaspanmi payñataqmi, *reyñataqmi*, oblihan chay llapa runakuna chay wañukuqpa wasinpi kaqkunata ruschakunanpaq risakunapaq kasarakanpaq. (60) chaynatam paykuna pukllanku, pukllaymi chay, huk kustumri alma wañuyti. (61) hinaspankum chay *reymi* churarun alwasilpaq *obligado* chay kampu nisqanpaq riputadu nisqanpaq chay turu pukllachinanpaq, (62) chaymi maskanku tamborta, pituta, hinaspankum tukachinku, (63) hinaspankum chaywan dispachanku *las cuatro de la* mañanata almata, takispanku tususpanku qachwaspanku chaynata ruraykuspanku. (64) chaymanta kutiykunku wasi ukuman, yapamanta chunkanku chay kulluchata. (65) hinaspanku yapamanta huk *reyta* nomranku, warmita kaspas o qarita kaspapas. (66) chaymantañataqmi llapa nomraruspanku yapamanta elehinku “sehunda despachu” nisqanpaq, huk iskay despachupaña. (67) hinaspankum chaypipas chayna lomismollata ruranku, turuta pukllachinku, kaballuwan qatikachanku turuta waska watuyuqta, qiswamanta watasqata. (68) huk runa turuman tikratuspa purin chay, (69) hinaspanmi chaywan dispachanku iskay lomismo chay kustumrillata, chay iskay despachupi. (70) Kimsapiñataqmi, *más menos* sirka *las nueve o las diez* chaytam, llusinku karu kampuman despachaq, (71) ultimo despachuta chaypi [ruwanku], (72) iguallataqmi maskanku qachwachiqta kamputa y turu pukllachiqta alwasirta, chaykunata, chaykunam chay turuta minkanku. (73) “Kondor” nispan wallpata hapinku utuluta hapinku hinaspa runapa wasanman watanku hinaspankum turutahina qatikachanku. (74) Chaypim dispachanku, chaypim tukanku bombota, pituta, tamburta, (75) y chaymantaqmi hamunku rondinniyuq y... o bandurriyayuq, chaykunatam, chaykunatam chaykunawanmi chay almakunata despachanku.

17. Almamanta tapukuy

(1) P– Chaymanta nirqanki... chay chunka punchayninga imaynam? (2) D– A, chunka punchawninpiqa... (3) *Primer* punchaw wañukusqanmantam, almapa [runa] wañukusqanmantam, ñuqanchik kuwentanchik hasta isqun punchaw tardiykuqkama, (4) chaypim qallaykunchik chunka punchawpaq

familiyarkunata qayachinchik, wañukuqpa familiyankunata kumpadrinta kumadrinta o willkanta willkankunata o tayta-mamanta (5) pim kaq familiyankunata qayaspanku chaypi bilakunku chay chunka punchawpaq, isqun punchaw tardinta, (6) hinaspankum chaypim, chay *primer* punchaw wañusqampi pichqasqankutam pachanta akllaspanku akllanku iskayman musuqninta aparti y mawkanta aparti (7) chaytam musuqnintam wardanku watantin *entero* bilakunankupaq, (8) y mawkantañataqmi chay *madrugada, las tres de la* mañata, despachupi chay llapa *ropa* bihankunata kañanankupaq. (9) Chaymanta apamunkutaq *como de* kostumri, chay wañukuqpa ima munasqanta, familiyankuna, maman kaspas o taytan kaspas o churin kaspapas, (10) munanki, wakinmi munan imapas kay... aycha kusapi bistiya imapas o *fruta* kusatapas o imakusa mikuytapas gustaq chay wañuq kawsayninchikpi. (11) Chay wañukuq munasqanta chayta apamuspankum priparanku chay munasqankunata hinaspankum huk platuman winaspankum chayta apanku chayta kañaq chay chaywanmi despachanku almata risakuywan, (12) kay *hermano* relihiyusukunapa risakuyninwan ayudasqata, chayllam chay ñuqapa willakuyniy. (14)

P– Chay pachankunata, mawka pachankunata imanankum nirqankim? (15)

D– Kañankum. (16)

P– Kañanku? (17)

D– Kañakum. (18)

P– Wasikunapa qupan pichakusqankutaqá? (19)

D– yakumanmi [a los ríos] apanku “mana imanpas kidananpaq” nispa. (20)

P– Ima punchawpitaq chayta ruwanku? (21)

D– *Primer* punchawpi. (22)

P– Ah, *primer* punchawllapi? (23)

D– Ahá, *primer* punchawpim. (24)

P– Ah, eh... (25)

D– ... pichqa punchayninpi chas chay pichqa qipi pachankunata bilakunku. (26)

P– Niwarqankitaq *rey* akllasqanku, imaynatam resachin niwarqankim? (27)

Chaychakunamanta willachaykuy. (28)

D– *Bueno*, chay... (29)

P– ... “Pukllaypihinam, asikuypaqhinam risachinku”, nirqankim. (31)

D– Pukllaypaq chayta ruranku manam ciertotachu. (32) Chaymi chay *actuación* kostumre. (33) Imapaq chayta ruranku? (34) *A veces* huk sentimiento kan kidaq, señorapas o señornipas, wawanpas churipas mana... Manaña allinchi llakiwan hinaptin chay pukllaspanku pukllanku runakuna chayna kusikunku asikunku (35) hinaptinqa paypas qunqan chay llakinta hinaspa paypas asin paypas alegriakun, chaypaqmi ruranku chayta. (36)

P– Yuspagrasunki. (37) Chaymanta nirqankitaq chay huk kumpadrin, eeee... kumpadripura rikunakusqanta... uwiha aysaqtachus-hina nirqanki... (38)

D– Ah, chay kan *cierto* nisqankuhina.

18. Almaqa chunka punchawmantas ripukun

(1) Kay riki, siyertos, siyertos kanman kaykuna. (2) *Hasta* chunka punchawkamas wañuqpa alman, mana llusqinmanchu wasinmanta. (3) Chunka punchawpi despachaptinsi paykuna ripukunku manaña kutimuq, (4) chaykamas paykuna, *como* ripukuqhinapas, wasinpi muyurin chaysi... (5) Huk runa tupasqa kumpadrin, huk kumpadrin wañuruptin, (6) mana payqa yachasqachu huk

kumpadrin wañusqantaqa, (7) hinaspansi karumanta hamukusqa, tupasqa, uwihata aysakusqa y tanqakusqa risqanta, (8) *pero* kumpadrintas [rikusqa] chay pachanta, colorninta ikuntapas uyarisqa (9) *pero* mana karanta qawasqachu “kumpadri” niptinpas “arí kumpadri” nispallansi chaynanpata kontistasqa. (10) Chaynam chay wañukuypa istoriyan. (11)
P– Chay yunkaman riq kaminuqa? (12)
D– Chayman tukusunchik kanan...

19. Supayquchamanta

(1) Chay yunkaman, yunkamansi, wak yunka lawpis, wak Wanta lawmanta yunkaman rinapis kanman huk qucha, Supayqucha sutiyuq (2) chaytas huk *doce metros* anchuyuqtas richkan kamino. (3) Chaynintas rinku llapa wañuqkuna, (4) chaysi chay, chay wañuqkunas rin iman chay wañuyninpi [*sic* por kawsayninchikpi] ñuqanchik... uywanta nakapusqanchikta o uywan mikusqanchikta, chay sipipusqanchikta chaytas pusakusqa rin, wakata kaspera kawalluta kaspera asnuta kaspapas. (5) Chaytas chay *doce metros*niyuqtas rin, *tres de la tarde o cuatro de la tarde* chikatas. (6) chayninta chay almakuna rin, chay Supayqucha lawman. (7) Chaysi, chay kaminos chay, kay Wanta lawmanta waklawman yunka lawman rina. (8) Chaymansi rin chay *pero* manas pasanchu masta. (9) Chay qucha patallanpis chay *doce metros*niyuq kamino tukun. (10) Chaypis kanman huk *sueno*, huk *resueno* nisqanchik huk *bull* ruray. (11) Chaypis uyarinku “ananalláw!” nichkaqta y aybesninqa uyarinkutaqsi “Akakalláw!” nichkaqta. (12) Runakunallañas sinkahina chiririnkahinañas chaypi bullata ruran chay qucha patanpi. (13) Y wayrallañas kurrichkan chayta. (14) Chaytas uyarinku (15) Chaysi rumikunatapapas “Taqráq!... taqráq!” nichkaqtas uyarinku kuchpamuchkaqtahina. (16) Chayllam chay, chay istoriya ñuqapa yachasqay.

20. Almamanta musuq tapukuy

(1) P– Kaymanta kay llaqtaykipi wañuqkunaqa, kay Pirccapampa, aw? (2)
D– Arí, Pirccapampam... (3)
P– ... Kay Pirccapampapi wañuqkunapa almanqa, ñawpapachakunapi maymantaq rirqa? (4) Chaymanta niwarqankitaq “Chuqlluqucha lawman, rinku” niwarqanki... (5)
D– A, chay terminota ñuqa niykiman... kada wañuqtam ñuqayku ruraq kaniku dispachuta, (6) chay kunallan rimamusqaymanhina, punta rimamusqaymanhina, chay wichayninman, wak intipa llusqsimunan lawman, chu, siqaykunan lawmanhina ñuqayku despachuta ruwaq kaniku. (7) Chaysi chay kompadren nisqaymanta rimaspa wak Chuqlluqucha lawman, wak waklawmansi chay runa ri biyahasqa hinaspansi tupasqa waklaw partipi, wak wichay, wak inti siqaykunan lawmanhina (8) chay Chuqlluqucha law partiman riqta, chay runata, chay iskay uwihayuqta, chay kompadrinta chay kompadren qawasqa. (9) Chayllam chay willakuyniy. (10)
P– Diyuspagrasunki, papáy.

21. “Chunkay” simimanta tapukuy

(1) Kutimantam kachkanchik kay Lircaypi, tayta Donato Chávez Ichpaswan. (2) Paytam ñuqa tapykuyta munani qayna llamkayninchikmanta... (3) pay willakurqa alma pampaypi huk pukllaymanta, (4) chaymantam ñuqa munani pay... (5) imam chay “chunkay” nisqanchik, chaymanta rimananta. (6)

P– Ñaqam tapukurqani tayta Donato Chavez Ichpasta, qayninpa llamkayninchikmanta. (7) Paymi qayninpa willakuyninpi imaynam almakunata kay Lircay llaqtapi pampasqankumanta rimakuyninpi willakurqa huk pukllaymanta, (8) chay pukllaypim “chunkay” simi rikurimun hinaptinmi ñuqa payta kunan mañakuni chay “chunkay” simimanta rimachaykunarpaq... tayta Donato amahina kaspas... (9)

D– *Bueno*, chay chunkay simiqa... (10) Huk kullumanta ruran kuwadrada simboluchayuqta, (11) chaytam achka kuti chamqan chay puñuna nisqanchik hawanpi, achka kuti chamqam achka runapaq, kasi chunka mastam chaypi chamqanku, (12) chay simbolokuna tokasqanmanhinam chaykunamantam llusqin chay hachka runa *rey*, kampu, reputaw, nisqan. (13) Chaykuna, chay *según* chay simbolo, chay kuwadrada kulluchamanta ruwaruspanku, *entonces* chaypaqmi chayta chuqanku chay puñunapa hawanpi, chaypam sutin chay chunkay. (14) *Entonces* achka kuti, chunka kuti *más*, chunka kuti *más*, chayta chamqanku chay puñuna hawanman, chaytam nin chunkay [pukllay]. (15)

P– “Sarawanpas chunkankum” niwarqankim... (16)

D– Saratapas chaynallataqmi. (17) Awilitaykupa rimayninpi, awilitaykupa rimayninpi, kayna mana allinchi kaq saludninmanta familiyarnin awilitaykupa o sinotaq animalninkuna mana allinchi kaq, unqusqa hinapas tarikuq, hinaptinmi chay sara qawaqkunaman riq, (18) hinaspami niq pay “chunkachaykarachikamusunchik, manam allinchi kachkanchik” nispan chayman riqku. (19) Chaypipas chaynallataqmi (20) chay huk manta, lliklla awasqapa hawanpi churaykuspan sarata chamqam, hinaspami yapamanta uqarin, yapamanta uqarin, [chamqan], hinaspami chaypi *según* chay sara komodakun imaynam paykuna yachan chay qawayta, (21) hinaspami chay qawayninpi paykunapas achkata chamqam, chaytam chay “chunkay” nin. (22) “Chunkachaykarachikamusunchik saludninchikmanta yachananchikpaq” nispan, chayna niqku.

22. Pasñawan allqu

(1) *Bueno*, kanan kay willakuyniy kanqa kay pasñamantawan allqumanta. (2) Puntataqa riki allqunaqa kasqa tikrakuq runaman, tutanpi, chaysi pasñawan comprometikusqa, (3) pasña comprometikusqa chay allquwan. (4) hinaspami chaymanta chay pasñaqa... chu, allquqa, nisqa runa kaptin “ñuqam kani, sirbipakuypim kasaq kay kasarakuypi, hinaspami ñuqa chaypi kasaq” nispan nisqa pasñataqa, (5) hinaptinsi pasñaqa kriyisqa chaypi kananta hinaspami chay kasarakuymanta risqa, chaypa wasinta. (6) Hinaptinsi allqu... chaypi tiyasqa, chay kasarakuypi, (7) hinaptin, maskasqa chay runataqa, (8) “maypitaq kachkan, maypitaq kachkan” nispa qawaykachasqa, (9) hinaptinsi allquqa watanasniyuq, chakinpi watanasniyuq allqulla muyurisqa. (10) Chay runapa, chay maqtapa, watanasniwan watanakuspa [risqa]. (11) hinaptinsi [pasñaqa] nisqa “wak allqutaqa pitaq churarachin wak watanaswanqa” nispan pasñaqa

qawasqa, (12) hinaptin chaymanta [pasñaqa] tiyasqa warmikunapa ladunpi. (13) Hinaptin allquqa hatun allqu chay pasñaapa ladunman chay mikusqa aychapa tullunkunata muntusqa, (14) muntupayasqa. (15) Hinaptinsi pinqapakuspan pasñaqa “allquqa imatataq tulluta muntupayawan” nispan huklawchaman asurikusqa. (16) hina chaynallataq chaypipas muntupayan muntupayan, (17) hinaptin pasñaqa chay namantaqa, chay kasarakuymantaqa pasakusqa. (18) Runakuna kachkan yanqaña *pero* mana chay maqtataqa tarisqachu. (19) Hinaspan tarden wasinta chayaspan, chaypi wasinpi kachkaptin tutaykuqta chaypiña chay allquqa rikurisqa maqtapi, maqtapi tikrakusqa, (20) hinaspani nisqa pasñaqa “Hamunitaq chay ‘sirbipakusqay’ nisqaykimanqa, hinaptin manataq qamtaqa tariykichu” nispan nin, (21) “nis, manachu chaypi ñuqaqa kachkani” nispan allquqa kontestan. (22) hinaptin “manataq tariykichu ñuqaqa” (23) “kay watanasniyuq manachu ñuqa nis kachkani”. (24) “manataq, chay kaqlla watanaswanqa allqullataq chakinpi watanasniyuq kachkara chayllata ñuqaqa qawani, manam qamtaqa qawaraykichu” nisqa (25) hinaptinsi chayta nisqa allquñataq “nis, chaymi chay ñuqa riki karani” nispan. (26) Chayllapim chay kuwintu tukun.

23. “Watanas” simimanta tapukuy

(1) P– Imataq watanas, taytay... tayta Donato? (2)

D– Watanasqa huk [sintahinam] runapa awasqa, kallwachawan awasqa, (3) kay away llikllakunatahina awanku dibuhuchayuqta, (4) patuchata, lagartuchatam o kulebrachatam, tarukachatam atuqchatam chaykunatam chay awanku huk sintatahina, (5) chaytam churan bolachakunata istamrimanta rurasqata (6) chaytam chay watanas nin. (7)

P– Maypim chay churakunku chay watanasta? (8)

D– Churakunkum *mayormente* kaykunapipas churakunkum, churakuchkankuraqmi kanankama kayhina Lircaypi, altukunapi churakunkuraqmi chayta, (9) *hasta* sumbirumanpas churankum, (10) chay chakinkumanpas chay watanasta rurspanku churakunkuraqmi (11) hinaspan pañiti pantalunwan churakuykuspendu chaypa hawanman churakunku chay watanasta, (12) chaykunawan churakunkuraqmi *mayormente* kay Paucará, Yauli, chaykunaman masta usanku chaykunata. (13)

P– Sirvipakuy simiqá? (14)

D– Chay sirvipakuy simiqá kay kastillanupi nisqanchikpihina chay *despensa* o ruray, (15) chay *algún compromiso chay, algún compromiso cuando hacemos, buscamos un servicio especial para que nos sirven nuestros licores o comidas en horas de almuerzo o horas de cena, eso lo que dicen* sirvipakuy. (14)

P– Hinaptinmi chaymi chay sirvipakuy. (15)

D– Chaymi chay sirvipakuy.

24. Atuqwan liyun

(1) P– Kunanqa uyariykusunchik “atuqmanta” tayta Donato Chavez Ichpaspapa willakuyinpi, taytáy qallariyku. (2)

D– *Haber* ñuqa kay atuqmanta willakaykamusaq. (3) Atuqmi imapiñapas llallichikuq, imapiñapas piwanñapas llallichikuq. (4) Chaymantam ñuqa kanan willakaykamusaq, kay atuq imakunapiñapas llallichikusqanmanta. (5) Llallichikuqmi chay imapas kay rurayninkupi kunihuwan, kundurwan, chaymanta

sapuan, chaymanta qullutachawanpas, (6) chaykunawan hanachikuq. (7) Chaymanta ultimupi liyunwan llallinakusqanmanta willakamusaq. (8) *Bueno*, Liynsi...liyunmi, atuqpa wawanta mikurura. (9) Chay wawanta mikuruptinmi [atuqqa] maskara waqaspan chay wawanmanta, liyunta. (10) Hinaspanmi tarirurqa liyunta purichkaqta hinaspan nira “imanasqam mikururanki qamqa *leopardo*, wawayta? kananmi ichaqa hamuchkan wayqunta iskay pachak kawallupi sillakusqakuna, runakuna” nispa, (11) “qasantañataqmi, urquntañataqmi hamuchkan huk iskay pachak chakipurikuna” chaynata nispan nirqa atuq... chay atuq. (12) Hinaptinmi huk runaman liyunqa chayarusqa, (13) yarqaymanta kaspan, manaraq chay atuqpa wawanwanpas saksasqaraqchu kara; hinaspan nirqa “yarqaruwanmi, mulaykitayá mikukurusqa tayta” nisqa, runaman yantakuchkaqman chayaruspa. (14) Runañataqmi kutichipurqa “ama mulaytaqa mikukuruychu, ñuqata mikukuruwayqa” nispa. (15) Liyunqa kutichirqa “ya, mikurusqaykiyá” nispa. (16) Hinaptinmi runaqa kutichirqa payta “ñuqata mikuruway [ichaqa] yantataray yantaykurusqa mulayman kargaykuspay [apachinaypaq], warmiykuna imawantaq mikunman. Chaywan mikunanpaq mulayta despachaykurusqa chayña mikuruwanki” nispan suyarqa atuqtaqa, chu... liyuntaqa, runaqa. (17) Hinachkaptinmi siqaykaramura atuqqa, chay tullu uywapa brason nisqan chay tullumantas sillakusqa, chaywan sillakusqa. (18) “Iskaypachak...ñam kananqa hamuchkanña iskaypachak kaballiristakuna, kawallupi sillakusqa runakuna, huk iskay pachak chaki purikuna urquntañataq” nispa, (19) hinaptinmi liyunqa runata nirqa “yaw pakaykullaway” nispan, (20) hinaptin nira “Imam chay laduykipi kachkan” nispa qayamura wakna urqumanta atuqqa. (21) Hinaptin liyunqa yachachirqa nispa “‘pillunqaraymi’ niy ‘pillunqaraymi’ niy nispa”, (22) hinaptin runaqa “pillunqaraymi” nispan nirqa, atuqta kontestara chaynanpata. (23) Hinaptin “a ber aysakachariy” niptin aysakacharirqa runaqa. (24) chaymanta nin “si pillun qarayki kaptinqa haber kustalman winaymá” nispan nimurqa. (25) hinaptin payñataq kutichirqa... winarqa chay kustalman chay liyuntaqahinaspan kustalpa siminta watarqa, (26) chayta wataspanmi...“a ber achaykiwan waqtakachariy” nispan liyuntaqa... chu atuq, runataqa nimura atuq, atuqqa hinaspan nirqa, (27) hinaptin runaqa kasuspan liyuntaqa yanqallata waqtakacharisqa. (28) Liyun nisqa “yanqallatam waqtaykuwanki” nispa, hinaptin waqtakacharisqa, (29) hinaptin “a ber yapamanta waqtakachariy” nisqa [atuqqa]. (30) Hinaptin runaqa pinsarusqa “mikuwananpaqmi kay liyunqa riki kachkan” nispa. (31) hinaptin payqa pinsasqa unabis, chay achawan kunkapi waqtananpaqña. (32) hinaptin “Má kulluman churay” nispan atuqqa nin runataqa (33) hinaptin [kustalta] kullupa hawanman churan, (34) “a ber yapamanta mas waqtakachariy –nispan–, chay achaykiwan” niptin runaqa pinsarusqa unabis kunkata waqtananpaqña.(35) chaypi yapamanta waqtaspan unabis liyuntaqa kunkanta pasarachisqa. (36) Chayllapim chay tukun chay willakuy. (37)

P– Hinaptinqa chay liyunwan llallipasqan raykuchu atuq, kunankama kan? (38)

D– Arí chaypim uniku, atuq llallikura kay pachapi existinanpaq. (39) *Todo* qalay chay imapas rurayninpay pierdeq. (40) Chayllam chay willakuy. (41)

P– *Gracias* wawqi.

25. Pasñawan kuntur

P– Kunanqa uyarisunchik qintichamantawan pasñamanta kuwintuta. Taytay Donato... [como vemos, el título del relato anunciado por mí, es erroneo]

(1) Huk siñorpas kasqa sipasnin, unay takyasqaña. (2) chay sipaspa taytansi llikllata awakusqa, (3) hinaptinsi qinticha hamukusqa altunta hinaspansi lliklla awakusqanman chayarusqa. (4) hinaptinsi “imatataq qinti qamqa muyupayawanki, waqtamaruchkaykimantaq kallwaywan” nisqa. (5) hinaptinsi runataqa mana kasusqachu. (6) hinaspan yapamanta ñataq kutimusqa qintichaqa. (7) hinaptinsi chay qintichataqa na... nisqa “yaw qinti, rabyachiwankiqaya” nispa kallwawan waqtarusqa chakinpi, pakiqpaq, (8) hinaptinsi nisqa “ananallawya, kayqaya chakiyta pakiruwanki, allinmi ñuqa willaykiman kara kunakuynikita” nispa. (9) Hinaptinsi runaqa chay lliklla awasqanta pampaman churaykuspan, rispan, qintipataqa chakichanta qaytuwan watasqa kaspichayuqwan, (10) hinaptinsi, “a ber kanan willaway kunakuyniyta” nisqa. (11) hinaptinsi chay pasñata aparusqa, kondor; qipirusqa qilla-qilla pasña kaptin. (12) Chay pasña nisqa uwihata michispan mana allintachu michisqa. (13) *hinaptinis kondor hamuchkasqa*. “Pablo, qipiruway uwihaypa kantunkama” nispa nisqa. (14) Hinaptinsi “ya, qipirusqaykiyá” nispan asuykurusqa kundurqa, (15) hinaptinsi, pasñaqa “Qipiruwayá” nisqa. (16) “Qipinaypaq qimchikuykunkim pero” nispan kunturqa nisqa. (17) hinaptinsi kondorqa, pasñaqa qimchikurusqa, (18) hinaptin “uwihaykipa kantunpiña bahachiptiyñam qawarikunki” nisqa, (19) hinaptinsi siyertunpi qimchikurusqa pasñaqa, sipasqa, (20) hinaspan chayqa kondorqa qipirusqa qaqa uchkuman. (21) qaqa uchkupi, chay uchkupi tiyaykachispanñas “qawarikuy” nispan nisqa. (22) hinaptinsi qawarikuptinqa qaqa ukupiña kasqa. (23) chaysi pasñaqa waqasqa chay uchkupi, (24) hinaptinsi chay qintichaqa, qintichamanqa risqa chu, qintichaqa pasachkasqa, (25) hinaptinsi “Leonardo kunakusqaykiyá, ‘churiykim waqachkan wak qaqa uchkupi’ nispaykim papayman willaykamu... taytayman, willaykapullawanki” nispan nisqa. (26) Hinaptin risqa chay qintiq. (27) hinaptinsi chay taytan waqtarusqa chay kallwawan. (28) chaysi chay pasñamanta willasqa “churikiqa... churikiqa qaqa uchkupim waqachkan, kondormi qipirusqa” nispa, (29) hinaptin pasña kunakamusqa, chay sipas willakamusqa “wakallaytam nakaykunqa hinaspanmi, wakayta nakaykuspanmi pampapi suyarachiwanqa” nispa. (30) Hinaptinsi taytanqa chay wakata nakaruspa pampaman mastarusqa. (31) Hinaptinsi pasñaqa nisqa “papaymi aychata aycharun, wakaytam nakarun, chaymanyá rirusaq tripallanpas apakamunaypaq” nispan (32) kondorwanqa qipichikamusqa. (33) [Kunturqa] chayarachimusqa. (34) Hinaptinsi chay taytanqa pampapi mastasqa [aychata], posota ruwaruspan. (35) Chaypis chay kondorta hapirusqa. (36) Hinaspansi chaypi sipirusqa. (37) Chay pasñata baharachimuptin. (38) Chaynapim chay kuwintu tukun. (39)

P– Imataq “kunakuy” simi? (40) imanintaq? Imaninchiktaq kastillasimipi? (41)

D– *Ese es inkargo (42) como podemos decir que mandar un mensaje o como podemos decir, que mandar una carta, así; ese significa eso.* (43)

P– kunakuy simi... (44)

26. Kuwintu willakuymanta tapuykuna

(1) P– Kunanmi kachkanchik kutimanta tayta Donato Chavez Ichpaspas wasinpi. (2) Kunanqa sumaq punchawmi, sumaqtam rupachkan, pisquchakunapa takiynintapas uyarichkanikum kay wasinpi tiyaspayku. (3) Kunanmi payta tapuykusaq chay kuwintukuna willakuymanta... (4) Tayta Donato imaynanpim qam chay kuwintukuna willawasqaykita yacharqanki? (5)

D– *Bueno*, ñuqa yachani *desde* abueloymanta, tatarabueloymantam chay kuwentukuna tarikun. (6) Ñuqayku warma kaptiykum awiluykuna awilaykuna, kayna tutapi, puñunayku urapi parlapayanakuniku, (7) chay kuwintumanta willawaqku abuelitay abuelitoy chaykuna yacharaniku kuwintukuna chay punta tiempokunapi chay sucedikusqanta o pasasqanta, chayna kasqanta. (8) Chaymi ñuqata, ñuqa yachaykurani chay kuwentukunata. (9)

P– tayta-mamaykiqá? (10)

D– Ñuqapa taytayqa *20 años*, *18 años* kachkaptiy wañukura, (11) mamayniyqa wañukura *más* antista mana ñuqa riqsiranichu (12) chay ñuqa abuelitaywan yacharani, paywan wiñarani, chaymi yachachiwaq awilitay chayna rimaykunata, (13) tiyuykuna kaqtaq hukuna hinaptin chaykunawan willanakuq kaniku “kaynam pasara puntata, kaynam karaku puntata” nispa (14) “puntakunamantas chayna kasqaku” nispa, (15) *entonces* chaymi chay animalkunapas puntataqa riki chay parisikuq runakunamansi, chaymi chay willawaqku hinaptin ñuqaykupas yachaniku chayna kasqanta. (16)

P– Hinaptinqa tutakuna mikuyta kutuspaykichik puñunaykichikpaq awuliykichik kuwintukunata qamkunaman willasurqankichik. (17) Chaymantaqa ima ratukunapim kuwintukunata willakunku? (18)

D– *Bueno*, kay kuwintukuna willakuyqa manam kayna kamino purisqanchikpichu, nitaqmi manataqmi kayna ima llankaypichu, manataqmi imapas kay huñunakuy kusakunapichu *sino* chay kuwintukuna willakuyqa alma wañuchikuy punchawkunapim, chaymanta kantaqmi kayna huk karumanta hamuq familiyakunawan bisitakuqkunawan kayna rimariy kay kuwintukunamanta “chaynas kasqa kuwintukuna puntata” nispa. (19) Y tuta ña puñuna sichpa chay urapiñam chay kuwintukuna willanakuy, watuchikuna willanakuy, asarkunamanta parlay, chaykuna. (20) *Entonces* chaymi, huk ñuqapa rikchayniymanta huk *tiempo* pasay o mana puñuy kanchu hinaptin chaykunawan tiyemputa pasanki urata ruranki chaywan, *entonces* chaypaqmi chay sirvin. (21) Llakisqakunatapas riki qunqachinki llakiyninta chay kuwintukunawan asispayki parlaspayki, (22) chaynallataq riki, chay kuwintukunaqa riki, *como* kanan nisqanchikpihina huk noticiakuna tarikun chaynahina willanakuy kara, (23) kanan kay qipa puntaman hamuqkunapi riki kachkan, willanakuy manaña kanñachu chay kuwintukuna *sino* kananqa willanakuyqa kachkan “yaw wak llaqtapis runa wañurun, tiqusqas rikurirun”, o “wak llaqtapis suwa rikurirun, suwarunsi wasinta” o “suwarunsi uywanta”, chay willanakuyña, (24) *entonces* puntataqa kaq llaqtakuna trankilo, qasilla, mana ima problemayuq, (25) hinaptin chay kuwintukunallata willanakuqku runakuna chay imapas rurayninkupi, trago tumayninkupi kuka akuyninkupi, chaykunapi willakuqku, chaymi chay yacharani chayna chay wintukunata. (26)

P– Ima niwaqtaq kunan chay kuwintukuna, chay ñawpa yachaykuna kunan lliw chinkarichkanhina. (27) Allinchu chay kuwintukuna, chay ñawpa yachaykuna chinkariynin? (28)

D– Manam *profesor* ñuqamantaqa allinchi *porque* ñuqanchikpam imapas kay kichwa rimayninchikpi rimakuyninchik, (29) imapas yachayninchik manam chinkanmanchu *porque* ñuqanchikpam chayqa yachasqanchik desde nacimintunchikmanta, huk tataras awlunchikunamanta yachayninmi chayqa, (30) hinaptinqa ñuqanchikqa manam chinkachinchikmanchu chaykunataqa, ñuqanchik *más* bin kayna yachaqkunata tapurikuna. (31) Kanan qipa hamuq warmakunaqa manañam chaykunata yachañachu, (32) *algunas partes* profesurkunapas chaykunata descubrin [yachachin] hinaptin warmachakuna a veces manaña mamankupa taytanta, abuelunkuta ni abuelankuta riqsirañachu hinaspaqa paykuna difiltilta chaykunata tarinku, consiguinku, tukuy manata ruraspanku, purispanku, karu... kaarukunata rinku, chay abuelon niq runakunaman machun payan warmikunaman hinaspa tapukunku. (33) Wakinqa hasta mana yachankuchu *porque* mana chayna willanakuykuspa qunqarunku y chinkarun chaypi. (34) Chaymanta ñuqa chayllata ñuqa nimuni, (35) manam chinkanmanchu chaykuna, imapas ñuqanchikpa rurayninchikqa kananpunim existinanpunim *porque* chaykuna ñuqanchikpaqqa kaypiqa riki, kikinichikmanta llusiqmi, manan huklaw llaqtamanta apamusqachu.

27. Qarqachamanta o kondenadumanta

(1) P– Qarqachamanta willakusaq... (2)

D– *Voy a concentrarme* (3)

P– Ahá. (4) Suyachaykusaq hinaptinqa. (5)

D– Kay huk kuwintu kachkan qarqachamanta o kondenadumanta. (6) Huk runas risqa kaballuyuq, kaaaaru desiértuta, (7) chaypis chay runa kaballuwan risqa, kawallunpi sillakuykuspa, (8) hinaptinsi tutaykurusqa kaaaru desiértupi, mana runapa kananpi. (9) Kichka kan altukunapi chay waraquillaña. (10) waraquillaña patapi, tarde qillu-qillu inticha richkasqa. (11) Chaysi huk qarqacha konbertikurasqa huk warmiman, (12) hinaptin waraquñataqsi uwihaman konbertikurusqa, (13) hinaptin chay waraqu... chay qarqachaqa... chu chay runachaqa risqa, (14) hinaptin kasqa lata wasicha, (15) chay lata wasichapi uwihayuq warmiqa yachachkasqa, (16) hinaptin runaqa nisqa “samachiwayá... samachiway señora”, (17) “samakuy turiy, puñukuyá turiy” nispan, (18) chaypi qarqachaqa chay lata wasipi samarachisqa, (19) hinaptinsi kidarusqa chaypi, runaqa, (20) hinaptinsi chay warmiqa kasqa qarqacha. (21)

P– Chay samachiqnin warmi? (22)

D– Chay samachiqnin warmiqa. (23) hinaspan chaymanqa runataqa inamorakuruspan, inamorakuruspan puñusqaku, puñunankupaq. (24) hinaptinsi allquchayuq, saqruchayuq kasqa runaqa. (25) chay runaqa saqruchayuq kasqa. (26) quqawnin kasqa mikusqa. (27) Hinaptinsi chay quqawninta mana qaraykusqachu chay alluchanmanqa, chapuchanmanqa. (28) hinaptin chay runataqa nisqa... a la huersa kitasqa chay quqawninta chay runamantaqa allquchaqa. (29) hinaptinsi allquchataqa waqtarusqa, (30) hinaptin “allinmi chay waqtaruwanki, mana mikuchiwan kichu, allinmi willaykiman karqa kay warmi... kay warmiwan puñuy munasqaykiqa manam warmichu, qarqaryam kayqa, kananqa... kanan tutam mikurusunki qamtaqa” nispan allquqa, chay chapuchanqa rimarirusqa, (31) chay rimariruptinsi nisqa “yaw willawayá” nispan nisqa. (32) hinaptinsi allqutaqa...chu chapuchataqa chay quqawninta qarasqa mikunanpaq. (33) hinaptin chay willasqa chapuchaqa “manam, kay warmiqa qarqaryam, mikurusunkin kanan tuta, manam achikyankichuqaya” nispan nisqa.

(34) Hinaptinsi chay wasi puñupakusqanpiqa, samakusqanpiqa chay warmiqa purrihiyamun chay punkuta riki, (35) “turiy, yaykuchiway turiy, yaykuchiway turiy” nispa, (36) hinaptinsi chay chapuchan willaruptinqa manaña payqa yaykuchisqañachu wasi ukuman, (37) hinaptinsi nisqa, chapuchaqa nisqa “kay duyñuyta mikunaykipaqqa kanan kay piluytam wintanki” nispa. (38) Hinaptinsi chay pilunta wintasqa chapuchapata, (39) chaysi chay chapuchaqa punkupi puñukuykuptin... puñukuykuptinsi chay rinrichankunamanta nina ratasqa, (40) y kawallunpas kasqa punkullanpi, (41) chay kawallunpas nina rinrinkunapi ratasqa. (42) Hinaptinsi chay [warmiqa] qallaykusqa purriyamuyta, (43) chaynalla chaynalla tukuy tutaña. (44) doce chikataña, las tres chikataña “turiy, yaykumusaqchu turiy, yaykumusaqchu turiy” nispan chaynata nichkan. (45) hinaptinsi runaqa mana rimaripa [kakuchkan], (46) hinaptin chay chapuchaqa puñuchkan haaatunman wiñaruspa chay [runa] samakusqan lata wasipi, punkunpi. (47) Hinaspanisi chapuchaqa chay qarqariataqa nin “wintayta tukunki piluyta hinaspan runayta mikunki” nispa, (48) “duyñuytaqa mikunki” nispa, (49) hinaptinsi [qarqachaqa] wintachkan, wintachkan, (50) ñas chawpiykuchkanña hinaptinsi chapuqa “achachalláw” nin, hinaspanisi chay pantarachin wintayninta qarqariyapataqa, (51) ñataq chayna wintachkan, wintachkan, chawpimanña chayaykuchkan, (52) “achachallaw!” ñataqsi pantarachin hinaptinqa chay wintayninta, (53) chaynachkaptillan achkayanamunña, (54) hinaptin achkayanamuptinqa manaña atinchu imanayta, (55) hinaspanisi nin “manañaqa puñuchiwankichu turiy, yaykuchiwankichu, ñam kananqa achikyaramunqaña kampas, pasakusaqña turiy... manachu llusqsimuwaq”. (56) Hinaptinsi chaysi chay chapuchaqa...chay urallas... chay achkanayamuptin...chay qarqachaqa pasakusqa hukta qaparispan puka bintullaña, urayninman. (57) chaysi chay urallas chay achikyaramuptin runa llusqsimun, (58) hinaptinsi allquchanqa wañurusqa, chay chapuchanqa, y kawallumpas chaypi pasaypaq pispasqhina sayasqa. (59) chaysi chay achikyaruspan pasakun naman, kasqan viajan chay karu risqanman, [kawallunpi] sillakuykuspan, (61) chay allquchanta wañusqata kawallunman churkuykuspan pasakun, (62) chayllapi chay tukun.

28. Kondenawqa ukunchikpiñam

(1) P– Tapusqayki willakuyniykimanta. (2) Imanasqam chay chapuchapa rinrinpi kanchi rikurirqa? (3)

D– Chayqa *seguramente*, chay hina chayna kundinadu hamuptinchiki chayna riki chay rinrinpi rikurin, chaychikki chaynaqa riki kara, (4) mana riki kanan timpuqa *pero* mana chaykunaqa qawanchikchu, chay kundinadukuna riki puriytaqa puriq puntata. (5) Ñuqa uña kaspay uyariq kani, kaminunkunata puriqta o wakna muqunkunata waqastin pasaqta *pero* kananqa mana uyarikunchu. (6)

P– Imaynatataq huk kundinado waqan? imayna waqaqtam qam uyarirqanki chay kundinaduta? (7)

D– Chay waqaqtaqa uyarinchik “qaaaaq!” nispa, chay tiqusqhina qapariqta, o sinotaqmi wallpahina qapariqta o kuchihina qapariqta, (8) chaynam chay kondinadukuna pasaspa pasan, iskay kimsa ikutam tikran qapariyninpi... (9) chayllam chay chaykuna. (10)

P– Kondinadokunaqa mikuruwachwanchu? (11)

D– Chaykuna siguramente... (12) chaykunas maskanman mana allin, chu mana ancha pekadoyuqkunallata, mana huchayuqkunallata, chaykuna chay

mikuwachwanchu? manas *pero* chaykuna aparuwachwansi, ispiritunchikta logranman hinaptinga wañusqapas rikurinchikman o mana rimaqpas kanchikman, chayna... lokohina. (13) Chayllam chay. (14)

P– Imataq kan kundinado nirqanki chaymanta qarqaria, nirqanki? (15)

D– Chayallatam chay iskay sutichanwan sutichanku. (16)

P– kondenadota, qarqaryata, huk sutillawan riqsinku? (17)

D– ... o animapi, nintaq, (18) ima animakunam purin nin... (19)

P– Imanasqataq kondenakunchik? (20)

D– *Bueno, no sé* imanasqa. (21) Chaytaqa manam niykimancho, (22) *porque* chay kondenadukuna nin espíritu malokunas riki, kay Diyuspa negasqan purin kay pachapi, chaykunas chay kondenado, qarqaria, *diablo*, chaykunaman riki chay sutinchasqa... (23) *Entonces* chay punta timputaqa riki kay kondenadukunaqa purisqa kachaykusqa, hinaspansi purioku urqunkunata, qasankunata, wayqunkunata, chay-chay puriqta uyariq kanchik. (24) Kanan timpukunapiqa manañam chay waqaykuna kanchu, imanasqa? (25) Kanan timpuqa kay *acuerdo* bibliyaman nisqanpihina ña sirkaña... (26) Ña runakuna *totalmente* achkaña, hinaspansi manaña ancha allinkayta tarinkuñachu. (27) Kada unu chay demoniokuna, kondenaw nisqanchik, qarqariya nisqanchikkuna kada runapa ukunpiña, hinaspansi manaña *libre* purinñachu chay kampukunapi. (28) Kada runapiñam kananqa chaykuna [kundinadukuna] *existen*, chaymi chay wañuchinakuy, chaymi chay sipinakuy apamun, chaymi chay chiqninakuyta apamun... (29)

P– Amayá taytáy manchachiwaychu, hinaptinga ñuqapa ukuypipas kachkanchu kondenaduy? (30) ñuqapas kundinaduywanchu purichkani? (31)

D– Klaru, qam malta pinsaspaykiqa ñam ukuykiman existimuchkanña chay kondenadukuna, (32) sichum qam mana malta pinsankichu hinaptinga libriraqmi kachkanki (33) chay mal pensaqkunapaq drogadukunapaq alcoholismokunaman chay matunkuna imapas. (34) Chay herrillerokuna chaypa ukunpiñam chay kondenado. (35) Hinaptinmi kanan fácil-llata runamasinta allqutahina tiquykun, sipiykun. (36) Manañam kanñachu konsiyensiya runamasinpaq.

29. Sipaswan qarqarya

(1) P– Qallariykuy... (2)

D– Bueno, kay huk kachkantaq chayna kasi igual-llataq (3) huk qarqaryamanta willakuy... (4) Huk sipassi yachasqa uywa estansiyanpi. (5) chay sipas kayninwan chay hobenninwan tiyakamusqa kampupi. (6) hinaspansi tardiyllaña wasinta kutiykamusqa tutayaykuqllataña. (7) hinaptinsi chay sipassi sullkachankuna kasqa huk, hinaptinsi waqaq. (8) hinaptinsi waqaptin (chay qarqarya riki puntataqa yanqañach puriq chay, maypiñapas chaypiñapas puriq) hinaspansi chaysi [qarqaryaqa] chay sipasman yaykurusqa (9) chay sullkachan yarqaymanta waqptin. (10) Chay sipasqa nisqa “aman waqankichu, yanqataq qarqarya ima aparuwachwan” nispa nisqa. (11) hinaptinsi sipasqa chay nisqan urallamanta yanukusqa wakapa chay bustankunawan. (12) hinaptin yanukusqa, yanukuchkaptin chayarusqa taytantukuspa. (13) taytanman tikrakusqa chay qarqaryaqa. (14) Hinaptin sullkachan waqasqa yarqaymanta, “imatataq waqachichkanki warmayta” nispan chay qarqachaqa nisqa. (15) hinaptinsi warmayta “papáy!” nisqa hukta. (16) wasin ukuman yaykuruspan [qarqaryaqa] apaykurusqa chay warmachataqa. (17) hinaptinsi chay sipasqa ña yanukuyta

chayarachispaña, tukuruspaña risqa qawaykuq. (18) hinaptinga qawariptin, chay karkanpa chay yanukusqanpa achkiyninwan qawariptinga puñuchkan [qarqaryaqa] kamanpi taytantukuspa chay sullkachan marqakuspa. (19) hinaptinsi yapa qawarinanpaq “sinayña papay” nispan rispan qawaykunapaqqa machu asnu sayay chapu [allqu] mikukuchkasqa chay sullkachantaqa, hinaptinsi... (20)

P– Ima, asnu o allqu? (21)

D– Chay qarqacha. (22) hinaptinga chapu mikukuchkasqa [sullkachantaqa], tulluchankunatapas “kap, kap...” nisparaq sonachichkasqa. (23) hinaptinsi chay pasña mana imanayta atisqachu. (24) hinaspansi kusinanmanta llusqiruspan upallachalla (puntataqa rumillamanta wichqakuqku chay punkunkunata chay wasinkupata) chay rumiwan, hatun kayna planchon rumiwan, wichqaykusqa chuy punkunta. (25) chay wawachapa mikusqan ukumanta. (26) hinaspansi chay wichqaykuspansi upallachalla, upallachalla wichqarun chay punkunta. (27) sumaq siguruta rumiwan taparun. (28) hinaspansi mana imanayta atispan kañaykusqa, chay wasichanta kañaykusqa. (29) hinaptinsi kañaykuptinsi, wakna chay altun fuegowan llusqirusqa huk puka viento runa, nogal punchuyuhina kayna altoman qispisqa. (30) chaysi lloqsirusqa chay rupaynintakama hinaspansi siqakuykusqa qaparispan.(31) Chayllam chay kuwento.

30. Qarqarya iskay negosiyantiwan

(1) P– Ahá! (2)

D– A ver, bueno. (3) Kachkantaq kay huk chayna qarqaryamanta. (4) Qarqacha ninchik qarqarya ninchik, chayllata. (5)

(6) Iskay negosiyantes risqa karu kamputa *toro* rantiq chaysi tutaykurusqa mana runapa kasqanpi. (7) huk lata wasichaman chayarusqaku, chaypis samapakusqaku chay iskaynin runa. (8) hinaptinsi chay ukupi belata ratachisqaku. (9) Bilata ratachiptinkus kachkasqa runa, wiksa nanaywan, chay lata wasi ukupi. (10) wiksa nanasqa hinaptinga: “¡Ananalláw, wayqiy! ¡Ananalláw, wawqiy! ¡Mallawanpas apuyawayá!” nispan pampapi quchpaykachakuchkasqa. (11) hinaptinsi chayqa kasqa riki qarqarya. (12) chay qarqacha nisqanchik entonces chay quchpaykachakuchkasqa. (13) hinaptinsi chay iskay negosiyanti runachakunaqa qurachakunata huñuspan, takaspan, tomachin. (14) hinaptinga manasá tumanchu. (15) hinaspan pampapi quchpachkan: “¡Wañuruchkaniñam, wañuruchkaniñam! ¡Wayy, ananallawya!” nispan. (16) Hinaptinsi chay runachakuna (puntataqa riki mana ima luspas kaqchu, imapas kaqchu, hinaptinga bilachayuk puriqku) bila apasqanwansi, chay qarqachaqa wañurusqa. (17) Wañuruptinsi “yaw pobrillata imaynataq deharusunchikqa belakusunchikyá” nispan belata ratachisqaku. (18) hinaspansi achkirisqaku bilachata, tukuy tuta, *hasta las tres, las dos*. (19) chay urakama [vilata] ratachispanku chay belasqaku chay wañuqta, chay qarqachata. (20) hinaspansi runakunaqa kawallunta wataykuspa punkupi, kawallunta winaykusqa. (21) sillantañataq, chay kawallumpa monturankunatañataq huklawninman winaykuspanku belakusqaku. (22) hinaptinsi chay kukachankuta akuspan tiyasqaku chay wañusqapa ladunpi, chay qarqachapa ladunpi. (23) hinaptinsi huknin negosiyantiqa llusqirusqa. (24) ispanayarusqa hinaptinga ispakuq [llusqirusqa]. (25) ispakuchkaspansi nisqa kaynata “yaw killapas wakllañaqaya kasqa, yaqaña achkaramunqaña” nispa. (26) hinaptinsin chay pachallas chay qarqacha

wañusqanmanta hukqa hatarirusqa. (27) “May? mayllañataq killa kachkan?” nispa. (28) hinaspa hawata llusqirun defrente chay ispakuq llusqisqa qipanta. (29) hinaspansi chay qarqachaqa, chay huknin negosiyante, chay ispakuq hawapi llusqisqaqa mikurun. (30) “Mayllañataq kachkasqa, yaw, killa. Siyerto, wakllañaqaya kachkasqa killaqa” nispa chaynata nin. (31) hinaspansi hawapi mikurun, hasta tullunkunatapas “kap, kap...” nisparaq kachurun. (32) chaynaruspansi kasqan chay qarqachaqa [wasiman] kutikaykamun, puñukuykun chaypi. (33) Hinaptinsi chay huknin runa manchay mancharisqa tiyachkan kuchupi chay bilata ratachikuspa. (34) chay belacha ratasqanhawa chay huknin runata mana mikururachu. (35) hinaptinsi chaymantaqa chay runaqa ña achkaramusqaña, (36) ña siyelokuna kicharikamusqaña hinaptinsi llusqiramusqa chay [qarqacha] puñuchkaptin, upallachalla. (37) chay llapa kawallunpa monturanta urquramuspan hinaspansi chay monturanta urquramuspan kawallunpa monturaruspan chay punkuta wichqarusqa. (38) chaynallataqsi chay punkuta wichqarusqa hinasptinsi chaypi pasakusqa. (39) hinaptinsi qarqachaqa [chay runa] pasakuptin, iskapakusqa chay achkanayamuptin. (40) Urayninman pasamusqa chayqa hatariruspan yuraq wayrahinalla, kayna yuraqla, urayninman. (41) “Ya, ñuqapas chaynaqa ripukusaqñayá” nispan chaynata chay qarqachaqa pasakusqa urayninman. (42) hinaptin chay runaqa hanayninman ripusqa. (43) Chayallapi kuwintu tukun.

31. Almamanta

(1) P– Qallariykuy hinaptinqa, tayta Donato. (2) D– Qallaykusunchik kay willakuywan. (3) Huk hubin pasña suwasqanmanta, hinaspan taytanpa wasinman kutimuspa taytanpa sipisqan kasqanmanta. (4) Taytansi huk machuchaqa kasqa chay hubinpa hinaptinsi pusasqa enamuradunta, pasñanta, pasñata, hinaptinsi mana munasqachu taytan paywan kananta hinaspansi chaysi ripusqaku karunman. (5) Hinaspansi [hubinqa] kutisqa huk punchawmantaña, huk punchawmanta kutisqa wasinta, taytanpaman, qullqinman suwakuq. (6) Hinaptinsi taytan, tutaykuqta yaykuptin pasaykuspa wasinpi ukupi tarispan churinta wañurachisqa bastoninwan. (7) Chaysi “suwachiki” nispa payqa pinsara hinaspan churinta sipirusqa. (8) Chaysi [hubinqa] chay pasñata dihasqa karupiña, huk punchaw karupiña, karu llaqtapiña hinaspa kutimuspa. (9) Chaypi dihasqanpi pasñaqa suyasqa chay hubintaqa. (10) Manaña, wañurachiptin, kutisqañachu chay urallaqa hinaptinsi almallaña kutisqa kimsa punchawmanta, (11) chay kimsa punchawpis pasñaman chayasqa, chay hubinpa alman chaysi chayasqa payman quqawnin qipikusqa. (12) Huk suysunapi huntata qipisqa llapan rikchaq mikuyta quqawkunata, chay mikuy qipikusqa chaymanta huk uwiqa aysakusqa, wallpachakuna apakusqa, chay hubin chayasqa chay pasñaman, chay hubinpa alman. (13) *Entonces* chaymi -yapamanta kutiparisaq- chay hubintaqa wañurachispanku chay kimsa punchawpiña pampasqaku taytan maman, umapi waqtaruptin chay pampasqaku. (14) Chay [pampasqan?] punchawlla, chay pasñaman rikurirqa chay hubinpa alman, hinaspa pusararaq karu llaqtaman, pusakusqa rispan. (15) Pasñaman chayarurqa hinaspansi nisqa “kaypim kachkan quqawniy, mikuyyá” nispan. (16) Hinaptinsi pasñaqa mikunanpaq kichasqa chay mantilta hinaptinsi chaypi llapan rikchaq mikuyta tarisqa chay pasña, hinaspansi nisqa “kaytachu taytayki mamayki quqawniykita qipichaykamusunki?” (17) “Kay, almapa ofrendantahina, qanman

qipichaykamusunki huk suysunallapi, llapan rikchaq mikuyta” nispa. (18) Hinaptinsi nisqa “qipichaykamuwanmi, manam allinchu kani, umallaywanmi wañuruchkaniña, kay matankallaywanmi wañuruchkaniña, matankaymi sipiruwachkanña” nispa. (19) Chaymantas pasasqaku. (20) Almaqa mana qawaqchu pasñaqa karanmanqa pasñaqa pasñamanqa qawachikuqchu karanta, hinaspani paypa qipanta riq, pasñaqa qipanta, puntanta pay riq. (21) Hinaptinsi chaypi yakuman chimpasqaku, yakuta chinpasqa, hinaptin “qam puntata chimpay, ñuqam qipaykita hamusaq” nispan almaqa chay hubinpa almanqa pasñataqa nisqa. (22) Hinaptinsi pasñaqa chimpasqa yakuta rumichan... rumintakama, rumintakama. (23) “Amam qawamunkichu qipamanqa chimpaspayki chimpamantaña qawarimuwanki” nispan chay hubinpa almanqa nisqa. (24) Hinaptinsi pasñaqa kasukuspan chimpasqa mana qawarikuspa chawpita richkaptinsi llasay kuwirpunpi rikurisqa, qipinpi, pasñapapiqa hinaptinsi pasarusqa yaku chinpaman hinaptinsi qipanpiña chay hubinpa almanqa sayachkasqa. (25) Chay sayachkaptinñataqsi, chaymantañataqsi, pasasqaku yapamanta, chaypis nisqa pasña “a, qamqa imaynallañataq chimpamunki” nisqa. (26) “Qipaykitam riki chimpamuchkani” nisqa chay hubinpa almanqa. (27) Chaymantaña chay pasasqaku, pasaspanku, huk llaqtachaman chayasqaku hinaspa puñupakusqaku. (28) Chaypipas chaynallataq chay hubinpa chay matankan nanayllawan sufrispan nisqa “laduypiyá kay, matankaywanmi wañuruchkaniña” nisqa. (29) Hinaptin chaypis, chay samapakusqanpi, chay samapakusqanpi runas nisqa “upam kanki yaw pasña, kay runaqa wañusqam almam payqa ama qatikuychu” nisqa. (30) Hinaptin “mapas mana kriyiwaspaykiqa, nata... yakuta chinpachinki puntata, manam chinpanqachu” nisqa chaynata. (31) Hinaptinsi chay yakuta chimpaspan siyertu nispa pasñaqa payta nisqa “chimpayyá, qam puntata” nisqa hinaptinsi mana chimpasqachu, (32) hinaspan “Qanmi chinpanki punta, atinkim qamqa” (33) “manam atinichu” nispan pasñaqa nisqa, (34) hinaptinsi “atinkim qamqa, chimpayhinalla” nispa chay hubinpa almanqa paytaqa kamachisqa, chaysi kasukuspan pasñaqa chimpasqa. (35) Y chay runapa kunsahasqanwanñataq pay kasqa umanpi hinaspani chay huk rumita pawachkaspan [qipaman] qawariykasqam hinaptinsi almaqa chay hubinpa almanqa hinallapi kidarusqa sayasqanpi, (36) hinaptinsi pasñaqa pawasqa hukta pawasqa hukta pawasqa chimpanspan chaypi almataqa diharusqa. (37) “Suyawayá, suyawaay, chayllapi suyaway, suyaway” nispan qayakachakuchkaptin (38) “maypipas, mana ñuqata suyawaspaykiqa manam llaqtanchikmanpas chayayta atinkichu” nispan chaynanpata nispan almaqa qayakachakusqa. (39) Chaypis chay pasñaqa chay almamanta iskapakurusqa. (40) P– Yakuqa allinmi hinaptinqa almakunata manchachinchu? (41) D– Arí yakuqa manas... yakutaqa manas almakuna chimpayta atinmanchu, huk personapa hawallanmansi, payllawansi huk personallawansi chinpanman yakukunataqa. (42) Chaynallataq yakutaqa manas chay supaykunapas chay mana- allinkunapas manataqsi yakutaqa chimpanmanchu. (43) Y chaymi chay yakuqa allin mana- allinkunapaqpas sikritu, wasikunapipas churanaykipaq. (43) Maypas kampupi, mas silensiyupi yachaspaykiqa chay churakunaykipaq. (44) P– Mayninpitaq chay yakuta churana? (45) D– Wasiykipunkupi o maymi samasqaykipunkupi, mas *menos* iskay *metros* distansiyapi. (46) P– Chay almakunata, mana-allin almakunata manchachin hinaptinqa? (47) D– Ahá, chaypaqmi chay yaku allin.

32. Kampesino runapa churinmanta

(1) *Bueno* kay willakuy kachkan riki huk campesino runapa churinmanta, kay kampupi yachaqpamanta, chakra llampak runapamanta, uywa michiq runapamanta riki. (2) *Bueno*, paysi kasqa huk mana litra riqsiq runa, mana yachayniyuq runa riki. (3) Chaysi pay yachakuq uywallanwan, bidanta pasaq chakrallanwan chakranta uywanta kuydaspallan bidan pasaq. (4) Chaypa churinsi chaypa churinmi kasqa huk estudiyanti, hinaspa estudyachkaspa ripura *costa* llaqtaman. (5) *Costa* llaqtaman ripuspan chaypi sigundariyanta tukumura, hinaspan pay estudiyara superiyurninpaq. (6) Chaypim pay taytanman kutimura kimsa wata, tawa watamanta, hinaspanmi pay nira taytanta “estudyachkanim, chay costapim kachkani” nispan. (7) Payqa manaña campesinomanqa chay runapa churinqa tirakurañachu, huk mistimanña tirakura, hinaspan payqa kambiyasqaña kara. (8) Kay aktuwal pachakunawan llaqtakunapi pachakuna churakunawanña churakura. (9) Hinaspan pay chayamura, hinaspan taytan chaskira kusikuywan hinaspan payta nira “istudyayá taytay. Arí munaptikiqa ñuqa apuyasqaykim qullqiwani” nispa. (10) Hinaspanmi “hamusaqmi, bisitamusqaykim maymi kasqaykita” nispan chay costaman rirqa. (11) Chay *campesino* runaqa mana, mana maypas llusiq llaqtakunaman llusiq, hina wasillapi kaq, hina uywallanwan yachakasqa runa, (12) mana kay idiyumapa ispañulpipas rimaq runa, *todo* qichwa, kichwa simillapi rimakuq runa, rira chay churin watukuq. (13) Hinaptinmi chayarqa chay llaqtaman, hinaspanmi pay chayaspan churintaqa qawasqa huk kalli hamuchkaqta hinaspan pay nirqa “churiychus waqá?” nispa. (14) Hinaptin siyertu, amigunkunawan churinqa hamuchkasqa. (15) Riqsirun payqa [taytanqa] hinaspanmi qayan sutinpi, paysi qayan sutinta, qayaptinsi churinqa qawaramun hinaspanmi payqa nisqa “hina *campesino* pachallanwan, pantalunwanpas sakunwanpas sumirunwanpas sapatunwanpas”. (16) Hinaptin payta chay churin mana riqsiqtukurachu, mana riqsiqtukurachu, (17) hinaspanmi pay amigunkunawan pasarun ñawpaqninta, hinaspanmi chay amigunkunaqa nin “qayamusuchkankichus?”. (18) “Manam ñuqataqa qayamuwanchu”. (19) “Manam riqsinichu wak runataqa” nispa chaynanpata nira. (20) Hinaptinmi chay *campesino* runaqa mana payman asuykuptin maymi kasqanpi suyan. (21) [Estudyantiqa] kutimuspan nin payta “imamantaq qamqa hamunki kayna rikchaq pachayuq” nispan paytaqa nin, payta, chaypi mana riqsiypaq, mana riqsiyta munanchu taytanpaq. (22) Chaysi taytan wakmanta kutikamusqa llakisqa, mana churin allinta chay bisitaptin chaskisqanpi. (24) Chayllam chay willakuy *campo* runakunapa bidanmanta.

Frank Chahuailacc Curu

33. Atuqwan kunihu

(1) Huk asindadus kasqa alfa tarpukuyniyuq (2) hinaptinsi asindaduqa timpranun llusqsimuq hinaptin achikaq [achikyaq], achikaq mikusqallaña alfanqa (3) hinaptinqa hasindaduqa mana yachanchu ima [pi] mikusqanta. (4) Hinaptinsi kumpadrinman rin hinaptinsi kumpadrinta nin “kumpadri, sapa bismi achikan mikusqallaña alfay” nispa (5) hinaptinsi kumpadrinqa risponden “chayqa kumpadri kunihum riki, tutallan hamuchkan chay alfayki mikuqqa” nispan (6) hinaptinsi asindaduqa nin... kumpadrinqa nin, kunsihuta qun “chay kunihupa

wasinman muñikupi churaramuy briyawan bañaykuspa.” (7) Hinaptinsi chay muñikuta kunihupa wasinman churaramun tardin (8) hinaptinsi chay asindaduqa paqarintinman rin chay kunihupa wasintaqa (9) hinaptinqa, paqarintinman kunihupa wasinta rin hinaptinqa chaypi hapirusqa. (10) Chaysi kunihuñataq kutiykuspan nin –muñikuña wasinpiqa kachkasqa–, hinaptinsi kunihuqa nin “yaw, asuriy wasiymenta” nin kunihuqa chay muñikuta, (11) hinaptinsi “asuriy, niki” nin. (12) Hinaptinsi sikurun “sikurusaykim kunanqa sipirusaykim sikuwan” niptinsi sikurun, (13) hinaptinsi chay kunihuqa sikurun hinaptinsi chay briyawan bañasqa muñikuqa laqakurun, (14) laqakurun chay kunihupa sikusqa makinqa. (15) Chaymantas nin “kunanqa hukniy makiypim fuwirsayqa kachkan, kay hukniy makiywanmi kunallan sikurusayki” niptinsi hukninwanpas ñataq sikun, laqakurun. (16) Hinaptinsi “huk kay chakillaypiñam kachkan fuwirsayqa” nin hinaptinsi haytarun, laqakurun. (17) “Kay huknin chakiypim kakuchkan allin fuwirsayqa kunanmi isu si wañurachisayki” niptinsi ñataq haytarun, laqakurun. (18) Hinaptinsi pinsan, pinsaspansi nin kunihuqa “ultimo fuwirsayqa kachkan kay umallaypiñam umaywanqa buylarachisqaykim” niptinsi kabisiyarun chu putirqun [¿?] hinaptinsi laqakurun umanpas. (19) Chaymanta yapas asindaduqa kutin kunihupa wasinta hinaptinsi kunihuqa laqarayachkasqa chay muñikuwan briyayuq, punkupi qapirunku [hapirunku] chaypi kunihutaqa. (20) Hinaspaqa asindaduqa siñurantaqa nin “kunihum siyertupunilla mikusqa alfanchiktaqa qapirusqam chay kunsihu quwasqanchik muñikuqa” (21) hinaptinsi chay asindaduqa siñurantaqa nin “apurawman timpuchiy yakuta, nakakurusunchik kay kunihutaqa imaynanpimá ñuqanchikqa tarpuranchikqa paypaqqa alfanchiktaqa?”. (22) Hinaptinsi chaymantaqa furastiru atuqñataq tupakurusqa. (23) Yakuta qunichichkan [asindadupa warminqa] (24) hinaptinsi mankapi tapaykuspa kunihutaqa mankaman taparusqa. (25) Hinaptinsi ña yaku timpuruptinqa “kunihutaqa apamuy” nispa ispusanqa kamachin ispusuntaqa. (26) Hinaptinsi chaymantaqa chayna timpuchichkanankamas atuqñataq kichaykurusqa [kunihu wichqarayasqa] mankata (27) hinaptinsi “way kumpadri! Imatataq kaypiqa ruwachkanki?” (28) “kumpadri, warmi wawanwanmi kasarachiwanqa chaymi kay mankapi wichqaruwan hinaptinmi wichqarayachkani” nin kunihuqa atuqtaqa. (29) Atuqqa chaymantaqa atuqqa nin, kaynata “kumpadri, ñuqa kaq kasararusaqqa, qamqa pasakuy” nin, (30) “Ya kumpadri” nin hinaptinsi [mankapi] wichqarachikun atuqqa. (31) Hinaptinsi chay mankata timpurachinña, yakuta, (32) hinaspa pilananpaq hamuptinsi mankata kichaykuptinqa atuqña wichqarayachkasqa. (33) Hinaptinsi chay atuqqa... chay siñuranqa nin, ispusunqa [ispusunqa] nin “ispusa atuqqa mikukurusqa kunihunchiktaqa atuqmi wichqarayachkasqa. (34) Hinaptinsi atuqñataq [ispusanñataq] nin “waskawanya watamuy, waskawanya watamuy hinaspayá sipiramuy chay atuqtaqa imaynamá kunihunchiktaqa sasawan hapisqanchiktaqa mikurunqa?” (35) Hinaptinsi kunihuqa... atuqqa chaymantaqa watarachikun hinaspansi chay asindaduqa asindaduqa sachapi warkuykuspa latiguwan tukukuykun atuqtaqa (36) hinaptinsi qaparin aqtuqqa “kasarallasaqmi! kasarallasaqmi! kasarallasaq...” (37) “imatam kasaranki?” (38) “kasarallasaqma! kasarallasaqma!” chayna nichkaqta wañurachin dismayarachin atuqta atuqtaqa... asindaduqa (39) hinaspansi chuqan [kuyurin], hinaspansi mana wañusqachu, dismayarusqahinalla atuqqa (40) hinaspansi chay qatarispan [hatarispan] riyaksiyunaspan kutirimun hinaspansi pasan “ahora si kayta ruwasqachuqaya kumpadriyapaqqa allin kanqa, mikuramusaqmi tariramuspayqa maypipas” nispa yupinwan pasan kunihu maskaq atuqqa. (41)

Hinaspansi tarirun hinaptinsi chay kunihuqa qaqapi hapichkasqa, kaynata sustinichkasqa qaqata [con las manos simula estar sosteniendo una roca, una piedra grande]. (42) “O kumpadri, imatamá kaytaqa ruwaruwanki? Kunanmi isu si mikurusayki” nin, kunihutaqa atuqqa. (43) Hinatinsi nin “kumpadri qamqa hamuchkanki chay wintuwantaqmi kay qaqas tuñikamunqa chaymi hapirayachkani, sustinichkani. Ispanayaypas hapiruwañam ispachakaramusaqyá, qamyá hapiykuchkay” nisqa. (44) Hinaptin “ya kumpadri, *entonces* iskayninchiktam ñitiruwasunchik *si no*, ruyruramuspaqa”, hinaptinsi atuqqa ña hapiykun hinaspa kunihuta rimplasaykuspa, kunihuqa pasakun, hinaptinsi kunihuqa pasakun. (45) Atuqqa hapirayachkansi [qaqata], pisiparunñas hapiyta hinaspas hukchallata pawarun, (46) qaqaga wichimunpaschu *sinoqa* chay kunihu riki mikurunanmanta artimañanta ruwara chayta. (47) Chaymantas yapa pasan, hinaptinsi kunihutaqa tarirun riki, kunihuqa tarirachikun huklawpiña hinaptin “kunanmi iso si mikurusayki kumpadri, yanqa qaqatapas hapirayachiwanki” niptin (48) “o kumpadri chaywantaqmi hamuchkanki, kay yakus tuq... aparuwasunchik chaymi ñuqa tapachkani kay yakuta” payqa as yaku riqchapi wayqupi champawan tapachkasqa. (49) “Kay huntaramuspansi aparuwasunchik, chaymi tapachkani kay yakuta kumpadri” hinaptinsi tapachkan, (50) ñataq rimplasaykun “kumpadri, huk sityutayá maskaramusaq iskapanchikpaq, kaytayá tapachkay champakunawan” hinaptinsi tapachkan, [kunihuqa] pasakun. (51) Hinaptinqa manataq chay yakupas nanchu... diharun pasakun hinaptin apantaqchu sinuqa wayqullanta pasakun. (52) Chaymantas kunihuqa... chu atuqqa ya, yapa rabiyaspa pasan kunihu haypaq. (53) Hinaptinsi kunihuqa chaypiqa uchkuta ruwakuch... uchku ruwaypi kachkasqa “kumpadri, yanqam kay artimañaykiwan kayta ruwawanki kumpadri.” (54) Hinaptinsi kumpadri kunihuqa kumpadrin atuqtaqa nin “kumpadri, kunanmi isu si siyurtachallaypi chayamunqa ninapara, chaymi uch... tuqutaña tuquchakuchkani ninapara chayamuptin kaypi iskapanaypaq” nin. (55) Hinaptinsi kunihuqa taparus... uchkuta ruwarusqa hinaptinsi hukninpap kichkakunata winarusqa hawanman ukunman hinaptinsi chaypi atuqqa nin kaynata “kumpadri, primiru ñuqatarraq taparuway chaymantaña taparachikunki qamqa” (56) hinaptinsi kunihuqa atuqta uchkupi taparus, kichkanuta mastarusqa, winarusqa, (57) hinaspansi chaypi taparachikun, atuqqa primiru kasqa, primiruta taparachikun (58) hinaspansi chay kunihuqa nin... chaysi taparachikuspan atuqqa kaynaman kuyurin, tipamuchkan “akakachallawya! Chayqaya ninapara chayamuchkan. Akakacha...” (59) wakanmansa kuyurin, ñataqsi tiparamun, hinaptinsi nin “akakallawya! Chayqa niparachiki kunanqa parakuchkan” nispan. (60) Chaypi taparachikuspa chaypi tukukun atuqqa, chaypi tukurun. (61) Wañukun chaypi atuqqa y kunihuñataq libri kiqan.

34. Atuqwan chilliku

(1) Atuqsi risqa kamputa aycha maskakuq, mikunan maskakuq, (2) hinaptinsi atuqqa kampupi laqarayachkasqa, maskachkasqa [mikuyninta] kampupi. (3) Hinaptinsi huk warmiqa ushata michikuchkasqa (4) hina tupakurun hinaptinsi akllasqa laqakuykuspa atuqqa (5) hinaptinsi chay laqakuykuspa qawaspa akllachkasqa uwihata. (6) Hinaptinsi chillikuñataq laqakuykuspa, chay qawachkaptin, waqasqa “chir... chir... chir... chir... chir...!” nispa. (7) Hinaptinsi chay chillikutañataq “upallay!” niykim chilliku” nin atuqqa (8) hinaptinsi piyurta

bullata ruwachkan chillikuqa hinaptinsi “chir... chir... chir... chir...” manasá dihanchu uwiha akllaqta. (9) Hinaptinsi nin chillikuta “ya karahu, kunallanmi mikurusayki” nin atuqqa chillikutaqa (10) hinaptinsi [chillikuqa] nin “Imataya, si mikuyta munaspaykiqa guirrata ruwarusunchik” nin (11) hinaptinsi “Ya, may ladu pampa... may lawmanta hamunki?” (12) “ya, wak pampamanmi qam apamunki llapa naykita... ñuqañataqmi apamusaq llapa trupayta” nispa chillikuqa nin. (13) Hinaptinsi chay chillikuqa, chillikuwan atuqqa, ruwarun[ku tratuta], guirra ruwanankupaq. (14) “Ganaruwanki, mikukuruwanki, ganarusayki, ñuqa mikurusayki” nisqa chillikuqa. (15) Hinaptinsi chillikuqa... chillikuqa chay guirra ruwanapaqqa... chay pampapi guirra ruwananpaqqa kuntrataramusqa kayna puriq masinta, kulibrakunata, sapukunata, urunquychakunata, abihachakunata, chillikuchakunata, llapanta payqa minkakaramusqa piru atuqñataq atuq masillanta. (16) Hinaptinsi chay atuqqa qallakuykun piliyayta (17) hinaptinsi chay piliyaypi atuqqa qallakuykun piliyayta chillikuwanqa. (18) Hinaptinsi chay atuqtaqa chilliku ganarun porqui kulibrawan abihakunawan chay urunquychakunawan hamusqanwan. (19) Chaypi tukukun chay atuqpa bidan.

35. Atuqwan wachwa

(1) Atuq risqa huk punchaw kamputa, hinaptinsi kamputa richkaptin wachwataqa uñasapata qawarun atuqqa, (2) hinaptinsi atuqqa nin kaynata, kumpadrin kasqa wachwaqa “kumpadri, kuyaychallapaq puka atakachakuna kasqa uñaykiqa” nin wachwata, (3) hinaptinsi “arí kumpadri, ñuqapaqqa kuyaychallapaq puka atakachakunaqa imaynampim kumapadri? Urnupim riki kañaruni hinaptinmi kuyaychallapaq kan uñaykunaqa puka atakacha llusqiramun.” (4) Hinaptinsi atuqqa urnuta pirqayta qallarín (5) “mapas qampas kumpadri, urnuta pirqaruspayki chaypi yanuruy hinaptinmi uñaykikuna puka atakacha llusqirunqa” (6) Hinaptinsi urnuta pirqayta qallakuykun atuqqa hinaspansi uñanta apamuspa chaypi yanuyta qallarín uñantaqa urnupiqqa. (7) Hinaptinsi yanuchkansi urnupisa atuqqa uñataqqa (8) hinaptinsi yanuyta tukuruspan qawaykun uñantaqa hinaspansi riki chaypiqa qawaykuptinqa karbun, chay yanayasqaña, yanusqa, rupasqaña kasqa. (9) Hinaptinsi atuqqa “Kaytaqa ruwawanqa kay atuqqa chu... wachwaqa kumpadri wachwaqa? kunanmi isu si mikuramusaq” nin. (10) Hinaptinsi wachwaqa kampu quchapatanpi kumpadrin wachwaqa kachkasqa “uy kumpadri, imaynampim kaytaqa ruwawanki, maltaqa kunsiharuwanki? Uñaykunaqa ruparunmi yanuchkaptiy.” (11) Hinaptinsi wachwataqa pawaykun mikunanpaq. (12) Pawaykuchkaptin quchaman pawakuykun, (13) hinaptinsi wachwaqa chay qucha chawpinpi nadiakuchkan (14) hinaptinsi atuqñataq yakuta tumakuyta qallakuykun “kunanmi chakirachisqa kay quchata, tumachkaspallay” nin atuqqa. (15) Hinaptinsi atuqqa tumayta qallakuykun yakuta, chay quchata chakichinanpaq, hinaptinsi yakuta tumakuchkan tumakuchkansi atuqqa tumachkansi. (16) Chay tumachkaptinsi wixsan wiñamunña wiñamunña *hasta* qipantapas pawamunña hinaptinsi quruntawanña tapakuykun, (17) hinaspansi tumachkan tumachkan, wixsan tuqyarun, chaypi wañukun atuqqa.

36. Sipaswan kuntutur

(1) Huk tayta-mamas kasqa huk warmi churiyuq (2) hinaptinsi warmi churinta qatichisqa uywata hinaptin uwihata. (3) Y chay sipassi kanman kas... sipasmi kanman kasqa totalmente qilla sipas, (4) hinaspa mana... qillakuspan uwihanta michispan wakna karutaña risqa uwihan hinaspa puñukusqa payñataq, tiyakusqa. (5) Hinaptinsi (interrupción por llamada telefónica)... (6) Qallarisayá willakuyta yapamanta. (7) Kay sipassi huk uywa michiq kasqa, (8) huk tayta-mama mandasqa uywata michimuq rinanpaq (9) hinaptinsi chay qilla-qilla kasqa sipasqa hinaspan tiyakuspan uwiqanqa tiyakunankama kaaaaru karutaña pasakusqa. (10) Hinaptinqa sipasqa nisqa “pi mayllaraq rirunman uwihayman” nispa rimapakusqa sipas (11) hinaptinsi chayllamanta “pilla mayllaraq rirunman uwihayman” nispa rimakusqa sipasqa. (12) Hinaptinsi huk kuntuturñataq qispiykarqamun “ñuqa kaqyá rirusaq, qipirusayki” nispan abil-lawanña kusillawanña kuntuturqa. (13) Hinaptinsi kuntuturñataq riki laqarayachkaq [sipaspa] ladunman tiyaykuspan nin “*pero* amam qawarikunkichu, qipisqaykim. Wichiykuruwaqmi qawarikuruspaykiqa” nispa nin sipastaqa. (14) Sipasña... chayllamanqa sipaspas kasukuspan qispisqa kuntuturpa hawanman hinaspan ñawinta wichqaykuspa qipichikuchkan “yaqañachu uwihaypa kantunpiña?” (15) “manaraqmi -nisqa-. ñam uwihayki kantunpiña, ñawiykita kichariy’ niptiyki kicharinki. Yanqallaraqtaq wichiykuwaq” nispa kuntuturqa nisqa. (16) Hinaptinsi sipasqa kasukuspan mana ñawintapas kicharinchu, hinaspan “yaqañachu uwihaypa kantunpiña?” (17) “manaraqmi” (18) ñataqsi tapukullan “yaqañachu uwihaypa kantunpiña?” (19) “arí, chayaykuchkanchikñam” (20) hinaptinsi “yaqañachu uywaymanña?” (21) “arí, kunachallanmi chayarusunchik. Ya, chayarunchikñam” nin. (22) “[ñawiykita] kichakuyña” nin [kuntuturqa], qaqa uchkuman chayarachisqa, sipastaqa. (23) Sipasqa... Chaypis waqallan. (24) Hinaptinsi kuntuturqa tutan maqta tukun. (25) Kuntuturqa watanasniyuq, yuraq chalinayuq. (26) Kuntuturqa riki maqta rikurirun tutanqa. (27) Punchawlla kuntuturqa. (28) Chaysi apaykamun payman aychakunata. (29) Imatañapas apaykamun chay sipasmanqa qaqallapi uywasqan hawan (30) chaysi chay sipasqa kuntuturpa churintapas wachakurunña. (31) Hinaptin chay kuntuturqa riki nin kaynta... aparamusqa huk turuta riki (32) hinaptinsi huk turuta aparamun hinaptinsi riki, chay llapa wik... “kay wiksanninkunatayá aywiramunaypaq baharachiway mayu patanman” nispa nisqa. (33) Y chaynatas pinsanankamañataqasi laduchanpi kasqa huk qinticha hinaspani yaw chay kunakamun riki qintichataqa chay sipasqa “chay qaqapim waqachkan warmi wawayki’ nispa willaykapamuwanki mama-taytayman” nispa. (34) Chay qintichañataqsi [sipaspa] mama-taytanman chayarun, [mamanqa] lliklla awakuchkaqman hinaptinsi qintichaqa kayna llikllata awakuchkaptin “berr...berr... berr... berr...” muyuchkan. (35) Fastidiyaptinsi kallwawan waqtarun chay mamanqa qintichataqa hinaptinsi qintichañataq nin “Imapaqraq na alachayta pakirunki, kunanqa willasqayki... willanay karqa wawaykipa bidanmanta” nispa chay warmipa mamanmanqa nin. (36) Hinaptin “kunanqa pirdirunki, willasaykiñachuqaya” hinaptinsi chay watanas awasqanwan [qintichapa] chakinta chu... alanta wataykun. (37) Chakinta wataykuptinsi willaykun “chay qaqapim warmi wawaykiqa unqu... tiyachkan ‘kunturmi qipirusqa chay qaqaman’ nispa willaykapamuwanki, niptinmi hamurqani, chay qaqapis kachkan” nin. (38) Hinaptinsi kunakamun “huk turuta nakaruspayki chay qaqa sikipi suyarachinki hinaptinmi chay kuntuturñataq hamunqa” nispa,

(39) hinaptinsi tayta-mamaqa pasaspanqa tutallan nakarun chay turutaqa (40) hinaspan riki kunturmanqa nin “yaw, aycham kachkan wak ukupi, aywiquyá rirusaq wak mayu patanpi qipiruway” niptinsi riki warmiqa chay sipasqa riki kunturtaqa (41) kunturpas kasukuntaq warmipas kasukuntaq hinaspa qipirachikusqa *hasta* mayu patan. (42) Hinaspa chaypis riki [sipasqa] aywichkan [turupa] wiksanninkunata (43) hinaptinsi chaynanankamas kunturqa pasakusqa qipiruspan “kutimusaq ratullam” nispa, (44) hinaptin kutimunankamaqa, chaymanta kutimunankamaqa tayta-mamanqa chikutillukunawan kuytikunawan chaynaykamuspa, warmichurintaqa puka ribusawan ribusaykachispa pasachikun iskaparachin karutaña. (45) Hinaptinsi manataqyá faltancho huk inwidiyusu kuwintu qipiqa chaypim pichiwsacha riki [kunturpa] ladunpi kasqataq hinaptin pichiwsachaqa “pichiw... pichiw... pipa maypa warmayanallanraq, wak puka panpataña ripukuchkan. Pichiw... pichiw... pipa warmayanallanraq, wak qasamanña, siqaykuchkan” (46) chayna niptinsi riki kunturqa [mayuman] siqakuykuspa qawaykuptinqa ni kanchu [sipasqa], (47) chayna riki kaptinqa hayparamunsi riki, (48) mana, qawaykuptin kanchu, hinaptinsi riki chaymantas riki yacharun pi willasqanta kunturqa hinapansi riki “yaw qinti lluqsimuy kunanqa.” (49) Qintichapas mana al-ayripichu kasqa, uchkuchapi kasqa riki (50) hinaptinsi riki yaw chay qintimanñataq kutimun riki *porque* manaña haypanñachu chay warminmanqa sipasmanqa kunturqa hinaspan riki “yaw qinti lluqsimuy, kunallanmi mikusayki. Imapaqmi willaykamuranki tayta-mamanman” nispan. (51) “Lluqsimuy apuray, qinti lluqsimuy apuray” (52) “uq, chaywantaqmi hamuchkanki kumapadri kuntur, uq puñupuñuysanta rimapayawanki, chayraqmi hatarichkani.” (53) “Apuray kuntur, chu... qinti. Lluqsimuy. Kunanmi isu si simillayman pawaykamunki, kunanmi mikusayki” nin. (54) Hiptinsi riki chaymantaqa “hatarimuchkaniñam kunallan” hinaptinsi chaymantas (55) “apuraw lluqsimuy” siminta kichaykuspa riki suyachkan qintitaqa (56) hinaspansi riki “Yanuchakuykurusraqyá mikuychayta” nispan riki qintiqa (57) “ya” [nin kunturqa] (58) “mikuchaykusaqraqyá chaymantach parlarusunchik” [kutichin qintiqa]. (59) Chaymantas riki kunturqa “ya, apurayá lluqsimuy” nispa riki. (60) “A, mikuchkaniraqmi” nin, (61) chaynanankama diskuydakuykurusqa kunturqa “apuray” nichkasqanpi. (62) Hinaptinsi qintiqa qunqayllanmanta llusiramuspa iskaynin ñawinpi suptarun [tupsarun] hinaptin ñawin tuqyarun. (63) Kunturqa chayllapi siqakaykamun ukuman, qaqamanpas chuqakun, wañurun. (64) A chaymi chay kuwintu kunturwan sipas.

37. Sipaswan aqchi

(1) Huk sipassi kasqa hinaptinsi kuyayllanpaq sipas. (2) Chay sipasqa riki fiyestamansi sapa bis riq (3) hinaptinsi aqchiqa riki watanasniyuq, watanasniyuq, yuraq kamisa, chalinayuyq hina chayaykamun. (4) Hinaspansi riki hobinqa nichkan riki... enamurakurun sipasmantaqa y (5) chay sipasqa, hinaspansi chay sipasqa sitanku fiyestaman. (6) Hinaptinsi kuska chaypi tutallan, punchawninqa mana rinchu, hina tutallan, (7) chaypis chay sipasqa riki... iskayninku tusunku hinaspansi riki chayna chayna kachkaspanku paykunaqa ya tuparunkuña amistankuña. (8) Hinaspansi aqchiqa riki... chay [sipas] “fiyestamanmi risaq” nispa niptinsi yaw [el narrador se dirige a mi

persona] chay aqchiqa riki rin. (9) [Sipas uwihanwan] punchaw riptin chay aqchi waknakunapi muyupayamun, muyupayamuspa tullukunata chaymanta mana baliqninkunallata chay sipaspa ladunman apamuchkan. (10) Hinaptinsi chay sipasqa riki warakawan warakan, aqchitaqa “imatam kay munan? Imanasqataq kay aqchiqa muyupayawan?” nispa (11) hinaptinsi aqchiqa riki pawallan, [rumiwanqa] manasá hapichinpaschu, chaynaspamuyuy-muyumullan chaynasqanpi tardiykun. (12) Hinaspan yapa tardiykuqtaqa yaykumullachkan maqtatukuspa riki, apakuyniyuq. (13) Hinaptinsi riki “Yaw chay punchaw, chay uwiqa qatisqay punchaw chay sitiypuqqa manataq hamunkichu. Yanqa rimaq mawla, kanki qamqa. Mana, ingañawanki, ‘hamusaqmi’ nispayki yanqa qaway-qawamuni mikuytapas apamurani” nispani sipasqa riki. (14) Hinaptinsi chay aqchiqa riki “nis chaypitaq ñuqa muyuy-muyuni, warakawantaq qatiwanki ‘Imataq kay warmiqa?, imataq piyensan hinaspataq kay warakawan?’ nispay, qaritukuspay amiguykunawan pasakuni karamba”. (15) “Ñuqaqa aqchita qawani akakuna haytakuqllataq chaypi, qamchu karanki?” nispa sipasqa riki nin. (16) “Nis ñuqam riki chaypi karani” (17) “aqchichu imataq qamqa kanki?” nispan. (17) “Aqchiman tukuykuspam ñuqaqa qari hamuni” nispani nin. (18) Hinaptinsi chaypi parlachkanku chaymantaqa riki paqarintinman sitata urqurunku. (19) Hinaptin yaqa simanamanña apan. (20) Chaynalla kachkaptinsi riki, “Chakma haytaqmi risaq” nispa hubinqa nin sipastaqa. (21) Chakma haytaq riqqa “Almursuytam apamuwanki” nisparaqsi nin. (22) Hinaspani riki pasan sipasqa uwihanta qatirikuspan mamanmanta upallalla almursuta ruwaykuspa. (23) Hinaptinsi chakra... chay urqupunman qispiruspan qawakachan wakman kayman sipasqa (24) hinaptinsi aqchiqa riki chaypi akallata haytakuchkan, manaña qawarikuspas. (25) Chaymantas [sipasqa] kutirikamun riki, aqchipas qaway-qawamuchkantaqsi y chaynapis chay paypas chaypi kachkan. (26) Hinaptin kutirikamun hinaptinsi riki chay sipasqa riki kutirimuspanqa “yanqa rimaq” nispan kutirimusqa (27) kutirimusqanmanta hinaspanqa chaypi aqchi kutiykamuspa parlapayaptinqa riki “ñuqa... may manataq hamunkichu ni hawanasyuqpas kanki, ima runatapas qawamunichu, manataq tarimuykichu, yanqa rimaq kanki, iskaypiña qamqa yanqata nawanki... ñuqa... aqchillam chaypi, aqchillawan haytakuchkaqwan tuparuni” nispa, rabiyparaq payqa. (28) Hinaptinsi riki chaypi yacharun chay sipas, aqchi kasqanta (29) hinaspanqa pay sipasqa riki chayllapi tukurunku paykunapas enamuraw kayninpi.

38. Kulebrawan liyun apu Tambraykuman karrirasqanmanta

(1) FR– Kay Tambrayku, kay zonas kanman kasqa qichwa [Tambraico, es la montaña más alta de todo Angaraes]. (2) Hinaptinsi kulibrawan sapuñataq [liyun] kallpamusqa llallipanakuypi hamusqaku kуска. (3) Hinaptinsi wantinukunañataq riki mana munasqachu kay law qichwa kananta. (4) Hinaspa wantinukunaqa qatimusqaku kaspawan warakawan rumiwan sipinankupaq kulibratawan liyunta, hinaptinsi riki llallipanakamusqakuña kulibrawan liyunqa (5) hinaptinsi... chaymi riki wak suytu rumikuna wak qaqapi kachkan, (6) wakuna chay runa kachkan, wak qipa lawpipas runa kachkan (7) y chaymi chay qaqakuna riki suytu kidarurqa hinaptinmi... (8) Chaynas llallipanakuy kachkara, (9) kay Tambrayku urqumanñas [kulibraqa] chayaykamunan kasqa, liyunñataqmi kachkan wak Wapa qipanpi, chaytaña liyunñataq kallpaykuchkara

kulibrañataq kaytaña... (10) Kachkan kay wayqu Qaquymanta hasta Rumichaka kay Uqi-Uqikama riki hatun kulibra [matankapi partisqa], (11) chaymi chay qaqariki kulibram kachkan allin sumaqta qawaykuptiki. (12)

P– Kay qaqa uraypi? (13)

FR– Umanpas chayqaya chay muyuykamunapi kachkan. (14) *Igualito lo que es*, igualchalla kachkan umanpas chupampas. (15)

P– Kulibrahinalla? (16)

FR– Kulibrahina... hinaptin iman pasakun? (17) Chayna qatimuchkaptin chay wantinukuna riki inbidiyusutaq riki karqa hinaptin riki qatimuchkaptinsi rayu, llipya, qatarimusqa [hatarimusqa] hinaspa kulibrata iskayman partirun Rumichakapi hukta, kay Uqi-Uqipi hukta. (18) Matankapi partirusqa (19) la mitadpi partirusqa chaymi chay iskay puwinti kachkan (20) Rumichakapuwinti y Kichkipuwinti kulibra. (21) Liyunñataq kachkan Wapapi. (22)

P– Wapapi? (23)

FR– Puñuykuchkan sumaqta, chaypi kachkan. (24) Bien, kulibra ganarunman kara qichwa kay kanman karqa. (25) Hinaptin chay apu Tambraykuman chayananku karqa hinaptin mana chayarurakuchu chay kulibrawan liyun. (26) Y chay apu Tambrayku nisqanku puntachanpim kachkan kuka, wiñachkan kuka... wiñachkan, (27) *entonces* chaypitaq karqa riki, chay kukaman gananakurqaku riki, (28) y pipas punta kaq ganaman karqa chay Tambraykuman. (29)

P– Mayqin ganaptintaq kanam kay qichwa, ninkim? (30)

FR– Kulibra. (31)

P– A, kulibra ganaptin, kay qichwa kanman karqa. (32)

FR– Istoriyapi kachkan chayna. (33) Wintupi kachkan punta awilukuna willakusqanmanhina, gananakamurqaku liyunwan kulibra.

39. Tarukamanta

(1) Huk pubri runas kasqa, (2) huk pubri runa kasqanpis, kasqa mana imayuc runacha. (3) Hinaptinsi [warminta] nisqa “imatataq ruwasunchik kunan hija? Mikunanchikpas kanchu ni qullqinchikpas kanchu. Manukunanchikpaqqa kaqllañataq *pagananchikpaq* kachkan, imatataq rurasunchik?” (4) Y huknin kasqa ermanunqa apu, riku, hukninñataq kasqa pubri wakcha. (5) Hinaptinsi ermanunta qawaykun hinaptinsi ermanunta qawaykuspañataq nin “ermanunchikpaqqa wakna achka animalniyuq, ñuqanchikñataq pubri kanchik” nispa. (6) Hinaptinsi “llamkapakuqyá rirusaq qichwa lawta” nisqa, (7) hinaptinsi llamkapakuq richkaspas mana imallanpas kaptin tutaykuruspa machaypi puñurusqa. (8) Hinaptinsi... hinaptinsi puñuruykurusqa payqa machaypi, (9) hinaptinsi chay puñunankamaqa urqukuna qayanakuchkasqa (10) hinaptinmi puñurusqanmanta, payqa urqukuna qayanakuspanku [huk kaqnin] nisqa “yaw machu, qamqa imatam qunki kay runaman?” niptinsi nisqa (11) “ñuqam qusaq mankata” nisqa. (12) Hukninñataqsi nin “ñuqañataqmi qusaq quri-qullqita” nispa nin (13) hukninñataqsi nin “ñuqaqa chay huk uru [oro] qullqitam ñuqañataq qusaq” nin. (14) Chaynatas qayanakuchkasqa hinaptin [pobre runapa] suyñuyninpi, hatarinanpaqñataqsi chaypi mankapi timpuchkasqa huk kuyayllampaq quri-qullqi manka, uru timpukuchkasqa. (15) Hinaptinsi hatarispan nispa... qawaripa uqarispan pasamun. (16) Hinaptinsi chay runaqa kutimuspanqa karruta chu... warminman primero chayaramun hinaspani nin kaynata “hija kaytam tariramuni urqupi, machaypi puñusqaypi” (17) hinaptinsi nin ispuanman “kunanqa kaywanmi rantisunchik imatapas” nispa. (18)

Hinatinsi... hinaptinis kunanqa miraytaña qallakuykun, wakakunataña karrukunataña rantiyta qallaykun (19) hinaptinsi ermanunñataq... ermanunñataq willay... tapukamun “imawantaq qamqa maypitaq qullqita tariramunki hinaspataq karrukunata imatañapas rantiyta qallaykunki?” nin. (20) Hinaptinsi nin kaynata “ñuqaqa riki wak machaypim tarimurqani, ñuqaqa machaypim riki quykamuwan llapa urqukuna hinaptinmi kayta adkiraramuni kananqa” (21) “y ñuqapasyá riykurusaq!” nispa riki ambisiyusu payqa karqa riki, hinaspa urquman pasan. (22) Paypas chayna machaypi puñuramuspa tutaykurun chay machaypi (23) hinaptin riki, chay irmanunqa allin kaqniyuq kachkaspas pasan ambisya kaywan. (24) Hinaptinsi riki chay irmanunqa pasasqa, hinaptinsi puñurusqa chay machaypi. (25) Hinaptin riki, nin kaynata nispa chay urqukunañataq “imatataq kay runamanqa qunki?” (26) “ñuqaqa millwatam qusaq!” (27) Hukninñataq “qamqá imatataq qunki?” (28) “ñuqaqa waqratam qusaq!” nin. (29) Hinaptinsi yaw, chaymantas runkacusqanmanta hatariramun chay runaqa chay uru tarikuqpa irmanunqa (30) hinaptin rikcharinanpaqqa waqran wiñakurusqa kaymanta, [indicando la frente] (31) hinaptinsi tawa atakayuqña lliw, millwaña rikukurusqa. (32) Taruka rikurirusqa chaypi chay más munaysapa kasqanpi. (33) Chay runa ñataq kutiykamunña wasinman hinaptinsi aswan qatikachan allqunkunaña, (34) siqaykachin chay runataqa, manaña riki runañachu sinuqa tarukaña. (35) Chaymanta chay taruka riki kidan *hasta* kunan punchawkama.

40. Kondenado

(1) Huk biyahirus risqa, kay wasinmantas... huk biyahiru llusqisqa tutapaytaraq, (2) hinaptinsi yaw, chay biyahiru risqanpi, chawpi kaminupi risqanpi qarqariya rikuriyakamun, kundinado, qaparikustin. (3) Hinaptinmi, yaw, chay biyahiruqa kaballunpi sillada risqa (4) hinaptinmi chay kaballunpi sillada risqanpiqa kaballunqa wakman kayman kurriyta qallaykun hinaptinsi rinrinkunapas wakman kaymanña pukllarin (5) hinaptinsi biyahiruqa nichkan “imatataq kayqa hamuchkan” nispa. (6) Hinaptinsi chay biyahirupa kaballunpa rinrinkunapiqa ninaña ratayta qallaykun, (7) hinaptinsi chay kaballunpa rinrinkunapi ratayta qallarín (8) hinaptinqa chay naqa duyñuqa biyahiruqa nin “kananqa imallataraq ruwaykusaq?” nispa nichkan (9) hinaptinsi ñanpa hawanman pawarun hinaptinsi llusqiykamun. (10) Hinaptinqa kaminunta qispiyakamun... chayllataq richkan chapu allquchantin biyahiruqa. (11) Hinaptinsi riki chapu allquqa puntaman winakurun hinaspani riki chapu allquchaqa nin riki kaynata, kundinatuqa nin “si qam qari-qari kaspaykiqa piluytaraq kuntaykuruy, hinaptinmi duyñuytaqa mikunki” nispa. (12) Qallaykun... hinaptinsi chapu allquchaqa puntapi kakuchkan hinaptinsi qarqariyaqa kuwintaytas qallaykun chapu allquchapa piluntaqa (13) hinaptinsi chay kundinaduqa ña tukuykuchkananpaq kaptinsi chay chapu allquchaqa riki hukta taspiparikuspa pantarachin kundinadutaqa. (14) Ñataqsi yapamanta kuwintayta qallaykun hinaptinsi ñataq chapuqa taspiparikun hinaspa pantarachin, chaynachkaspas achikyarachin kundinatuqa. (15) Hinaspanqa nin riki... chaymantas chayna achikyaykamuchkaptinsi wallpa waqay urataqa chay kundinaduqa rindikuruspanqa nin kaynata “manam atiykichu, kunanqa dihaykuwayá, kananqa manam atiykichu dehaykuwayá” nispa. (16) Hinaptinsi kundinaduqa riki, chay kundinaduqa qaparikustin tatal pasakun kaminunta.

41. Awilitaypa chapu allquchamanta willakuynin

(1) FR– Kayqa riyalmi, manam kuwintuchu. (2) Awilitaymi willawarqaku taksa warmallaraq kachkaptiyku, (3) hinaptinmi abuelitay niwaqku kay chapu allquchaqa utilmi tuta purinapaqpas. (4) Tuta puriypaqsi kay chapu allqu huk *útil*, (5) *cuando* tuta rispayki, chapu allquntin rispaykiqa awunki kondinadumantapas salbakuwaqsi. (6) Chapu allquqa primirus, puntaykipi sayakuykuspa kuwintachin pilunta hinaspas salbasunki. (7) Paywanqa achikkyawaqsi hina kundinwapa ladunpipas (8) chaymanta chay wañuruptiykipas chay almaykitas, abuelitaypa willakusqanmhina, punta awilukunapa rimarisqanmanhina almanchiktapas wañuruptinchik yakutapas pasachiwanchik, (9) puwintitapas pasachiwanchik (10) y chaynataq chay ima kundinasiyun... kundinawkuna kaptinpas chaykunamantapas atahawanchik. (11) Chaynatam awilitay willakurqa chapu allquchamanta. (12) Chaykunallatam yachaykurqani puntamanta *hasta* kunan punchaw. (13) Ancha waqaychasqam chapu allquchanchikkunaqa kunan tiyempuqa. (14)

P– chay punta tiyenpukunapi machuchakuna wañuptin allquchantapas sipirqaku niwarqanki... (15)

FR– Punta awilunchikkuna uywakurqaku allquchankuta, chapu allquchakunata (16) hinaptinmi chay wañukusqan, chay intirru paqarintinllanman wañuchisqa kanan karqa chay chapu allquchaqa [tose]. (17) Abiyu nisqanchikpin wañuchisqa kanan chay chapu allqu. (18) Chay chapu allquchawansi chay alma kуска wañukuspansi rin, mana sufrinchi imapipas. (19) Si yaku pasachina kaptin pasachin y chaynam chay kуска wañukuptin [duyñunwan] kuskatataq pampaqku chapu allquchata.

II. Distrito de Congalla

Donatilda Cabrera Quispe

42. Umamanta

(1) Chuqiraqay lawpi, nata... irasqaku triguta (2) hinaptin chaypi triguta tukurunkuña, (3) irayta tukuruspanku tutaykunñariki (4) hinallataña yanukuspanku puñunku. (5) Hinaptinsi chay umaqa las dusita "Waq!" nispan qaparin, (6) hukninpas "Waq!" nispan qaparin, (7) chaysi maman "Tamu ukuman ustukurusunichik, yanqam laqakuruwachwanchik" (8) nispas nakunaqa chay tawan, iskaywarmi iskayqari, tamu ukunman usturunku. (9) Tamu ukunpi uyarayanku. (10) Hinaptinsi chayarun chay iraman, (11) chay iraman chayarupankus. (12) Iraman chayarunku hinaspansi, (13) nata, takinta ichaqa qunqaruni, (14) altuman bahuman [pawaspa tusunku]. (15) Huknin chay kurur umaqa mana siw-siwyanchu, chay chukchayuq kaqlas "Siwww... siwww..." (16) Altuman bahuman tususqaku. (17) Imaynatach takisqakupas. (18) Takispankus tusunku, tususpanku... (19)

P- Iskay umakuna? (20)

D- Iskay umakuna, (21) huk warmi huk qari. (22) Hinaspan tususpanku takinku, takinku, (23) imaynata takisqakupas. (24) Takiyninmi huk klasi kachkan, (25) chayta takispankus tusunku. (26) Hinaspansi "Chawa-chawachus asnawanchik? Chawa-chawachus asnawanchik, maypitaqsi?" nispan sintin, (27) chay nakunata, chay uyarayaqkunata. (28) "Maypitaq chay chawa-chawa asnawanchik? Chawa-chawa asnawanchik" nispa (29) chaysi chayqa kasqa kumpadrintin kumadrintin (30) hinaspansi chayqa waq-waqyarunku, tusurunku, (31) hinaspansi waq-waqyayllañas ripunku. (32) Chaynatam chaytaqa uyarini willakuqta.

43. Bruhupa wiksanmanta

(1) Huktañataqmi awilituy risqa yirnunpiwan wak Hulkamarka lawta trabahuman, (2) hinaptinsi kay kinrayta riptin, kinrayta riptin, (3) waklawpi Paqchakuchu kachkan, (4) chayman, chayta richkanku achikyay killapi, (5) hinaptinsi punchawhina killapi riptinsi "Qalchiiin, qalchiiin" taytay ripun chay wiksan, (6) wiksanninchikpas llusqinsi, (7) qalchinyayllañas ñawpaqninkuta rin. (8) Hinaptinisi "Ima miyerdaraq kayqa. Yanqa qalchinyastin rinqa" nispan awilituywan chay masanwanqa rimanakunku. (9) "Hesus, Hesus!" ninku (10) *pero* qalchinyayllañas ñawpaqninkuta rin. (11) Chay qalchinyastin richkaspansi naman, Suqayaku kachkan, chay lawman pawaykun, (12) chay qaqa ukuman. (13) Chaypas chaylla. (14)

P- Imaya karqa... (15)

D– Wiksanninchikyá riki, tayta. (16) Qallqallyaspan risqa. (17)
 P– A, wiksanninchik... (18)
 D– Wiksanninchik llusqinsi, chay bruhukunapaqa... (19)
 P– A, bruhukunapa wiksannin. (20)
 D– Chay bruhukunapa wiksanninri llusqin, (21) chaymanta chay ripun chay wiksannin (22) hinaspan ri chay namanña Suqayakupi chay barrankuchanmanña riki wikapakuykun. (23) Chaynatam chay awilituy, awilitaychu na, tiyuy willakurqa. (24)
 P– Wixsanlla, wixsanllanchik. (25)
 D– Wiksanninchik, chaynata qalchinyayllaña ripun.

44. Umamanta

(1) Awilituy Ayakuchuta risqa sapallan. (2) Sapallan riptin sapallan rispa (3) uywachanta wataykuspa ispakuq pasan, *las dos de la mañanata*, (4) hinaptinsi awilituytaqa nin “Wak yana runtunta, wak yana runtunta, uhitinta” nispan *alto* [risas] warangumanta. (5) Chaysi *muchacha* wayurayasqa, (6) chaypi chukchantariki warangu hapirura (7) hinaptin mana riki imaynanpi llusqiyta atirachu. (8) Hinaspan chay wayurayasqa, (9) hinaspan chaynata niptin “Ima miyerdan karahu, kaypi machitiy kachkan kanachallan machitiyarusqayki” nispa nin. (10) “Amayá papallay machitillawaychu, natam... yaqañam gallu waqaramunqaña, naykullaway, kachaykullaway kay umallayta. Pagallasqayki” [nisqa]. Chaysi (11) ruygakun (...) “Achikyaruptiychik... wawallaytam saqiramurqani puñuchkaqlata” nispa. (12) Ruygauptin awilituyqa “Yanqaraqtaq laqa imakuruwaptiki, yanqaraqtaq -nispan, machitita qawachispan-. Kaywanmi ñuqaqa raharusqayki laqakuruwaptikiqa” nispan [nin]. (13) Hinaptinsi *muchacha*qa waqaspan ruygauptin (14) *cierto* machitiwan warangumanta urqurun. (15) Hinaptinsi “Tayta bahachaykuway krusniymanta maski unurtapas churaykuway, kay tal fulanuch... kay tal sitiypim kani chayllaman hamuykuwanki, pagasqaykim kinsi sulista -tanto qullqichiki chaypachaqa kara riki kinsi sulisqa-, manam, ‘manam nisqaykichu.’” [nisqa umaqa]. (16)
 H– “Chunka pichqanta”, nirachiki (interviene la hija) (17)
 D– A, chunka pichqantariki. (18) Hinaptin “Ya” nispansá awilituyqa machitiyarun chay warangutaqa. (19) Ripunsá, papachalláy, *verdad direccionninta* quykuptin. (20) Hinaptinsi awilituyqa maskachkaspansá tarirqun [muchachataqa]. (21) Hinaptinsi kay kunkan kamapi kuchparayasqa (22) kay kunkanchik puka qaytu watasqachahinas kay yawarchanchik wiqimusqanpas kaychapis kasqa, tayta (señalándose el cuello), (23) chay riki chay laqakurariki. (24) Chaysi siyertu quykamunsá chunka pichqanta [solista]. (25)
 P– Wasinman chayaptin. (26)
 D– Wasinman chayaptin, maskan... (27) Direccionta qura riki maskananpaq. (28)
 P– Hinaptin huk sipas karqa. (29)
 D– Sipas, chay sipassi kasqa bruha, (30) bruha sipas chaynapi chay llusqisqa chayqa. (31)
 P– A, chachaw. (32)
 H– Bruha kasqanpi chay warangupi kulgakurun. (33)
 D– Kulgakururqa riki, (34) warangupi kulgarayarqa. (35) Chaynatam, tayta, awilituy willakura.

45. Sipaswan iskilitu

(1) Iskilituqa qachwaptinkus risqa *tres muchachos*, (2) hinaspa *tres muchachos* rin *dos* nochiña. (3) *Tres* nochipiwán riptinqa, [sipaskuna] ninakurunku (4) “Amam kacharisunchikchu, hapirusunchik *hasta manecida*” nispan, (5) hinaptin mana kacharinkuchu chay huk manecidapiqa. (6) Hinaptinsi kimsampa tullu muntukurusqa, (7) chay tullu muntukruptin ayqimunku, llapa naqkunaqa... (8)

P– Qachwaqkuna? (9)

D– Qachwaqkunaqa. (10) Hinaspan yaqa simanamantaña kasqan kutisqaku, chay sibadamanqa. (11) Laru puis, sustuchakururaku, riki, imam chay kimsan tullukuna muntukruptinqa... (12)

P– Pipas mancharikunmi riki. (13)

A– A! Pipas mancharikuchwanchiki.

46. Sipaswan pichinkucha

(1) Pichinkuchañataq riki, bisitaq rin (2) chay hobin, bisitaq rispan sipasmanqa kimsa tutaña bisitan. (3) Mana, imatapas qaraptinga mikuntaqchu, (4) munanchu. (5) Imatamá pichiwsachaqa mikunqa [risas] (6) manachiki kirunpas kanchu, (7) hinaptin mana munaptin... (8) *Pero* sumaq punchyuq, (9) qillqay qillqay chukuyuq. (10) Hinaspan mana munaptin “Nis, hinayá kachun” nispan: (11) “Manachu qamqa piyunyaruwankiman?” [tapun] (12) “Imapi?” (13) “Chaymi chay piyunyaruwankiman” (14) “Piyunyarusqaykiyá. Imataq ruwanakachkan?” niptin (15) “Kachkanmi ruwana” (...) (16) “Yanaparamusqaykiyá. *Pero* ñuqaqa llapa hermanuykunatam minkaramusaq hinaspaymi chay bastantin hamusaqku” nin. (17) Hinaptinsi warmiqa hatun mankapi [yanukun]: (18) pusu, muti, papa yanuy, uchukutapas rin kisillu qapchisqa. (19) Dosiwan chayaruptinqa pisqukunallaña kay puraminti watwakuschkasqa, (20) pichiwsakuna. (21) “Imaynanpim kay pichiwsakunaqa, manataq chay *mala* fi maqtaqa hamuwasqataqchu. Yanqa. Chay *mala* fi maqta ingañawan” nispan rabiyan sipasqa llapa animalninkunata kaynaman arriyaramuspansi sapallanña quran, (22) sapallanña quran. (23) Hinaptin yaqa minchantinña kasqa chay muchachuqa chayaron. (24) Chay chayaruptin “Yanqataq burlata ruwawanki, ñuqañataq llapa dosinta hamurani” (25) “Imapaqmá llapa piyunnintin hunta-hunta kachkaptiyku, llapa rumiwan qatikachawankiku, llapa allpawan” nispa nin, naqa... imam sutiqa... (26)

P– Hobinqa. (27)

D– Hobinqa nin “Imamá wak llapa pisqu kanqa piyunqa. Llapa pichiwsam riki wakqa” nispan... (28) pero chay aspisqanpiqa manas qura kanchu, tayta, (29) manas kanchu ima irbapas. (30) Limpios. (31)

P– Hinaptin chiqappi qurarqaku. (32)

D– Chaychiki qurarqaku riki, (33) qurarakuchiki. (34) Hinaspan limpios chay nasqanpiqa (...). (35) Yanqaña riki chay paharuchakunataqa qatikacharurqa. (36) Imaynatapas pisquhinataqchiki chay qurata [qurarqaku] riki hukchu [runahina].

47. Atuqwan wachwa [atuqwan sapu]

(1) D– Atuqmanta watuchiña riki kayqa. (2)

P– Watuchi? [“watuchi”, al parecer designa a los cuentos del zorro, a las fábulas]. (3)

D– Watuchi, *es pues*. (4)

P– Imaynataq chay watuchi? (5)

D– Chay watuchiqa riki, sapuwanmi riki chayqa nasqaku, parlasqaku. (6) Atuqmantaqa, atuqqa ninsi... (7) Imawantaq? (8) Nawanchu... sapuwanchu chay? (9) Imawantaq chay nanakuraku, apostiraku... (10) wachwawanchu kampas, (11) wachwawanchus... (12) Qam yachankichu watuchita na...? [pregunta a un familiar, ocupado en pesar productos y preparar una encomienda]. (13)

F– *Nada mami, estoy volaw...* (14)

D– Mana. Wachwawanmá. (15) Ya papachalláy. (16) Wachwawanmi chaytaqa apostisqaku atuqqa, (17) hinaptinsi *hay* imaynataq chay? (18) Manaqaya riqsinichu [por no me acuerdo]... (19) Wachwamanqa chayarun atuqqa yakupatanpi, (20) quchapatanpi sayachkaqta (21) hinaspan “Awrasillay kananmi ichaqa mikurusqayki” nin (22) “Arí mikuruwankim, mikuruwankichá. *Bueno* apostirosunchik. Kaymanta *hasta* wak urqu [kallpaylla] siqarusunchik, siqarusunchik. Qam *ganaruwanki* mikukuruwanki ñuqa ganarusqayki hinaptinqa manam mikuwankichu” nin nispan. (23) Apostirunku [risas], apostiruptinkuqa ya rinku. (24) Wachwaqa hanaypiña waqan, (25) imaynataya chay wachwa... mana chay wachwapa waqayninta nanichu [yuyanichu]. (24) Wachwaqa hanaypiña qaparín, (26) hinaptin atuqqa richkan alkansaq-alkansaqllaña manasá alkansanchu. (28) Ñataq *más* alturapiña wachwaqa qayakun (29) hinaptin atuqqa richkan-richkan hinaspan manañas chay urqumanqa qispiyta atinñachu. (30) Urquman qispichkaspan atuqqa hinallapi wañurun ahitakuruspan. (31) Wañuruptin wachwa ganarun.

48. Almakunamanta

(1) D– Almakuna guitarrawansi tusunku. (2)

P– Imaynataq chayqa? (3)

D– Chayqa mamayniymi chaytaqa willakura. (4) Hulkamarkapis na... karqa, sidru karqa, machu-machu sidro, (5) chaypis “las onsita” ninmá, mamayninta *luz* quyta munasqa. (6) Dolor kaptin mana riki imaynanpipas ni pimanpas qayakuq rirachu. (7) Hinaspan chay plasapatampi yachaspanku “Natayá qayakaramuy” niptin (8) “Bueno” nisqa, (9) hinaspan mamayqa llusqisqa. (10) Hinaptinsi naqa guitarraqa waqachkasqa, hinaptin “Imapitaq chayqa” nispan. (11) Hinaptinsi taytay “Ah, ah, ah!” nispankus saqratyayllaña tusuchkasqaku [risas] (12) kukuruchuyuqkuna... (13)

P– Kukuruchuyuq. (14)

D– Kukuruchuyuqyá. (15) Kayna kukuruchuyuqtam pampanku riki [simula ceñirse una gorra larga e imaginaria, sobre la cabeza], chay kukuruchuyuqta. (16) Nampas, kurdunninpas waskan-waskansi nachkasqa tusuchkasqaku. (17) Chaysi mamayqa “Ayy! Awsiliyu” nispan qaparín, (18) qapariptin guitarraqa maypichiki pasakunriki. (19)

P– Chinkarunku. (20)

D– Chinkarunku. (21) Hinaspas kutiykuspan mamanpa kamanman ustuykuspan hinallapi kidarusqa. (22) Sustucharurqariki. (23)
P– Manchakuywan, mancharisqawan. (24)
D– Mancharisqawanña riki, puñukun chaynaña.

49. Tiyuy “almamanta”

(1) Hukñataq, (2) chayqa *sano* hobinmi pachakurusqa hinaspan alma (3) sabanaswan wankikuruspan (4) kukuruchuntapas ruwaruspan (5) chayna chay nawan, *algodón* waskawan kurduninta ruwaruspa. (6) Hinaptinsi papachalláy, *entonces* chaypis... (7) hina kay Kongallapim chayqa pasakusqa. (8)

P– A, kaypi. (9)

D– Kaypi, mana huklawpichu. (10) Ima yachachinakuspachiki karaku. (11) Hinaspansi qaparisa qaparispas purin, (12) tuta riki chay tumaqkunapas purirataq, (13) chay tumaqkunataqa yaqasá hapinpas chay almaqa. (14) Hinaptin “Awsiliyu awsiliyu! Imam kay diyablu *satanasqa* ñuqaykuta manchachiwanqakuqa” nispansá ayqiptinpas [“almaqa”] qipantasá qatin. (15) Sutilla riki rirqa runaqa mana riki chayqa hina chay-chayllapipas kiqukunman karqa. (16) Hinaptinsi hapirunku, (17) hapirunku chay huk runakuna llusqsimuqña chay almataqa. (18) Hapiruspa qalaturunku. (19) Hinaptin chayqa [“almaqa”] tiyuykasqa [risas]. (20)

P– Chayqa tiyuyki kasqa. (21)

D– Tiyuykasqa. (22) Chay tiyuytaqa yaqasá gulpinkupas.

Micaela

50. Hintilpa puchun llaqta

(1) P–Aber willakuy. (2) Aber mamay, imam sutyki? (3)

M–... (4)

P–Aber rimachaykuy. (5)

M–He ido a ayudar, a echar semilla. Una señora, será su familia, echó bastante maíz a ese lugar. Yo dije, por qué ha puesto maíz bastante, dije. Ese año, cuando el maíz creció, fui a ver a la chacra. Cuando fui, el maíz no tenía comida. ¿Para eso echaría, pues? Mazorcas también encuentras en las chacras.

P– Así?

M– Eso ponen, así mazorcas grandes.

P–Dentro de la chacra?

M– Ajá. No sé. Pondrán con oración, qué significado tendrá eso.

P– Para qué ponen eso?

M– Para que no hayga seguro, pe; o para que no siembre será.

P– O es para que haya al contrario, bastante.

M– No, no había ese año, he ido.

P– Y quién pone esas cosas?

M– Su cuñada era.

P– Ah, su familiar.

M– Familiar. De ahí, a la señora ya no voy. No voy a ninguno. No voy a ayudar, nada.

P– Entonces tu padre decía “*Hintilpa puchun*”, diciendo decía aquí, a los de Congalla?

M– Sí. “Esa gente son de *hintilpa puchun*, no son gente de corazón bueno. No son buenos.” así me decía mi padre. Y verdaderamente yo, casi no me largo a ninguno mucho, muy poco. Así cuando me encuentro en el camino nada más conversamos.

P– Entonces, entre vecinos nada más se odian, se tienen envidia?

M– Sí, es que, nosotros tenemos regular chacrita, por eso nos tienen un poco de cólera.

P– Cómo dijiste la vez pasada? Habían encontrado en un puquial...

M– Sal.

P– “Sal”, dices, no? Sal de piedra?

M– No, de ese blanco.

P– Sal blanca

M– blanco, y una bolsa negra de petróleo. Ahora veo que el agua está poquito, pues. Por eso con la amiga que venimos conversando: “No vendrán de otro sitio? “No, son de acá mismo” me dice, ella. Ella conoce, pues. Ella conoce porque ella ha vivido [aquí]. O sea que yo siempre he sido así como ahora. En Lima tampoco no me junto yo, prefiero juntarme con gente extraña, con paisanos muy poco.

[...]

P– Y su padre le ha contado a usted, cómo eran los gentiles, los antiguos?

M– Bien envidiosos, dicen que eran. Así me ha contado mi papá.

Hipólito Lliuyacc Ildfonso

51. Iskay liqliq sipasmanta

(1) Wantino negosiyuman risqa. (2) Wantamanta hamusqa altu urquman sallqa urquman (3) hinaspan chayarusqa iskay sipaskunaman. (3) chay sipaskunaqa kasqa blanku sumriruyuqkuna, pahayuqkuna, (4) hinaspan nin “*Señora rantikuway turuta*”. (5) Turunkuna kasqa *bastante, lindos toros*, murukuna, qusuqkuna [qusnikuna?], yanakuna, (6) chay señoraqa nin “*Señor, rantikusqaykiyá... Lep!*” nin. (7) Huknin señoritapas nin “*Kachkanmi turuyqa akllakuykuyá señor... Lep!*” (8) Hinaptinga chay wantinuqa chay negosiyantiqa suma-sumaq turunta kuyayllapaq kaqninta akllakuykurun “*Wakchatayá*” nispan. (9) Hukninpas “*Ñuqapas wakchatayá*” (10) “*Haykataq kuwistan?*” niptin (11) “*Tantum kuwistan señor -niptin-, tantum kuwistan señor... Lep!*” nin. (12) Hinaptinga hukninpas nin “*Ñuqapas rantikusqaykiyá señor, huknintayá, mayqintataq?*” (13) “*Waktayá!*” (14) “*Ya señor... Lep!*” (15) *Entonces* paykunaqa imata rimaspapas “*Lep... lep!*” nin. (16) “*Pero imaynapitaq kayqa ‘Lep... Lep...’ nin? Hinachiki kustumrin*” nispan. (17) Hinaptinga tuta, mana mayman rinanpaq kaptin, (18) a proposito *entre* qarikuna karqa riki, sipaskuna kasqa chaykunaqa solterakuna (19) hinaptinsi “*Ya kaywanqa kada unu puñurusunchik*” yachachinakuspanku (20) “*Puñuchillawaykuña alohallawaykuñayá*” nispan. (21)

“Ya alohakuychik señor... Lep!” nispan, nin. (22) Alohakunku (23) hinaspan tutaqa fastidiyayta qallarín (24) kada unu ya fastidiyan hukninpas hukninpas (25) hinaspan *bueno* probichananpaq riki *no?* (26) Mana atinchu. (27) *Una* bis, hukninpas atinchu, hukninpas atinchu. (28) “Dehay señor... Lep! Dehay señor... Lep! Dehay señor... Lep!” (29) Tukuy tuta fastidiyan, *no puede, no puede, no puede.* (30) Dehakunchu warmi, [chankan] mana kichakunchu. (31) Hinaptin *mas o menos a las tres de la mañanapiña, tres de la mañana* másta ya pasachaykuptinqa kamamanta pawarun “Leq... leq... leq... leq... leq!” (32) Siqakuykun pawaruspan. (33) Hukninpa brasunmantapas “Leq... leq... leq... leq!” pasan. (34) Hinaptin rikurirun wasipíqa mana wasipiñachu, machaypi. (35) Machaypi sutumuchkasqa yaku, (36) hinaptinqa “Imataq kaypi kanchik, imatataq kayqa ruwaruwanchik? Maymi, maymi turunchik? Maymi qullqinchik, imanaruntaq?” (37) Turuman pasaptinku turuqa kasqa chay itaña urukuna, (38) chay pampapi chay qawinchapa urunkuna kasqa chaypi. (39) Hinaptinqa *bueno* “Qullqinchikqá maymá, piru?” (40) Qullqinqa sutuq machay waqtanpi kachkasqa churasqa (41) qullqinqa imam kaqchalla. (42) “Piru, chisi sinachiwasqanchik mikuyqa imamá karqa?”, hinaptin chisin... (43) chay tardi sinachisqan hinaptin saksapakurusqaku aychata “*mejor* paqarin fiyamrinchikpaqña” nispa wardasqaku, matinku, (44) matinkuta qawaykuptinqa kachkasqa chaypi *araña*, kuyka, achupuchka, rana, chay matinta qawakuptin. (45)
P– Chaykuna chay liqlispa mikuynin. (46)
H– Liqlispa mikuynin riki karqa. (47) “Imamá kayta ruwaruwanchikqa?” (48) *Bueno* qullqinkuta hapirunku, (49) waskankupas watasqa kachkasqa (49) itaña uru watasqakama, itaña urulla rikurirun watasqa, (50) waskankuta tarikunku, (51) qullqita huñuykuspa pasakun.

52. Asnuchamanta

(1) *Norte* lawmanta. (2) *Norte más o menos.* (3) Wak *piurano*, purikusqa *hombre* solteron negosiyupi, negosiyullapi, asnuchanwan, asnuchanman kargakuykuspan maymanñapas [puriq]. (4) Tiyempo trabaha en negosyo, tiyempo trabaha en negosyo, tiyempu. (5) Purisqanpi asnuchanqa machuyarun, (6) bihuyarun asnu hinaspan kamino risqanpi wañurun, wichiyyun. (7) Hinaptin chay señorqa nin “Imaynamá deharusaq kay vida pasaq masiy asnuchaytaqa? Imatataq ruwasaq, mehor intirrusaq” nispan kamino patanpi aspirun allpata hinaspan chaypi intirrarun chay asnuchantaqa (8) hinaspan allpa intirrasqan hawachanman kruschata churaykun hinaspa pasakun. (9) Hinaptin huk runa *caminate* chayarun chay krusman hinaspa “A, kaypiqa runa wañukura riki”, kruschakuykuspan pasakurun. (10) Hukñataq hamun, wiksa nanaywan hamuchkasqa hinaspanqa rikurun krusta hinaspan ñawpaqninpi qunqurakuykuspan risakurun, (11) hinaspa pasaptinqa wiksan sanarun, chay nanaynin, *estómagon*, (12) kutimuspan, “Kayqa, kay almaqa bendesidam” nispan kapillanta ruwarun konkretomanta hinaspan sutinta churarun “*Almita Bendecida*” nispan. (13) Huk hamun, qawaykun “*Almita Bendecida*” liyispan waytata churaykapun prendiykamun belata. (14) Hukpas chayna ñan puriq, chayna biyahiru chayarun hinaspan “A ya, *Almita Bendecida*” yo sé que, bendesisqam kay almaqa bendisiyuntam qukun kay almaqa riki” paypas prendiykapun belanta. (15) Y un tiyempumantaña duyñun kutimun kasqan, hinaspanqa chayninta pasaq hinaspan “Imaynaraq kachkan burruachay, ña chiki ismurunñapas” serkaykamun chay intirrasqanta hinaptinqa huk pasahero

qunqurakuykuspan resakuchkasqa, (16) hinaptin chay duyñunqa riqsirun “a, maypin kara? Kaypim karari ki asnuchayqa, (17) asnuchaypaqa alma ben... ‘*Almita Bendecida*’, a ya asikuspani “Willaykusaq hinaptin kay runaqa rumiwanpas chuqawanqachiki” nispan upalla asikuspan pasakun. (18) Chay asnuchaqa kasqa “*Almita Bendecida*”.

P– Imaynanpim kay hanaymanta kuwintucha yacharqanki? (20)

H– Bueno, ñuqaman willawarqa papay. (21) Papaymi willawarqa. (22) Papay tiyempu *licenciado* karqa napi... Limapi (23) sirwisqa *cuartel La Pólvara*. (24)

P– A ya. (25)

H– Hinaspan chaykunapi yachaspan payñataq ñuqaman uñacha kaptiy willawaq. (26)

P– Willasurqanki, qam yuyankiraq kunankama. (27)

H– Yuyani, yuyani, yuniraq.

Feliciano Lliuyacc

53. Ayamanta

(1) Tiyyuy tayta Pedro Lliwyaqsi illasqa Ayakucho Ilaqtata (2) hinaspani tutayarusqa riki karumanta qipisapa rispan (3) wak Laramate mayupi tutaykusqa. (4) Hinaptinsi tuta chayaykuptinsi qawaruptinqa aya, ruyaq pachayuq, (5) waknaman kaynaman purillan mayupatanta, (6) llakiwan, (7) hinachkaptinsi tiyyuy tayta Pedroqa rikurirun, (8) rikuriruspan manchakun. (9) Ayaqa anchuykun “Ama manchakuwaychu, chimpanachiway kay mayuta, regalasqaykim huk regaluta wasiyman chayarachispay” nispan. (10) Pasarunku. (11) “Amam manchakunkichu, salbum [kundinadum] hamuchkan” nispan. (12) “Qanmi kuchpakuykunki ñan patachanpi alliq lawchapi” nispan (13) hinaptinsi sirtumpay hamusqa riki mula ninata aqtustin (14) frinunpas nina rupasqa. (15) Ayaqa wischukuykun tiyyuy Pedropa hawanman [para cruzar el río]. (16) Chaynapis pasarusqa chay mulaqa na... nistin (17) chaysi chay “Chawa-chawalla asnan, chawa-chawalla asnawan” niptinsi aya, chay salvo alma, ayas salbaykusqa tiyuytaqa. (18) Chaynamantaqa kasqan hatariruspanku pasanku wasinman riki “Wasiyman pusasqayki, wasiypim pakay kachkan, chaytam qawachisqayki, chaytam rakinakuykunki” nispan nisqa. (19) Hinaspani pasasqaku wasinman, (20) chayaruptinsi chay ayllunkuqa waqallasqa puramintita. (21) Waqallaptinsi chay ayaqa wiqillanta waqaqkunapa chay llapa ayllun wawankunapa uyallanta pichan makinwan, kunsuylan. (22) Hinaptinsi nin tayta Pedrotaqa kaynata “Imaynanpitaq hamuwankikuqa” nispan chay ayllun, ayapa ayllunqa. (23) [Tayta Pedroqa] nin “Manam, paymi pusamuwara, payqa kaypi kachkan” niptinsi (24) “May ñuqaykuqa rikunikuchu” nispan. (25) “Mana, kaypi kachkan kunsuylasyunin -nispan nin-. Kaypis pakaypi kachkan qullqin, chaytas urquykusunchik” nispan urquykunku qullqinta. (26) Aspiyta qallarinku hinaspani riki rakiykun riki pusasqanmanta. (27) Chaymi chay, chaynatam willakurqa tiyyuy Pedro Lliwllaq. (28)

P– Taytay almaqa imanasqataq mana mayuta pasanmanchu? (29)

F– Imaynanpiya chay mana pasarachu. (30) Manas achka mayu pasayta riki atinmanchu *porque de repente* chay *hábito* nisqan riki, chay kukuruchun, chay llapa nankunas... atrasan riki (31) hinaptin chay uqurunanmantachiki mana

pasayta atirachu. (32) Hinaptin riki tayta Pedrota qipichikusqa. (33) Tayta Pedropas manas mayutachu riki pasarun, manas challpukunchu, manas uqunchu, (34) hawachallantas pasarusqa kasi kuwarta alturachallanta. (35) Manas yakumanqa tupasqachu tayta Pedropas qipiqinpas hawachallantas pasarusqa... (36)

P– Hawallanta pasarurqa. (37)

F– A, hawallantas, warallas pasan, wayrallas. (38) Chaynas chay, qillqay. (39)

P– Imanasqataq nin “Chawa-chawallam, chawa-chawallam” nispa nin. (40) Chaynachu nin chay kundinadu? (41)

F– Chay kundinadus nin “Chawa-chawalla asnan, chawa-chawalla asnan” nin *porque* tayta, almaqa chay ayaqa ñitin [tayta Pedrota], (42) hawanpis wischukuykusqa [a fin de protegerlo]. (43) Taparun riki, llapa imanwan [hábito]. (44) Hinaptinsi asnanchiksi ñuqanchik runaqa sudurninchik asnan riki, (45) chay asnainchikta musyan “Chawa-chawalla asnan, chawa-chawalla asnawan” (46) Pay [el alma] salbarusqa.

54. Laptopnin wischuq atuqchamanta

(1) Huk kuwintutawanyá willasqayki. (2) Ñuqa kaschkani riki... Amawtakaqmi kani ñuqapas. (3) Chay huk amawta masiypam karqa sutin atuqcha. (4) Pukllay sutim chay atuqcha karqa. (5) Paymi karqa puriqmasiy, sinchi-sinchi puriqmasiy. (6) Chay atuqchamanta urqururani kaynata kuwintuchata upyapakaruptin. (7) Huk runam kara (8) chay amawutamasiymi hamurqa anixumanta (9) hinaspanmi “Upyaykamusunchik” nispan niwara (10) hinaptinmi atuqchay[man]taqa nirani “Munapakunchiki kay atuqchaqa riki kay pushututaqa riki” nispa. (11) Niyki, chay tragum wakinqa riki *cerveza* nin, (12) chaypa pushutunta rikuruspa atuqchayqa riki tom... upyarun riki chay pushututa. (13) Hinaspanqa atuqchallayqa achkatamá shuqun pushutuntapas riki, (14) ñuqa asisparaq qawachkani, (14) hinaspan sinkapakurusqa riki atuqchallayqa. (15) Payqa, atuqchaqa amawtayá, amawta. (16) Hinaspanmi laptopnin wallqakusqa riki sinkaruspan (17) laptopnin aysaykuptin usikunpa wichiyn yanqaman, yaku richkaqman, (18) sinqanpas chuqurun, (19) yaqalla iqiparuspa wañurun. (20) Hatariruspaqa tawanpa purin riki (21) *plazapi* wischurun laptopnintaqa, (22) ñuqapas sinka ri qawaranichu. (23) Hinaptinqa atuqchallayqa riki sinka ri pasamusqa riki *catedral* ñawpaqninman. (24) Hinaptin chaypim kachkan *San Pedro* nisqa, rumimanta sumaq llaqllasqa, kuyayllapaq kachkan santu. (25)

P– Kay Kongallapi, kay hanaychapi? (26)

F– Kongalla plasapi. (27) Hinaspa pasan pasamuspan riki “Taytalláy” nispan qunqurakuykuspan pitukuykuspan mañakun riki. (28) Atuqchaqa riki, “Mayraq, piraq-mayraq aparun laptopniyta. Qamqa rikuchkankim Taytay. Qamyá rikuriykachiway” nispan mañakun kruschakuspan pitukuspanraq atuqchaqa. (29) Hinaspan puñuytapas atinchi riki. (30) Paqarintinman ña kasqan tapukun, tapukun, (31) purin hinaspan tarirun atuqchaqa laptopninta, (32) hinaspanmi nin “Milagrosom kay tayta *San Pedro*qa kasqa” nispan nin riki chay tariruspan riki, laptopninta tariruspa.

Faustino Mayón Huanachín

55. Musuq relihiyunkunamanta

(1) P– Kunanmi kachkani Kungalla plasapi, kungalla ilglesiyapa punkuchanpi graderiakunapi tiyaspaykum tayta Faustino Mayonwan. (2) Paywanmi kunan rimaykusaq, imaymana tapuykunata ñawpapachamanta, ñawpa runakunamanta kunantimpu runakunamantapas. (3) Pitaq kay tayta Faustino Mayon? Uyariykusunchik. (4) Pim kanki papáy? Imapim llamkanki? (5)

F– Ñuqa kani kay Kungalla llaqta runa, (6) ari kani ñuqa amawta, (7) llamkachkani kunan, kay Kungalla llaqtapi. (8) Arí, riqisinchikimi kay punta kaqmanta, kay llaqtanchikmanta, kay yachaq runakunamantapas. (9) Arí, kay yachasqaymanhinaqa rimarichwanchikmi, tapuriwaptiyki. (10) Ñuqapas, no? uyariykimanmi riki, yachasqay kaqkamallaqa [...]. (11)

P– Hinaptinga tapuykusqayki. (12) Kay Kungalla llaqtapi ima relihiyunkunam kunan kachkan? (13)

F– Arí, kay Kungalla llaqtapi, chay relihiyon, *Iglesia evangélica, la asamblea de Dios* nisqanmi kachkan con mayor... achka qatinqiyuq. (14) Chaymi achka rinku tardinkunapi, domingunkunapi. (15) *Bueno* chaypi chaskimunku riki yachachikuyta, chaypi *congregado, pastor* chaykuna riki lliw chaypi... estructurasqa lliwcha kachkan, (16) chaymantapas kantaqmi kaypi chay *Testigos de Jehová*, nisqan, (17) qallarirunñam, manam chayqa huk iskayllaraq [qatinqiyuq] kachkan. (18) Chaymanta nisunchik kay hanay parte Yunyaqasa chay lawpiqa kan Isralita nisqankuna, chaykuna kay qipaman hamuchkan. Imaynanpim? (19) Kay mil novecientos ochentamantam riki runakuna kaymanta ripukura huklaw llaqtakunaman, ahá, chaykunapi paykuna yacharamunku, chaykunapi tal vez rimariramunku huk chay huk klasi relihiyun runakunawan hinaspa kutirmunku, hinaspaqa kaypiqa chaywanña qallarichkanku. (20) Arí, chay nisqaymanhinaqa puntamanta kaqqa chay nallam, asamblea de Dios del Perú nisqallanmi puntamanta karqa kaypiqa. (21) Kunanqa achkañam relhiyunkuna kachkan, kasi kimsa iglesiyañam kaypi kachkan pero mayurwanqa kachkan asamblea de Diosllaraqmi... (22)

P– Hinaptinga qam niwanki mil novecientos ochenta chay llaqa sasachakupachakunamanta kay Kungalla llaqtamanta Lima llaqtakunaman Wankayu llaqtakunaman riqkuna kunanqa kutimuchkanku chay musuq relihiyunkunawanña. (23) Paykunaña kaypi yachachichkanku chay musuq relihiyunkunata? (24)

F– Pero chaymanqa richkanku mayor parte chay ñawpaq runakuna. (25) Kay ultimo hamuchkanchik iskaychunqa watayuq kimsachunqa watayuq chaykunaqa manaña kananqa munanñachu mana timputapas tomanñachu chaykunaqa ni siquiera kay Iglesia katolikaman rinallankupaqpas. (26) No sé, ya, chinkachiypiña lliwña vidallankupiña, manaña... *ya no tienen fe a ninguna de las iglesias...* (27)

P– Ni Iglesia katolikapipas? (28)

F– Kaymanpas hamunmi madrikuna, hamunmi padripas ni importancia tomanñachu. (29) Nisqanpihinapas kaypiqa, chaynallam mana kay Congallallapichu kanman, huklawkunapipas chaynallachá. (30) Diyustaqa yuyarinku unquruspanku, accidente pasaruspanku, chayllapim yuyarinki pero

sano kaspaqa yuyankiñachu mayqanman riytapas. (31) Chaynam kay llaqtapi pasakun.

56. Kungalla runapa yaqa munayllanpin parachimuyqa

(1) Kay Kungalla runapaqqa yaqapas kanmanmi munayllampi kay parachimuy, (2) yakukuna pusamuy. (3) Kaypim kan (4) sichum para mana chayanchu kay tarpukuy punchawkunaman, (5) ña kay *octubre, noviembre, diciembrikama*, (6) hinaptin kaypi ñuqayku hatun huñunakuyta ruwaykuniku (7) hinaspaykum pasachiniku kimsa tawa runata [mayuman], (8) kay Urubamba mayu patan ukupi kachkan Pumachaka nisqan. (9)

P– Urubamba, kay uku mayu? (10)

F– A, uku mayu. (11) Waklaw chupan, chawpi chupan lawpi kachkan, (12) (kunankamapas manam rinichu), (13) chaypis llusqsimuchkan, ukuchamanta pawamuchkan achka yaku. (14) Chaytam apamunku kayman, lliwcha uku frutantinta. (15) Chaypi riki kan nakuna... *manzana, hay palta, hay pacay, hay naranja, hay limón, membrillo*, (16) chaykunata apamunku, (17) chayta suma-sumaqa naramunku... wataramunku, yakuchaman. (18) Yakuta apamunku riki purunguchapi, (19) huk puyñuchapi. (20) Hinaspanku tunatawan kayman chayachimunku (21) hinaptin kay plasapi chaskispayku, (22) gobirnasiyunpa wasinpi naniku... (23) belaniku tukuy tuta, (24) a, kuyayllawanña. (25)

P– Llapallaykichik? (26)

F– Sigaruntin, kukantin, (27) traguchakunata tumastin, (28) mañakustin, Taytachata mañakustin “parallamuy... paramuwallachunku” nispa. (29)

P– Llapallaykichik, llapallan relihiyunkunawan? (30)

F– Mana, mana, mana [muy rápido]. (31) Katolikukunalla, katolikupuralla. (32) Huk relihiyunkunapas kaykamaqa apamuypiqa ayudakunkum paykunapas (33) *pero* manañam riki paykunaqa... manam kunfiyansa kanñachu riki. (34) Manañam chay feenin chaymanqa (35) [en la] *naturaleza, ya no ya*. (36) Hukllayllapi iñinku riki. (37) *En cambio* ñuqaykupaqqa kanraqmi *siempre* kay mamapacha, (38) kay hatun kuyanapaq. (39) Ñuqanchikpaqqa huk runahinam kanman, (40) ñuqanchik respetachwanchik, payqa allinta quwachwanchik riki paypa kaqninta, (41) yakunta, (42) sachanta, (43) quchanta, (44) uywakuynin animalman... (45) Hinaptinmi, chaymi chay yakuman riptiykuqa (46) tukuy tuta belaruspayku (47) ñuqaykuqa iskay kimsa tawa runa chayna qipikuykunku, (48) animakuykunku kukawan traguwan (49) quqawchaykunki hinaptinmi pasachinku. (50) Kaymanta huk wallpawaqay *las tres de la* mañanata rinku riki *hasta* Siqlla. (51) *Alto* urqupi kachkan hatu-hatun *laguna* chayman, (52) chaytaqa chayarunku *las once las* doceta... (53) hinaspanmi chaywan llapa kaymanta ukumanta apasqan frutantinkunata chay yakuta chuqanku chayman. (54) Chuqaykunku hinaptinqa apurawllataña llapa puyu huñunakaramun (55) ya kaymanqa kutiramun parantinña. (56) Chaynam chaykuna, hinaptin chay kumplikunmi. (57)

P– A, chaynachu? (58)

F– Ahá! Hinaptinmi chaytaqa kanankama ruwaniku. (59) Y kunanmanqa astawan chay Limamantaraq chay marmantaraq [yakuta] apamuniku, chaywan kumpañachiniku, (60) a chaytawan hanayman apaniku, (61) allin para chayaqtaq. (62)

P– Chaynam nirqaku riki, ñawpapachapi, (63) wakin llaqtakunaqa lamarquchamantas riki apaqku yakuta llaqtankukama. (64)

F– Ahá, chaynam kunanpas. (65) Hinaptin parachaqa chayamun. (66) Chaypaqpas iskay *laguna* kan hanaypi, hatun mamaquchakuna, (67) huknin qucha allin parananpaq, hukninñataq runtuqucha. (68) Qunqayta aparunki chay runtuquchamanpas hinaptinqa runtuñataq chayaramun. (69)

P– A, pantaruptiyki? (70)

F– Ahá, chaykuna kanmi. (71) Kumplikunmi chaykuna. (72) Chay yaku, kunan kunanmanqa manañataq chay sumaqtañachu ruwankichikñachu ni ruwanikuñachu kaypi ñuqaykupas riki, (73) hinaptinmi manaña uña warmakuna hamuqpas chaykunata uyarichkankuñachu riki. (74) Machukunaqa chaykunata suma-sumaqtaraqmi nan... inklusibe willakunraqmi (75) kanan machuta tapu... (76) “Puntaqa ruwaqku miserikurdiya” nisqanta, (77) huñuruqku warmachakunata kapilla punkunpi (78) gritachiqku qunqurakuykuspa para hamunanpaq, (79) chaykunata ruwaqku, kunankunaqa... (80)

P– Arí, ñuqapas, niwasqayki yuyarichiwan, (81) ñuqapas huk wata, kayna warmakaspay [llaqtaypi] iskuwila punkuman, iskuwila patiyuman rirqaniku, (82) hinaptin chay watakuna mana para karqachu (83) hinaptin llapallayku warmakuna huñunakuspayku killata mañakuq karaniku “Killamama parallaykita apachimuwayku” nispayku, (84) chayna nisqaykihinas. (85)

F– A, chaynakunam riki kan. (86) Chaykunataq kunaqa chinkachkanña.

57. Mamapachankipas rabyakunmi

(1) Chay sumaq kuyanayá, nisqaypihinapas kay mamapacha. (2) Kay allpa pachanchik riki allin kuyanapaq (3) paywan kay runakaypi yachaqninchik riki kuyayllapi yachakuchwanchik, allinmi kanman. (4) Manaña kunan kay *último*, kanan timpukunamanqa (5) runapas tukurunñayá sachantapas (6) ultimutaña takaparun kuchuparun. (7) Kanmi animalninkuna riki mamapachapaqa, luwichu, biskacha, (8) chaytapas kunanqa lliwmi tukuparunku ultimuta, (9) chaywan mamapachapas rabyakun, piñakun riki, (10) kastigupas hamun riki, (11) chaynakunatam punta awilunchikkuna willakun. (12) Kunan mana chaynakunata yachanchikñachu (...) (13) manañataq kanñachu ni pagakuypas riki. (14) Mamapachamanqa riki *siempre* quykunki, (15) *paga...* *pagachaykamunki* riki mansanachanta klabilchanta, binuchanta (16) hinaptin paypas riki... (17)

P– Chaywan anqusuta ruwanki riki. (18)

F– Anqusuta ruwachaykurunki. (19) Allinlla kananpaq, (20) kuydawananchikpaq, (21) ama imamanpas malman kachaykuwananchikpaq riki, (22) chaynakunatam riki puntamanta kara... kunankunamanqa manañam. (23) *Hasta* mikuykunapipas, awiluy ñuqatapas awilay-awiluy niwaqraqmi “Amam usuchinkichu ni huk saratapas ni huk abastapas, papatapas payqa waqanmi. Kaminupi diharuptikiqa waqan.” (24) Kananqa pitaq chaynan? (25) Kananqa saruruspapas pasakunku. (26) Pitaq kanan chaynan? (27) Chaykuna kunanqa chinkachkan, (28) qunqasqaña kachkan riki.

58. Punta allin bida pasaypas biyahipim chinkarun

(1) P– Imaynataq karqa qamkunapaq kay sasachakuy tiyempukuna, chay *Sendero Luminoso*, terroristakuna nisqanchik watakunapi? (2) Imaynam chay ñakariy karqa qamkunapaq? (3)

F– A, chay sasachakuypacha kayman chayaramurqa arí, (4) hatun llakihinam kara *pero* manam kay kikin Kongalla llaqtamanqa mastaqa chayamurachu. (5) Wak law wak Antaparqu llaqta Pata llaqata Hulkamarka llaqta chaykunamanmi riki *último* sasachakuyqa chayarura, (6) chaypim ñuqayku uyariqkaniku [tukuy rimaykunata]. (7) Ñuqaqa chaypi karani riki disisayis, kinse añosllaraq, (8) *estudyarqanir*aq riki kayllapi, (9) hinaptinmi uyariqkani “waknas wañurun runakuna kaynas purichkan, kayniqmanpas chayaramunqachiki” chayllawan kaypiqa ultimutaña mancharikuywan pasaq Limaman, (10) lliwcha astakuyta riki qallarikuykuniku. (11) Ñuqapas papaykara mamaykara kayllapi yachakuq mana nunka chay huk law llaqta ripuq. (12) Payqa nira “Manam ñuqaqa ripuymanchu maymanpas kay llaqtaypim wañukusaq, kachkan kay llapa uywaykuna, wasiy hunta mikunaypas kaypi. Imataq huklawpi kayman” nirqa, (13) hinaptin paypas huk chay llaqtapi runalla riki “Wañuchisaykim qamtapas” nirusqa. (14) Hinaptinmi paypas waqastin chayaramurqa kay Llunlla llaqtaman (15) hinaspant riki rantikurun iskaynin [kaballuta], (16) huk kaballuta Wanqallakupiña. (17) Wak nanta... Pumakanchanta lliwña Limaman ripukuniku (18) allquta wasi punkupi wataykuspayku, manchakuyllamantaña riki. (19)

P– Wanqallakuman pasakurqankichik? (20)

F– Wanqallakunta *hasta* Pumakancha. (21) Pumakanchamantaqa karuwan Limaman. (22) Chaypi ñuqayku chunka wata karqaniku Limapi. (23) Chaypi ñuqa *estudiamurqani*, (24) warmachaykunapas chaypi *estudiamurqa* (25) hinaptin chaymantaña trabahuyman kutirimurqani (26) hinaptin kay *ultimo* llakipaq kara riki. (27) Manam kay plasapi karachu runakunapas ni tiyendapas karachu. (28) Lliwcha Limaman ripurura. (30) Hinaspantaq lliw, kasi kananqa kutirqamunikuñayá huk klasi pinsamintuwanña, huk klasi rimayniyuqña. (31) Chaypi chinkaruntaq llapa nakunapas... punta allin *vida* pasay kaqkunapas. (32) Puntataqa kaypi kara... (33) wasita ruwakunki huklaw aylluyki, besinuyki, hamuspa iskay kimsa punchaw llamkaykaysisuy kanki gratislla, (34) kunanqa mana chay kanchu, tukurun, (35) qullqillapaqña kunanqa. (36)

P– Qullqillapaqña kunanqa. (37)

F– Qullqillapaqña. (38) Mana baliq kaptikiyqa ni aylluykipas ni pipas qayasunkiñachu. (39) Chaykunapas chay chinkarun, chay biyahipiriki.

Antonio Mayón Huayascachi

59. Atuwán asnu

(1) Atusá kasqa, hinaptin huk runakunawan parlasqaku chayna. (2) Hinaptinsi warmachankunawan, warmacha wawankunawan, wawankunawansi manas runawanchu awankunawansi parlasqa. (3) Wawankunawan parlasqa. (4) hinaspas pay nisqa “Natam... asnutam tariramuni wañusqata, hakuchik” nispan, (5) kawsachkaqta. (6) “[Asnuqa] puñukuchkan miski-miskitam, imaynapas sipirusunchikmi -nispan- mikukurunanchikpaq. Puñuchkan miski-miskitam wakpi” nispa. (7) Hinaptinsi “Buynu, risunchikyá hakuchik chaymanña” nispan impiñarun. (8) Hinaptin pasanku. (9) Siyerto, [asnuqa] miski-miskita puñukuchkasqa, (10) pisquntapas urquruspan puñukuchkasqa. (11) [Atuqqa] muskipayanraq pisquntapas (12) hinaptinsi mikurunapaq listuña, (13) hinaptinqa wixsanqa tipukyachkasqa, [asnuqa] kawsachkasqa. (14) “Kawsachkanmi kayqa imaynapas sipirusunmi -nispan-. Hapirusaqmi” nispan.

(15) Waskanpas kasqa. (16) Waskawan watucharun hinaspani “Takyarachisaqmi. Qamkunam hapirunkichik, ñuqa takyachisaq, ñuqa.” (17) Wiqawninman watakurun hinaspas nin “Qamkunan hapirunkichik. Hatarirunqa hinaptin hapirusaq, ñuqaqa. Kanan kunkantam hapirusaq, kunkamanta...kaptaruptiyqa kidarunqañam. Kaytaqa semana maschiki mikukusunchik, ñuqallanchik kaytaqa mikukusun. Bueno” nispan, kuisqa mikuq-mikuqllaña (18) yaqañas piskuntapas llaqwanñasá. (19) Qurquryachkan asnuqa miski-miskita, [qur, qur, ruido de la respiración al dormir] (20) muskipayanku hinaspan [...] hapirun atuqqa. (21) “Haaachin!” asnuqa hatariruspa siqakuykun, (22) atuqllaqa wiqawmanta watasqa [asnupa] puntanpiraq qipanpiraq, puntanpiraq qipanpiraq, (23) wawankunaqa “Waqaya mamanchikqa hapichkan, maypiraq takyarachinqa. Waqaya puntanpiraq rikurirun, waqaya qipanpiraq richkan” nispan. (24) Chayllaman chay.

60. Atuwqwan ultuchakuna

(1) Ultuchakuna ninchik... (2) quchapi kan ultuchakuna, (3) rupaypi kantuchanman hamuruspa tantu-tantu nadyasqa. (4) “A, kaytaqa mikukurusayá” nispan nin. (5) “Mikurusayá”. (6) Rupaychapi ultu tiyachkasqa muntunakuruspan tantullaña, (7) hinaptin “chaytaqa mikukurusayá.” (8) “Mikurusayá” “Manam mikuwankimanchu” nin [huk kaqnin]. (9) “Imaynataq qamkunaqa kaynata qunichapi, kayna yaku ukuchapi, mastakurunkichik?” (10) “Yaykuramuy qampas. Kaypi, kayna quchapi kakusunchik, quñipi, kayna rupaypiqa” nispan nin (11) “pero imaynataq...” (12) “naykitayá... chay kapaykita llusturuy, hinaptin hina chayllapi kakunki yaykuspa quchapi, llusqispaykiña pachakuykuspa pasakunki. Bañakurquy” (13) “allinmi” nispa butuntahinas urquramun pachanta (14)

P– Pachanta? (15)

A– Pachanta (16)

P – Qaranta? (17)

A– Qaranta... Hinaspa muntuykun (18) “Hina kayllapi kachun” (19) [qucha] patanpis dihaykun. (20) Paypas yaykuruspan qunichapi gustu-gustu pultiqyakun, paypas ultuchakunawan kуска. (21) Narunña, tardikuykunña, (22) “Ya ripusayñayá, ripusayña” (23) “Ya ripukuyñayá” (24) “Pero mikurusayá” nin (25) “Mikuwankimanchu. Kutimuspayki chayna kaypi bañakunki.” (26) Lluqsiruspan qawaykuptinqa rupaypi chintipakurusqa qaranqa kaputinqa [risas]. (27) Churakuykun, haypanchu. (28) Imatamá haypanqa. (29) Yanqañas tupanachin, (30) mana tupanakunchu, (31) kirunkunawanpas haqchin manas tupanakunchu, (32) llikirun más [nuevas risas]. (33) “Kayta ruwawan -nispa- (34) maypin chay ultu” (35) kanñachu ultuqa mikurunarpaq (36) siqakuykun, chinkarusqaña. (37) [Atuqqa] chiripi wañurun, riki.

61. Atuwqwan ukuchacha

(1) Ukuchachawansi atuq kumpadre ninakusqa. (2) Kumpadre ninakuspan kaqku (3) hinaptinsi ukuchaqa purikuchkaspan (4) nawan... chay kumparinwan tumpa [tuparun] (5) “Kumpari, purikuchkankichu?” kumparintaqa nin. (6) “Purikuchkanim kumpari. Yarqaymantam kachkani, mikuruykimanmi qamtapas” (7) “Amayá yarqaymantataqa kaychu”, nispan nin ukuchaqa (8) “kumpari” nispan. (9) Chayya mikurunamanta payqa ruygakuspan, mancharikuspan. (10)

“Mikuruykimanmi qamtapas kumpari, yarqaymantam kachkani” nispa. (11) Hinaptinsi “Chay... naqa mikuruwanqachiki, imatamá qusaq, mikuruwanqachiki” nispan. (12) “Kumpari” nispan nata... qaqaman kayna sayakuykuspan –kaynata sayakuykuspan–, kaynata qaqata takyachichkasqa. (13) Qaqaman takyapakuykuspan, [hatun qaqata takyachiqhina] kumparin ukuchaqa [kachkasqa] (14). Kumparinta [atuqqa] nin, kumparin llaptarirun, “Imata ruwachkanki, kumpari?” nin. (15) Mikurunanpaqñasá chay kumpadrinqa kachkan, yarqaymanta kaspan. (16) “Mikurusaqmi” nispan. (17) Yachakuruspan “Imawantaq iskaparuyman?” nispa. (18) chay nin “Kumpari, ñuqachiki [mikuyta] aparamusaq maymantapas. Kachkanmi riki upay” nispan. (19) “Kay qaqam ripurunqa. Kay qaqata ripuramuptinqa kay mundupas chinkarunqas riki. Lliwsi timpurunqa. Amachiki chayqa kanmanchu, chaymi takyachichkani kumpadri. Rirusaqyá naman mikuyman, maymantapas aparamusaqchiki. Ñuqqa aparamusaqmi riki. Chayasqatapas chawatapas ñuqqa aparamusaqmi. Takyaykachichkanki kumpadri, kallparusaq” nispa iskapanña riki. (20) Mana chaymanqa rinchu payqa riki, iskaparun mikurunanmanta. (21) Aswansi atuqqa “Buynu kumpari, rirquyá. Aparamunkim. Ratullamá kumpadri” (22) “Kunachallami kutiramusaq, kaylawllapim kachkan riki upay” nispa. (23) Atuqllaqa takyachin, chakinpas utirunña, rikurimunñachu kumpadrinqa chinkarun. (24) Hinaptinsi “Imaynataq kayqa? hinañachiki finisirusaq, hinaña finisirusaqpas. Hinañayá kay mundupas timpuruchun riki, imanasaqamá” nispan kachaykun nataqa qaqataqa ni imapas qukunchu. (25) “Kayta ruwawan, kunanmi kunanqa kanqa mikurusaqmi chaychaypi. Tariramusaqmi!” nispa. (26) Hinaptinsi kumpadrinqa maskamun “Maypipas tarirusaqmi. Kunanqa manañam kriyisaqñachu” nispa, (27) tarirun huk napapi... [machuchakunapapi]. (28) huk machucha payachawan yachakusqaku, chaypi masamurrata ruwakusqaku, api ninchik, chayta ruwakusqaku chay machuchawan payachaqa. (29) Sawnallanpi chu, tullpa sikillanpi puñusqaku iskaynin, machuchawan payachaqa (30) hinaptin api manka kasqa chaypiqa (31) chayman “Kumpadri kaypim upay kachkan, mikukurunkim qamqa, saksakurunkim. Ñuqapas aminaykama mikuruspaymi saqiramuni. Qamqa kumpadri mikukurunkim, lliwchatam tukurunki” nispan nin. (32) [Ukuchata] mikunanpaq kachkaspanña “Hinata chaytaqa mikuramusaq hinaspañayá riki mikurusaqmi, yanqa kriyichawan -nispan- kunanpas yanqa kriyichawanqa” nispan, musyakustinña rin. (33) “Chaypim kumpadri kachkan...” (34) mankata allinlla kicharun, api kasqa “Añallaw kumpadri!” (35) “Liwchatam mikukurunki” nispa nin. (36) Mikukurun, lampiparunraq. (37) Umanta satirusqa mankamanqa atuqqa. (38) Mankaman umanta satirusqa hinaptin llusikuyta munanchu. (39) “Kumpadri manam...” (40) “aysay kumpadri” (41) kumpadrinpas aysan, [mankaqa] mana munanchu chutikuyta. (42) “Imaynataq kan? imaynataqsi kayta ruwarusunchik?” nispan nin. (43) “Kumpadri, rumimanña waqtarunki, umaykita kay tullpa rumiman kay-kayllapi waqtarunki” machuchapa umanta qawaykachin [risas]. (44)

P– Tullparumi nispa (45)

A– Tullparumim nispa (...) (46) Hinaptinsi machuchapa umanpi: “Paaq!” waqtarun [más risas]. (47) “Ananallaw! Imatam chay ruwawanki mamita? wayna imaykichá kayta ruwawan kaynata” nispa [nin] (48) ña lluptirunña naqa riki kumadrinqa ukuchaqa. (49) Lluptirunñas, hinaptinsi chay atuqqa chay umallan mankapa uman wallqayniyuq... [risas] (49)

P– Mankapa uman wallqayniyuq? [Manka wallqayuq uma?] (50)

A– Sikillan mankapa ñuturun, (51) hinaptin [atuqqa] mankapa [sikin] uman wallqakusqa [tukurun].

62. Nakaq

(1) Hukñataqasi nakaqwan... (2) nakaqwan tupasqanmanta. (3) Allquchansi kasqa runapa, biyahirupa (4) allquchantin purikuq. (5) Allquchanpa sutinsi kasqa Saqratalun Qurutalun, (6) chay sutin kasqa, (7) chayna chaywan purikuq. (8) P– Huklla, iskaycha? (9)

A– Hukllayllas. (10) Chay allquchantillan biyahiruqa sapan qamhina purikuq riki. (11) Hinaptinsi nakaqwan tuparun. (12) “Manam kay allquywanqa imataq pasawanqa” nispan, qaritukuspan allqunwan kuska [purikurqa]. (13) Nakaqwanqa tuparun hinaptinsi nakaqwan tuparuptinqa “Ñam makiykipiña kani, kunanqa riki wañurachiwankiñach. Imanasaqmá”. (14) Allqunqa pasakusqa, maynintaraqchiki muyukamura (15) Hinaptinsi “Yupaykipiñam kani. Wañurachiwankichiki, imanasqamá. Takichaymi kachkan sunqullaypi, takikurusaqyá” nin. (16) “Ya” nispan nakaqqa qawan, machiwan [machitiwan] waqtarunanpaq. (17) “Takichakuykusaq takichayta” nispan. (18) Hinaspansi takikun tusukuspan “Saqratalunchay Qurutalunchay, Saqratalunchay Qurutalunchay” nispan allquntayá qayaraqa (19) hinaptin waknanta, kayna qinqu qipanmanta [indica una curva en el camino] qispiramun allquqa (20) [nakaq] qawakachakunankama pawaykuspan tunqurinmanta hapirun nakaqtaqa. (21)

P– Tunqurimanta? (22)

A– Nakaqtaqa saqtarun, wañurachin. (23) Chay allquchanwan chayna kakusqa.

63. Alaliwamanta Aleluyaman

(1) P– Kay llaqtapa sutin Aleluya, aw? (2)

A– Um (3)

P– Ñawpa sutichu? (4) Ñawpaqqa ñawpa llaqtapiqa ñawpaqpiqa huk sutichá huk sutiyuqchá karqa. (5)

A– Alaliwapampa kasqa (6)

P– Imá? (7)

A–Alaliwapampa (8)

P– Alaliba (9)

A– Alaliwapampa. (10)

P– Alaliwa (11)

A– Alaliwapampa. (12) Hinaptin kay iskuwila kriakusqa (13) hinaptin chayña Aleluyata nasqa... “Aleluyam kanqa, manam Alaliwachu kayqa. Aleluyam kanqa” nispa. (14)

P– Imanasqataq Alaliwa? (15) Imataq Alaliwa? (16)

A– Imaya Alaliwa kanman karqa, (17) chayta naspankuchiki “Mana allinchi karqa Alaliwaqa, mejor kanman Aleluya” nispa... (18)

P– Alaliwamanta... (19)

A– Alaliwamanta chaynata tikrarusqa letropiña riki. (20)

P– Alaliwa... manachu “alalaw” kanman? [“Alalaw!” interjección al sentir un frío intenso] (21)

A– Tupachirakuchiki chay litrapi, riki (22) chayñam iskuwila kaptinña kaypiqa (23)

P– Aleluya nisqa (24)

A– Aleluya nispa tikrarusqaku. (25) Aleluya sutin. (26)

[otra persona me dijo que el nombre antiguo era Armanapampa, llanura donde uno puede bañarse y lavar la ropa].

64. Wamaniman pagay

(1) P– Machukuna wañukunkuña, (2) kustumrinkupas kanñachu kunanqa (3)

A– Manañayá. (4) Kustumrinkupas chinkachkanña. (5) Llaqtaykupa kustumrinpas tanto-tamtum kaq, manañam kunanqa kanñachu. (6) Kay agustupim llapa chay wamanikunaman riqku, (7) chay [chaymi] animalchakunata intrigarani ñuqapas (8) aschalla uwihachayta intrigaq kani. (9) Kay muquyman riq [kaniku] (10) tukuytuta traguta tumaspa [kukata] akuspa kurnita parisniykusqa tukaqniyuq (11) tususpa ayraspa “ayra taki” ninmi chay[ta] (12) chaywan, tusuywan, wayllay ichuwan, wallpa waqay, las tres de la mañatata, chaykama. (13) Tukuy tuta tumaq kaniku (14) chaykama pasaq kaniku, akuspa akuspa akuspa (15) mana dirichullatachu riq kaniku, akuspa akuspa. (16) Chayna tukuymana riqsiq kaq, (17) chaypim hina pagapullatapas kancha qiswarchaman chimparuspa tukuyta winaruspa [muquman pagaq]. (18) Chaymanta kantaqmi kayna wanchilucha, kan uchuychalla simichayuq, mituchamanta, allpachamanta ruwasqa wanchilucha, kurchuchawan tapacharunapaq... (19)

P– Mankachahina (20)

A– Mankachahina [para colocar ofrendas, granos y productos] (21)

P– [...] ñuqaqa uyarirqani waychila manka niqta [...] (22)

A– Hukñataqmi wakucha kaq, chaychapim ñawinta chay urpukunapi aqarun riki, chay turupipas tumananpaq allin. (23) Urpukunapi, kargupaqhina, hinaspa chaypi aqaruspa ñawinchanta urqunku riki. (24)

P– Imataq “ñawinchan”? “Ñawin aqa” ninchik. (25) Imataq “ñawin aqa”? (26)

A– Chay urpumanta primero chay urquchaykunkiyá chaycham ñawin (27)

P– Chay qallariq, qallariqla urquykusqayki, chay ñawin aqa? (28)

A– A! Chay basuta chaqaykuspa urquykunki primiruta, chay ñawin aqa, (29) chaymi chay wanchiluchaman winaruspayki tapacharunki quruntachawan hinaspari pamparamunki. (30) Chay watantin hunta, (31) chaytañataq hukwanña kambiyamunki riki, huktaña apanki riki, (32) chaytaqa apamunkiña, chaytañataqmi tragutahina kupachapi tumanki, (33) aqamanpas talliykuspa ñataq yanqa kupachallapiña tumanki. (34) Chay maqtasu riki [es decir, la chicha enterrada, para las divinidades protectoras del ganado, se recarga de alcohol]. (35)

P– Puqusqa, puqusqa. (36)

A– Ñawin aqata tumarunki, maqanakuy, piliyuña [risas]. (37) Wasiyuq maqanakurun ima riki, qarqunakurunki. (38) Chaynam kasqa chay. (39) Kunanqa tukurunñam. (40) Kananhina agustu killapim chayna kaq turu watay, turu sintachiy. (41) Uwihachakunapa chupanta kuchuq kaniku, kabrata sintachiq kaniku. (42) Chay tukurunña kunanqa [...]. Karnabalpi. (43)

P– Ermanukuna kaypi sintachinraqchu wakankuta? (44)

A– Manaña (45)

P– Imanasqa? (46)

A– Manañayá chay kustumrikunataqa ruwankuñachu, aqa tumay, tragu tumay, manañam. (47) Hina ermanupuraña gasiyusachakunata tumaykuspa, mikuyta ruwaykachikuspa turutapas wataniku. (48) [La práctica continúa lo que se aprecia es la sustitución de alcohol por la gaseosa, la coca por comida, etc.; tal como –en su momento–, el alcohol o la cerveza sustituyeron a la chicha]. (49)

P– Sintachinkichikraq (50)

A– Manaña sintachinikuchu. (51) Wakinqa sintachinraqmi. “Sintachipuway” nispa, wakinqa sintachinraqmi (52)

P– Manachu allin wakakuna sintachiy? (53)

A– Wakakuna? [le sorprende mi quechuwización del sustantivo vaca]. (54)

P– Wakakuna sintachiy, turukuna sintachiy manachu allin? (55)

A– Yanqa pukllayhinañam kasqa riki. (56) Warmachakuna pukllan, no bis, chaynañam. (57) Chay satanasmi kasqa, (58) kay diyablu riki, kay muqukunapi rimaq diyablu. (59) “Siñur wamani” ninchik riki, satanasmi kasqa. (60) Chayman riki chay animaltapas quq kaniku, siñaq kaniku, kunanñataqmi Tayta Diyusman siñaykuniku. (61) “Qampa quwasqaykim animal. Qanmantam imaynapas kanqa” nispayku riki. (62) Chaynatam ruwaq kaniku. (63)

P– Ichaqa ñawpaqtaqa mana chaynachu karqa [a fin de establecer las diferencias]. (64)

A– Mana chaynachu karqa. (65) Chayta ruwaq kaniku, chaninchamuq kaniku. (66) Siyempre wamaniyuq kaq animalchaykuqa, imacha kaspapas. (67) Wamaniman pagamusqa siyempre. (68) Sapaqtaq kanchanmanqa kanchanman chawpinman sapaqta, ñawin aqata talliykamuq kaniku, kuka kintuchankunata pagamuq kaniku, wakamanpas watananman. (69) Kantunkunata, chupankunata kuchuruspayku chaykunatapas pagaq kaniku, tumaywan riki chayta ruwaqku. (70)

P– Achka aqata ruwaspa? (71)

A– Achka aqata ruwaqku.

65. Animalkuna ripukusqanmanta

(1) Animalkunas [kasqa duyñunkunapa] kayna uywakusqan: allqu misi, gallu, asnu. (2) Chaykuna, chayna paykunaqa asaruptinsi [cuando se enojaron / “asaruptinsi” de la jerga limeña “estar una persona “asada – asado”, molesta, molesto] rimanakurunku: “Ñuqanchikta sufrichiwanchik mikuymantapas, munasqan ura qarawanchik, talbes mana qarawanchikchu. Ripukusunchik, huklawpiqa kasun mikusqam” nispan nin. (3) “Mikusqam kananchik imaynapas. Mas-mastam sufrinchik kaypi -nispan-. Ripukusunchikmi, huk kaqinpi ripurusunchik lliwcha. Ichaqa ñuqanchik imaynapas kasunmi. Mikusqam kasun. Maypipas wañuspaqa wañusun, chinkaspaqa chinkasunchiki” nispanku tantianakurunku, (4) hinaspas llusqirunku, ripukunku hapisqankuman. (5) Richkasqankupi “Maypitaq puñusunchikiqa?” nispa “Maypipas puñusunchiki” nispan. (6) “Wakpi wasi kachkasqa pero duyñuyuqchá kachkan. Duyñun wañu-imarachiwasunpaschiki ‘kaykunaqa ima [pitaq] purin’ nispanku, wañurachiwasun” nispanku. (7) Chunnichanmanqa gatuchallata kachan “Qawaramunki qam, duyñun kachkanchu” nispa. (8) Chayna llusqiruptinku riki hinalla kasqa, wasinkupas llapa imankupas hinalla, duyñunñataq tutaña kutimuq kasqa, trabahunmanta. (9) “Chunnichkasqam, llapa imanpas kachkasqam, mikukunapaqpas. Chunnisqam” nispan kutirun. (10) “Chaypim puñuramusunchik, iskapakurusunchiki luygu. Hukllanchiktach wañuspaqa

wañurachiwasun” nispanku chayman chayna chunniqman chayarunku, tutachaykuytaña chayarunku. (11) “A ver, cada unu sityuchayuqmi kachkanchik, maypi puñunanchikpas kachkanmi riki” nispan narunku [rimanakurunku]. (12) Huknin tapun “Qampa maypitaq puñunayki?” nin gatuchata: “Wak tullpa laruchan ñuqapa puñunayqa” “a ya, chayman riy”. (13) Asnutañataq “Qamqá maypitaq?” “Ñuqqa wak fuerachapim, wakchapim kasaq” nispan, chayman chaytapas kulukarun “Wakmanya riy” [nispan]. (14) Wallpatañataq, utulutañataq “Qamqá?” “Ñuqqa wak-wak altuchapim puñusaq. Imapas kaptinqa qayarikurusaqmi. Qayarimusqaykichikmi -nispan-. Altuchapim ñuqqa puñusaq.” “Ya, chayman riy”. (15) Allqutañataq, allqupas wakna karuchapi: “Ñuqapas runamanta musyarusaqmi. Karu-karuta hamuchkaptinraqmi musyarusaq hinaspaymi ñuqqa qayarikurusaq hinaptinmi iskapakurunkichik, iskapakurusunchik maymanpas. Huñunakusun chay-chaypiña -nispan-. Musyarusaqmi ñuqqa, chuñullaymi musyarunqa karutaraq hamuchkaptin” nispan. (16) Hinaspa chayna nomranakuruspanku puñunku. (17) Tutaña duyñun sutilla hamusqa. Sutilla hamun rimastinpas. (18) Musyarun allqupas hinaspansi allqu anyarikurun, utulu “Utuluyqaaa!” nipa qaparin. (19) Duyñunqa “Imataq chayqa wasinchikpiqa? Imataq chayqa? Allquña kachkasqa, chay imataq chay qayarikunqa, pitutam tukarun. Imachiki yaykurun wasinchikman. Hukchuyá kutiykuchwanchik. Pasakusunchik maymanpas” nispanku uyarayamunku, (20) hinaptin allqu anyakun, (21) utuluqa apurawtaña antis yapa-yapas waqan “utuluyqaaa! utuluyqaa!” (22) “Pitutam chayqa tukachkan, nankuna hamunanpaqchiki chayqa trupankuna imachiki kachkan chaychiki chay qayakuchkan, pituta tukachkan. Iskapakusun, hakuñayá kasqan kutisun, maymanpas iskapakusun.” (23) Kutirinku, iskapakunkuña, diharun wasintaqa. (24) [Animalkunaqa] puñukurunku miski-miskita. (25) Llapa hinalla kasqa supachankunapas chaykunata allqunpas mikukurqun, misichanpas mikukurqun. (26) Napas [sarapas] taqinkunapi kasqa chayta maskarikuspanku mikurun utulupas. (27) Gatuchapas mikukurunku, allqunpas mikukurunku asnunpas alfanta mikukurun hinaspa pasakunku, timpranu llusqikunku. (28) Kayna punchawña watiqamun runaqa (...). “Waqaya chunnichkan, nakaqchá chayqa kanman kara” nispanku manchaq-manchaq hamunku. (29) Ni imapas kasqachu, imapas kanchu. (30) “Imataqcha kanman karqa” nipa. (31) Supankupas kasqachu. (32) Wallpapa puñusqan kasqa “Imataq kaypiqa... maymantataq hamurunman kara. Imataqcha waqa surtu karqa, manchachikuqchiki kanman karqa riki. Ñuqanchikchu wañusun riki, chaychiki wasinchikpiqa manchachikuqchiki kara” nispanku.

66. Sansonwan chusiq

(1) Chaynataqsi biyahiru... (2) huk biyahiro... (3) hukñam chayqa. (4) Huk biyahirunañataq kasqa... (5) imaninkum chayta? (6) Kallpasapa runari kan, ukumarichu? imachu huk runa. (7) Sanson! Chaysi kan riki. (8) Chaypa wasin kasqa chunniqpi, alli-alli wasi. (9) Llapa imanpas kaq kasqa. (10) Llapa mikunan, ñuqanchikhina mikuqchiki kara riki, (11) chayna riki wasin hunta timpuchkan pirulkunapi timpuq kasqa (12) nakanakunapas aychakunapas chawapas chayasqapas kachkan. (13) Chaymansi biyahiru chayarusqa. (14) Manaña maypipas kanñachu wasi, (15) chunniqpi kasqa, chayllapiña. (16) Hinaptin [Sansonqa] pasasqaraq llapa nobillutapas nanmantas waqranmantas umrukuykuspan apamuq, (17) chayqa kallpasapa-kallpasapa kara,

waqranmanta waqranmanta apamusqa. (18) Nubilluman pasasqa riki hinaptin chunnisqa wasiqa. (19) Aychpas napis pilurpis timpuchkasqa riki “Hinachiki imanaruwanqapas hinachiki wañurach... runa aychachiki kay kanmanpas. Imaynamantaqsi kaynaqa yachanmanqa? Kayqaya kachkan wasin hunta kay imapas luyguchiki samachiwanqa. Hinaptinqa wak-waknachanpipas achikyamusaqchiki mana samachiwaptinpas runapa larunpiqa” nispan puñukun. (21) Puñukun. (22) manchay-manchay, mana puñuypas hapinchu, (23) uyarayan hinaptinsi kay karu-karumanta kaynata richkan, Kungallamanhinaqa uyarikunña “Kunkun, kunkun, kun, pun, pun!” [nubillu] apasqa uyarikunña... (24) P– Sarusqanpas... (25)

A– Risqanpi. Chay-chaytaña. “Ima chayqa runachiki hamuchkan riki. Imaynataq? Kay uraqa maymantaqri iskapasaqpas? Imapitaq iskaparusaq? Chay-chaytaña hamuchkan, kay kaynataña, nisyutaña ‘Kun kun kun!’ nimuchkan. Imataq ruwasaq?” (26) Taqi kasqa. (27) Taqiwani ayukurun, (28) sumaqa ayukuruspan taqi ukunpi tiyarayan. (29) Hukpiwansi kasqa chayqa chay naqa, chay fuersayuqqa, (30) hamun ña rimapakustinña (31)

P– Chay ukuku [Sansoni] nisqayki (32)

A– As, chaysi hamun. (33) Kay kinrayllantaña hamun [Sansonqa] (34) [Biyahuruqa] rimasqanta uyarin, hinaspani uyarichkan. (35) Ayukurun taqi kasqanpi. (36) Ayukurura. (37) Ruyrusqa ayukurura taqi kasqanpi, (38) chaywan suma-sumaqa ayukuruspa tuñikuykun “Yapachiki luyguchiki chayna llusqirunqa hinaptinñachiki salbakurusqa achikyaruqin, iskapakurusqa” nispan ayukurun. (39) Hinaptin “imataq chawa-chawalla asnachkan? Imataqchá” nispan ninakunku. (40) Chayaramunña. (41) Nubillutaqa “buuun!” kachaykun, nubilluta. (42) “imataqya wasinchikpiqa kanman?” (43) “imataq kanman? Manam, kaykaypi asnachkanmi, chawa-chawallam asnachkan. Mapas muskiy” nispan. (44) [Hukninqa] muskiparin: “awá! siyertu chayqaya. Imataqsi yaykuramunman karqa?” (45) Hinaspa qawaykachan yaykuruspa. (46) Taqinpas hinalla, ayusqalla kachkan hinaptin “imataqcha kanman?” (47) “imataqsi kanman, hinallam aw?” (48) “Chayqaya hinalla, kaykayllapim. Imataqcha yaykuramun?” nispan rimanakunku, (49) hinaspas nin hukninqa: “imataq kanman? manam, ñuqa manchanichuqaya imatapas. Manam manchanichu” (50) “ñuqapas chaynam, manam manchanichu imatapas. Manam manchachwanchu. Ñuqanchikqa sipicharuchwanchiki imapas kaptinqa” nispa ninakunku. (51) “Imallataq mastaq manchaniki? Qam manchawaq imatataq?” nin huknin. (52) “Manam imatapas manchanichuqaya. Unikuqa manchani chusiqlatam. Chusiq kanman, wañunchikman. Chayqa mana allinmi kanman, chaywanqa kunachallan...” (53) “Chay kaptinqá? Chay kaptinqa imanachwantaq?” (54) “Kunachallanchiki pasaku... Ripukuchwan, chayqa riki fiyun. Kunachallanmi ripukuchwan, chay kaptinqa” nispa [rimanku]. (55) Runaqa riki taqin ayusqallapi larullampi rimaptin uyarichkan. (56) Hinaspani “maypitaq kanman?” nispa llusqimuchkaptinña, wasi ukumanta “chusiiq!”, nimun. (57) “Aw manachu? chusiqmiri kasqa” (58) hinachallaña aysanarikuspa iskapakunku. (59) [Biyahuruqa] astawanña “chuuusiiiq, chuuuusiiiq!” nimun (60) hinaptinqa [sansunkunaqa] iskapakunku [risas] siqakuykunku, (61) aycha yanuyinpas kachkan, chayta, iskapakuruptinqa qawaykuspa chayta mikukuruspan madrugaw achikyaqta quqawcha qipikuykunraq hinaspa chayta mikukurun hinaspa [pasakun]. (62) Nubilluqa puytirachkan wak nahina... (63)

P– Karritillaykihina (64)

A– Karritillaykihina machu-machu nubillu puytirayachkan (65)

P– Wañusqaña? (66)
 A– Punkunpi. Chaytaqa chay aycha yanuyllatañas qipikuykuspa pasakun. (67)
 “Wak–wakmantach qawamuwachkan, imaynataq chay” nistin pasakun. (68)
 Maymanchiki ripun “maymanpas ripukuchwanmi chaywanqa ripukuchwanmi”
 nispa ninakuruptin. (69)
 P– Y chay runachachu chay chusiqhina chusiq tukurqa? (70)
 A– Chay chusiqtukuspan riki, chay larullanpi “imatataq manchawaq?” (71)
 “manam ñuqaqa imatapas manchanichu. Manchawanchuqaya, imatapas
 sipiruchwanchiki” nispa ninakunku. (72)
 P– Chusiqtam ichaqa manchakunku (73)
 A– “Imatataq manchawaq” nispa ninakunku. (74) “Ultimu, chusiq... chusiqllatam
 ñuqa manhani” (75) “Chay kaptinqá” (76) “Ripukuchwan kunachallanmi riki,
 fiyu-fiyum chayqa riki. Kunachallanmi ripukuchwan maymanpas chay kaptinqa.
 Imataq imapas imataq imanchikpas bidanchikmi balinqa. Ripukuchwanmi”
 nisqanta [biyahuruqa] uyarirun riki, (77) hinaspa “imataq kaykaypi” nispa
 lluqsimumuchkan (78) chay punkuta lluqsiramuchkaptin riki tumpatachallataraq
 “chuusiiq” nimun. (79) “Aw manachu chusiq! hakuchik, ahi ista” (80) “hakuchik”
 (81) hina chay siqaykunku. (82) Astawanñas runaqa riki “chuusiq... chuusiiiq”
 nimunña. (83) Iskapankuña. (84)
 P– Kaypiqa kanchu chusiq? (85)
 A– Kanmi. “Chay ayawanmi purin” nin riki. (86)
 P– Ayawan. Imaynataq ayawan purin? (87)
 A– Anka sayayllam chaymanta minusllam (88) wamancha sayayllam kasqa.
 (89) Chay “chusiq... chusiq” purin runa wañunanpaq. (90)
 P– A... Runa wañunanpaq. (91)
 A– A, altunta, pantiyunman. (92)
 P– Hinaptin chayqa chiki. (93)
 A– Chiki, tukuhina. (94)
 P– Tukuhina, hinaptin chayta uyarispaykichik... (95)
 A– Chaymantapas hukraq kan wiquchu nisqa... (96)
 P– A, hukchu wiquchu? (97)
 A– Hukmi, huktaq kan pillikta. (98)
 P– Pillikta... (99)
 A– Chaykuna hamun chay wasiki *último* purmarunanpaq.

67. Tuku

(1) Wakna, wasikuna purman riki [indicando algunas casas vecinas,
 abandonadas]. (2) Kay bisinuykunapa purmanmi. (3) Kaypi wawa churin,
 Hamurunku, Urqukurralpim yachan. (4) Kaypi alli-allin animalniyuq runa
 wañukun. (5) Churinkunallaña Urqukurralpi yachan. (6) Hamunku kunan
 animalchanwan pastupi michiqlla. (7) Chunnimi chaynas. (8)
 P– Chay pisqukuna... (9)
 A– Chaypaqmi pisqukuna waqaq (10)
 P– Wasinkupi? (11)
 A– Wasinkupi, patanman rataruspapas. (12) Wak yukalitu kaspi...
 yukalitumanta waqan “tuku curutut” nispan, (13) chusiqpas “chusiiiq”, pillikpas

wasi punkukunapim maqanakunku, raqachakun hukllayllapas. (14)
 Kaminumantapas kumpañamusunki tuta hamuptikiqa (15) ñawpaqniykita
 laqaykachakustin warmillayki wañukunanpaqhina. (16) Chachaw,
 yacharunkiñam. (17) “piyninchiktaqsi wañunqa ñuqanchikchu kampas” nini. (18)
 P– A ya, chayna riki hinaptinga. (19)
 A– Ñuqapa huk besinuy warmi karqa “Taytay, wasiykipichu ñuqapapichu tuku
 waqan. Allqullañam anyan. ‘Tukú curutut’ nispan ‘Ichacho imapas
 pasawasunchik” niwarqa. (20) “Chaynawasunchiki, wañuqmiri kanchik” (21)
 “wasypihinam uyariruni.” (22) Kikinpa wasinpi hawanpi waqaraqqa, (23)
 kikunku wañurunku. (24) Lliw chunnin. (25)
 P– A chaypaq karqa hinaptinga, tuku waqaraqqa. (26)
 A– “Tukunkim, tukunkim” ninsi riki. (27) [tuku-y, acabar / tuku, lechuza, su
 graznidoe: tuku...tuku].
 P– A! “Tukunkim, tukunkim” nin. (28) Chay tuku ninchik. (29)
 A– Uñachankunatapas yachachinsi riki. (30) Yachachinsi. (31)
 P– Imaynataq chay? (32)
 A– “Tuukuu!” niy, “tuukuu!” niy, niptin “tuku, tuku!” nichiqtaña qispirachin. (33)
 “Tuku, kurtut” niqtaña. (34) Hatun rumiñawimri kasqa. (35) Chay ranra-ranra...
 llaqtaman yayku[mu]na ranrakunallapim yachan, (36) wasin kan, tuqu. (37)
 Chay hibirusqa, (38) wichiycamusqa, (39) chaypi qawarani, hatun, ñawillan
 hatun kasqa, ankahina tiyay. (40) Nanñataq, chay rinrichayuq, misihina
 rinrichayuq, (41) chay rinrichanpas kasqa manam aychachu, allqupa
 misipahinachu, pilullam kasqa... (42) Pilullam rinrin kasqa... (43)
 P– Purallam. (44)
 A– Purallam. (45)
 P– A ya! Ñuqapa qawarqani hinaspa “rinrichiki” nirqani. (46)
 A– Manam rinrichu kasqa. (47) Purallam kasqa. (48) Purallam kasqa, kayna
 tapaykusqa rinrihinam. (49) Wallpapahinam rinrichan kasqa, uchuychalla, ukupi.

Eugenia Ñahuincopa

68. Sipaswan pisquchakuna

(1) E– Qunqaruniñam yuyaranim. (2) Puramintitam qunqaruni, (3) unay
 timpuñam riki. (4) Imapaqtaq watuchitaqa munankichik? (5)
 P– Warmachakunaman yachachinaypaq. (6)
 E– Aaaa... (7)
 P– Ahá! Payhina warmachakunaman yachachinaypaq [indicando a los nietos
 que juegan en el patio], (8) paykunapas yachaspanku mana qunqanankupaq,
 (9) chayna yuyaspanku purichinankupaq. (10) Chayta munani ñuqa chaypaq.
 (11)
 E– Arí ya. (12)
 P– Hintilkunamantaqa yachankichu? (13)
 E– Hintilmantaqa papay yachanichu. (14) Hintilmanta yachani chayna
 hukllayllata. (15)
 P– A ver willakuy hukllatapas. (16)
 E– Chayqa pisquchakunapas. (17)
 P– A ver. (18)

E– Qillqay-qillqay sumrirusá pichiwsachakunaqa. (19) Hinaptinsi warmiman riq pichiwsaqa, (20) warmiman riq hinaspan chay warmita tutallan puñuysimuq, (21) tutallan puñuysimuq. (22) Entonces “No sirves, nada. Para que vengas a visitarme de noche, siguiera deberías trabajar en mi chacra” dice la mujer. Hinaptin “Ima baliqmi kanki? Hallmayllaytapas hallmawaq tutallan hamuwanaykipaq” nispan nin warmiqa. (23) Hinaptin “Hallmaramuniñataq, hallmaramuniñataq abastaqa”. (24) Hinaptin “Hallmasqañam abasniyqa -nispan nin- abasniykiqa. *Tus habas!*” nin. (25) Manataq hallmasqataqchu, tukuy turu [todo] uray sinqanpataq abasqa kachkan. (26) Chay riki payqa hallmarurqa riki rachyapaspan, rachyapaspan, (27) hinaptin turu uraysinqanpataq abastaqa kachkan, (28) bultiyarusqa qalay-qalayta. (29) “Abasqa chaynallataq kachkan, mana hallmamusqankitaqchu” nispan nin hobintaqa, pisqu hobintaqa. (30) Hinaptin “Manam riki hallmaramuni achka piyun, hinaptin chayaraqampuspaykitaq ‘Pisquy mirda, kaytaqa naporusqanki... rachyaparusqanki’ nispayki chuqakacharuwanki” nispan nin. (31) Chaypiña sipas yacharun pisqu kasqanta, pichiwsa kasqanta.

69. Sipaswan hintil

(1) E– Chayna hintilpas warmiman risqa, (2) warmimansi ripayaq. (3) Chay punta birapi imaynachiki kara. (4) Warmiman risqa, (5) kuchipa mikunankunatañas mikuqpas. (6)

P– Hintil? (7)

E– Hintil. (8) Kuchipa mikunankunata mikuq. (9) Hinaptin “imanasqamá kaynatañaqa mikunkiqa mikuy sikiqa kanki?” nin hubinqa [sipasqa] (10) chaypas hubin, hubin. (11) Hinaptinsi kay hubintaqa nin “Kaynatañaqa mikunkiqa” nispa. (12) Qaraptin manas “manam” niqchu. (13) Chay warmikunaqa iskay hinaspan [huk tuta] tusuyipi hapirun, (14) tumaypi tusuyipi hapirun chay muchachukunataqa. (15) Hinaptin pachapas riki yuraqyamunña, (16) yuraqyamunña. (17) Hinaptin nin “kachaykuwayña, kachaykuwayña. Ripusaqña, runam rikuruwachwanchik” nispan. (18) Hinaptin manas kacharinchu warmikunaqa, munakunchu. (19) “Kachariway”. “Manam”. “Sall’ nirusaqmi”. “Manam”. “Sall’ nirusaqmi” nispan nin. (20) Hinaptin siyertu mana kacharinkuchu, (21) mana kachariptinku siyertu tullu muntukurun. (22) Qalay qalay muntukurun tulluqa. (23) Siyertu “saaall!” nirun. (24) Chaysi chillka tullukuna chay tulluqa kasqa... (25)

P– Chillkatullukuna. (26)

E– As, manas allin tulluchu. (27)

P– Imataq chillka tulluqa. (28)

E– Chay hintilchiki. (29)

P– A, hintil tullu. (30)

E– Hintil tullu. (31) Mana riki nachu... runachu kara. (32) Tullu riki kara.

Ciriano Sánchez

70. Almamanta

(1) Huk siñurpas [...] (2) chayna nihusiyuwan na... ri... (3) o sea, Akobambamanta riki chay runa rikurirusqa. (4) *Es decir*, wañukuqña Limamanta riki hamura, purisqanmanta, (5) hinaspa Akobambaman baharusqa. (6) Huk runapas nihusiyantitaq Ayakuchuman risqa, (7) tardiychallaña, tutaykuy yupayllataña rantipakusqa (8) hinaptinsi [...] “Maymantaq rinki, *amigo*” nispan, *este* chay *salvo* almaqa runahina riki, kayna, (9) hinaptinga “Ayakucho lawmanmi” nispan [nisqa]. (10) “Ñuqapas chay lawmanmi richkani, hakuwá” nispan, (11) hinaptinga pasasqaku, tutaykusqaku *pero locollañas* rinku, (12) mayutaqa mayuman chayarun “Ama manchakuwaspayki qipikuruway” nispa (13) hinaptinga qipikurun, hinaptinga pasankusá, tuta, (14) hinaptinsi nin, papi: “Aman manchakunkichu imapas hamuptin. Hamuchkanmi kundinaw -nispan-. (15) “Kundinaduwan tupanakusunchik?” -niptin- (16) “[...] habituy ukumanmi winakurunki” nisqa. (17) Nisqanpihina rinku, *pero locollaña* rinku, *locollaña* rinku, (18) hinaptinga tupanakurunku siyertumpi kundinaduwanqa (19) kundinaduwan tupanakuruptingqa “Imam chay? Chawa-chawalla asnawan” nispa [kundinaduqa] runa kasqanta musyarura riki... (20)

P– *Condenado*... (21)

C– ...na, puntataqa rikurani llaqtaykupiqa papi, pampanakuqku... nawanraq, kayna *pero* asutichahina kurdunta (22) *pero* kunanqa manañariki chaynaqa kanñachu (23)

P– Manañam chaynachu... (24)

C– Manañam pampanakunñachu chaynataqa papi, llaqtaypipuni. (25) Abituwan, imaynach kunanqa hina pachantin yupayllataña pampanakunku, (26) *por moda*, *no sé*, imaya. (27) Chay kurdunsi papichalla, maqtasuta nanakun. (28) [*Salvo* almaqa] waqtan riki kundinadutaqa, waqtarunku, tupanakurunku, waqtaparun. (29) Kundiqa, punchaw, chay “Chawa-chawallam asnawan, imam chay kachkan, imam chay ukuykipi” [nispa tapun almataqa], (30) pasanku, pasanukullanyá. (31) Chaymantaqa “Hamuchkanmi nakachu”, nisqa (*me parece que cerca* Ayakucho chay-chay lawpiña riki, chay lawpim nakachukunaqa [purinku] riki. (32) Taksa maqtacha kaspaymi awilituy kumpañarani, (33) chaypim “maqtacha, rumita aptakuspaykim kanki, ñuqapas kuydaduwanmi kasaq, waqtaruwananchikpaq kaptinqa rumiwanmi tukunki, qamñataq ñuqapas” [niwarqa] (34) Chaynam kasqa. (35) *Parece que* chay-chay sirkapiña kara.) (36) “Hamuchkanmi nakachu” nispan. (37) “Makiytam kaynata uqarirqusaq abituytawan -nisqa- kaynata [alza los brazos, rie] hinaptinga mulan kikillan *saltaspa* wañurachinqa” nisqa... (38)

P– Mula? (39)

A, mulapi silladakuksa nakachukunaqa tutallan puriq riki. (40) Siyertu, wak Ayakucho lawpiqa nakaqkuna riki kara, (41) rikuraniraqmi nakachu suwakunachiki chaykuna kara “wakna sambukunan nakaq” nispan awilituy willawara. (42) Ayakucho lawpi rikuraniraqmi sambuchakunata, (43) hinaptinga siyertu, (44) chaymantaqa siyertu nakachuqa qispiramun mulaman sillada. (45)

P– Mulaman sillasqa? (46)

C– Mulapi sillasqa, mulapi sillada, (47) hinaptinsi [almaqa] kaynaykun riki, kaynaykun siyertu [alza y extiende las manos como mostrando la amplitud de un hábito imaginario] (48) mulaqa ukupi tukukurun (49) qaqapa waqtanta ripuspa wañurachin nakachutaqa. (50) Hinaptinsi “Kurriy, wak nakaqa imanpas kachkanmi riki, wak wañurun waqaya apakaramuy” nispan riki, (51) qullqin kasqa (52) machitinkuna kasqa, (53) imanpas riki kasqa nakachupaqa. (54) Hinaptinsi chaypiña nin “wallpa waqaytam chayarusunchik Ayakuchuman, chaypim nasaq, familiaymanmi pusaykusayki, chaypim willakunki ‘kaynam kumpañamuniku biyahamusqaypi Akobambamanta, qullqis kachkan maray ukunpi chaytas aspirunkichik hinaspá rakinakunkichik, wakinta quchaykuwankichik’ chaynatam ninki, ñuqam chay maray hawachampi tiyakusaq misicha -nispan- hinaptinmi chay ukunpim kachkan qullqi” nispan. (55) Chayarunkim nispa, (56) kuskasá siyertu, chayarunkusá *por fin*, (57) hinaptin chaynata willakunku, (58) chay runakuna wakin kriyin (59) wakin mana kriyinchu, (60) familiankuna nin “Chaynas qullqi kachkan, aspirunkichik, chaysi Diyus tayta chaymanta qarqumun” nispa. (61)

P– Almata (62)

C– Sí, *salvo* almaña. (63) Hinaptinsi mana kriyispa siyertu aspinku hinaspá tarirunku siyertu qullqi pakasqata. (64) Chaynatam kuwintuchata uyarini. (65) Chay almanchikqa chayaruspansá, kintu diyanpiña, hunta bilakusqaku. (66)

P– A, bilakuchkasqaku? (67)

C– A (68)

P– A, ya, bilakuchkasqaku almataqa. (69)

C– Arí, hunta bilakuchkasqaku. (70)

P– Purikuchkaqwan tuparqurqa chay runachaqa. (71) Runa rikuriykura riki, hamuchkaq. (72) Chayñataqa puntata nigusyupi puriqku riki, (73) wakman kayman, tutapas *a veces* riki *por avanzar...*

71. Hubintukuq hintilmanta

(1) C– Hintilkunamanta uyarirqankichu? (2)

P– *Papá?* (3)

C– Hintilkunamanta (4)

P– Arí, hintilkunamanta uyarirani. (5) Hubintukuspam sipasman risqa. (6)

C– A *yá, a ver.* (7)

P– Runa tukusqa purin (8)

C– Imaynam chay kuwintucha? (9) Chay kuwintuchaqa... sipassi kasqa (10) o sea puntataqa [runakuna] yacharqa hatuskunapi, (11) purun chakrakunapi riki yacharaku, ranrakunapi (12) kantunkunapi chakrachakuna kaq (13) hinaptin chaypi wanuchaqku sipaskuna riki animalta wataspanku. (14) Hubinqa kapchipay-kapchipay hubinqa hubinqa inamurakusqa, (15) hinaptin hubinqa... na kamalla kasqa, *este*, wallpa waqaykamalla, (16) wallpa waqaykamalla, (17) chaymantaqa puñusqanmanta “Ripusaqña” nispan nin. (18) Sipasqa “Imaynamá tutallanqa ripunman, achikyaruspachiki sumaqta qawayman” nispan. (19) Siyempripas sipasmasinwanchiki parlaraku... (20)

P– Sipasmasinwan? (21)

C– “Kaynam bisitamuwan hubin” nispan. (22) “Ñuqapiwan puñuysisayki -nin- hapirusunchik hasta achikyanankama. Hapirusunchik *hasta* achikyanankama yacharunanchikpaq” nin. (23) Hinaptin chaysi hubinqa chayarun. (24) Sipaswanqa pukllan, (25) puñunku sipaskunawan. (26) Wallpa waqaytaqa

“Ripusqaña” nispa nin. (27) Hinaspa hapirunku sipaskunaqa wakmanta kaymanta “Achikyasunchik” nispan hapirunku. (28) “Manam! Kachaykuwaychik, achikyallasqañam, kachaykuwaychik” nispan hubinqa lukuyakun. (29) Chaymantaqa mastaña riki achikyaykamun. (30) “Mapas taqlalanyarusaqñam” nispan nin. (31) “Imaynataq ‘taqlalanyarusaqñam’ ninqa?” nispan (32) sipaskuna mana yacharachu riki. (33) “Wichiykusaqmi -nirqa- tulluyimi muntukurunqa” nirqa riki. (34) Chaynachkaptillansi siyertu wichiykuspa tullukuna, rikurirun riki, (35) hintil kara riki. (36)

P– Lliw tullukuna muntukurun.

72. Hakasqucha chinkasqanmanta

(1) C– *Yo creo que*, uña warma kaptiyki, *papá*, (2) Akobamba lawpipas, mana para kaptin, chayna, *la creencia*, *no?* (3) *creenciahina pero* taksa maqtacha kaptiy chayachimuqtaqmi para(ta). (4) Wak alturamanmi kan, qucha kan, Hakasqucha, nisqan... (5)

P– Ya, Hakasqucha (6)

C– Hakasqucha, Milpu, iskay. (7) Chaytam riqku, (8) yakuta uku wak Pumapukyu nisqamantam yakuta apamuqku (9) hinaspa apaqku chayman kay Kongallamanta, (10) *varakuna* apaq, *vara*, chay alwacil kampu. (11) Pawkaray lawkunamanqa ruwanmi (12) *pero en* Akobambapiqa mana kanchu riki... (13)

P– Manayá. (14)

C– Chay apaptinkum qichwamanta apamuqku tunasta naranhakunata, qichwa frutata. (15) Chay *laguna* chawpichapis kachkan, allin wak-waaknamanta hatun champa, (16) buquehina muyun, (17) chayta chuqananku, (18) si hapirachinku hinaptin paramun *pero* chay timpu parachamunmá, maqawchillam waklamanta [indicando con la mano, el lugar de donde viene la lluvia] hamuq pasaruq. (19) Chayna, chay quchamanta hamusqanta ñuqa nani, chay parachakuna hamusqanta qawarani. (20) Kunanqa manañam. (21) Arí, rinkuraqmi qayna wata, huk watapas rinkuraqmi (23) [kunanqa] manañam imapas qukunñachu, papi, chayna... (24)

P– Manañachu? (25)

C– Manañam chayamunñachu imanaptinkupas... (26)

P– Lliw qunqachkankuña (27)

C– Imaya pasanpas? (28) *según* nin “kachiwan warakarun, hanay llamachanku yaykurun hinaptin kachiwan warakaruptin manaña [parachimunchu], nanñachu, bawtisakurun chay qucha, manaña allinñachu” niqta uyarini. (29) Chaymi chay, uku, wak Chupa nisqayku [señalando la base prolongada de una de las montañas, en la quebrada] *río* Waranqayuqwan tupanakuq, (30) Chupa niniku. (31) Chaypim kara, hatun kaynamanta yaku llusqira (32) chaymi *total* chinkarun, papi. (33) Chaymantam apamuqku chay yakuta (34) hinaspanku apaqku chay hanayman, (35) chay yakuta talliykamuptinku chayamuq (36) *pero* kunanqa manaña chay chayamunñachu, (37) apanku hinataña hinaptin mana chay imapas qukamunñachu. (38)

P– *Pero*, apachkankuraqchu? (39)

C– Apankuraqmi. (40)

P– Apankuraq? (41)

C– Arí apankuraqmi mana paramuptin. (42)

P– Hinaptinqa manaña yaku... manaña paramunñachu? (43)

- C– Manaña chayamunñachu, papi, (44) yanqapaqña. (45)
- P– Chay, kachiwan... (46)
- C– Warakaruraku. (47)
- P– ... warakarusqankumanta. (48)
- C– Ahá! *Como* bawtisaqhina. (49) Chay chunchu kayninwanchiki puntataqa mana kachita ima churaqkuchu riki chay quchaman. (50) *Pero me parece que* kay partipi kay quchapi kanman *alguna riqueza* kan riki. (51) *Siempre es diabólico, no cierto, papi?* (52)
- P– Ya (53)
- C– Chaytaq huk poderniyuq riki. (54) Chay quchapi kanman kasqa rikisa, turukuna, iskay quri turukuna. (55)
- P– Chay qucha ukupi? (56)
- C– Ahá, qucha ukupi. (57) Hinaptin chaymanta urquraku yakuta wak Kutiksa lawman, (58) ima timpu, ima watapiñaya chay kanman kara... (59) Ingenierawan riki (60)
- P– Ingenieruwan? (61)
- C– Ingeniraqa rikusqa, chay largavistawan. (62) Runakunata nisqa... chay disiyun kara chay rikisa urqunankupaq, (63) upa, kay pinsarqa riki “waktaqa watucharumuspa, wak turutaqa aysaruy...” (64)
- P– Chay turuqa yakupa chawpinpi karqa. (65)
- C– A, yakupi kara riki, yakupa chawpinpi, (66) turukuna, yunda turukuna, chaykunaqa kara riki, rikisa. (67)
- P– Hinaptin paykunañataq... (68)
- C– Runañataq, runañataq pinsara *fácil* urquramuyta. (69) Kuwintuhinayá chayqa: (70) “Yakuta urqurusunchik, hinaspá chakirachispa [turukunata] urquramusunchik libriman” nira riki. (71) “Yaku chakiramuptinqa kidaramunqa sikupi” nira riki, (72) “Librim rikurirunqa” nispa. (73) *Pero* mana chaynachu riki, (74) diabluga poderniyuqtaq riki *como* Diyus-hina. (75) Hinaptin aspisqaku ukunmanta *desagüe* ruwananpaq, (76) hinachkaptin lliwcha ‘siwww!’ [silba para indicar la forma súbita y veloz con que sale el agua rompiendo el túnel que estaban abriendo] tuqyaramuspa llapa runata *total* chinkarachin, (77) chay yunta turupas rikurinchu *total*. (78)
- P– Chinkarun yunta turupas, (79) qurimanta yunta turupas (80)
- C– A (81)
- P– Y... pitaq, pikunataq chay kachiwanqa warakarqa, (82)
- C– *Bueno*, chay kachiwan warakaqkunaqa hina *parte* altinakuna riki, (83) chay llamayuqkuna uwihachayuqkuna riki (84) hina altullapi yachaqkuna, (85) uwihachanku o llamankupas wichiylaruq riki... (86)
- P– A, wichiyluptin. (87)
- C– A, millpurayaraq chay qucha riki, kantunkunaman chayaruqptinqa, (88) inkantu riki quchaqa. (89)
- P– Millpuruq? (90)
- C– Ahá, chaynapi mansuyananaq, (91) manaña chay animalchanku chayna millpunanpaq warakaruraku riki kachiwan (92) hinaptin *ni* paramunchu *ni* manaña imananchu, (93) mansuyarun rik (94)
- P– Hinaptinqa kachi chinkachin yakuta, (95) chinkachin yakuta. (96)
- C– Ahá, *es decir, como* bawtisachkaqhinchiki, papi. (97)
- P– A yá, mana yacharqanichu chayata. (98)
- C– Nisqanpichina chunchu runahina, sibilisakurunña. (99)
- P– A, bawtisuwan. (100)

C– Ahá! Kachi *algo debe ser* (101) *algún secreto*, papi. (102)
P– Imaynaya chay, tayta. (103)

73. Almakunamanta

(1) P– Almakunamantaqa yachankichu kuwintuta? (2)

C– *Papá?* (3)

P– Almakunamanta. (4)

C– Almakunamanta? Arí. (5) Chayqa puku timpullaña, (6) papallayñam willawara. (7) Papaymi kara arpa tukaq mayistru, (8) puriq [...]. (9) Huksi kasqa runa, (10) kay *altura* lawpi, (11) imam sutin? (12) Tranka lawpi, (13) yachaq runa kasqa, (14) urqu qayaq, (15) hatunkaray runa, (16) chaysi mana manchakuspa tutapas puriq, (17) qaritukuq runa. (18) Chay runaqa risqa Hulkamarkata fiyestaman, (19) San Juan fiyesta (20) hinaptin chay San Juan fiyestapi tumaykuchkan hinaptin (21) sinkachaykuspan “Ripusaq Ilaqtayman” nispan Trankaman ripura riki. (22) Hina ripuchkaptinmi... (23) kapillakuna *bastante* puntaqa timputaqari kara, papicha. (24)

P– Arí (25)

C– Hinaptin kapillapiqa *salvo* almakuna kachkasqa (26) kruspa ñawpaqñinpi risakuspanku [riéndose]. (27) Hinaptinsi chay runaqa hatun... (28) kanmi Akobambapipas (29) rikunim chay qara latigu, (30) manachu, papicha? (31)

P– Arí (32)

C– Negropi tupananku. (33) Chaywan waqtakusqa runaqa, (34) hinaptinsi runaqa qaritukuq kaspan chay almakunataqa pasaykuspan waqtarun “Imatam llapa qanqituy *mierda* kaypi ruwankichik, karahu, qanqanyaspa?” nispan... (35)

P– Almakunata? (36)

C– Almakunata “hapirachisaqmi -nirqa riki-. Waqtaruptiymi waqtawan ‘ayaw!’ ninqa” nispa, (37) “supaypaqmi hapirunqa” nirqa riki. (38) Pablo Baca chay runapa sutin kasqa, Pablo Baca. (39) Hinaptin hapinchi, (40) krusllata hapirun, (41) pampa rikuqta, chay latiguqa. (42) Hinaspansi almakunaqa sayarirunku: (43) “Pablucha, imanaraykitaq ñuqaykuqa qamtaqa waqtawanaykikupaqqa? Pinsarankichu ‘hapirachisaqmi’ nispayki waqtaruwanaykikupaq?” nispa asikurunku almakunaqa. (44) Hinaptin Pablucha sayachkan qariraqsi, (45) tragupa fuerzachan. (46) Hinaptin “Qunquray Pablucha” nispa nin, (47) qunqurachispa pachutahina chay kurdunwan dalen (48) pampa ripuqpaq. (49)

P– Qunqurarachispa? (50)

C– Qunqurarachispa. (51) Hinaspansi papachalláy maymi llapa kruskunapa kasqanmansi purichin riki, (52) *pero* ratuchallas purinku riki, (53) sapa chayayninpis waqtan riki, (54) maypim krus chaypim waqtan Pabluchataqa. (55) Ya chaymantaqa timpu chayamunña riki, (56) wallpa waqamunña, (57) Pablucha mallaqyamunña (58) aguantanñachu asutita riki, (59) purinñas riki tukuy hinastin (60) ratuchallas purinku, maypim krus chaykunaman, (61) urqupa wasankunamanpas chayankus. (62) Hinaptinsi manaña aguantaspa (63) akchikña rupachkasqa wallpa waqay maspiña riki, (64) hatarikunkuña siñurakuna timpranu yanukuq. (65) Kaminu uranman, kaminu kayna ladunpi pasaptin akchiqa rupachkasqa (66) chaymansi Pablucha pawaykunampaq atipakuchkasqa, (67) kaymanta hapiruspan [cogiéndose del pecho] allqutahina chamqarusqa pampaman Pablutaqa (68) chaypis kiruta urqurusqa. (69) Wichiykura rumiman riki. (70) Chaypis puñukusqa *hasta las doce*. (71) Hinaptin chay wichiykusqan chay wasi duyñu runaqa priwkupaduriki, (72) “yanqaña

ñuqanchikta karguchaykuwasunchik, ‘qanmi wañurachinki’ nispa” [ninakusqa]. (73) Chaynachkaptillansi runaqa *antes* rikcharirun riki, (74) chayñas willakun “chaynam pasarullawara, hinaptinmi kayna musyakuchkaptiy wikutillamuwan” nispa. (75) Llapchakun, (76) kirun nanarin riki, (77) chayñas tukuy ima pasasqanta willakun, papicha.

74. Infirnuqa hina kay pachallapis

(1) C– “Selvapis, qipachallapis infirnuqa. Chayman tutupunchaw apachkan chaquta –nispan niq awilituy– mulakunapas kargaspa apachkanku” nispa... [Congalla se encuentra al frente de Huanta (en Ayacucho), desde esta última, va un camino hacia la selva]. (2)

P– Imaynataq chayqa, (3) selvapichu *infierno*? (4)

C– A. (5) hina kaypachallapis infirnuqa. (6) *Pero* ñuqapas mana sumaqchata tupa[chinichu], (7) *solamente* chayna niqlata nin. (8) Awilituyqa chu, suwidruy machucham willawara chaynata “hina kaypachallapis infirnuqa” nispan, (9) kabraqara huñuqsi chayman chayarusqa hinaspansi... (10)

P– Kabraqara huñuq wamanguinu? (11)

C– A, (12) Wamanguinu, (13) tikllinu Laguna, riki. (14) Chaykuna maymantañapas purinku riki nigusyuwan. (15) Hinaptinsi rupachkasqa... (16) Y, hukñataq niwan “silba lawllapis infirnuqa. Wayqu rakichkan ñuqanchikhinamanta. Wakna chimpapis [señalando, con la mano hacia la dirección de los pueblos del otro lado de la quebrada, pertenecientes a la prov. de Acobamba] chay mana allinkuna kachkan y allin runañataq [kay lawpi], manas pasanakamunmankuchu unabis. Qayakamunsi chay almakuna ‘salbaykullaway, wawqilláy’ nispa. Hinaptin mana *facultad* kanchu pasanapaq ni pasamunanpaq.” (17) Chaynatam willakuwanku... (18) kaymantam paysanuyku riq selvaman. (19) Kargu ruwayninku kustumri yunkaman, (20) llapa frutakunawan plasapi tindirachispas chayna rimaqku, (21) “ñuqapas uyariranim ‘tukuyta qayaykachakuspas’ kachkanku -nispa- almakuna, chaypi mana allin kawsaqkuna” nispa. (22)

P– Chay mulapi chamisataqa, imapaqchá apanmanku? (23)

C– Chayta, chay sachakunata kimananpaqchiki apanman, papi. (24) Awilituy “kurawan kasqanmantas, chay kusiniranwan kayna kurakunaqa chaysi chay kusiniransi mulan -nispan nirqa-, kurawan yanqa kunfisakunchik, qanra kuraqa, churisapam riki” nispam asichikuq. (25)

P– Kay llaqtaykipi mana kanchu kura. (26)

C– Hamuqmi pusamuqmi kaniku. (27) Hulkamarkamanta hamuq. (28) Manam kaypi kanchu kura.

75. Santukunaqa lata kutinllamantam

(1) Kaypim santu. (2) Yaqa chunka suqtayuq santukuna, inlisyapi, papi, (3) chaymi karguta ruwaqku riki, (4) taytachata *cada uno* mayurdumuta uqarikuykuspendu, (5) chaypi riki, chay santupi ñuqaqa *creerani* Diyus kasqanta, (6) *sino que falso* Diyus riki, *papito*, allinlla kuwinta qukuspaqa. (7) Mana ima rimaq. (8) Sayaytaqa sayan, (9) qawaytaqa qawakun, (10) mana ima rimaq, (11) mana qawakuq upam uyarichkaspanpas. (12) Sayachkan yanqa riki. (13) Allilla qawaykuspaqa ukunpim llapa lata kutinmanta sirarusqa, (14) hawanmanñataq wak yisukunawan sumaqcha, (15) chay ulliru, manka ulliruhina

sumaqchata ruwarusqa, (16) chayllam riki kasqa. (17) Chaymi kay Kongallapi kara *bastante*, *cada* mamacha taytachakunapas (18) chayta *cada uno* apaqku karguta, (19) chaypaq, misachinankupaq pusamuq [kurata] *necesariamente...* (20)

P– Kunanqa manañachu chay santukunapaq fiyestata ruwanku? (21)

C– Manañam, *papi*, *porque la palabra de Dios*, intirun yachasqaykipihina, *papá*, intirunman chiqirun Diyuspa palabran. (22) Siyertu, tayta Diyuspa palabranta, sapallan Diyus, *único Dios verdadero*. (23) Kaytaqa riki kan, kaypachapi, achka achka diyuskuna, maypiñapas. (24) Asta Akobambapipas bastantiri kachkan chay santukuna, (25) sinagogapi (26) *pero* mana ima baliqyá riki. (27) Puntamantaraqsi chayna wakkunapipas kasqa riki santuchakunaqa. (28) Chay riki imahinninta San Pedropatapas... napatapas ruwaspanku, [este santo, es el patrón del distrito, de allí su nombre San Pedro de Congalla; sin embargo, como en muchos casos, la gente lo conoce solo por Congalla] (29) Ilaqta runakuna riki Diyustahinaraq aduraspanku andaschapi [riéndose] purichiqku, (30) nisyuta ruwaq karqaku kay Ilaqtayku usuta. (31) Kura hamuptinmi waytata priparakuykuspa taripaqu (32) hinaspan makinpi muchaykuq, kurapata makinpi.

76. Almamanta

(1) Huk kuwintuchallataq kan kay Ilaqtaypi, almamanta. (2) Bastantim puntata hubin kaptiypas kara sipas hubinllaña tardinkuna huñunakuspanku, naqku, pasyaqku, (3) chay imachiki kanman pariha, (4) hinaptin chayna purichkasqaku hinaptin tutaña... (5) (Puntataqa wak pantiyun qipa sirkakunapim kara wasi.) (6) Hinaptin chaypi kachkaptinku imaynanpiya chullarachirapas riki, [Suponemos que el enamorado de la muchacha sabía tocar arpa, que cuando paseaban estaba con su instrumento] (7) mayistrutaqa arpa tukaqta, pantiyun wak qipapi riki, hinaptin chay ukuman pusarusqa (8) (Crispin Medina, chay arpa tukaq kara), (9) hinaspan “Tukapuwayku, Crispin”, nispan (10) chay almakuna huñunakuruspanku tusukunku. (10) Tusukunkus huñunakuruspanku, (11) chaysi tusukunku hinaptin (12) kukuruchunta wichayman qimpirqunku: (13) “Chakiytataq, makiytataq, paq, paq” nispan tusunku. (14) Hinaspan chayna kachkaspan yaqa tukuy tu[ta tukan], (15) manasá makipas [samanchu], (16) yaqañas wichirunña, (17) manañas allinñachu, (18) mana dihancho, (19) manas samaykunanta muna[nkuchu] (20) “tukay Crispin” nispankus tukachillan unabistaña. (21) Hinachkaptinsi runachakuna, *tiempo de* kusichapi chay kara, qispiramun, (22) asnupi kusicha kargakusqa runaqa [qispiramun], (23) hinaptin [asnuqa] mana pasamuyta munanchu. (24) Almakunata rikuruspa asnuqa yaqa *locoyakun* tinrinta sayarirachispan. (25) Kapilla kachkan kaminullapi. (26) Hinaptin chayna kaptin “karahu, imatataq kay asnuqa kaynanqa?” nispan [nin]. (27) Chay punta kaq asnun mancharichiywan kutimun, (28) hukninpas tanqanakuspan kutirimun riki, (29) hinaspan tanqaspan, ñawpaqmanta [kutirimun]. (30) “Imatataqya rikurun” nispa [nin asnukuna qatiq runaqa] (31) hinaptin, arpan aptakuruspa runa sayachkasqa. (32) “Runachu kanki, imataq kanki?” nispan nin. (33) “Imanasqa?” (34) “Asnuymi mancharachimun, ima demoniyuch kanki” nispa nin. (35) “Imata ruwanki -nispa- pitaq [kanki?]” (36) “Ñuqatam almakuna pusaramuwan, hinaptinmi kaypi kachkani -nispa-. Almakunaqa siqakuykunmi” nispa. (37) Chay runa rikuriramuptin siqakuykunku, papicha.

77. Qarqarya

(1) Chaymanta kuwintucha. (2) Hina wak Chaynabamba *altura* kachkan Waqrasqasa, (3) Lirkayman rina, (4) chakillawan rina, (5) chay lawpi animalqa kan (6) llamakuna puñuq dihasqa. (7) Hinaptin Lirkay law runachakuna riki siyempri purispa qawara, (8) wakin makisapakuna runachakuna kaqku riki, (9) hinaspa chayta qawaspa “aparamusunchik”, nispa. (10) “Hakuchik” nispa pasasqaku, (11) “chaypim llama dihasqa kan” nispa. (12) Siyertu llamaqa kachkasqa, (13) puñuchkasqa llamaqa (14) hinaptin llamataqa lasuramuspan pasachimun, kosisqa. (15) Hinaptinsi, mankatapas, siñura, mikunankupaq riki, aychapaq tinkirarinña, (16) kaldupaña riki. (17) Nakunaqa [suwakunaqa] riki lokoy lokoyllaña nakayta yachanku riki [...] (18) hinaspani tuksinku riki nakuna, chay llamakuna wañuchiqa riki (19) yawrillawan tuksin (20) wañunchu, (21) tuksin *nada*. (22) “Kay llamaqa... -nispasá- kuchilluta apamuy, wañukuyta munanchu” nispa. (23) “Kuchilluta apamuy, kuchilluwan kurtarusun kunkanta -nispasá- hinaspa akchita apamuy...” (24) Puntataqa michiruchallawanraq riki, sibuchakunallawanraq [akchkikuqku] (25) hinaptin qawaykuptinqa huk ladun runa uya kasqa, (26) huk ladun chapu kasqa. (27)

P– Chapu? Allqu? (28)

C– A (29)

P– Allqupa chapun [chapu allqu] (30)

C– Hinaptin mana-allin riki, (31) qarqarya karqa [ser imaginario andino en forma de llama, simboliza el incesto]. (32) Hinaptin, qarqarya kaptin mana wañuchiya atirakuchu. (33) “Ima demoniyum kay !” nispansi mancharikuywan kachaykuptin qarqaryakustin siqakuykun llamaqa. (34)

P– Suwakunaqa mancharikurunku. (35)

C– Mancharikurunsi papi.

78. Tusuq diablokuna

(1) C– Chaymantañataq uyarirani, (2) willawara awilituy, (3) huk runacha... (4) llaqtapiqa *siempre* qawanakunku runakuna, (5) *pero* kargullamanta, ruwaymanta. (6) Mana ruwaqtaqa “ruwankichu, wakna kayna” nispa ninakunku, aw? (7) Kasi lliw intiru llaqtapim pasakun, (8) Akobambapas hinallaraq silibrachkan navidadta, aw papi? (9)

P– Arí. (10)

C– Allin qullqichawan apana riki (11) y chayna kay llaqtaykupipas chaynallam pasakun. (12) Karukunamanta pusamunku [tukaqkunata] *patronal* fiyesta, *San Pedroman* chayaspa (13) chaynach huklawkunamanpas kaq. (14) Hinaptin huk runa, *pobre* runa, chaskirusqa kargutaqa hinaptin parihantin (15) kuntramasinqa allin kaqniraq [kasqa]. (16) Hinaptin runakunaqa nin “Ay *pobre*, wakcha” runata. (17) “Imanwantaq wak qalatu sipaswanqa... imanpas kanchu rikusqanchikhina riki, imayuqmi wak? Wakta yanqa churanku” nin. (18) “Mana imayuq k Allan, [karguta] chaskirun riki” nispan runakunaqa [rimanku]. (19) Runachaqa chay kargu chaskiqa... *bueno* sirkamunña kargun riki (20) hinaptin “Ima qullqiypas kanchu, imawantaq maiyistruta hapisaq” nispa llakiwan runachaqa purunpi waqakun chayaruspa. (21) Hinaptin runachaqa waqakuchkaptin qunqayta huk runa rikurirun “*amigo*, imamantam waqanki?” nispa. (22) Chayqa kasqa riki, na riki, mana-allin, diyablu riki, runaman kumbirtikusqa lliwman kumbirtikun mana

allinqa. “*Amigo* imamantam waqanki” nispa niptin (23) “Kaynam karguta wischuykuwan, mana qullqiypas mana imaypas kachkaptin chaymi ‘imaywantaq pasasaq’ nispa waqakuchkani” nispan nin. (24) “Aaaa, llakikuychu! -nispa- ñuqawan kuntratuta ruwarusunchik, yachanim” nispa nin, (25) hinaptinga chay riki diyabluri kara, papichalla, (26) hina artaminti yachan riki. (27) “Kuntratuta ruwasun” nispan nin riki. (28) “Yachankichu, *señor*” nispaná nin. “Klaru, maiyistrum... ñuqqa pusaramusayki kuntratuta ruwaruptinchik. Ñuqaykuqa manam mikusaqkuchu ni imata -ninsi- ni sigarruta pitasakuchu ni mikusaqkuchu -nin- *pero eso sí*, tutañam chayamusaq -nispan-, tutañam chayamusaq tal urata, bispiranan pasanallanchikpaña”. (29) Hinaptinsi diskunfiyakun runaqa. (30) “Ama diskunfiya[kuychu] firmarusunchik, papilta apamuy.” (31) “Yawarniykiwan firmay” nispan. (32) “Arí papilta apamuy -nispan-, dokumintuta ruwanakusunchik, papil kuntratuta -nispa- piru chay kuntratuta ruwasunchik, fiyesta pasaruptinmi *tal* ura suyawanki, hina kay tupasqallanchikpim suyawanki -nispan-, tutata” niykun riki. (33) “Imaynataq” nispan riki runaqa iskayrayaran chay kuntratu ruwaruspapas: (34) “*De repente* hamuwanqachu -nispa- ‘piru chay tutañam chayamusaqku’ ninmi rik” nispanñataq. (35) Runaqa runakunaman willakun “Chaynam niwan” nispan riki, (36) “Imaynataq chayqa?” nispan [ninku] riki runakunaqa, (37) “Imaynataq tutallanqa hamunqa?” nisqa. (38) Wakin runaqa adivinuhina: “Icha diyablu ima” nispan nin. (39) “Chaynatam niwan” nispan riki willakachakuspa. (40) Siyertu, *por lo menos*, tiyarikuy ura purinanpaq kara *como las diez, once, no?*, (41) *diez, las nueve*, chaynakunatam chay tiyarikuyta ruwanku riki (42) pasankuña fiyesta riki, *por más tarde que sea diez a once* (43) [...]. [Tusuqkunaqa] karumantaraq rinku, tardichaña (44) hinaptinga chayaramunkusá maiyistrakunaqa, siyertu. (45) “*Pero* aparticham kanqa kuwartuykuqa manam qamkunawan kusaqa kasaqkuchu” nisqataq, (46) *aparte* kuwartunkuqa. (47) “Manam mikusaqkuchu haykappas’ nirqam riki, imaynataq kanqa apasunyá mikuyta” nispa chayarachin. (48) “Arreglakuchkankum kuwartuchaykipiqa” (49) Rikuykunku arpata bihulinta dansarinhinata. (51) “Mikunankupaq [sic. Mikunaykichikpaq] apamusaq mikuyta” niptin: (52) “Manam ñuqaykuqa mikusaqkuchu” nisqa. (53) Chaymanta tukayta qallaykunku. (54) Pasu mari! Maqtatas tusukullan riki, (55) *diablo* riki, maqtatas tusukullanku. (56) Pasankusá [a la capilla donde se encuentra el santo]. (57) Kuntrawan tupanakurunku, (58) *pobre* runapa unabis richasasqanku [kuntrapartinkuwan] tupanakurunku, (59) ratuchalla ganapyarun... (60)

P– Kontrapartinta (61)

C– Diablu riki. (62) Kuntrakunaqa yanqa, bispirallapiraq. (63) Chay bispirapi puriramuspankuqa hina tutallan kutiramunku riki, (64) hinaspán “Amam rikchachiwankichu, kunan tardi puñusaqkum, tardi fuwigupaq” nispan riki, (65) bispera tiyarikuyllapiraq, papicha riki. (66) Hinaptinga siyertu runakuna “Amayá kichasunchikchu, hinayá puñuchunku maiyistrakuna, ‘churmichawan’ niwachwantaq. *Mala noche* kayninta, ripukunqaku” nispan. (67) Hinaptinga nanku, tardin chay fuwiguman pasanankupaña “Kichamusunña” nispan nira riki kichaykunku. (68) Chay runakunaqa chay tusuq tukaqkunaqa manasá *normal* sumaq ñuqanchikhina, sumaq sinqachayuqkunachu, lawka sinqakunas... (69)

P– Lawka sinqakuna? (70)

C– Hinaptinga ya pasankusá fuwigumanña riki, (71) maqtatas [tusunku], (72) manasá alkansanchu kuntrariyunpa dansaqninkuqa. (73) Pruybatapas

qallaykun. (74) Pruybapis karritita tindirachispa karriti hawallantaña [pasarqun] riki, (75) inlisyatas lasurachimun, (76) hinaspa inlisyata kuyuchinku. (77)

P– Asu! [risas]. (78)

C– Mana rikunakunata ruwanku. (79) Chaynapi runakunaqa kuwintata qukurunku “Kay manam allinchi, ima demoniyutachiki kay runaqa pusaramunpas” nispan riki, (80) hinaspan tapupayanku runakunaqa “Maymantam pusaramunki, maypim karqa, manam rikuranikuchu kay maiyistrkunata, maymantam pusaramunki” nispa. (81) “Chaynapim tupanakururaniku, arí, chayna waqasqaypi -nispan- mana qullqiypas kaptin waqarani hinaptin Papá Diyus chayarachimun mayistrkunata” nispa [más risas]. (82) Hinaptin “Yaw, imanispataq kuntratuta ruwarankichikchu” nispa nin. (83) “Arí, ruwaranikum” (84) “Manam allinchi kayqa *seguramente* aparusunkim”, nispan riki, chay kuntratu ruwasqankumanta. (85) Chay riki siyertu, kikin aparunanpaq kuntratuta ruwaraku, papicha. (86) Hinaptinsi kunsihaykun, (87) sikritukuna yachaq runa riki kachkantaq, ya, (88) “aparusunkimanmi”. (89) “Maypitaq tupasunchik’ niptiyima ‘arí kayllapim tupasunchik. Chay kuntratu ruwasqallanchikpim, chaypim suyawanki” nispan niwan. (90) “Ama suyaychu. Suyaspa suyaykuyá *pero* nata... yana wallpapa llapa plumankunatam sinrirunki hinaspaykim sikiman watakurunki -nispan- chaymanmi watakurunki, sikikiman, hinaspaykim suyaykunki imay uram tupanaykipaq nisuranki, chay uram suyaykunki -nispan-. Hinaspaykim sikikita yanaman, yana mankatawan chapurunki kayna pakchanpam suyanki” nispan riki yachachisqa. (91) Hinaptinsi siyertu chayarunku riki, (92) chayaruptinsi kuntranchiki chay yana wallpapa nan... riki, pilun, pluman riki... (93)

P– Rapran [puran]. (94)

C– Sikrituyuchiki. (95) Hinaspas *papá*, wayrahinaspas tuqyaruspan [diyabluqa] ripun riki. (96)

P– Chayta qawaykuspa. (97)

C– A. (98) Chayta qawaykuspa. (99) Chaynatam uyarirani.

79. Wantino manka rantiq

(1) Chay wantino biyahirukunari kara, papi, (2) huklawmanta huk biyahirupas hamusqa (3) hinaptin chay biyahiruqa mankachanpi timpuchikuchkasqa supata (4) kaminupi riki, (5) biyahipi, (6) hinaptin wantinupas chayna chayarun, [mankacha] timpuchikuchkaptin. (7) *Entre* biyahiro riki kaminuta tupanakurunku, (8) mankachaqa allpa mankachaqa urquruptin riki timpuchakuchkasqa kikillanmanta [risas]. (9) Hinaptinqa “*amigo* wak mankachaykiqa kikillan timpuchakuq kasqa” nispa nin, (10) hinaptinqa “arí, timpunmi kikillanmy, rantikurusaykiyá” nispan. (13) Hinaptinqa rantikurusá mankachataqa. (14) “Bibuta timpumuy, bibuta (tinkimuy) timpumuy’ nispallaykim ninki, kikillanmi timpumunqa” nispan. (15)

P– Yachachin. (16)

C– Sunsú wantinuta nin, (17) rantiruqta. (18) Chaynalla (...) kampupi kutanta [mankaman] lliwri winarun (19) lliwña riki, listutaña, (20) “timpumuy” nispan mankachataqa (21) *exigen* (22) timpumunchu mankaqa. (23) Chayqa ninawan yanusqa riki, (24) [tullpamanta pampaman] urqusqa riki timpurqa... (25)

P– Mana chaynallachu. (26)

C– Mana chaynallachu. (27) Hinaptin, papicha, manaña timpurinchu, (28) yanqaña runaqa rabiawan chaynachkaptin mana timpuriptin “Karahu putay miyerda, apura timpuy!” nisqa. [risas] (29)

P– Imanantaq mankallataqa? (30)

C– Mankallataqa putamanña wintarun. (31) Hinaptinsi mankaqa rimarirunman kasqa riki: “*Putá niwanaykipaqa ñuqa manam putachu kani. Warmiykim putaqa*” nispan [más risas]. (32)

P– Hinaptinqá? (33)

C– Mankaqa rimarirun. (34) Hinachkaptin chayna rabiya-rabiyasqa rimarispá kachkaptin huk biyahirupas qispiramun: (35) “Karahu, *a la mierda* karahu!” nispan riki. (36) Chay [wantinu] runata manchakuspan riki chay asnun qati[musqanqa] uywakuna hamuspanqa [puriyta mana munarqachu]. (37) [Biyahiruqa] chayarun riki, chay runata tarirun riki. (38) “Karahuy *mierda*, bamo *mierda*” niptinqa [uywakuna] pawakacharin, (39) platihuyuq [látigo] chay runaqa riki hamurqa, (40) platihuyuq, chay uywankunata qatimuq. (41) Rabyasqa runachaqa, [chaypi] kachkasqa. (42) Chaynata pawakachaptin paypaqa mana pawakachaqchu chay uywankunapas wantinupaqa. (43) Hinaptin “papáy, imaynanpitaq pawakachanku kay uywaykiqa?” nispa nin, tapun (44) “karahu! niptillaymi pawakachan, ‘bamo karahuy *mierda!*’ niptiyimi pawakachan uywaykunaqa, kikillan pasan lokollaña” (45) “Papáy, rantikuruwayá -nisqa-. Rantikuruwayá, chay ‘karahutaqa’papáy, haykataq balin?” nisqa, (46) hinaptin karaqutaqa quykunsá, (47) rantirunsá karahutaqa, chay rimasqanta. (48) Hinaptin chay gustuy gustuy wantinupaqa pasan (49) “karahu!” niptinqa siyerto uywakunaqa pasansá lukuña. (50) Chaymanta qunqarun “karahuta” wantinupaqa, (51) hinaptin qunqaruspa (53) rimaytapas atinñachu riki, (54) uywapas kasunñachu, chayna wantinupaqa. (54) Hukña, huk biyahiruñariki, hina chaynachata rimastin riki. (55) Puntataqa hubincha kaptiy (56) yanqañam kachiman riqku, *papá*, (57) tukuy hinastinmanta, kachiman, laburman. (58) *Hasta* Wankayomanpas runtú karga riparaqkuriki, (59) rikuq kani hubinlla. (60) Kaymantapas apachiq runtutaqa (61) chunka iskayniyuq kahunninsi, iskay chunka, achkayá kasqanpi, (62) chayna riki krusaylla krusanman biyahirukunaqa riki. (63) Hinaptin hukñataq hamusqa “karahu, bamus karahu!” nispan. (64) “Yaw papáy, chaytam rantirani” nisqa [wantinupaqa]... (65)

P– Imatam rantisqa? (66)

C– Karahuta (67)

P– A, karahuta rantisqa. (68) A yá. (69)

C– “Ariyá papáy. Chaytam rantirani hinaspa qunqarurani” nisqa... (70)

P– Yuyarirun... (71)

C– Yuyarirun chayraq, wantinupaqa. (72) Chaynatamá uyarini, papi, wantinukunapa isturiyanta. (73)

P– Chaynam wantinukunamantaqa kachkan riki, asikuyllapaq rimaykuna.

80. Wantino asnu yupaq

(1) Huktaqsi biyahasqanpi kikin hina wantinutaq hatarirun (2) hinaspa sillada riq riki, (3) uywanpi sillada. (4) Hinaspaqa [uywanta] kuwintaruq pampapiqa riki, kumplituta, (5) sillakusqantawan riki (6) manaraq sillakurqachu (7) hinaspa pampallapi kuwintara. (8) Sillakuruspa kuwintayta qallariptinqa, *doce*... (9) Chunka iskayniyuq[manta] kaballu uywakunaqa chunka hukniyuqlla, (10) sillakusqanta mana kuwintañachu. (11) “Chunka iskayniyuqtam kuwintaniqa”

nispan kuwintan, kuwintan. (12) Baharuspan kuwintan hinaptinga chunka iskayniyuq. (13) Sillakuruspanñataq kuwintaptin chunka hukniyuqlla [risas].

81. Wantino kastillano rantiq

(1) Chaymanta wantinuqa, papi... (2) Kimsa irmanukuna kasqaku, (3) irmanuntinkama, (4) huknin irmanunqa Limata rirusqa, ripukusqa, (5) hinaptinga iskayninku kidasqaku. (6) [Hukninga] Limamanta rantiramusqa... *cómo se llama?* (7) puntataqa maqtacha kaspá rikurani vitrola nisqa kara, (8) chaylla mana radiyupas tukaqchu, (9) kayna qipatañam riki rikuriramun [radiyupas]. (10) [Chay *vitrola*] tukachaqa kayna mandilsuyllawan. (11)

P– Qiwiykuptiki. (12)

C– Qiwisqalla... (13)

P– Qiwisqalla. (14)

C– Arí, papi. (15)

P– Qiwisqalla tukayta qallariq, (16) vitrola niqku, riki, aw... (17)

C– Chay vitrolina. (18) Hinaptinga chayta aparamusqa, riki, (19) hinaptinga riman, (20) imatapas takichin, (21) riman. (22) Hinaptinga chay wawqinqa “imatataqsi kay irmanunchik aparamun, kay ima kundinawmi kay ukunpi kachkan -nispan-. *Una bis kaytaqa wañurachisunchik*” nisqa [risas]. (23) [Victrola] ukupi runa rimaq riki, (24) takiq, (25) “chaynaqa tukuruwasunchik” nispa wantinukunaqa iskaynin wawqintin rimanakurunku (26) “*Una bis kaytaqa wañurachisunchik*” nispa. (27) Hinaspa lliw pakiparunku riki, (28) manataq runataqa tarintaqchu riki, wantinukunaqa (29) hinaptinga irmanunqa rabyamanta iskaynin wawqinta kihakurun [awtoridadman] riki “yamqam kayta pakiparapuan” nispa riki, (30) hinaptinga klaru *como autoridad* nanpi riki allinninpi ruwaspaqa chay ruwapusqanmanta (31) paykuna kulpable riki, (32) “pagapuyyá” nispan riki. (33) Awturidallapiqa kastillanuwán riman chay irmanunqa riki, (34) hinaptinga chaypi *ganarun* paykunata, iskayninta. (35) “Kay irmanunchikqa ganaruwanchikmi. Limamantam kayqa riki kutiramun kastillanuta rantiramuspa riki. Ñuqanchikpas hakuchik *hermano*, ripusunchik Limaman kastillanu rantiramunanchikpaq” nispa pasanku kastillano rantiq. (36) Rantiramunkusá. (37) Kastillanutaqa yacharachin, runakuna, (38) *liso* runakuna riki “kastillanuta rantikuway” niptin. (39) “imaynataq”, nin riki. (40) Huknin yacharamusqa “*eso queremos*”, (41) hukniñataq “*lo que queremos*” kastillanuta. (42) Hinaptinga chaynata rantiramuspanku kutimunku runakunaqa kastillano rantispa. (43) Kutimuchkaptinku, ripumunku, *no?* (44) puntataqa chakillawan riki... (45)

P– Chakillawan purirqaku (46)

C– Hinaptinga, imayna chay? (47) Tunilpi runa wañusqa kasqa, (48) tunil pasaykunapi wañurusqa runaqa. (49) Hinaptinga yacharaña, qawarañachik luygu riki, polisiyaqa (50) -chaypacha karañachiki-, (51) hinaptinga polisiyaqa runakunata rikuramun hamuchkaqta iskay runata. (52) “*Ah, de dónde vienen?*” nispa niptin (53) [huknin] “*eso queremos*” nispa nin, (54) hukniñataq “*lo que queremos*” nispa kastillanupi rimayta qallarín. (55) “*A yá! Entonces, ustedes han matado a esa gente*”, nispan riki maqtakunataqa hapirun karahu.

82. Wantino, 20 Kaballus de fuerza

- (1) C– Chay [kutanapaq] makina *de granos* kaptinchikki, kaballus, binti kaballus, *no sé, algo eso.* (2)
P– *Veinte caballos?* (3)
C– Kachkanmi chay makina molerpa sutin, kachkan. (4)
P– A, *veinte caballos de fuerza* nisqanku. (5)
C– ... *de fuerza*, ahitá, ahitá... (6)
P– Chay muturninkuna. (7)
C– Ahá, *exactamente.* (8)
P– aswan pisi kallpayuq, huknin achka kallpayuq, chaykunatam riki *veinte caballos de fuerza* ninku, (9) kallpasapa, chay *motor* kallpasapa kaptin. (10)
C– Ahá, hinaptin, “Chay kallpasapa *motor*, chay binti kaballusta rantimuy Wankayuta rispayki” nispan nisqa wantinukunataqa [risas]. (11) Hinaptin Wankayutas pasan *motor* chay binti kaballus rantiq. (12) Chay mikanikuqa riki, allinta nirqa riki, (13) hinaptin paykunaqa binti kaballusta rantiramusqaku, animalkunata [risas]. (14)
P– Iskay chunka kaballukunata. (15)
C– Iskay chunka kaballukunata [risas], (16) iskay chunka kaballukunata chayarachin mikanikumanqa [más risas]. (17)
P– Wantinukunayá. (18)
C– “Kaytachum niraykiqa”, ninsá [mekanikuqa] (19) “*pero* binti kaballusta rantimuy niwankikum riki” nispa ninku.

83. Selvapis tarikun tukuy [imay]mana pisquchakuna

- (1) Kantaq, runachakuna, *creído* [ingenuos] runachakuna. (2) Selvapis tarikun tukuy [imay]mana pisquchakuna, don Pablo. (3) Qayakuq pisquchakuna (4) kan karpintiru pisquchakuna, (5) kan runa “mamáyyy” qayakuq pisquchakuna. (6) Chaysi runachaqa, kay-kay partimanta, *parte de Congalla algo*, risqa llamkapakuq selvata, (7) selvata risqa, (8) hinaptin, achka riki chay selvapi runakunaqa patrumpapi llamkapakuqku riki, (9) kafiy pañaypi riki [...]. (10) Hinaptin pisquchaqa takinsá, (11) huk pisquchas kachkan “Piraq taqwichkan” nispan [takiq]. (12) Pisquchaqa takin, (13) waqamun “piraq taqwichkan... piraq taqwichkan” nispan, (14) hinaptin runaqa, *creído* runaqa kreyirusqa, (15) amigunñataq, chay llamaqmasin “qamtam takipayasuchkanki -nisqa-, kunallan ura warmiykita ‘piraq taqwichkan’, nispan.” (16) Runaqa rabiyan, hinaspan chay uralla ripumusqa... (17)
P– Chay llaqtanman? (18)
C– Llaqtanmanyá. (19) “Yanqallam, brumallapim niykikuqa”, nispan (20) “Ripusaqmi” nispan chay urallapi [ripun] (21) hinaptin manaña kreyinñachu. (22) Pisquchaqa riki hina takichakuq riki, (23) manataq aprupusitutachu nirqa riki. (24) “Piraq taqwichkan... piraq taqwichkan” chaynata nirqaqa riki. (25) Hinaptin *loco* runaqa kreyirusqa “Qamtam takipayasuchkanki ‘piraq taqwichkan warmiykita’ nispa”, nisqa [llamkasqmasinqa]. (26) Chayta kreyiruspan, taytachalláy pasamusqa rabyawan, (27) warmichallantaqa maqara riki “Pim taqwisuranki!” nispa [risas].

84. Tayta kuramanta

(1) Puntataqa katolikupi riki kunankamapas *existen* konfisyun riki. (2) Tayta kurawan konfisakuy [*existen*], (3) chaysi huk siñura risqa konfisakuq, (4) atrasuyuq siñuraqa (5) wiksayuq... (6)

P– A, wiksayuq? (7)

C– Wiksayuq, (8) hinaptin konfisu... simpatika riki kara siñuraqa riki (9) hinaptin *enamorakurusqa* kuraqa, konfisachkaspá. (10) *Hinaspán kuraqa nin “Manaraqmi kay wawaykipas kumplituraqchu, kumplituraqchu, faltanraqmi” nispan.* (11) *“Hinaptinqa duktur, faltakullaptinqa imatataq ruwallayman?” nispan.* (12) *“Kumplitarusaqyá ñuqa” nisqa kuraqa* (13) *“Nis, kumplitarapullawayyá”, nispan nin warmipas* (14) *hinaptin kumplitanku riki.*

(15) Hinaptin chay konfisyun chayanankama timpu pasan, (15) hinaptin [warmiqa] unay uramantaña riki, tardintaña chayara riki wasintaqa. (16) Hinaptinsi qusanqa “Kunankamaqa imatañamá ruwamunki” nispan nirapas riki. (17) “Imatam niykiman! Wawam faltasqaraq kumplitaynin chaymi riki konfiyakuptyi tayta kura niwan ‘faltanraqmi’ niwan hinaptin tayta kuraña kumplitaypamuwan” nisqa. (18) Hinaptin rabyarun runaqa “imam chayta warmiyta ruwamun” nispan. (19) “Maypitaq kachkan” (20) “Chaypim kachkan” nin, (21) pasanku. (22) “A yá karahu, kunanmi... kunanmi -puntataqa [kurakuna] silladari puriqku, mulapi kaballullapi riki-, kunanmi wak mulanpa rinrinta kurtaruptiy kumplitarunqa” nispa, mulanpa, [kurapa] sillakunan mulanpa, kaballunpa chay rinrinta kurtarusqa... (23)

P– Kurapa mulanta. (24)

C– Sillakunanta. (25) “Kunan kumplitachun” nispa. (26) Imaynamá abir kumplitanqa?

85. Hina kaypachallapis imapas kachkan

(1) P– Uyarirqankichu huk Supayqucha nisqamanta? (2)

C– Manam, papi. (3)

P– Ñuqapas manam llumpaytachu yachani *pero* chay Supayquchas, waklaw Wanta llaqta chay-chaypi kan riki. (4)

C– Ya. (5)

P– Chaymansi rin llapa wañuqkuna. (6) Imaynachá chay. (7) Chaynata, mana allintachu uyarirqani. (8)

C– *Seguro.* (9) Nin “Hina kaypachallapis kachkan imapas” ninmi riki papay... Supayqucha... (10)

P– Arí. (11)

C– Hina kaypachallapitaqasi kachkan, chay toda arpa biyulin chay dansamuqkuna tukaq runakuna... (12) Huk kabraqarinos chayarusqa chay sityuman. (13) Chaypi kachkan hatu-hatun qucha, (14) chaypiñataqsi yuraq blanku kachkan *isla* (15) chaypi krus kachkan nin, (16) chay-chaypis runachakuna wiru-wirusta waqachkanku (17) *pero* chaypiqa *todo* artistakunallas chay sityupi kachkanku. (18) Chaynatam uyarini [...] (19) chaytam nin, chay *sitio* kasqa *Pan de Azúcar.* (20) *Pan de Azúcar,* chay sityupa sutin... (21)

P– May lawpiya chay kachkan? (22)

C– Hina wak Wanta law *alto* uruqutam rimanku, papáy. (23) Chay-chay law sityuchiki kachkan riki, (24) mana runapa chayananku riki (25) *pero* kabraqarinu chayarusqas, (26) chay runakunam... (27)

P– Kabraqarinuqa rik maymapas chayaronmi [risas]. (28)

C– Chaychiki chaykamapas chayarurqa riki. (29) *Eso si*. (30) Hina chaychaypitaqsi chayna tupanakurusqa almaykuwirpuwan, runawan, paysanunchushinam kasqa *inclusive*. (31) Tupanakurusqa. (32) Runaqa “Familiyayman inkargakusqayki, *una* bismi ustuchallaypas tukurunña, manam kanñachu. Willaykapullaway warmiyman, pasakamullachun. Ustuchayta sapatullayta asnuqaramanta ruwarapamuwachun -nispan-. Hamurullawachun. Irmanullayman, irmanuykunaman wayqillaykunaman niykunki ‘Irmanuykiwanmi tupamuni. Qamqa amañas qullqita pristankiñachu runaman mirayniyuq pagasunaykipaqqa, mirayninsi tristisata qun. Miraynin mañakusqanwansi irmanuyki, mana... mana, Diyus Taytapa... Paypa mana chaskisqan purichkan qarqusqa’ nispayki niykapullawanki. Amañam payqa qullqi pristaspas kreditunta chaskiykunqañachu” nispan. (33) Chaysi fiyu credituntin qullqimanta kubrakuy, papi. (34) “Willaykapullawankipuni, purisqaypim lliw tukurunña sapatuy, chay ustu... nay” nispa... (35)

P– Ustuchay, ninchiki. (36)

C– Ustay, ninsi. (37)

P– A yá, ustay. (38)

C– “Asnu qaramanta ruwaspa aparamullawachun” nisqa. (39)

P– Hinaptin chayqa kachkan, chay *Pan de Azúcar* nisqanqa, chay Wanta chaychaypi, hanayninpi? (40)

C– *Algo selva* chaychay law direcciónpiñam kachkan chayqa. (41) Kaymantam ripayaq paysanuyku hinaspanmi tapuq kani, (42) hinaptinmi “Chaylawpi siyirtuchu chaykuna?” (43) “Arí, huk bismi chayaruraniku. Hinaptinmi manañam tardinga purinñachu runa, chaymi tuta qayaykachakunku. Llakikuy bidatam qayaykachakunku almakuna” nispan nin, (44) willakura. (45) “Hina kaypachallapim mana allinqa kachkan” nispa. (46)

P– Hinaptin chayman rin llapa tukaqkuna, mayistrakuna. (47)

C– Ahá. (48)

P– Qam tukanki, (49) tukarqanki biyulinta, taytáy. (50)

C– Arí, tukaranim, papi. (51)

P– Chaymanchu rinki? (52)

C– Manañachá. (53) Luygupas Papanchik Diyus [pirdunawanqa] huchaymanta. (54) “Chaykunatam ruwarani, tukuy mana allintam” nispay [kunfisakurani], [risas] (55)

P– Salbakunkiña (56)

C– Arí, papi. (57) Ichaya mana chaskiwaptin risaqpas (58) chayqa Papa Diyuspa munaynimi ri[ki], papi. (59)

P– Kunanqa manañachu biyulinniykita tukanki (60)

C– Manañam tukaniñachu, papi. (61) Rasunchikki, chaynaman destinasqa *porque* qawarini bidaypi tukasqaypi, (62) allin mana allinpaqmi tukanki riki, (63) wakinmi riki *a bisis*, chaypi tususqankupi adulteriyuta kumitinku, (64) kasadu siñurakunata tusukun hubin sultirukuna, (65) *entre casados [también]* (66) hinaspaqa kaynanakuchkanña riki [se pellizca el brazo] (67) chaynatam qawaq kani tukaspa. (68) Rasunmi riki, chay nispay, (69) lliw hucha riki. (70)

P– Qamtapas chaynasurankichiki warmikuna, sipaskuna... (71)

C– *Ah... sí!* (72) *No se puede negar, papi...* (73) Dansarinhinapas llapa aychankuna kañasqanwanpas chay makinkuna satisqanwanpas. (74) Aychankuta llapa rutunakunawan satinri, (75) chay qawarispay mancharikuniraqmi, (76) kуска purispa. (77) Manam kay aychankikqa *fuerte-*

fuerte, papi, chay pasachiynin, chabitakunawan. (78) “Satiruway kayta” niwaptin traguta tumachykluspay hukchallata satiruq kani chabitan, (79) chaymanñataq arpata bihulinta warkuruq, chay nabahaman. (80) Yawriwanpas kay sinqankuman satirariq [hinaspa tusuqku].

86. Galakunaqa unqunmi

(1) Yuyarichiwanki dansarinmanta. (2) Pruybata ruwasqaku, (3) pruybata ruwasqaku. (4) Asu, [dansaqqunata] tukuy hinastinmanta pusaqku riki. (5) Tutuscha nisqanku, *todo es arte, pues, arte, mañana*, pinsarusqa, a karamba... (6) fiyestapiqa nakanku riki wakachakunata, kabratapas riki. (7) Chay wakapa rakunninta [el instestino grueso de la vaca] kunsiguirusqa qariqa dansarinqa. (8)

P– Wakapa[ta]? (9)

C– wakapa rakuq chunchulninkuna riki kan. (10)

P– A, raku chunchulninta. (11)

C– Hinaptin chayta kunsiguirusqa, pruybapaq riki. (12) Yaqa suqta kancha, pusaq kancha hinayá ruwaqku [tusuqku], (13) achkayá kuntrapuntu chayna kaq. (14) Bienpi kidananpaq runaqa chayta [wakapa chunchulninta] kumudakurusqa pruyba urapaq riki, (15) qari kayninman sukurusqa riki [después de haber cortado un trozo del instestino grueso, lo había amarrado sobre su miembro viril] [risas]. (16)

P– Ya, hinaptinqá? (17)

C– Hinaspa achka publikuman urqukuruspá kuchillu aptakurusqa, (18) hinaspa kuchilluta aptakuruspa muyuriyuspa siyertu, runaqa riki, [el instestino] *a la medida no más era, no?* runaqa hapiyuspa kurtarun riki. (19) Runakuna publiku qawachkaptin kurtarun, (20) hinaspa wikutin riki. (21) Runakunaqa llakiwansi [kachkan], (22) wakin warmikuna huklawta qawan [para no ver la prueba sangrienta], (23) wakin llakiwan kanku “imamá warmaqa runaqa wañurullanchiki, qari kayninta kurtakurun” nispa. (24) Hinaptin ya chaynarun, (25) imapas runataqa qukunchu *porque es arte*. (26) Uklawllata, mana kaqlata, wichayllanta kurtarun, (27) [wakapa raku chunchulnintaqa] wikutin riki... [risas] (28)

P– Wakapa rakunllanta. (29)

C– Wakapa rakun runapaqqa siyertu qari kaynin wikutisqa riki, (30) altunta [wikutin] riki. (31) Ya hukninmanña tukaramun (32) hinaptin munay mana munay, siyertullaña [qari kayninta] kurtakurusqa riki, (33) wikutin riki. (34) Chayna riki, huk ratumanta wañurun [risas]. (35) Pruybapa kunsikuwinsanmi chay, papi. (36)

P– Hinaptin chay atipanakuyqa sasam, aw? (37)

C– *Sí*, kaprichupaq [*para actuar con astucia*], papi. (38) Kaprichupaqmi chaykunaqa, manam allinllachu. (39) Tukaqninpas... Tukakunki riki responsabilidadwanmi riki, chaypiqa. (40) [Tusuq] ganananpaqhinam trabajanki riki, (41) manam pantachiwaqchu, (42) *bueno, a veces* pantarachiwaq hinaptinmi rabyawan dansarinnin yaykuspa lapuchurunku, (43) haytarunqapas riki, (44) rabyakun riki pantarachiptin (46) fallarachin hinaptin... (47)

P– Chay arpistanta utaq biyulinistinta? (48)

C– Biyulinista, *uno de los primeros*. (49) Pay fallarun hinaptinqa warmin tusuqkunapas lliwcham fallarun *total*, (50) qalacham fallarun, (51) chaymi *responsable* tukaqpaqqa... (52) Y mana yachanmanchu hinaptinqa

pinqakuypaq hukmantaña pristakurun musikata (53) hinaptinga maiyistru tusuq tukaqninga biyulinnin aptakusqa sayarayan pinqakuypa, (54) chaynatam ruwanku papi.

87. Dansarinkuna: satakuwan *pacto* ruwaymanta

(1) P– Ñuqa chay dansantikunamanta uyarirqani diabluwan, satanaswan *pacto* ruwasqankuta, chaynachu chay? (2)

C– Ruwanku paktuta, (3) ruwankus. (4)

P– Ya. (5) Imaynam chay paktuta ruwanku? (6)

C– *Bueno*, chaykunaqa rinku *especialmente* chay *mala* uranpi rinku. (7) *O sea*, chaykunaqa [satakuman] *como* diyusmanhinaña kuwintata qukunku (8) (...) qunku disiyunku, (9) chay mentalidadninku riki, payman apuyasqan, (10) payman iñisqanta riki (11) hinaptinga satakupas riki yachan paypa ima munas[qanta]. (12) Kunallan rimasqanchiktapas satakuqa yachachkan riki. (13) Hinaptinga chaynapi paypas siyertu chay mañakuptingaq riki “yachachisqayki kayta ruway wakta ruway” ninña riki, (15) hinaptinga siyertu, paktuta ruwarun. (16) *Pero* chay *pacto* timpuyuqllam, (17) mana duranmanchu, (18) *es decir* yawarnintachu suqura imaynaya diyablu kampakas, (19) chinkarun [*pacto* ruwaq]. (20) Timpuradayuqllas chay [*pacto*] (21) *pero* maqtasuta tusukuraku, (22) chayna pruybatapas ruwanku, (23) mana rikunakunata, mana nakunata ruwan chayman. (24)

P– Kay lawpi kan, kay Kongallapi kanchu galakuna? (25)

C– Arí kanmi. (26)

P– Paykunaqa maypitaq paktuta ruwanku? (27)

C– Huk bailarinllatam uyarirani. (28) Kay muquchaykupim [indicando a Chachaspata, ahora cerro San Cristóbal] kachkan ukun huk na, (29) *como se llama*, Qarallabina nisqa... (30)

P– Qara... (31)

C– Qarallabina. (32)

P– A, Qarallabina. (33)

C– Chaymi sumaq punkuchayuq, (34) wakna punkuchayuqhinam kachkan sumaqcha, (35) wak kimsa *arcopunkucha* [indica una casa con puertas en arco] uraymantam qawakun. (36) Chay punkus kichakun [*es decir, los danzantes de Congalla, ingresan al interior del cerro por esa puerta, para hacer pacto*]. (37) Chaykunaqa chay *pacto*qa ruwayninku *peligrosotaqyá*. (38) Chay *tiempo* chayaramun hinaptinga runata riki apakunña (39) wañuytaña quykun riki (40) *pero* kawsaypachallampiq ganakunku allinta. (41) *Mejor* dansaqkunatam, *mejor* nakunatam maskan runaqa riki... (42)

P– Arí, chaynankuyá. (43)

C– Hinaptinga chayna bisyu qullqi kuyaywan riki, (44) chayta paktuta ruwan *pero* al finalqa riki yanqapaq riki. (45) *Pero* yanqa runallamansi rikuriykuwachwan mana allinqa mana ima *pacto* ruwasqallas. (46)

P– Imayna? (47)

C– Mana ima *pacto* ruwasqallas papi rikuriykuwachwan diabluqa... (48)

P– A ya. (49) Qunqayllamanta. (50)

C– Qunqayllamanta. (51) Papayniymi chayna kara arpa tukaq. (52) Chaysi hina kayllapi rikurirusqa huk runa hinaspa parlapayan, (53) sutintapas papaypata yachasqa sumaqta. (54)

P– Kayna llaqta wasillanpi. (55)

C– *Papá?* (56)

P– Wasillampi? (57)

C– Mana... Tukasqas. (58) Hinaptinsi, chaymanta samachaykuspa llusqsimuchkaptin tupanakurunku kayna punku napi, (59) hinaspa parlapayan “ñuqawan kuntratuta ruwasunchik” nispan. (60) *Bien* klarus chaypiqa nin “ñuqawanqa kunanhinachum yanqata tukanki, ñuqaqa yachachisqaykim, *altoman* chuqasaq arpata hinaptin kutimunqa, chaynatam tukanki. Manam pipas chaynataqa atisunkimanchu” nispan chayna nichkan. (61) Hinaptin papayqa “kayqa manam riki allinllaqa kanman... mana-allinchiki kayqa riki, imamá” [nisqa]. (62) Chaysi kirunta qawarin, (63) chikachachaq kayna kiruyukuna, (64) chikachachaq kiru (65) rimaptinchiki sutilla riki. (66) Hinaptin “huk chum ya, runapaqa kayna kanchu kirunqa” nisqa. (67) Botasniyuqsi kan *pero* runayá parlapayan imaynam kanan parlachkanchik chayna *igualito*, (68) hinaptinsi chayna parlachkaspa ichira riki, (69) hinaptin yaqalla mitkakurusqa rumiman papayqa (70) mitkakurusqa chayna parlastin richkaspa. (71) “Hesus!” nispa rimarirusqa (72) hinaptin chinkakurun runaqa.

88. Dansarinkuna wañukuspapas tihirasninta qawtastinsi purin

(1) Dansarinkuna wañukuspapas tihiranta waqtastinsi purin. (2) Wañukuq... Tiyuy, huk mayupatan lawmanta hamura killawan, (3) killapi tuta... (4) tutaraq, *por lo menos* hamurachiki *dos de la mañana* pasamunman kara, (5) *las tres, las cuatro* kaykaypi [en Congalla] achikyanan kara. (6) Kaminupi tupanakurusqaku tihiranwan waqtakuchkaqta. (7) Wañukura chay pacha huk [danzarin] paysanuyku, (8) tihiran waqtachkaqwan tupanakurusqa, (9) mancharirachin tiyuytaqa. (10) Tiyuyqa nisqa “Imatam manchachiwanki. Manam dibikuykichu ñuqaqa riki, chaychaypiyá manchachikamuy” nisqa.

89. Dansarinkunaqa manam qarqaryañachu

(1) C–Puntatas kaypi kasqa allin baylarin, maiyistro, (2) na sutiyuq, apudun kasqa Aysaq Qarqarya. (3)

P–Aysaq Qarqarya? (4)

C–A, Aysaq Qarqarya. (5) Hinaptinsi chay Aysaq Qarqaryaqa allin maqta kasqa, (6) allin. (7) Maypipas allintas lusikamuq, (8) dansaqchakunata *ganamuq*, (9) mana allin tusuqhina kaptinqa pasakuq supiykuspas “Tusurikuchkay” nispa. (10) Chaysi kustumrin kara. (11) Hinaptin chay runaqa maymanpas riq, (12) allin maskasqa kara. (13) Chayna kachkaspa idaninchi [kara], wañukullan riki, (14) hinaspaqa riki manchachikusqa riki. (15) Papay willawara, (16) huk mayu patanpi piskadupaq chakichisqa mayuta, (17) hubin muchachuchukuna *todos*, (18) chay *misma* wiñay yupay muchachukunalla chakichisqaku (19) hinaptin chakirachisqa [mayuta], (20) tuta, killawan. (21) Kunan, chichita manachu riqsinki, *don Pablo?* (22)

P– Arí. (23)

C– Chichi kan. (24)

P– Arí, uchuychakunalla. (25)

C– Ahá, *gusano* chuspichakunahina. (26)

P– Chuspichakunahina, imataq chay? (27)

C– Chaycha miski-miski (28) *sabroso* riki. (29) Mutita tukuruwaqchik, kamchatapas. (30) *Sabroso, lindo*, chay. (31) Chaypaqsá chichinata churaqku

riki, (32) sumaq tihisqacham chichinacha kaq. (33) Hinaptin chayta [chichinata] churaspanku kachkan. (34) Hinaspa ninata prindiykunku chay challwasqan ladunpi, (35) ninata prindiykunku [puñuna] mastakunankupaq. (36) Hinaspankus warma hubinkunaqa chichi... challwata tuta riki hamun. (37) Chay laqchina nisqa tihisqa raku kaspichakuna, (38) allin kaynakuna. (39) Yaku kallihun hamuqman churaykuptin chayman kikillan challwaqa yaykumuq riki, (40) uchuychakuna chay hatun challwakunapas sapallanmanta [yaykuqku]. (41) Sapaqñataqsi chay chichina nisqanku (42) chaychamanñataq uña *gusano*, chay chuspichakuna hamuq riki, yaykuchanman. (43) Hinaptin chay altar tablachata, tantachatahina galletahinachankunata fabrikaruqku riki (44) hinaspa kutapachaqkuna. (45) Hinaptin chayna kachkaptin, taytalláy chay ninaman pasakaykamun tihirasta waqtastin riki, dansarin, (46) hinaspani ninapi qunikun (47) tihirantas tukuy tuta waqtan, (48) warmakuna iskapakuruspa waklaw chimpaman mayuman [...]. (49) Tukuy tutas tihiranta waqtastin chay ninapi qunikun, (50) manas ninamanta ayqinchu. (51) Chaynatam papay willawara “Chay Emilio Gavilán nisqan [...] wañukun”, nispa. (52) Chay qarqa... manañam qarqaryachu, riki chayqa.

90. Umataqa manam rikuwaqchu

(1) Manam rikuwaqchu qarqaryataqa [umataqa]. (2) Ñuqayku... Huk bis, papi, kaypi manchachiwaraku, (3) las saistaqa [chay uma] waqachkanña. (4) Kaypi yachara, hana lawpi, wañukunña, tayta Pablo Yachachi nisqa, (5) papayniypas wañukunña, (6) hubin masiy kara Faustino, chaypas wañukunña. (7) Manchachiwanku. (8) *Las saisp* qaspachaykuqtaqa [qaspi, aquí, crepúsculo] ya waqachkanña wak hanay *arco*, kay hana lawllapi, (9) wak karritira hanaman krusaq chayllapi waqachkanña. (10) Hinaptin yacharachinakuraniku “hapirusunchik chaytaqa *porque*, allin sikritus *acha*, chaymanta kichka. Chayta chankarikuruspanchik hapirusun, llama waskawan lasurusunchik” nispa. (11) “ya, listuchu?” (12) “*Si*” (13) “*alistankichu?*” (14) “*Arí*” nispa. (15) “*Entonces* suyasunchikmi. Chay urapaq listullaña kachkasunchik”. (16) Siyertu, listullaña kachkaptiyku qaparimun (17) “chayqaya *caramba vamos* pawasunchik” nispa (18) kaypi huñunakusqallaña kachkaniku. “chayqaya qaparimun, *vamos*, hapiramusunmi kunanqa” nispa, (19) ya, chayaruni... chayaykuchkaniku chayman. (20) Pasakun. (21) Manam *pero* rikunikuchuyaya, papi, *espíritu*... (22) P– Mana rikurqankichikchu. (23)

C–... *maligno* riki, (24) mana rikuna riki, (25) manam rikunikuchu, (26) chaymanta qipanta qatiniku (27) tumpa hana llawchallaykipi waqan, (28) manam, kurriniku manam hapinikuchu. (29) Qatiniku, (30) ñataq hanay niqchapiña waqarun, (31) pusayllaya pusawanku, (32) wak hanaykama riniku, (33) Ankapatiyanan ninmi wak hanay muqu, (34) chayman richkaptiyku chaymanña muyurun, (35) qispirun wichay muquman. (36) Qatiniku chaytapas “waknamanta kaynamantaña chaparusunchik” nispa, (37) wakiyku chayman (38) wakiyku qipata waknaman, (39) manam hapichikuwarakuchu, papi, (40) manam rikuranikupaschu *pero* qaparkachanyá. (41) Uma, umam chayqa kara, (42) qarqaryaya hukmi riki. (43)

P– A, uma? (44) Uma puriq? (45)

C– Uma. (46) Chay umanchikpas llusqinsi riki. (47) Qam uyarinkichu *don* Pablo? (48)

P– Manam. (49)

C– *No?* Iluqsinsi umanchik. (50)

P– *Así?* Imaynataq chayqa? (51)

C– Chayqa *bueno* chaymi kay partillapi (52) chaynallam tukurun chay pantiyun lawman siqakaykamun (53) chaypi chinkarun.

91. Umamanta

(1) *Bueno*, huk istoriya kachkan. (2) Huk hubinwan sipassi kasqa *enamorados*, (3) enamoradokuna kasqaku hubinwan sipas. (4) Hinaptin hubinqa risqa tutan riki enamoradanman. (5) Sipasqa sapallan kara, (6) hinaptinsi sipaspa umanqa mana kasqachu, (7) kunkallan qurucusqa huk law ququtyasqa, (8) hinaptinqa hubinqa “maytataq pasan karahu, *ahora sí* karahu, uchpata sesinarusaq” nispan (9) hubinqa sipaspa kunkanman, chay kuwirpunman sisinarun, (10) kay kunkaman [señala su cuello]. (11)

P– Uchpawan? (12)

C– A, kurtasqhinas Iluqsin. (14) Hinaptinsi chayna kachkaptin umaqa rikuriramun (15) “laqqq!” chayaramun, (16) ratakunchu kunkaqa (17) hubinqa kachkan manchakuymantas hina chaypi “imaynas kutimunqa” nispan (18) urpuwan. (19) Allpamanta ruwasqa urpukuna, manachu kan, papi? (20)

P– Arí. (21)

C– Chaywan pakchakuruspas wasi altuspi kachkan, (22) hinaptinsi chayaru unaqa hinaspan “laqqq!” (23) chayaramun, *nada*. (24) La kuwirpu laqakunchu. (25) Ñataq, (26) ñataq karuman kurrirun hinaspa “chiwww” (27) Chukchallanchiksi apan umataqa riki, (28) chukchallas apan umata “chiwww...” (29) pasakun, hinaptin hinata kutirispas “paqqq!” daliramun hina kuwirpunman, *nada...* (30)

P– Mana laqakunchu. (31)

C– Laqakunchu. (32) Himaptinñas warmicha “*ay vida*, kuwirpuy, *hay vida* mana laqakunchu” nispansá llaki-llakiwan, ñataq kutirin (33) chaynaspas “chirirunqañam kuwirpuy” nillaspan sipasqa (34) “maypitaqsi chay *maldecido* kachkan? *pero* kaykaypim kachkan chawa-chawa asnawachkan.” (35) Hinaspansi riki musyarun chay urpuwan tapakusqa kasqanta, (36) urpuman “Paqqq!” daliramun, (37) urpuqa kichakurun riki, (38) huwirsawan kitpakurun (39) hinaptinsi chay hubinman “*awra sí* kunanmi bidanchikta pasasunchik kay kuwirpuy ruwasqaykimanta” nispa umbrunman laqakurusqa, (40) kayman riki [indica su hombro] umaqa laqakurun, (41) iskay umayuq rikurirun hubinqa. (42) Mikuchiptinpas [hubinpa] qasqullanman, (43) kayllaman riki. (44) Chaysi papi, chayna iskay umayuq run... hubinqari purin, (45) imamanpas nanapaq (46) punchunpis manas urquy... (47) punchullanman tiyaykachiq hina wawantahina. (48) Chaynallapi chayarusqaku wirtaman (49) *higos* wirtaman, (50) yanallaña kachkasqa higosqa. (51) “mamay tiyaykuchkay kaypi, higosman siqarusaq mikunanchikpaq” nisqa, (52) hinachkaptin *higos* sikipi kasqa *venado* (53) puñusqa... (54)

P– Luychu? (55)

C– Luychu. (56) Hinaptinsi taytay, runata musyaruspan pawan taytalláy luychuqa riki. (57) “aw, manañachu musyarani” nispa umaqa pawaspan (58) luychuman laqakurun. (59)

P– Pantarun. (60)

C– Pantarun. (61) Chaynatam chay umamantapas uyarirqani, papi.

92. Qarqaryaqa rimasqallanchiktas kutichikun

(1) Taksa wawachallaraq kachkaptiysi mamayniy sapallan kasqa ukupi, qichwapi, (2) kaminu patanpi yacharaniku, (3) huk puwintiman bahanapaq. (4) Hinaptin chaysi chay runa maqanakuruspaqa riki (5) yawarninchiktas urqunakurunchikriki runapura riki, (6) chaysi mana balinchu. (7) Papaymi maqanakusqaku, (8) imamantachiki maqanakurachiki, (9) hinaptin wañukusqa chay runaqa. (10)

P– Maqanakuyupi? (11)

C– Mana perdonanakuspa. (12)

P– A ya, mana perdonanakuspa wañukusqaku. (13)

C– Hinaptin wañukusqa, hinaptin mana perdonakuspa. (14) Papayta salbakurunampaq yawarnimanta riki hamura. (15) Chaysi chisinkuyta... (16) antis ñuqa uña wawachallawanraq mamayniyqa purunpi sapallan kidaramusqa (17) papayqa pasakamusqa kay llaqtaman [a Congalla]. (18) Chimpamantam... *siempre*... (19) Ñaqa rimasqanchikpihina fiyestalla riki kaypiqa kaq, (20) Tantatam apamuwaqku chimpamanta. (21) *Entero* Caha, *entero* wak Akobambamanta. (22) Tantata apamuq nigusyantikuna. (23) Tantata fiyestaman riki, apamusqa warmi qari, (24) machucha huk payacha samakurusqa uraypiqa (25) kaminu patanpi mamay yachara, (26) Linliq ukullapi. (27) Qarqaryaqa qirqiriyastin siqakaykamun tukuy urayta riki, (28) kay hatun kaminu tukuy uray kaminu chakaman bahachkan... (29)

P– Maypim yacharqanki, ninkim? (30)

C– Uku Linliqpaq... (31)

P– Linliq, a ya. (32)

C– Kaminu patanpi, (33) kaminu patachallanpi. (34) Hinaptin taytalláy musyachkaptillanku uyarichkaptin kachakaykamun runtuylla, (35) hinaspá uku kachkan, (36) uyarikurunña qarqaryapa qaparkachasqanqa. (37) Ratuchallas ukupiña rikurirun (38) hinaptin balurusu chay siñuraqa kara, (39) chay samakuq mamakuchantin hamuraku (40) iskayninku chaykunaqa warmi-qari. (41) Hinaptin taytallay [qarqaryaqa] chayaramun chay direcciónman, (42) hinaptinqa machuchaqa nin “ima dimuniyun kanki, manchachiwankiku, *mierda* karahu, chaychaypi manchachikamuy mana allin qarqarya” nispa machuchaqa. (43) Hinaptin paypas “ima demoniyum kanki mana-allin, chaychaypi manchachikamuy” [con voz gangosa] nispan kutiylla kutichin chaynata [risas]. (44) “maypim barrita uhitinta satisaq kay demoniyuta” nin, (45) “maypim barrita uhitinta satisaq kay demoniyuta” (46) rimasqallanta kutiylla kutichin. (47) “maypim waqra, kay demoniyuta uhitinta satisaq waqrawan” niptin (48) “maypim waqra, uhitinta satisaq kay demoniyuta” nispan. (49) “maypim barrita kay uhitinta satisaq, barrita maypim” (50) “kaypin barrita kachkan” nisqa mamayniyqa nin. (51) Barritataqa waqtansá rumiman machuchaqa wasi punkupi, (52) paypas waqtamunsá chay barritata, *igualito*. (53) Tukuy tutas piliyanku papi, (54) manas ayqinchi, (55) hina kaminumantas [qarqaryaqa kutichimun], (56) machuchapa siminpas utirunñas *pero* ima kaqllatas kutichin. (57) Chaynata mamayniy willawan “mana machucha kaptin aparuwachwanmi” nispa. (58)

P– Chayna achikyaptinñachiki ripukura... (59)

C– Chay achikyaramuptin... (60) Achikyanyayamuqtaña, (61) *por lo menos las cuatro* chaychaytaña puñuy binsirusqa. (62) Hinaptinsi *de todas maneras*

kuyayllapaqsi kayna chitacha kasqa wasi punkuchapi watasqa (63) chayta sumaqchata paskaruspa aparusqa. (64)

P– A, chay qarqarya? (65)

C– Qarqarya. (66)

P– Imapaqya aparqa... (67)

C– Mikunanpaqchiki, papi. (68)

P– Hinaptinga qarqarya mikunchu? (69)

C– Mikun. (70) Runatapas salbakun riki. (71)

P– A, runatapas mikun? (72)

C– Yawarninta...

93. Kondenado

(1) “Partita manam sapalla puñunachuqaya” chaynataqmi awilituy niwara. (2) Kay uralaw vecinochallayku, kay uralaw kaq –kasirunña kachkan–, (3) chaypim awilituy pa wasin kara, (4) uralawniqñataq vecinulla kara. (5) Chaypi huk siñura sapallan wawachantin kasqaku; (6) pero musqun musyakurañachiki alguien piwanpas piñanakusqa kasqanta, (7) hinaptinga manchachiraña. (8) Hinaptinga siñuraqa churakurusqa asutita krusninkunaman; (9) chumpitapas krusninman, (10) puñusqa tuta. (11) Mana-allinchiki, mana-allin huchayuqchiki kara, (12) [kondenaduqa] tuta yaykuruspa qalluta urqurusqa. (13)

P– Ima? (14)

C– Condenadochiki, mana-allinchiki. (15) Mana qalluyuyña. (16) Timpranu nina mañakuq, kay *vecino*, kay llaqta kuchupi [tiyaq], rirqa (17) hinaptinga rimarinchu. (18) “hamullayki tiya, hamullayki tiya” (19) *nada* (20) rimarinchu, (21) *pero* “wasinqa kichasqa kachkan”, (22) pasaykuspa (23) qawaykuptingqa puñusqa wawachalla, (24) allinchaña, (25) kay-kaynach wawachan, (26) *por lo menos* watachayuq wata partichayuq (27) ñuñuchkasqa wañusqataña. (28) Hinaptinga chaypiña pasaykuspa qawaykuptingqa (29) mana qallun kasqachu. (30) Salbakurura riki [kandinaduqa] (31) mana-allin *demonio* riki chay kara. (32) Rikuraniraqmi chay hubinchata, (33) wakcha... papan qispichira wakcha wawata riki, (34) chaymantañam chinkarun (35) maypich kunankama? (36) Rikurinñachu. (37) Silba chaychay lawman ripukura *pobrecito*. (38) Chay lawpi riki runayan. (39)

P– Hinaptinga qallunta chutaruspa mikururqa. (40)

C– Mikura qallunta, mana-allingqa... (41)

P– Chayqa kuntrapartin (42) chay-chaychiki karqa condenadoqa. (43)

C– Maymantachiki hamun, papi, (44) huk bidapi kaqpas. (45) Ofendinakuq masinchiki kara, *me parece*. (46)

P– A ya, kandinakurqa riki. (47)

C– Ahá! Mana-allin kawsay. (48) Nisqaykipihina imapas huchayuq kara, (49) demasiadamente huchayuq riki. (50) [Chay kandinaduqa] karqachiki siyertupas *algo*, mamanwan taytanwan, panillanwan karqa.

94. Puspuqarapas waqansi

(1) P– Warma kaspay ñuqa uyarirqani, (2) manas riki chayna yanusqa kawsaykunata chawa kawsaykunawan chaqunachu. (3) Manas riki. (4) Chayta uyariq kani “A *ver* qamta puñurqachisqayki ayapa ladunpi” nispa niqta. (5)

C– Imaynacha papá! (6)

P– Manayá, kayna sarata, chawa sarata, kamchawanpas mutiwanpas chaquwaqchu, (7) chay manas allinchi riki. (8) Chayta uyarirqani. (9)
 C– Sí, claro! Chaqunaqa manas allinchi riki. (10) Nitaq kachitawan kawsayta churawaqchu. (11)
 P– Manataq? (12)
 C– Manataq. (13)
 P– Imanasqataq mana kachiwanqa kawsayta churawaqchu? (14)
 C– “Salakun” ninmi riki, papi. (15) Chaymanta ñuqa uyarinitaq... (16) chayta yuyariptiy. (17) Huk runas purisqa biyahipi. [Urqupi] samaykuspa pusputa mikusqa. (18) Huk runakunapas [qipata] chay urqupi samaykusqaku. (19) Puspucarar wasan, runas kasqa. (20) (Puspupas mana diharunapaqhina...) (21) “Maypitaqchá” nin [samaykuq runakunaqa]. (22) Runaqa waqachkasqa. (23) [Biyahirukunaqa] qawaykachakunku pero ladullankupi waqachkasqa runaqa, (24) “maypitaq chay runa wasan? pero kaykayllapim riki” nispan. (25) “Maypitaqsi” nispan pampata qawaptinqa pampapi puspuqaralla kasqa. (26) Mana kanchu runapas imapas. (27) “Hinaptinqa, kay puspuqaram riki. Hay vida, waqach riki kasqa” (28) Ari diharunchik riki [...]. (29) “Runakuna dihanchiki kayta” ninku pastorkunaqa puspuqarata qawaspanku. (30) Puspuqarapas wasansi, papi. (31)
 P– Hinaptinqa puspuqarata qarantinta mikuna. (32)
 C– A.

95. Sarakunaqa lamarquchapis bañakunku

(1) Chaymanta ñuqa admirakuni (2) sarachakuna, (3) antismi akapayarunñam mana wanuchasqa, (4) esposa wañukun hinaptin manaña wanuchan (5) pipas wanuchaq kanñachu (6) sapallay atikuniñachu wanupaytapas. (7) Puntataqa sarachayku, todo almidonllatam tarpuq karaniku (8) hinaptin mana ima kayna puka colorniyuqta winaq kaniku semillapaq (9) hinaptinmi tarpuruniku, watanman hinaptin hamun kayna diferente colorkuna rikurirun todo blankucha tarpusqaykupi). (10)
 P– Almidonllamanta? (11)
 C– Ahá, almidonllamanta. (12) Kunanpas qawachkanki, papilláy. (13) Manam, pukasarataqa imapaqmá tarpusaq? (14) Hinaptin kayna rikurin (15) hinaptinmi, según rimanku, chay hallmarusqallas paypas pasakun lamarquchaman bañakuq, (16) marta, (17) uyarinkichu qam don Pablo? (18)
 P– Manam, manam. (19)
 C– Chaypis chaqrunakaramunku, (20) chaysi kawsayqa qatinakaramunku. (28)
 P– Hinaptinqa lamarquchakama rinku armakuq. (29)
 C– Armakuq. (30) Hallmarunki total... (31) tukuy chaysi [hallmayta] tukuna. (32) Chay suyanakun bañakuq rinanpaq nin. (33) Wakin chakrata mana tukusqata mitadkamallapas llamkarunchik, chay tukunaykikamas suyanakun riki, papi, (34) chay tukurunña hinaptin lliwcha pasakunku bañakuq [risas]. (35)
 P– Chaynachu? (36)
 C– Paypas runayanapaq riki. (37)
 P– Hinaspa kutimuspanku chay chaqrukunku. (38)
 C– A chaypi takrunakaramunki riki, (39) qatinakaramunku.

96. Iskay wawqimanta

(1) Huksi kasqa, runa (2) diferintiyá kanchik, *no cierto?* (3) Irmanuntin kasqaku. (4) runachallaqa pubrilla kasqa, (5) hukninqa irmanunqa kaqniyuq, apuruna. (6) Hinaptin wakcha runaqa llamkapakuq rillasqa “llamkapakamusaqyá, desprisiyawan wakcha kaptiy irmanuypas, desprisiyakuwan” nispan “llamkapakuqyá risaq” nispan (7) karu llaqtata pasallan llamkapakuq. (8) Hinaspan urqupi tutaykun runaqa, (9) hinaptin, chay urqupi tutaykuptin, urqukuna tuta qayanakun (10) “yaw, ima runam chay laduykipi puñun?” nispa. (11) “*Pobre* runam kallan, wakcha runam” nispan nin urquqa. (12) “Nis *pobre* runachu chay kallan?” nispa nin (13) “arí, *pobre* runam, mana imayuq runam kallan” nispa, (14) hinaptinsi “qam imatataq quwaq” nispa nin (15) “*bueno*, ñuqaqa qusaq *almidón* saratam” nispa nin (16) “ñuqaqa qusaq nata... qillu, qillu qarway saratam qusaq ñuqaqa” nisqa (17) “ya” nispan ninakunku. (18) Hinaptinsi runachaqa chayna qayanakuspa kachkaptinku puñurusqa, (19) puñurusqa, (20) hinaptin rikcharirunanpaqqa kustalkunapi kachkasqa, hukninpi qullqi hukninpi quri, (21) qawaykuptinqa kachkasqa hinaptinsi runaqa kusikuywan ripukamun. (22)

P– Qipirikuspa. (23)

C– Qipirikuspa. (24) Hinaptin runachaqa rantiyta qallarín kaballukunata mulakunata chakrata (25) rantiy payarin runaqa. (26) Irmanunqa subrinullanta tapun “imawantaq wakta papaykiqa mana imayuq kachkaspa rantiyta qallarín?” nispan. (27) “Papaykiqa pubrim riki. Imanwantaq wak mulata rantirun, ima qullqiwantaq chakratapas rantirarin papayki, ima qullqiwantaq? Willakuyá qamqa yachankichiki” nispan. (28) “Manam tiyuy. Papaymanqa biyahi risqanpim qullqita ragalaykamusqa muqukuna, chay *parte* urqukuna” nispa warmachaqa willakun. (29) hinaptin mana balinchu *ambicioso* kayqa rik. (30) Kapuqniyuq kachkaspa paypas “ñuqapas pasasaqyá” nispan runaqa pasan. (31) Siyertu chay urqu, chay qullqi... chu, chay wawqin puñusqan direccinpi puñurun, (32) hinaptinqa urqukunaqa tuta qayanakun “ima runataq chay puñun laduykipi?” nispa (33) “a kayqa, chay qullqi qusqanchikpa irmanunmi, hamun chay qunanchikpaq” nispa (34) (Yachan, mana-allin demoniyupa kaq riki qullqiqa), (35) “qam imatataq qunki -nisqa- imatataq qam qunki?” nisqa (36) “ñuqaqa qusaq waqratam” nisqa, (37) hukninñataq “ñuqaqa qusaq natam... chupatawan wakin kuwirpukunatam qusaq” nisqa. (38) Runaqa rikchariruspaqa riki tarukaña kachkasqa, (39) puñuruspa chaynarusqa (40) hinaspa rikcharirusqa tarukaña, (41) waqrayuq chupayuq. (42) Pasan qariqa riki wasinman riki, (43) chayaron hinaptin tarukaña qawachkasqa warminta familiankunataqa, (44) animalña riki. (45) Chay *más* apuyay munasqanpi chaynata ruwarachikun. (46)

P– Urqukunaqa siyertuchu rimanakunku? (47)

C– Rimanakunsi, papi. (48)

P– Runakunahina ? (49)

C– Runakunahina.

97. Qarqachu

(1) C– Qam manachu qarqachu waqaqta, *don* Pablo, warma kaspá uyariranki?
(2) P– Manam. Ñuqaqa manam chaykunata uyarirqanichu, (3) manam almawanpas tuparqanichu *ni* almatapas rikurqanichu. (4) Manam, manam, aman. (5)

C– Ñuqaqa tuparuranim, *don...* (6)

P– Imawan? (7)

C– Taksa maqtacha kachkaspay, imaya demoniyuya karapas kaminutam taparura (8) hinaspa mana pasanaykuta munarachu, (9) machu-machu paburiyalhina, (10) *es decir* chay hatun pabuhina, rikuriruspan kaminuta taparuwaraku. (11) Tutaykamuniku urayllapi, (12) hinaptin hamuchkaptiyku, (13) uray Aqu nisqa kachkan (14) chaypi runaqa ñawpaqniykuta hamura “mamay, Lanchi richkasqa” huk runacham... (15)

P– Lanchi, nisqa. (16)

C– A, Francisco nisqayku, (17) chay “mamay richkasqa... napas, kumpañananchikpaq” nispa, (18) “awrikiy” nispa (19) chaymanta kaminumanta bahaykun hinaspa wichariramun qunqaylla machullay-machu pabu kaminuta taparuwanku, (20) manam rimankipaschu chaywanqa (21) manam rimaytapas atinikuchuyaya. (22) Tutaltam simiyki *mudo* rikurirun upa, (23) uma una bis ruparirun, (24) una bis imayna rikurirunkipas, (25) *una* bis mana rimaq, (26) siñasllawanña rimaniku *una* bis, (27) chaywan tuparuspa maynin hamuytapas atinkichu. (28) Antis maqtacha, chay uyarirañachiki, intelihinti maqtacha kara, (29) mamaytapas aparunanpaq dispuwistu kara riki [pabuqa] (30) hinaptin rumita haywani mamayman, chuqananpaq, (31) chaysi sikritu *mano izquierda*, chaywan chuqanaqa, siyertu hapirachin (32) hinaptin kaminu uranman pawaykura machullay-machu [pabu], (33) trigutapas aparusqa. (34) Papayniyqa chayna tukaypi puriq, (35) chayaramuniku tutaña chaynari killapi, (36) papayqa wasipi kachkasqa “papáy qam hawka kanki, yaqalla *demonio* aparuwanku” nispa nini. (37) “ha, mamaykipa waynanchiki chaykunaqa, riki” nispa niwan. (38) Papaytaqa piñakuni “chay tuntiriya rimanallayki, *papá, a ver si* salbakuruspa *una* bis chinkarachiwaptinku waqawaq kara -nispa-, *temprano* rispa qawamuy *papá*” nispa. (39) Lukuhinañayá qispiramuniku riki, (40) papayqa tukasqanmanta chayamuspa *tranquilo* kachkasqa. (41) Siyertu, *temprano* pasaspa “arí, siyertum kasqa. Aparusqam [triguta], aparusunkichikmanchiki kara, ima dimuniyuchiki wak karqa unispan-. Una bis mastasqatam ruruwasqa [triguta]” nispan willakun. (42)

P– Chay triguta, trigu hukunman yaykuruspa mastarura triguta [a la siembra de trigu]. (43)

C– Chaysi huk kan ima dimuniyuchiki chayqa riki, (44) duwindi nisqa kan. (45)

P– Duwindi. (46)

C– “Chaychá kara”, nispan nin, papayniy. (47)

P– Pabu riyalhina purirqa. (48)

C– Chay kasqa riki manchachikuq.

98. Qarqaryaqa kontestakunmi

(1) Sumaqtam qarqachu kontestasunki. (2) Ukupim yacharaniku napi... uku qichwapi, (3) na upi ruwaypi (4) ñuqaykuman turnu tuparamuwanku. (5) Hinaptin, kay bisinupi wañukura alma (6) Hinaptin pamparuspayku pasakuniku ñuqayku, (7) hinaptin tuparamuwanku *turno* [wañuqpa] kintu diyanpi. (8) Hinaptin chaypiña *las nueve de la* nuchita sinachkaraniku, (9) hinaptin kaynapi kaptiyku waknachallapi, wak *azul* waknachallapi [indica un lugar muy próximo] qaparimun qarqachuqa, (10) “willillillin!” llamahina qirqiriyaspa, (11) “willik, wiillik!” nispan chaynata (12) hinaptin (irmanuñam chaypi karani [evangelista]), (13) bibliyachay kara, kaynacha, taksacha, (14) “chay bibliyachayta aparamuy.

Maypi bibliyay kachkan”, (15) “Kaypim *hemos traído, no?*” (16) “aparamuyá” (17) Upita yanuchkani. (18) “*En nombre de Cristo Jesús, vete satanás*”, nispay qaqcharuni, *reprenderuni*, (19) “awww!” nispan nimuwan, qarqaryaqa. (20) “*Vete satániku*. Imatam yaw, manchachiwanki? -nispa nini-. Mana-allin!” (21) Paypas chayna kontestaramuwaspan upallaykun. (22) Chayna ñataq qaparimun, (23) chaypipas reprendini, (24) chaypipas kontestaramuwanmá “awww!” nispa. (25) “*Vete satanás* -niptiy-, ripuway chaychayman. Chaychay manchachikamuy” niptiy (26) “awwww” nispan... (27) chinkarunmá, *don* Pablo, chay.

Emilio Santiago

99. Kondenadomanta

(1) Kañaypata nisqanpi ruwarani upita, suqtachunka [paqpa] ruyata, hinaspaymi ruwarani chaypi. (2) Hinaptin chaypi chay upi ruwaqta chay salbahe lliw qatirusqa, (3) wañurachinanpaq riki kara, (4) mikurunanpaq. (5)

P– Ima. (6)

E– Runa... chay bruhukunam (7) chay kondonado chaymi chay runata mikun. (8) Hinaptinmi chaypi kani, (9) hinaptin hinapi kachkaptiyku, chay bruhu karqa, kasqa, Liriopi. (10) Chaymi komadillanta wachachisqa, (11) churinpa warmillanta nasqa... este... probichasqa, (12) haykam churinpa warminta, llumchuyninta. (13) *Eso es salbahe pe*, (14) manam riki respetuso kanchu, manam kanchu. (15) Hinaptinmi chaymi chay runaqa wañurusqa hinaspa almaykuwirpu purisqa. (16) Hinaptinmi chay Kañaypatapi, chunniqpi karani. (17) Hinaptinmi upita yanuchkani hinachkaptin nan... [chay salbahe] paqpata qaratyaspan rumita takan. (18) Kaynapi yanuptiy kay ura lawchallaphina, paqpa karqa chaynapi, (19) hinaptinmi pilorman chaki paqpata wataykuni [por alimentó el fogón con hojas secas de cabuya] (20) hinaspay rumitaqa lliw urqurun pikuwan hinaspa qaratyachkaptin chuqaruni, chay qaratyasqanta riki. (21) Hinaptinmi kaynachalla sayayniyuq [salbahe kasqa], (22) kaynam largonqa (23) chupanmi kayna [describe un animal pequeño de estatura, cuerpo alargado y una cola muy larga], (24) pampa arrastrakuchkaq rinriyuq (25) y sikinmantapas nina karbon wichichkaq. (26) *Eso es salbahe pe*. (27) Chaytam mancharachirani. (28) Manam ni kuchilluta ni machitita ni garrotitapas manchakunchu. (29) Mam hapinchu. (30)

P– Mana? (31)

E– Manam hapi[chi]waqchu. (31) Hinaptinmi pantaluy karqa cabuyawan watasqa (32) ukun, kay chumpita urquykuspaymi chumpiwan doblaykuspay hapiruwachkaptinña waqtaruni karahu. (33) Chumpim suenan alli maqtasuta. (34) “pam!” nispa hapirun, (35) hinaptin pampata rataspa ni samaytapas atinchi, (36) chaywan masyarurani ñuqa kondenaduta. (37) Hinaptinmi kaynachallayta pasaramurqa (38) sikinmantapas nina karbunpas wichichkan, (39) qallunpas pampa arrastrakuchkaq. (40) Chaymi pasaramuwara. (41)

P– Imahinataq chay karqa, imamantaq rikchakurqa. (42)

E– Animalman. (43)

P– Animalman? (44) allquman, imaman? (45)

E– Salbahiyá! (46) Pampa arrastrakuchkaq riki, (47) manam allqupas (48) kanchu rinrin, ni *pelonpas*. (49) Salbahe chayqari karqa, (50) kondonado pe.

(51) Punchawqa runa puriq, (52) warmi, (53) qari warma, warmi warma. (54) Sapa-sapa puriqtaqa kuwadraq [atakaba] chayqa.

100. Hintilqa hapirusunkimanmi

(1) Nata... kuchi uña chinkarurqa, (2) kuchi uñata maskarani, hinaptin mana tariranichu. (3) Kimsa punchawmantaña rikurirun kuchi uñaqa. (4) Hinaptin machu-machum kachkan rumi, (5) wak yukalitumanta kaymantahinam kachkan machu laqa rumi [indica una distancia de 15 a 20 metros], (6) chay ukupi yaykurusqa, (7) chaypiri karqa... (8)

P– Kuchi? (9)

E– A, uña kuchi. (10) Hinaspa chay yarqaruptinña llusiramurqa, (11) hinaptin chaymi chay kuchi karqa huknin yana hukni uqi, (12) uqi kuchicham chay yaykuruq kachkan, (13) hinaptinmi chay hawanpim kachkan *antiguo camino herradura*, (14) ranra chawpinta pasachkan. (15)

P– Ima llaqtapim chay kachkan (16)

E– Kay *anexo* ukupim kachkan (17)

P– Kay uraypi? [indica hacia Hatunsuyu, hacia la quebrada] (18)

E– Hinaptinmi kachkan machu rumikuna, kachkan... (19) chay machu rumi ukunpi mamayniy uywarqa achkata wallpata, (20) chay wallpatam usqu tukurusqa, (21) huk tutachalla suqtachunka wallpata, lliwchata astarusqa tukuy paqpa ukuman, (22) rumi ukuman, (23) tuqkunaman aparusqa, (24) hinaptinmi maskaspay tariraniku. (25) Hinaspa chay rumiqa kachkan kayna machayhina (dibuja en el aire un simicirculo), (26) chay ukuman pusaq wallpata winarusqa, (27) chay ukupim suytukunata tarirqani runapa umanta, (28) kaynakunata (señala el doble del tamaño normal, de los cráneos que halló). (29)

P– Asu, hatunta! (30)

E– Kaynakunam muqunninkunapas kay muquyniykuna. (31) Kaynakunam chikankaraykunam [las dimensiones que describen son realmente sorprendentes]. (32) Hinaptinmi chay trabiyeso kasqa hintilqa riki. (33) Kawsanmi. (34)

P– Kawsanchu? (35)

E– Kawsanmi, (36) manam tukawaqchu. (37) Hinaptinmi chay ukupi tarirurani wallpakunataqa wañusqata (38) hinaspa urquramurani hinaspa kuyurachirani riki [los huesos]. (39)

P– Chay umankunata? (40) Uma tullukunata? (41)

E– Chay wischunninkunata, (42) umankunaqa más ukupim kachkan. (43) Hinaptinmi chay na... [hintil] hapiruwarqa riki. (44) Hapiruwaptin, papay rispan tullutaqa aparamusqa. (45) Hinaspa “qanmi chay ruwaranki kay churiyta, mana imanasuchkaptiki imanasqam sufrichinki?” nispa anku kichkawan watarun. (46)

P– Ayyy! [Conozco la espina. Al escuchar el relato sentí que las espinas me aguijaban el cuerpo provocándome un dolor insoportable. El grito de dolor fue también de compasión por los huesos de gentil]. (47)

E– Mayuman aparun (48) hinaptin mayu altunpi naruptin... (49) manam chaypi riki *antiguo* runakunaqa sabiyumri kara, kunan qipamanqa manam chaynachu kan, (50) wataruspan uyarayarqaku riki [kukata] akuspan kimsa runa. (51) Hinaptin “arí, yarqawaptinmi ñuqaqa chayta hapirurani, kachaykuway manam nasaqchu... chay churiykitaga manam maltratasqachu, kachaykuway, urqurullaway” nispan tuta qayakusqa. (52)

P– Waw, pubrichalla! [Sentí un extraño estremecimiento]. (53)

E– Hinaptin tuta rispanku, chay qayakuyta tukuruptin pasanku hinaspa urquramusqa, (54) hinaspa maymi kaqman, kasqan churaykun, imam kaqta riki. (55) Hinaptin chaymi kachkan hinallam chay ukupi kachkan chay naqa... hintilqa. (56) Mana tupanam. (57) Trabiyesum hintilqa (58) mas kapum. (59) Manam ñuqanchikqa chaynaqa kanchikchu. (60)

P– Imanasqataq *travieso*, ninki. (61)

E– Imanasqa? Runata hapin, ya. (62) Tullykim ultimo ñutusqahina, manam hatariwaqchu. (63) Ha, más kapum hintilqa. (64) Manam ni larunpi tiyawaqchu ni puriwaqchu, (65) chaymi chay kaminupas huklawninta kunan ruwarachikun, (66) chay huklawnintaña purinku, (67) manaña chaymanqa chayankuchu. (68) Manam chayankuchu, ranram kachkan. (69) Chaypim chay tullupa wischunninkuna nachkan... (70) kawsachkanmi, (71) chilinanmi (72) chilinayuqmi chay tulluqa (73) mana chilinayuqchuqaya. (74) Kawsanmi riki, a ber niy. (75) Chaynam, chay ukupiqa kachkan runapa umankuna, (76) hintilpa umankunam hatunkuna. (77) Sanuchallam kirunkupas, (78) manam gastakusqachu. (79) Chaynam. (80)

P– Chay hintilkunaqa nin, ima nink... (81) Ilullukillapichus-hinam llusimunku, ninkuchus-hinam riki. (82)

E– Killa wañuypi. (83)

P– A! Killa wañuypi. (84)

E– Inti wañun, chaypiqa hintilqa luqyakullanmi riki. (85) Rimankum riki. (86) Huk bis, uña kachkaptiy, inti wañurura (87) hinaptinmi runa bullata ruwarqa (88) hinaptin qawaykachaspay rikuranichu. (89) Iskaymi karaniku chaypi, (90) primuypiwan chaypi mana rikuranikuchu una bis. (91) Hinaptinmi chay hintilqa kawsan manam wañunchu, (92) *está vivo*, (93) chaychiki kay *mundo* tukuptinqa riki chay kawsaqwan wañuq [taripanakunqa] riki. (93) Manachu risapi kan, (94) iñiyini risapi, kridupi? (95)

P– Arí. (96)

E– Kanmi riki. (97) Kawsaqwan wañuqmi taripanakunqa risapi nichkanmi riki. (98) *Así es*. (99) *Vamos* inkuwintrar kon hintilis, (100) *vamos* chukar. (101)

P– Chay willawasqaykiqa mancharichiwanki taytay, mancharichiwani. (102) Manam chaynallaqa hinaptin urqkunapi purinachu. (103)

E– Manam purinachu, manataq [...], *peligroso es*. (104)

P– [Hintilkunaqa] sipaskunatapas riki munapayansi, aw? [Mi pregunta parece no haber sido comprendida] (105)

E– Sipaspas kachkan, warmipas kachkan, qaripas kachkanmi. (106) Kaynakunam paypaqa uman [nuevamente señala con las manos una dimensión que sorprende]. (107) Ñuqanchikpaqa uchukchallam riki. (108)

P– Arí, uchuyllam riki. (109)

E– Muquchanchikpas uchukchallam. (110) Paykunaqa chikankaraykunam.

101. Congalla altunpi kachkan hintilkuna

(1) E– Kay llaqta altunpi kachkan [hintil], (2) Chiqchiranra chaypi kachkanchá.

(3) P– Kay Kongalla qipanpi? (4)

E– Arí, Kongalla altunpi. (5) Karqam na... qucha, (6) rumiranra chawpinpi. (7) *Peligroso es eso*. (8) Pichas pusaruwarapas (9) yaqa suqta muchachukunam pusawarqa taksa warmata. (10) Hinaptinmi qawaykamurqani chaypi hintil nasqa... (11) kasaraturachiki wak, imaynaya, (12) arpata tukachkan kaynaykuspa [assume la posición del arpista al momento de tocar su

instrumento], (13) tusuqpas hinallapim yachakarusqa. (14) Mayna fuerfichiki karqa kalur riki. (15) Hinaptinmi karqa, kay Chawpiranrapi, chay yakuqucha, hintilpas tususqa. (16) Tusuqta qawaykamurani taksa warma kaspay. (17) P– Machaypi? (18) E– Arí, machaypim. (20) Bastantim, bastantim kachkan chay. (21)

102. Kunkanta kuchurun [Senderukuna]

(1) Malpi-puriq runakuna riki [senderukuna], kay llaqtapi kaqta riki hapiruspanku sipiruraku hukta riki. (2) Pusasqakuchus-hinam, himaynatach ruwasqakupas hinaptin na... Lliwyaq nin, Laurente nin, (3) pikunataya chay puserapas hapiruspanku. (4) Hinaptin chaysi bisinunkunapa animalninta suwarusqaku, buwiskunata, turukunata, hinaspas qatisqaku kimsachus tawachus-hinam muchachukuna, naman... Wantaman (5)

P– Paykunachu, chay malpi-puriq runakuna karqa? (6)

E– Hinallach kachkan kunanpas. (7) Hinallam kachkan *porque* qamhina puriqkunata sumaqlata hapiykun hinaspas dokumintuta mañaykun. (8) Dokumintuqa maypi maylaw kasqanchikta willakunmi riki. (9) Chayta yacharuspaqa hinallata [kunkanta] muturun. (10) *No deja vivo, le matan*. (11) Chaymi chay, kimsachus tawachus-hinam pusasqaku hinaspas kay Chiqchiranra huklawninta, chay Alalawyamantachiki pasachimura [el primero en mencionar el nombre del actual anexo de Aleluya] (12) chay riki hinaspas sipirusqas kay Chiqchiranra huklawninpi, (13) iskaytachus-hina kimsatachus-hina sipirusqaku [a esos que robaron ganado]. (14) Kunkanta kuchururqa riki. (15) Manari kawsanchu. (16) Imaynapiñaya chay susigarunpas. (17) Chay hinalla uku silbamanchá yaykurun chay puriqkuna. (18) Siguru, chaymanmi yaykurun.

103. Butunniyuqkunam kuchillunkupas [senderukunapa]

(1) E– Risqaku Yunyata... riqsinkichu? (2)

P– Arí, kay hanaypi. (3)

E– A, chay Yunya kaylawnin manachu kachkan hatun kamino siqachkan? (4)

P– Arí, arí. (5)

E– Chay-chaypis... (6) chay-chaytachiki rirqa riki na... kimsa chunka llamayuy mikuy huñuq hamuraku riki. (7) Chayta hapiruspankus llamanta kitarusqa riki hinaspas pasachisqa riki, nanta... kay hanaypi kachkan Totorá... (8)

P– Ahá, Totorá llaqta. (9)

E– Totorá llaqta, *anexo*. (10) Chay wayqun manachu richkan kamino? Chaynintas qatisqa llamata, kimsa chunka llamata (11) hinaspansi chay duyñunqa riki, mana llamayuy riki, iskaruspan ripurqa riki. (12) Hinaptin chay puriqkunapa [llamakunata] qatisqa chay Totorá wayqunta, (13) tukuy wayquntachiki qatirqa (14) hinaspas naqa... riki, imam... Abaschu imam? chay llaqta kachkan ukupiña riki. (15) Hinaptin Kongallata riki animisaykamurqa, chay llapa llamayuyqa riki, (16) kutirqurqa hinaspas willakururqa riki [llaqtanpi?], hinaptin kaballuwan chakiwan hamusqa riki (17) hinaptin, chay tapukustinchiki chay riraku riki, kay qipanta riki. (18) Mana Kongallachu chaytaqa ruwan, huklaw... (19)

P– Huk law? (20)

E– Huklaw. (21) Hinaptin [suwakunaqa] risqaku hatun kaminuntakama (22) hinaspa imaninmi chayta?... Antay ninchu? (23) Imaninchá kampas chayta. (24) Kachilabru huklaynintaña Kachimayuman chayarusqaku. (25) Kachimayu huklawninta richkasqa [llama maskaqkunaqa] (26) chaypi tarirusqaku llamapa yupinta, llamapa saqinta. (27) [Mana-allinpi puriqkunaqa llamata] mikustin riraku, matastin mikustin riraku riki. (28)

P–Chay mana allinpi puriqkuna? (29)

E– A, hinaptin hinaptinsi hinalla siguisqa. (30) Chaywansi “manam Kongallachu kasqa, huklawmi karahu, hapirusunmi” nispan, (31) hinaptin chaykunaqa kasqa huk law nasiyunmanta hamusqa riki. (32)

P– Aaa! Huklaw nasiyunmanta? (33)

E– Huk law nasiyunmanta hamuq chaykunaqa, (34) hinaspa chay riki empropiarunan karqa Kongallata. (35) “Si Kongallata, Kongallata masyarusun hinaspaqa lliwchatam [Piruw] munduntinta saqullurusunchik” nispan. (36) *Con todo arma pues*. (37) Tiyene kimsa kuchillu ninchus, na... *este...* (38) botonniyuqkuna kuchillupas mana asinomaschu [por indicar que son cuchillos automáticos, que salen al presionarse un botón]. (39) Hinaspan risqaku, hinaptin imaninmi chayta? Antay ninchu, ima nincha kampas, chayta pasarusqaku, (40) hinaptin chay tarirusqaku llamapa chakinta, hinaspa “Manam Kongallachu ruwasqa, *bueno* karahu, huk lawmi” nisqa. (41) Hinaspan maynintaya chay riraku hinaptin chay huklaw nasiyunpiña riki (42) tumpallaraqmi chaymanta kachkan yaqa chunka wata, iskay chunka wata chay-chayllaraqmi samasqa kachkan, chay-chayllaraqmi. (43) Chaynapi riki huk law nasiyunman, huk law nasiyunpiña sipinakuy kasqa riki, mana riki atirunchu kay Kongallata, (44) hinaspan riki, na... riki, chay llamata naruptin... riki, na... Wanka-wanka, Qallanmarka, na... *este...* ima llaqtakunach kampas, yaqa suqta llaqta hamusqa riki kaballuntin. (45) Kaballuntin riki hinaspa chay riki qatimuraku. (46) Hinaptin kayninta wakin runataqa yaqa kaykunapi sipisqa riki, (47) hinaspan chay risqaku, hinaptin chay tapukuspachiki riraku riki chay llamankuta alkansarunankupaq (48). Hinaptinsi Antaparqu ninmi chayta chay ukuta chay Antaparqupi... tarirunku llamapa umanta hinaspa “manam Kongallachu kayqa” nispa, (49) hinaptin maynintaya chay riraku? (50) Hinaptin chay huk law nasiyunmanta hamusqaku chay llapa suwaqa (51) chay qatispan qatiptin mana alkansarunkuchu riki, chayta musyakuspa ripuraku riki. (52) Llapa runaqa pachak imachiki hamurqa o maspas *quien sabe?* manachayqa riki Kongallata sipirunman karqa lliwchata riki *porque* Kongalla riki mana dihakurakuchu. (53) Lliwmanta riki, tukuy hinastin hatariramuspa mancharirachimurqa riki. (54) Mana riki igualarurachu pisunman riki, chay runakunapaman. (55)

P– Chay mana-allinpi runakunachu Kongallaman yaykuyta munarqaku? (56)

E– Chay lliw imbarirunanpaq kara. (57) Tukuy hinastinta imbarirunampaq hinachkaptin chay hanaymanta hamuqkuna, chay *altura* runakuna riki mancharirachimurqari. (58) Qatimurqa riki hinaptin ripuraku riki (59) hinaspan chaychiki chay Kachi llaqta chay-chay chimpanpi llamankupa nanta... chakinta tariruraku riki, (60) hinaspa chaypiña qatinakuy karqa. (61) Chay “Huklaw nasiyunpiña” uyarirani. (62) Huklaw nasyunpiñas sipinakuy kasqa, riki. (63) Chunka wata, iskaychunka wata chay-chayllaraqmi chay pasasqa kachkan.

104. Qamhina kayna puriqta... sipin [senderukuna]

(1) E– Suyuyupi karqa warmi, hanaypi kaqñataq karqa Ayala, chaywan inamuraw karqa, sullkanpa qusanwan. (2) Sullkan wañukuptin, sullkampa qusanwan kumprimitikuruspa rirqa riki Kahata. (3)

P– Chimpata? Caja Espíritu se halla al frente de Congalla] (4)

E– A, chimpata, (5) mikuy rantiq rirqaku. (6) Hinaptinsi [malpi-puriqkuna] chaypi hapiruspa iskayninta sipirun, Kahapi. (7)

P– Kahapi? (8)

E– A! (9) *No* iskapa. (10) *Porque...* kunan tumpa susigarisqa kachkan. (11) Manam, chayna qamhina puriqta, tapukuqkunata, dukumintuta mañaykuspa dukumintuwanmi sipin. (12) Manam iskapachinchu. (13) Chaymi *ronda* hatariruspan rondallaña masyaruraqa llapa militarnintin. (14) Kumun runaña hatarirun riki, (15) sapaqmi chay puriq sipiqqa, (16) sapaqñataqmi militarpar sipiqtaq riki... (17)

P– Iskayninkumanta. (18)

E– *Rondapas* sipiqtaq riki. (19)

P– Waw, kimsankumanta? (20)

E– Aw riki. (21)

P– Waw, chachallaw! (22)

E– *No* iskapa *nada*.

105. Chay runapa churinga *Ministerio* Guerrapim [senderukuna]

(1) E– Kay qipapi kachkan huk runacha, (2) pasamunki chaynintachu? (3)

P– Arí. (4)

E– Chullalla wasicha kachkan, llaqta huk lawninpi, (5) chay runata hapirusqa riki. (6) Chay runapa churinga kachkan napim, *Ministerio* Guerrapim kachkan, kuwartilpim (7).

P– Chaypi kachkan? (8)

E– Arí chaypi kaqmi chay runaqa. (9) Martin Mayon, *reconocido*, *Estado reconocido*, (10) chayta hapirusqa sipirunanpaq hinaptin “karahu trai dukumintu” nisqa. (11) Hinaptin dukumintunta quykusqa, (12) [nisqa] *Ministerio Guerra*, (13) hinaptin chaywan mancharikuspa mana sipinchu karahu, (14) deharunku, (15) hinaspas wakin runallataña sipirqurqa mana chayna kaqkullataña. (16) Hinaptin tapuykusqa riki “Churiyki kanchu?” nispan nisqa. (17) “Arí, kanmi. *Ministerio de Guerrapim* kachkan iskay churiy -nispan nisqa-warmipas kachkanmi kuwartilpi” nispa nisqa. (18) Chaywan mana sipirachu, manachayqa sipirunman karqa. (19) Yacharuspa *ministerio* Guerraqa kachaykamunman trupatañam riki, a ber niy. (20) Karahu *esos eliminan donde sea*. (21) Llaqtantinmi hatarikurunman riki. (22)

P– Hinaptin chayta manchakuspanku mana sipirqakuñachu. (24)

E– Mana sipirachu chay runata. (25) Hinallam kachkan chay Martin Mayunpa churin, napi... *Ministerio de Guerrapi*, hinallam, (26) *algo jefe* imañachá, (27) unayñam.

106. Chachaspata muqu

(1) Kay muqumantachu runa llusqsimurqa? [se pregunta como quien recuerda los detalles del siguiente relato] (2)

Chay muqupa ukunta yaykurqa runa, (3) punkuyuqmi kachkan, (4) chay *mejor* bruhukunam chaymantaqa llusqsin. (5) Chay [bruhu] rirqa Wantata riki, hampimurqa. (6) Llapa doctorkunata, llapa bruhukunata masyarqa (7) hinaptin hapiruspan sipirusqa riki chay runata. (8)

P– Kay urqumanta, muqumanta llusqsiq runata? [Chachaspataman qawaspa] (9)

E– Ahá. Lliwta masyaruptin chay sipiywanña karamusqa. (10) Hinaptin nam karqa... Roncerom chay runa karqa, (11) alli maqtasum karqa chayqa. (12) Kukata... kukallapi yachaq, (13) hina yachaspa *pero* imaynanpiya rirurqa mana yachachkaspan (14) hinapaqñari *destino* riki, chaypi rirqa. (15) Chaynapim binsiramun riki Wanta llaqtapi. (16)

P– Chay Ronceroqa kay muqu ukunpichu yacharqa? (17)

E– Mana, hawapi. (18) Hawapi, hawapim yachara. (19) *Pero* chay yachaq kayninwanchiki muqu imatachiki tapurqa, (20) imaynaya chaynapi kichakuruptin yaykurusqa. (21) *Tienda llenos* kachkan chay ukuqa. (22)

P– Imakunataq kachkan chaypi. (23)

E– Imakunachiki kachkan, pimá yachan? (24)

P– *Tiendahina* kachkan? (25)

E– As, *tiendahina*, lliwchas. (26) Chaynatam willakura. (27) A, chay runapaqa Santos Roncerom sutin kara, (28) allin qarim karqa chayqa. (29) Pampapatas rimarichiq. (30) Bruhu riki kara. (31) Imaynataya chay rimarichirqa. (32)

P– Pampakuna, muqukuna rimanmanchu? (33)

E– Allpata. Allpa riman. (34)

P– Allpa rimanachu? (35)

E– A, kawsanmi riki, (36) kawsaspa riki uywanchik.

107. Allpa riman

(1) [Turutaqa] wak qipa-qipamantam pusamurqa huk bis, uña kachkaptiyña, (2) na... *mejor* waqra karqa Damianapa. (3) Chunka pichqa, iskaychunka imam karqa waka, achkasu. (4) Hinaptinmi lasayuq chay turuqa karqa hatunkaray yana. (5) Pero imaynataya chayta yachara chay runa, (6) chay suwa runaqa, naramusqa... chay lasayuq turuta hapiruspan chinkarachin. (7) Ha! Wiyu waqrasum kara, (8) mana runata rikuspaqa karahu, pisqupa llantuynin riki rin chaytapas qatiqmi kara... (9)

P– Chay turu? (10)

E– Awriki, brabum kara. (11) Hinaptinmi chay turuta... turu chinkarun ukumanta. (12) Hinaptin chay mama Damiana, maymantaya chay yachaqa pusamurapas (13) hinaptinmi chay runaqa pampata rimarichin. (14) Allpa riman, ha! (15) Hinaptin chaysi chay nisqa: “Arí, ñuqam rantikuni mana yuyawaptiyki. Ñuqa maynatañataq quruyki? ñuqata yuyawankichu.” nispa. (16)

P– Chay pampa, pacha. (17)

E– Allpa, nin. (18) Hinaptin chay runa hamuqqa nin “imataq sutyiki?” nin chay allpata. (19) Santa Catalinam sutyi” nispan nin. (20) Kay llapa allpaqa sutyuqllam kachkan, (21) manam mana sutyuqchu. (22) Sutyuqllam. (23) “Pagaway, hinaptinqa chaymanta mas mehortam qusqayki” nisqa. (24) Hinaptin chay bihaqa kacharusqa Wankayuta, hina llapa rantipakarachimusqa

willkanwan, hinaspa [allpata] chanincharusqa riki. (25) Allinrikuqtachiki chanincharurqa riki, (26) hinaptin siguro iskay kimsa pachakpa chanintachiki allpamanqa pagarurqa. (27) Hinaptin naman... wak muqu kachkan, pamparayachkan, wak *dirección* ukunmi kachkan sitiyum chunniq, chayman chay wakakunaqa uqarikaramun. (28) chay Hawansuyuy pukyu nin [llama mi atención la presencia del término suyu, en este lugar: Hatunsuyu, Chawpi suyu, Uchuy suyu, anexos] (29) Chaypim chay wakakuna montipi karqa, chaypacha uña kaptiy. (30) Chaypim chay wakaqa [mikurqa]. (31) Manam qamhina runakuna pasanmanchu chay sitiyata. (32) Kara kabraqariru riki, hamurqa sukawan riki, hinaptin iskaychunka kimsachunka waka chaypi kabraqarirutaqa sukawan hamuchkaqta kuwadrarun. (33) Qaparin karahun chulla wakalla, tantu tantu wakas karahu riki rikurikaramun, hinaptin kurriptin kabraqarirutaqa kabraqara lapipyastinchiki rirqa, ayqirqa, antes riki mulli karqa kayna siskunpaman riki chaypiqa kallparusqa chaypi karahu, iskaparun runaqa. (34) Wakaqa sayayllas sayan kabrahina hapirunanpaq, hinaptin mana alkansanchu, (35) kabraqarirurqa mulli puntanpi sayan riki, (36) tiyan hinachkaptinsi wakakunaqa mulli sikipi puñukuykun, (37) huknaynanaq waka puñukuykun, (38) hinaptin piya chay willara chay bihaman, mamakunam riki, duyñuman, hinaptin tanwantin chayarun wakamanqa. (39) Qaqa patakchum kachkan, allin altu patakchum kachkan, yaqa kaynam kachkan [señala una altura considerable], [payaqa] chaymansi chayasqa “supay, imatam ruwachkanki pinqayta ruwachkanki, llusqiyichik chaymanta” nispan bihaqa nin. (40) Hinaptin wakaqa duyñunta riqsin riki, hinaspa ubidisipan warmahina pasakan chay muqu qipanman, qatirachin, ripukun achka waka. (41) Chayñas chay kabraqariru llusqiramusqa manachayqa sipurunman karqa, wiyu waqram kara. (42)

P– Hinaptin chay turuntaqa tarirqachu? (43)

E– Mana tarirachu *pero*... tarirachira alkansarurqa *pero* sipirurqa, sipirurqa. (44) Chay qipamanta pasamuq runam tapurqurqa [allpata] hinaptin pi, ima sutiyuq kasqan runatapas chay willakun riki. (45) Runahinam, (46) hinaptin chaytam hapirachirqa, sarurachirqa miyerda. (47) Chaynatam willakurqa, ma... (48) Qulluq mamitam karqa *pero* apu payam kara karahu. (49) Hatun wasinpas raqay raqayllaña kunan hatunsu kachkan, hatunsu chakranpas. (50)

P– Ichaqa mana wawayuq, mana wachay... (51)

E– Mana wawayuq, mana wachay yachaq *pero* kusayuq karqa, *pero* mana wachaq. (52) Chay wamilyankunapa churinkunallam chay Victor Mallqu, Irene, Epifanio, Pablo Mallqu, chaykunallañam karqa, manam chaykunaqa kunan kanñachu, tukurunñam. (53)

P–Qullurunku. (54)

E– Qullurunku. (55) Chay Chaynabamba hanaypi, Lirkayqasapi chakrayuqkunaraqmi karqa chay runakunaqa. (56) *Porque* ñuqapapas warmiypam chay chakran, sudraypam, ñuqapaqa ukupim, ukumanta, napi... Yunyapi, Challwapukyupim tirinuykunaqa. (57) Kunan chaypi [kaypi] tukucharusaq hinaspay chayman ripusaq. (58)

P– Allinmi taytay, sumaqta rimarqunchik.

108. Irraminta suwaq

(1) Runa wañururqa riki. (2) *Sí*, runa masinta runa masin... besinunpa irramintanta suwarusqa. (3) hinaptin chay besinunqa riki (irramintanchikmantaqa faltapim kanchik), hinaptin tapukusqa, nigakurusqa *una* bista. (4) Hinaspan chayna wasi punku yaykuq llabi qipanpi pampapi pamparusqa, chay irramintata, hinaspan riki mana riki [irramintawan] trabaharachu. (5) Hinachkaptin riki wañuy hapirun, chay runata. (6) Hinaptin Diyus *no ha recibido* qarquramun chay suwa runata, hinaptin sapa tuta fastidiyan wasinta, familiyanta, muchusmi pasakun chayqa. (7) Hinaptin “Diyusmi mana chaskiwanchu, chay suwakamusqaymi kachkan chay llabi qipallanpi pampasqa, chayta kutiykachiy chay besinuman” nispan chay alma qayakun. (8) Hinaptin “Siyertutachu niwachkanki? Pitaq kanki?” nisqa, (9) hinaptin “esposuykim ñuqa kani, aychaymi allpapi kachkan, ñuqa espiritutam qarquramuwan, mana Diyus Tayta chaskimuwanchu.” (10) Ha, *porque* chay aychaqa riki allpam hinaptinqa Diyuspa espiritunwan purinchikqa icha manachu? (11)

P– Ya, chaynayá. (12)

E– Chaymi chay qarquramusqa chay runapa almata (13) hinaptinmi chay familiyan siyertu maskaspan tariran chay erramiyentata hinaspa chay besinuman quykun. (14)

P– Kutiykachin? (15)

E– Kutiykachin. (16) Hinaptin chaymanta “grasias, kunanqa salbaruwan kim kunanqa Diyus Tayta chaskiykuwanñam” nispa.

109. kandinadumanta

(1) Ñuqa rirani primayman “upitam ruwachkan” nispa niwaptin. (2) Hinaptin chay [kandinadu] manchachiptin riki manaqa riki ruwarqachu, (3) samarurqa upinqa riki. (4) Kimsachunka, tawachunka chay-chaymi chay upituqu kara. (5)

P– Paqpamanta ruwanku upita riki? (6)

E– Arí, chaymi más mejor riki. (7) Hinaptin “Llímpikaramuy, manam llímpinikuchu” nispa niwan riki, (8) manataq willawantaqchu chaytaqa riki [de lo que estaba asustando el condenado], (9) hinaptin chay mancharachiptin ripumurqaku paykunaqa riki wasinman riki. (10) Hinaptin ñuqaqa llímpiramuni (11) hinaptinqa riki dositaqa chaqaruni riki achka upita riki. (12) Hinaptin putqiramun allinsuta hinaptin, llímpiruni. (13) Hinaptin warmillay chayaramun hinaspa apamuwasqa nata... almursanaypaq. (14) Hinaspa mikuykuspay “[upiqqa] kayna achkam kachkan, puñurusunpaschá” nispa nini, (15) “kutimusaqmi mikuywan” nispan [warmiyqa wasiyman pasarqa]. (16) Ermanaypiwan hamusqa warmiyqa hinaptin kaniku tuta, (17) tutaykuniku yanuspa. (18) Hinaspaqa wakna chimpay kachkan *monte*. (19) Waqta kachkan, chunniq. (20) Chayta rumi kuchpakamun *pero* qawani mana rikunichu, wayrallach anyachkan. (21) Chay salbahiqa wayram, (22) hinaptin chay chunniq wayquman siqaykamun. (23) “Ichas” ninichu ñuqaqa. (24) Hinaptin chay chimpaypi kaq yachaq warmiqa rikumusqa, (26) chaypi warmi hamusqa, umasapa warmi. (27) Hinaptinqa manataq yachanitaqchu chay runa [kondenakustin] purisqantapas riki. (28) Hinaptin yanuniku, (29) yanuni upitaqa tuta. (30) Warmiywan sullkayqa puñuchkan kayna laduypi. (31) Hinaptinqa

“chullachallam qariqa kachkan, chullachallam qariqa kachkan, iskayqa manam, waktaqa mikucharusunmi [con voz gangosa]” nispan nin. (32)

P– Imanispa? (33)

E– “Waktaqa mikurusunmi” nin. (34) “Wak chullachallam qariqa kachkan. Wakllam masyaruwachwanqa. Manam ñuqaqa, qamyá. Manam ñuqaqa, qamyá” nispa wischupanakun iskay. (35)

P– Iskay? (36)

E– Arí. (37) Hinaptin, kay mullimanta tumpa hanay maschallapihina, ñuqaqa yanuchkani, (38) hinaspa “taqraq taqráq, taqraq taqráq!” nispan rumita takan, (39) paqpata raskanchu chay imataya ruwanpas kay ura lawniypi. (40) Hinaptin pilurman [tullpaman] huntaykuni achka paqpa chakisqata hinaspa rumita aspiruspay rumiwan taqratyachkaptin chuqaruni. (41) Hinaptinmi [rikuriramun] kaynachalla allquhina [indica un animal imaginario de estatura muy pequeña] *pero* kayna larguyuq [extiende los brazos], pampa arastakuchkaq rinriyuq, chupanpas brasada, pampa arastakuchkaq, sikinmanta nina karbun wichichkan. (42) *Ese es salbahe*, pe. (43) Qispiramuptinqa pasaykamuwan karahu, manam manchakunchu *ni machete ni* kuchillu *ni* nina. (44) Astawanmi *de frente* pasaykamuwan. (45) Chumpiy karqa, (46) chumpiyta ichuq makiywan paskaspay ichuq makiywan waqtaruni karahu (47) chumpi kaqmi karahu qaparichin, pampaman ratarachin karahu, (48) *eso es faja bueno*. (49)

P– A, kay llaqta chumpi. (50)

E– Arí, kaywanmi manchachinki salbahitaqa [demostrando el chumpi que lleva en la cintura] (51) manam samariytapas atinchi. (52) Yapachkaptiy pawarun hinaspa hanalawchallayta pasaramun karahu, (53) kayna, kaynasu, kaynachalla alturayuq, pampa arastakuchkaq rinriyuq chupanpas brasada, pampa arastakuchkaq, sikinmanta nina karbun wichichkan. (64) Hinaptin, mana sullkay ni warmiy munanchu achikyanaykuta, (65) chay tuta ura ripumuniku riki, hina machituyuq... (67)

P– Upita saqispa (68)

E– Upita saqiruspa ripumuniku, upiqa achka kachkan paylapi riki.

110. Umamanta

(1) E– Umata qam, ¿umawan tupankichu?

P– Manataq. (2)

E– Hukchu tuta purinki. (3)

P– Manayá. (4)

E– Tuta purispam tupanchik. (5)

P– Qam tuparqankichu, taytáy? (6)

E– Arí, tuparanim. (7) Bruhukunapa bruhakunapa umanmi llusquin. (8) Chayna runata ruwan (9) hinaptinmi chukchan kayna [imagina mostrar una cabellera muy larga] (10) chay chukchan ayukurusqa sachaman, (11) hinaptin yanqaña qiririsqa [risas]. (12)

P– Mana puriyta atispan. (13)

E– Manam. (14) Imaynamá chukchan kacharikunqa kaspiman ayukuruspan? (15) Hinaptin qiririrasqa.

111. Salbahimanta [kondenadomanta]

(1) Tuta rirani. (2) *Hay veces* muchachupi riki purinanchik kachkan, (3) amigukuna faltachkanchu. (4) “Risaqmi chayman”, puquy waylas karqa Chaynabambapi. (5) “Chayman risaq kumpa... Hakuchik” niwan riki. (6) “Ya” nispay rini. (7) Saqiruwasqa gran putaqa karahu. (8) Hinaptin kabrawan tuparuni. (9) Manam kabra dehawanchu pasanayta. (10)

P– Harkarusunki? (11)

E– Harkaruwan ñampa hawan ñampa uran. (12) Ñanpa hawan ñanpa uranmi karahu pawaykachan (13) hinaspan kuchiman bolbirun, (14) *toda clase animal* bolbe, salbahe. (15) Aparqani *laso* trespuntas. (16) Chaymi karahu [waqtani], (17) tukuy pampapiñam pachaypas *pero* manam dehawachkanchu *hasta* qillu-qillu inti. (18) Qillu qillu intipiñam siqakaykamun kay Kongallaman, (19) chaymanta quñurispaymi kutimuni. (20) Wasiman chayaramuni, naman... Kabrakanchaman, hinaspa chaypi wischukuykuni wañusqahinaña. (21) Papay riki hamurqa mana hatariptiy, (22) garutiwan waqtawara, (23) manam musyasqanichu una bis, (24) hinaptin gumitarani riki. (25) Tintaruwarqa riki, *satanás* riki. (26)

P– Chay uma puriq bruha? (27)

E– Chay wirpu puriq. (28)

P– A, wirpu. (29)

E– Hinaptin ermanay riki qawaq hamurqa “papayniqa maqachkanmi, manam qaparinpaschu sullkayqa” nispa niykusqa mamayman. (30) Mamay chayaramuspa ataharuwara (31) hinaptin hatarinichu *una* bis. (32) Kimsa punchawmantaña hatarini iskilituhina. (33) Chaynam chayqa. (34) Tintarusuptikiqa manam balinchu. (35)

P– Llumpayta mancharirachisurqanki. (36)

E– A, naruwarachiki... tentaruwarachiki, (37) llapa samayninchiki ukuyman yaykurura. (38) Chayqa wayrantinmi purin riki chayqa salbaheqa. (39) Chay llapa santupa llapa pachan chaykunata kuchuramusqa hinaspa chayta [timpuchispa] tumachiwaptinmi allinyarani, chaywanña. (40) Chaymanta mana tuta puriniñachu. (41) Chaymi chayna willakupty kimsamantaña iskaparurani hinaptin “Amañam purinkichu salbarusunkimanmi [puede hacerte daño, devorarte]” nispan sarata qawaspan niwara [qawaq]. (42) “Salbarusunkimanmi, manam binsiwaqñachu hukpiqa. Hamunqa. Pero mana purispaykipas rikurunkiraqmi almaykuwirputa” nispa. (46)

P– A... nisurqanki chaynata. (47)

E– Chaynata niwan, hinaptin “imaynataqcha rikurusqa almaykuwirputaqa” nispay. (48) Hinaptin mamay-taytay kay Kongallata hamuspa mayurdumuta chaskirusqa [...], (49) hinaspa kayman kachamuwara, chay murakuruni kay inglisiapi. (50) Hinaspay kimsa qariwarmi iskay warmi kara, chay puñuraniku lrasabalpa wasinpi (51) hinaptin “hawanta, hawanta, hawanta...” [con voz gangosa] nispan nin, hinachkaptin pirqaman chayaramun chay ataupapuntan, rumi wichiykamun pampaman [...]. (52) Almam chay salbahitaqa wantun.

P– A, ya. (53)

E– Manachu rikunki nunca? (54)

P– Manam, manam. (55)

E– Ñuqaqa chaypim rikururani. (56) Wasita kicharamuni hinaspay qawaruptiy hamuchkasqa. (57) Asultam rupan chay kundinawpa bilanqa. (58) Almañataqmi chay taka habituyquqmi *fácil* purin, quysuqa manam puriyta atinchi,

ñakarikunmi. (59) Chaymi asul bilayuq, suqta waqrayuq hamusqa chay salbahıqa. (60) Chaymi rikuramurani chay punkuta qawaykuspa. (61) Qipata uranta rispa qawaykamuptiyqa llapa kichka hawanta ripuramuni, (62) apanakaramuniku llapallayku. (63) Chay punchawmantam mana purinichu tuta. (64) Hawkam puriq karani. (65)

P– Almaqa imaynataq aparqa salbahita, chay salbahita? (66)

E– Urmukusqayá rin. (67)

P– Almapa hawanpi. (68)

E– Chay almam urmusqa, atawpi. (69) Kaspipi, kaspipim richkan. (70) Rumimanta kaymanhinam kasqa chay ataw [indica unos cuatro metros de distancia], chaypim richkan waqrayuq, (71) hinaptin urmukusqa llapa almakuna richkan, achka achka alma. (72) Chay llapachallan rikchaq pisqum takistin rin puntata, chay puriptinqa. (73) Chaynam chay purin. (74)

P– Chayna purisqa. (75) Chayta qawarqanki hinaptinqa, nisuusqaykipihina. (76)

E– Arı. (77) Chay punchawmantam mana purinichu tuta.

III. Distrito de Anchonga

Serafín Ancalle Unucc

112. Chillikuwan atuq [Atuqwan sapu]

(1) Atuqsi apustisqa nawan, chillikuwan. (2) Chay wintum chillikuwan atuq. (3) P– Imaynataq chay, chaytaqa manam uyarirqanichu. (4) S– Hinaptinsi [chillikuqa] churapanakurusqaku riki. (5) Qipanmanta rachun atuqta hinaptin hukqa waknamanta waqamun. (6) “Maypitaq chay ñatu waqachkan –nispa- mikurusaqmi” nispan maskan, tarinchu, (7) pero... ñataqsi turyamun huknin, (8) huknin qipachanmanta kachurun (9) hinaptinsi [atuqqa] yanqa purin qawaykachastin, mikunanpaq tarinchu. (10) Chay, chay atuqpa wintun. (11) Chaymanta kurriypis tupasqaku chillikuwantaq, kurriypi tupasqaku. (12) “Ya ñuqam puntaspayqa waqamusaqña” nispan atuqwan. (13) Waqan. (14) Churapanakurusqa chillikuqa riki. (15) Hinaspansi atuqpa puntallanpi waqan “kamaruchkaniñam” nispan. (16) Kaqtas atuqqa ripun kamananpaq, (17) patintita ñataq huk waqaramun puntachapi, (18) ñataqsi renkan imaynatañataq kurrichkan nispa. (19) Hinaptinsi chaynachkaspan qallutapas aqtukurusqaña, manaña kamasqañachu. (20) Chaypi atuq mana qispinchu. (21) Chaynam chaykuna. (22) P– Chaypi wañururqa atuqqa. (23) S– Chaypi wañurun. (24) Laqakurun ya.

113. Ima wintullatapas asaryayllatapas yachanam

(1) P– Imaynanpin qam, kay asar... watuchikunata yacharqanki? (2) S– A! (3) Ñuqa yacharani kaykunata... (4) Awilituykunam uñalla kaptiy yachachiwaqku. (5) Chaymi kunsirbakuniku. (6) “Qamkunaqa yachankichikchu ima wintullatapas. Asaryayllatapas yachanam. Chaykunatam yachana. Kanan qipamanqa manam kanqachu chaykuna”, nisqallan kanan manaña kanñachu yachaqkuna, (7) tukurun yachaqpas, (8) wañurun, hinaptin pipas yachanchu. (9) Ay bisis kayna ñuqa intilihinti kani hinaspa wardakuni (10) hinaptinqa nisitasqanku ura hamuwan kayna istudyantikuna... (11) P– Chayna tapukuq? (12) S– Arí, ñuqa yachanim rondin tokay, bandurria tokay, todo, todo... (13) P– Allin yachayniyuq runa kanki, hinaptinqa taytay. (14) S– Kanan kulgasqa kachkan seguro intirnitkunapi... (15) P– ¿A, chaypipas kachkan? (16) S– Kachkanmi. (17) Chayna awilituykunamanta, papayniykunamanta yachakuni chayta. (18) P– Ima... imaynanpitaq, haykaptaq kay kuwintukunata asaryakunata willakunchik? (19)

S– Kay asaryakunataqa willakunchikqa kayna... puntataqa timpuraryuykuwan asaryanakuypi ninakuq kaniku riki, kayna tardinpiyá. (20)

P– Tardinpi? (21) Samaykuspaña? (22)

S– Aa, puñunaykupaq. (23) Asaryanakuchkasunchik, nispa. (24) Kuwintuta willanakusun, nispa. (25)

P– Aa, puñunaykichikpaq. (26)

S– Aa. (27) Chayna bisitanakuspayku kaq kaniku, (28) pero ñuqa temporaryuykuna wakillanmi intirisaq, wakinqa manam intirisaqchu, hinaspanmi mana yachankuchu. (29) Kanan kay sobrinuykuna profesorkuna paykuna hamuspan [niwanku] “tiyu yachayniykita quwayku hinaptin yachasaqku, yachachisaqku” (30) chay sobrinuy huknin Raul Layme, Ancallitaqmi, profesor, yachachin warmakunata. (31) Chayna kaniku ñuqaykuqa. (32)

P– Hinaptinqa ima killakunapim aswan allin tiyempu kan kay kuwintukuna willanakuypaq? (33) Icha ima killapipas willanakuchwanchu? (34)

S– Aa, kanmi... kanan kay julio killakunapi kusichakunapas manaña kanñachu, (35) hormañachu [llamkaypas] riki. (36) Chaykunapim aybisisqa bisitanakuspa willanakuq kaniku, (37) pero kananqa manam intirisankuchu, willasqapas mana wintatapas qukunkuchu, (38) wakinllan intirisan (39) kumun runakunapas hinaspaqa asuykamuwan “tiyo willawayku wintuykita. Wintukunata yachakuyta munaniku” nispan. (40)

P– Imanasqataq, qampa yuyayniyki, imanasqataq kunan timpu warmakuna runakuna manaña intirisakunñachu kay ñawpa yachaykunapi? (41)

S– Mana intirisankuñachu imaynanpiya? kaykuna. (42) Qillakuywanchu? (43) no sé, manaña ya. (44) Ni punta kostumbrikunataqa... kay punta kostumbrikunaqa kara krus apaykuy, qachwa. (45) Sibadakunata riki munturuspa kayna killapi tususpa trillana kaq. (46)

P– Chay qachwakunapipas kuwintukunata willanakunkuchu? (47)

S– Aa! Awrikuy, takitapas. (48) Imaymana lasita kanmi: qachwa taki, waylas taki, todo es. (49) Pero chaykunata manam kanan yachankuchu. (50) Imapas karamuptinraqmi rinkamunqaku hinaspan “yachaykachiwayku” nispa, chayraq... (51)

P– Chayraq minkakamunku (52)

S– Aa, minkakamunku. (53) Chaymi kunsirbakuni. (54) Kay willkachaykunapas, ñuqapa punipas willkakunapas manayá intirisakunchu, (55) imapas karuptinraq paykunapas. (56) Arí, kachkanñam kanan wamiliyaykuna wakinqa “umaykitaqa, chay asaryata saqwayku” nispan ninkuña. (57) Hamuwanku, huk, huk, (68) hinaptinña, chaypas chayta qawasparaq, chaynam tayta Pablo.

114. Urqukunaqa taksa uywallatam qukun

(1) P– Ñaqa niwarqanki apukunamanta urqukunamantapas imachakunatapas quwanchiktaq, chaynachu chay? Chaychamanta rimaykuy. (2)

S– Puntata karqa riki chunniqkunam karqa, manam runa anchachu karqa riki. (3) Urqu sikinkuna kan, chunniqkunamanta bakata mañana kaq, bakata, obihata... (4)

P– Mañakuna? (5)

S– Mañana, riki. Urqu... (6)

P– Urqu qusunkimanachu? (7)

S– Qun ya, pero taksakunalla chay animalkuna. (8)

P– Imaynataq chay? (9)
 S– Chayta mañanki misata mastaspayki. (10) Rabil waytakunata churanki, misata churanki hinaptinmi chay parahi qun riki. (11) Uywata llusqichimun. (12)
 P– Uywata llusqichimun? (13)
 S– Aa. (14)
 P– Urqu ukumanta? (15)
 S– Aa, chaykunam miran (16) pero [...] todo akapalla chay ganadokunaqa ñutukunalla. (17)
 P– Chaytaqa rantikuchwanchu? (17)
 S– Aa, rantikunkim riki. (18) Piru kananqa manam yachankuchu. (19) Manañam. (20)
 P– Chay qususqaykitaqa qichurusunkimanchu? (21) Chay urqukuna qichurusunkimanchu? (22)
 S– Manam, manam. (23)
 P– Manachu qichusunki? (24)
 S– Manam qichusunkichu. (25) Konsuminki, rantikunkiyá. (26) Sirbinkim riki urqumanqa... (27)
 P– A, sirbinki! (28) Mana sirbiptiykiqa? (29)
 S– Wañurarintaqmi. (30)
 P– Wañurarin, unqurarin... (31)
 S– Arí, chaynam. (32) Piro payman qunki riki. (33)
 P– Qanman qusurqankichu? (34)
 S– Papayniyqa mañararaqmi, piro kananqa chunniqñachu manaña, runa huntaruptin riki. (35) Chunniqkunamantam mañakunki riki. (36)
 P– Runa huntaruptinqa manaña chunniq kanñachu. (37)
 S– Aa, manaña kanñachu mañaypaqpas [...]. (38)
 P– Tukuy urqukunapipas runakunaña kachkan. (39)
 S– Intiruchapiña, arí. (40) Piro kanraqmi mañanapaqqa kay alto urqu lawpiqa kachkanraqmi. (41)
 P– Taytay, urqukunaqa rimanchu? (42)
 S– Manam riki rimanchu. (43) Urquqa imatamá rimanqa? (44)
 P– Manachu rimachiwaq? (45) Rimachinkum, ninkutaqmi riki. (45)
 S– Aa, qayankum. (46) Qayakuqta kuntistamun kaqllataña (47) piro chaytapas misakunata churaspankum qayanku. (48)
 P– Chaypim ichaqa rimanku. (49)
 S– Chaypiqa riki kuntistamun. (50) Suynamun. (51) A, suynamun. (52) Chaynam chaykuna pero kananqa manam chaykunata qipa hobinkuna, warmipas qaripas, riyinkuñachu, nada.

115. Bandurriya tukay

(1) S– Imapas karuptinraq, chayraq kurrikachanqaku. (2)
 P– Chayraq yuyarinqaku. (3)
 S– A, chayraq. (4) Kananpas chay tukaykunata ñuqapas 65 edadniyuq kaniku riki siempre, hinaptin yachachini bandurriya tukay, rondin tukay, chaykunatapas chayraq yachachkanku. (5) Pito tukay, bombo tukay, tambor, manaña kanñachu, bandallañam. (6) Manaña kanñachu. (7) Orquesta chaykunallaña. (8) Mana kanchu. (9) Antigua pito, bombo, tambor, kornita tukay chuchawmanta... (10)
 P– [kornitataqa] chuchawmantapas ruwaqkum, aw? (11)

S– Aa, chaykunata kananqa chinkarachinkuña. (12)
P– Llaqtaykipi uywaykikunataqa sintachinkuraqchu? (13) Ima punchawpim? (14)
S– Aa, Santiago... 25 de juliom. (15)
P– 25 de juliopi aw, santiagota ruwanku. (16) Qam sintachinkiraqchu uywaykikunata? (17)
S– Kananqa tukuruniñam mana kuydaq kaptin. (18) Santiaguta ruwaq kani puntataqa, suficiente. (19) Bistamuwaqku huklawkunamanta, rataqku riki. (20) Kanchachakuq kaniku riki wayllachawan, tuta anqusaspa.(21) Chayna kaq kaniku. (22)
P– Pipaqmi kara anqusu? (23)
S– Urqupaqmi riki. (24) Parahe, sola es. (25)
P– Hinaptinga urqukuna uywarqa uywaykikunata? (26)
S– Um, paykunayá. (27) A veces suwa aparuptinpas paykunaman, parahiman pagaspaqa kamarunkim riki. (28) Chayna ya. (29) Sirbinam riki. (30)
P– Qam sirbinki hinaptinga paypas sirbisunkitaq. (31)
S– Paypa hawanpim kanchik, kay urqupa, santa tirrapa hawanpim kachkanchik. (32)
P– Kay pachamamapa nisqanchik hawanpi, aw? (33)
S– Pay mamanchikhina llapa produktuta animal todota riki mikuyta imatapas quwachkanchik. (34)
P– Pastukunata... (35)
S– Diyus kriyan riki. (36) *Creo en Dios Padre, todo poderoso criador del cilo y de la tierra...* (37)
P– Diosqa kantaq, wamanikunaqa kantaqchu? (38)
S– Wamanikuna riki kanchiki chayta pero Diyusta mañakuspa, pirdunta mañakuspa quykuna “Qampa riyasqaykim riki” nispa riki. (39) Papanchik Diyusmi riki kaytaqa... chayqaya nichkan “*Creo en Dios Padre todo poderoso, criador del cilo, de la tierra*” nichkan. (40) Mana paytaqa [...] wamanita alabanataqchu, Diyusta sirbina. (41) Por ejemplo qamta mañakuykiman, qam kawaq jefe o munayniyuq, hinaptinga qampa unanchayqaski, qampa ruwasqayki kanman imakunañapas “rispitaykusaqyá, qamyá pirdunaykuway, payta [wamanita] saludaykusaq” nispa niptiki (42) “arí saluday, ñuqapa imapas obra ruwasqaymi” nispa niwaqmi, chayna. (43) Mana diriktuqa paytaqa sirbinachu.

116. Maswaqa yaku aysaq mikuycham

(1) P– Taytay, mikuy mamakunaqa waqanchu? (2) Chaynatachus-hinam uyarirqani. (3) “Waqansi mikuymanakuna...” (4)
S– “Sarukusqa waqan” ninku riki, (5) pero chakrakunamanta hay veces mana maswachakunata tarpunkichu hinaptinga bisitanakuspa kidaramunpas. (6)
P– Imaynataq chay bisitanakunku? (7)
S– Rinku riki. (8) Yaku tumaqsi rinku riki. (9) Hinaptinga riki, chaymanta hukmanña yaykukuykunpas, (10) hinaptinga maswachata tarpunki, hinaptinga chayqa kuydan. (11) Mana riki rinmanchu, maswachata tarpunki chay chakrapi kuydaqninta. (12)
P– A! Maswachu wardiyanhina? (13)
S– A! Ay istá, chayna. (14)

P– Imaynanpitaq chayqa? (15)
 S– Chayna. (16) “Yaku aysaqchan” nispa. (17)
 P– Maswachu yaku aysaq? (18) A, maswa yaku aysaq. (19)
 S– Yaku aysaqcham. (20)
 P– Yakuta aysaptin ima mikuypas manaña chakramanta llusqinchu. (21)
 S– Manaña. (22)
 P– Hinaptinga chakrakunapi maswachakunata tarpukuna. (23)
 S– A, chaypi riki. (24) Kantuchanpi [...] Chaynam. (25) Mana chayqa yaku tumaqsi rin hinaspa hukmanña [chacraman] yaykukuykun. (26)
 P– Pantaparun.

117. San Pablo de Uccu / San Pablo de Uqu

(1) P– Imam llaqtaykipa sutin, taytay? (2)
 S– San Pablo de Occom. (3)
 P– Imaynataq puntataqa karqa. (4)
 S– Uqullam. (5) Uqu niqku, (6) pero patronniykuqa Limapim karqa riki, (7) chaymi sirviq rik kaniku riki patronniykuman, ñuqayku tanto wata. (8)
 P– Asiyendachu karqa? (9)
 S– Asindam. (10)
 P– Imataq sutin chay asiyendapa? (11)
 S– Uqu (12)
 P– Asiyenda Uqu? (13)
 S– Uccu. (14) Chaypim tarpuq kaniku riki asindadupaq llaqa mikuyta: papa, abas, sara, trigu, (15) chuñuta ruwaq kaniku. (16) Qalaytaya tarpuq kaniku, lliw. (17) Chayna kachkaptiykum tikraramura riki. (18)
 P– Kumunpaq? (19)
 S– A. (20) Velasco tikrarachira hinapinmi kikiykuña tiyarichiraniku riki wasichata ruwaspayku iskuylapaq (21) mañaraniku iskuylata inginirukunaman Wankavilikata rispa riki. (22) Hinaspa kikiyku ruwaruspayku profesurkunatapas kikiyku qullqichaykuwan, kumunm mikuychaykuta tarpuspa chayta pagaq kaniku. (23)
 P– A, chayna karqa. (24)
 S– A. (25) Chaynata alumkunata achkata naptiykuna [huñuptiyku] hamuq ña lstaduña riki risupuwistuwana. (26)
 P– Asiyenda timpupi manachu iskuwila karqa qamkunapaq? (27)
 S– Manam karachuqaya. (28)
 P– A. (29)
 S– Manam karachu. (30) Todo sibintilla karaniku. (31)
 P– Sasachu kara chay pachakuna kawsay? (32)
 S– A, sasam kara. (33) Patrunqa manihag allin limpu runakunatam, unradakunatam. (34)
 P– Suwakuptinqa? (35)
 S– Manam suwapas kaqchu ni warmi maqay kaqchu ni sintichinakuy kaqchu. (36) Chaynam. (37) Patron manihag riki. (38) Rispito. (39) Maymanmá ripunkipas? (40) asindadupaqqa... (41) Kananñam llaqtakunamanpas, maytapas ripuruspanku [chaypi] kanku... (42)
 P– Llamkasqaykichikmantaga imatam chaskikuq kankichik? (43)
 S– Manam chaskira... gratisllam sirbiraniku riki. (44)
 P– Gratislla? (45)

S– Gratis es. (46) Chaymi paykunaqa ay visis mikuychata riki sigundanta rakinachakuqmi kaniku kaytaqa. (47)

P– Segundallanta? (48)

S– Arí. (49) Primerantaqa rantikuspa payman apapuq. (50) A, chayna kaq kaniku. (51)

P– Chaynallachikki karqa uywakunawanpas (52)

S– A. Uywaqa manam karachu ñuqaykupaqa? (53)

P– Manachu? (54)

S– Arí, besinukunapa. (55) Asindadu Patiñukunapa kara, huk lawqa karqa tanto ganadusapa. (56) Ñuqaykupa patronniyuqa kara rikum, millonariyum. (57) Mana intrisaqchu [uywakuna]. (58) Kada unumanmi quykuwaraku chay [Velasco] timpu runamanqa kumpray bendata. (59) Wirmaykuruwaqku patronniyuqa. (60)

P– Imata, chakrata? (61)

S– Kumpray-benda papilta, tirrinumanta, tirrinuykupaq. (62)

P– Chay Velasco tiyempupi. (63)

S– A, chaypim quwaraku, (64) kada unupa kachkan chay. (65)

P– Llamkasqaykichikmanta nispa? (66)

S– A, arí. (67) Chaynata ruwawaqku. (68)

P– Tayta mamaykipas paykunapaqchu llamkarqa? (69)

S– A! (70) Paykunallapaqmi, paykunallapaqmi, disdi awilituykumantachiki. (71) Paykunallapaq llamkaq kaniku. (72)

P– Wawaykikunaqa llamkarqaraqchu paykunapaq? (73)

S– Manañam ñuqapaqa, *ya no ya*. (74)

P– Manaña? (75)

S– A, manaña. (76) Ñuqam ichaqa chaypi kaq kani. (77)

P– Chay Parqu Alto nisqankupipas chaynallas karqa riki, aw? (78)

S– Chay Parqu Altupim riki karqa puraminti plaha patrunqa. (79) Uywa wañuruqtipas runakunata sayachichikuq. (80)

P– O sea, mana imatapas perdonaqchu. (81)

S– A. (82) Mana nunca. (83) Astawan masta kubraykuq. (84)

P– Pastunkunaman...? (85)

S– ... [uywakunata] yaykurachiptinqa mikukuruqku. (86) Patron plaha es. (87)

P– A, chay Parqu Alto asiyendapi (88)

S– A, chaypi chayna kaq. (89) Uqumanta ñuqayku law yaykuruqtipinqa, hapiramuspanyá aparuspan muquruqku, mikuruqku. (90) Patron suwa suwa kaq. (91)

P– Chayna kaptin patronnikichikqa qamkunata imanasurqankichikmi? (92)

S– Manam ñuqaykutaqa, apuyamuwarqakutaqmi. (93) Rikum karqa payqa millonario. (94)

P– Limapichiki tiyarqa, aw? (95)

S– A, Limapim. (96) Pueblo Libripim. (97)

P– A, Pueblo Libripi? (98)

S– A, wasinpi. (99)

P– Rirqankichu wasinman? (100)

S– A, paypapim karani ñuqa, wiñarani. (101)

P– Llamkarqanki. (102)

S– A, llamkarqani. (103) Chay wakpi kachkaptiyimi Velascopepas tikraramun riki (104) hinaptinmi niwara “Ahora sí, hijo, kanaqa manañam, patrón kaymantam

lluqsikuni. Istaduñam kanqa patronniykichik paytañam sirbinkichik” niwaraku. (105)

P– Hinaptin chaymantaqa, chay asiyendapi llamkaqkuna huñunakuspaykichik, qamkunaña asiyendata purichirqankichik. (106)

S– A. (107) Ñuqaykunam nataqa... (108) Inginierun Istadumanta manadarum riki inginirukunata (109) hinaptinqa minkakunata posisiyunarachiniku hinaspaykuqa kikiykuña chay patronpa chakrantaqa iskuylakunata liyaspayku [kriyaspayku] mantininaykupaq tarpuq kaniku, chaywan pagaq kaniku... profisurpa suwildunta. (110) Chaynaspam ñuqayku kay llaqtata tiyachirqaniku, llaqtaman tikrakuptin, llapa iskuylapaq. (111)

P– Chaymantaraq Estadupas kachamurqa profesurkunata ? (112)

S– A, alumkununa kaptinña, huk, hukchamanta. (113) Sigun kantidad kasqanmanta, risupuwistapi. (114) Kananqa tamtun Uqupi Kulihiyupas. (115) Kasi saisintos tantum [alumnukunaqa]. (116)

P– Chacapunkumanta, kay uraymanchikki aw? (117) Waklawmanqa Wayanayñam riki... (118)

S– Aw, Wayanayñam. (119) Chakapunku huktaqmi. (120)

P– Chakapunkuqa huk distrituchu? (121)

S– Huk kumunidadmi. (122) Kaylaw uray ñuqaykupa. (123) Institupas kan ñuqaykupa. (124)

P– Arí, ñaqa rispa qawarqani. (125) Instituto karqa. (126) Chayninta qispirqani Parqu Altuman. (127)

S– Yasta, chayllam.

Ignacio Laime Soto

118. Urqkunaman anqusu quymanta

(1) P– Imanasqataq urqkunaman chay anqusuta quna? (2) imanasqam paykunaman quna, [qamkuna] qunkichik? Imanasqam payma qunki? (3)

I– Chay anqusukunata? (4)

P– A, imanasqam urqkunaman qunki? (5)

I– Paykunaman... kunan justo chay misan churaspayku, mana chayllachu riki. (6) Chaychapipas faltanchikraq riki. (7) Especial urqkunapaqqa botillapitaq, paris botillapi kan upito, chaywan chay urqkunamanqa riki sutinta rimaspayki chay urqkunamanqa chaqchunki. Imaynanpi? (8) Chay urqkunata, ñuqanchikta imaynataq kay tayta uywawanchik kay wawantari kuyaspa, a chayna, mana imapas pasawanapaq, mana ima desigrasya pasawanapaq. (9) Chaynata mañakuspayki chay urqkunaman chaqchunki. (10) Virdadninpi chay uywawanchikmá, pero chay kustumritaqa chay rasunwan [ruwanchik] “allin kuisqa kanachikpaq, tayta wamaninchikqa allin uywaykuwananchikpaq” nispa, (11) chay rasonwanmi chay [upituta] chaqchuniku, uywantinpaq, runantinpaq mañakuspa. (12)

P– Hinaptin, urqkunata ñuqanchik runakuna hina, ñuqanchikman rikchakuqhina? (13)

I– Iqualito runakunahina chaysi chay... (14) Urqumanpas imaynapitaq chay chaqchuyta qallaykurqaniku? (15) ñuqapa papayniypa, mamayniypa... [chaytaqa qallarisqa] mamayniypa papayninpa awilitunraq, chayta mamayniypas qawasqaraq, sipaschaña hatun sipaschaña, (16) chaypi imaynanpi? chay urqukunam chay illa nin, chayta wakata, uwihata urquku. (17) Chay urqupa simin ninanchik chay uchukunatas (18) sara panqakunata misaman mastaykun kukata kintuta hinaspansi chay yachaq runapaqqa kichakuykun hinaptinsi pasaykun chay wakakunatapas urqumun (19) pero qawasqa verdadninpi chay wakakuna exisitiska chay legalninpi. (20) A, chay rasonnwan urqumanqa chay upituwan chaqchuy kara, chay, chaywan. (21)

P– Hinaptinqa urqukunaqa simiyuq, chayninta urqu ukuman yaykuchwan. (22)

I– Ahá, sutin chay urqupa, simin ninayku, (23) kunan kay Wayllapuntapipas [kan] huk uchku, kunanqa ichuchakunam punkunpipas kara, kay mina punkupihina, (24) pero kunanqa chayninkuna tapakurunñam, kunanqa manaña chay urqukuna yaykuq runakuna kanñachu, tukurunña (25) hinaptinqa chay chaytas chay yachaq chay orasiyunnin yachaq runakuna naptinqa, kichakuykuptin chay yaykuspa... (26) huk sitiyoq kan chay Illapukyu niniku, chay “poder–unu” niniku, “Illapukyu” niniku, (27) chay Illapukyumanta uwihata urquq, (28) kunan kay Wayllapuntamanta wakata urquq. (29) Kunan kay wasiy uklawninmi kachkan urqupa siminhina, (30) kay chimpa kuchulla, (31) chaypa puntanpim sumaq rumi, kay churasqachahina kara, na, chayta kunan wasi simintupaña, kumunpaña chayta dinamitawan naruraku [tuqyariraku / paki], (32) chay hawanman [mesata] mastaykuspa chayta pasaykuq papayniypa mamayniypa awilunpa taytanraqchiki kara awilunpas chay chay runa, hinaspa chaymanta wakatapas urqumuq. (33) Chay wakata urqumuspan chay asindapi chay kuwintapi kaq nakunata, chay wakata nakakurun hinaptinsi chay kuwintaq hamuq hinaptinqa sichus faltaron iskay kimsa wakapas hinaptinsi niq “may chaychaypichiki waqraqa kidaramun” nispan, (34) pasaspaqa chay kuwintananpaq urqumanta urquykaramun hinaspa chayta qawaykachiq “kayqaya kaypi, kidaramusqa” (35) “a ya, kumplito wakaqa” dice. (36) Entonces, chayana rasunpi kay urqumanqa chay pagakuna churayqa karqa. (37)

P– Ya taytay. (38)

I– Ahá.

119. Hintilkunamanta

(1) Kay hintilmanta papayniy mamayniy willawara. (2) Kay hintilkuna kasqa verdadninpi ñuqanchikhina runas riki. (3) Paykuna, mana ñuqanchikhinachu imapas faborisinakuykuq kara riki, mana ñuqanchikhina sumaq aytuchanakuqchu kaq. (4) Paykunapaqqa asta tirrinunpas dibidisqacha kaq, (5) paykunapaqa na... y chaymanta chay allpanku hukninpa nadachata suchuchaykuq hinaptinpas chay allpanta lampiykuspan chay kutichinakuq chay nanta “kayqa manam, ñuqapam, quway” nispa allpachankutapas reklamanakuqku... (6)

P– Qallunkuwan uqariyuspa? (7)

I– Ajá, allpachata uqariyuspa qallunwanña “a kayqa ñuqapam, manam qampachu” nispa. (8) Chay kunankamapas imapas huk enbidiyusu runakunata ninku “qam hintilmi kanki riki” nispa hintilman sutichanku, “hintil runa” ninku riki, chaynata. (9) Entonces, paykunach urqupi kaqku (10) hinaspanku pero kaqku

riki kucharankupas sumaq qillqay qillqay, mitumanta ruwasqa, (11) mankankupas kara kuyayllapaq qillqay qillqay ruwasqa chaywan riki, paykuna riki... (12) Chayta nini, mikuyta mikurachu? Pero imataq? chayta nispa niptiypas papayllay nira "iso si, paykunaqa riki, mikuqku riki, na... ñuqanchikhina tarpukuqmi kara, araqankupas kara", (13) araqqa ninchik kunan papata, chay dihasqa chakrakunapi riki wiñamuchkan papa... chayta (14)

P– Arí, arí... ñuqayku nini[ku] araq. (15)

I– Aytá, ñuqaykutaq araqqa niniku. (16) Chaypi kanmi ullukupas, napa, hintilpa ullukun ninayku ullukukunapas kaynata wiñakun, (17) maswapas igualito kan, (18) ukuy kay llaku urqu ninayku chay qipampi chakrayku kan chay qurqaw chaykunapi chay hinalla chay hintilpa maswan niniku, hintilpa ullukun niniku, chaykuna kakun (19)

P– Chaytaqa mikunkichikchu? (20)

I– Manam ñuqaykuqa mikunikuchu chayta, manam mikunikuchu. (21) Mikuq kaspaga aspiruymankuchiki. (22) Manam mikunikuchu. (23) Araqatam ichaqa sara tarpuypi, mas ki nada huk sara chakrapi kaptin chayta mikuniku... (24)

P– Araqqa riki, araqqa riki sara tarpusqanchikpim. (25)

I– Ahá. Entonces "chaykunan paykunapaqa mikuynin kara riki" nispan nira. (26) Entonces, chayta ruwaspanku riki kawsaraku paykunaqa riki, chay hintilkunaqa, chay urqkunapi, qaqa uchkukunapi, chaykunapi riki, (27) mas ki nadachay wasitapas paykunaqa manachiki chay ruwakurachu, pero ñuqa nini "chay kunan wakakuna ninchik, chaykunapi chay hintilsi ruwanman kara icha nachu, inkachu ruwanman kara" nini riki, (28) chayakuna kachkan Limakupipas riki, wak Pueblo Libripi, (29) intirupim kachkan riki chay nakuna waka, mana runapa tupasqan. (30) Entonces "wakpichu awilu kanman" niptiyqa (31) "manam, wakunaqa hukmi, intilkunaqa kay urqu qaqa uchkukunallapim yachara, manam wasi ruwayta yacharachu, ninku, chaykunallapi, (32) entonces chayna kaptin chay iskay inti pawamura nin, chayna chay nata hintilkunataqa rupara nin. (33) Pero chayta yachakuraku hinaspamku mankachankutapas ñutura riki ultimuta, chay kucharachankutapas (34) hasta kunankamapas wak urqkunapi ixistichkanmi. (35) Kay uray, chay huku ñan hamunanchik hawan urqunmi ninayku Hintilchayuy ninayku, chaypim umankunapas tullunkunapas qurqawhina munturayakuchkan uchkupi, kakuchkan, (36) y chayta aspispamku chaymanta muchus tarimunku antan ninku (37) chay siñurakunapa tipakunanku, (38) tipa nini chay antan ninan, kayna kaynakuna, kay yawrihinakuna qipachanpas suma-sumaq burdasqachakuna (39) pero chay nin kuwistakullansi ninku, (40) chaykunata maskamunku hinaspaga talbesnin kucharachakunatapas tariramunku tumpa hukman pakisqallatapas (41) hasta mankachakunatapas patan pakirisqatapas tariniku chayta... (42)

P– Imanasqaya paykunaqa chayta pakirqaku (43)

I– Wañukunanta yachakuspan, (44) mana huk qipan hamuq runapaq mana dehayta munspan, chay sutin hintil ninku riki. (45) Kunakama riki huk kaypi runa imatapas chiqniykusunki hinaptin "wak runaqa ultimo hentilmi" nispan nin ninku riki chay hintilman mintachinku riki, (46) entonces chay inbidiyusu kaspanku mana paykunaqa iman waltaptinpas "kaytaya mikuruy, kaytaqa ristaykusayki" ninakuy kanmanchu kara (47) cada unullu paykunaqa kaqku riki, (48) kikillankupaq kanan munaq kara riki paykuna, (49) y chaynapi paykuna chay inti rupaptinña wañuraku hina qaqa uchkukunaman... (50)

P– Chay iskay inti rikurimuptin? (51)

I– Ahá, chay uchkukunaman iskapaykusqa (52) hinaptin uchkupipas kay urnu yanusqahina chay uchkukunapas ultimo rumikunapas pukaypukaymi riki, (53) entonces chaypi riki tiqtira riki runakuna, (54) chaypi tullullankullaña ultimo kan riki. (55) Entonces, chayna chay hintil ninku chaynapi inbidiyusuhina kikillanpaq kanan munaq runa kaptin (56) chay hintilwan suticharaku riki paykunata, (57) ima kusantapas, chay hintilpa kaqtaqa mana ultimo sanu intaktuchataqa tariwaqchu riki. (58) Turu pakisqa, todo pakisqalla kakuq riki. (59) Entonces chay hintilmanta mas o menos chaykamalla ñuqa nayman [willakuyman], mastaqa manam... (60)

P– “Hintilpa tullunkunaqa kawsanmi” ninkutaqmi. (61)

I– Justo. Chayta, “amapunim llapchankichu, chay hintilapa tullunqa usturusunkimanmi...” (62)

P– Llapchaptiki, apiptiki... (63)

I– A, llapchaptiki, nin riki. (64) Entonces varios patas kunan chay hintilpa hapisqankunapata, (65) ñuqapas qawaraniraqmi tukuy kay kiru, kaykunamantam [señalando la desntadura], kaykunapim kay imapas-hina rikuriramun hinaspanmi tulluchakuna kay, sanqatu sanqatu tulluchakuna, llusqin chaymanta (66) utaqmi kayna kunkaykikunamanta, mas ki nada kay kunkapiwan kaychapi [a la altura del hmbro derecho] chay hintilpa wayran ninku, (67) chay hintil llapchasqaykim nin chayqa (68) chaymanta chay tulluchakunata kay pinsachawanhinapas chutaptikim tulluchakuna kay hukyay sanqatu sanqatu tulluchakuna, mana kay runapa tullunhinacha chaykuna llusqin. (69) Chay hasta kunankamapas chay [hintil] tullukuna hinallam qurqawhina munturayakuchkan intiru chay uchkukunapi, (70) chay maypim rikuniku intiru sitiypim chay tullukuna. (71) Entonces chaypi chay kunankama imaynampim chay tullu kawsanman la verdad mana chaychata ñuqayku yachanikuchu, (72) piru kunankamapas ñuqayku mana papaykupa niwasqanmanta yachaykunikuchu chaytaqa. (73) Wiyu wiyullañam. (74) Uchkutapas... sumaqta rudawan kirisunwan, chay nakunawan bañakuykunki hinaspayki chay uchkutapas yaykunkiq, (74) chay aspinki chay “imanpas, hintilpa imantapas tarikuruchwanmi” nispanku, (75) kay chimpapi huk runacha kunakamapas chay aspiq kara, (76) chaypas unqurusqanmanta dejaron, (77) chaysi chay muchkankunatapas tarikamuq tumpa qaqyarisqakunata (78) chaymanta yaqalla wañurusqanmanta diharun. (79) A, chaynam chay kan, imayna mudupich chay hintilpa tullun llapchasqa ñuqanchikta kuntahiyawanchik? (80)

P– Wakinqa... tullukunapas yaykuruwanchiksi riki... (81)

I– A, A... (82)

P– Hinaptin chakinchipas arwikuyta qallarín hinaspa suchu rikurirunchik, chaynatam uyarirqani. (83)

I– Chayna, chayna. (84) Kay muquykikunapas mana, mana dirichakuqpas kaynallapi yachakarun [plega las rodillas y abra los pies] utaq mana kayna dirichullapas kay dirichullanpata apankipas riki [hace que no puede doblar una de las piernas].(85) O sea “imapas difrinti pasasunki awilupa tullunwanqa” niram chaynata papaypas... (86)

P– Hintilkunaqa kayna llaqtanchikkunapi awilunchikkunachu? (87)

I– Kunan kay hintilkuna? (88)

P– Awilunchikkunachu imaynaya karqa? (89)

I– Paykunaqa... kunankamapas manas hintil ninachu. (90) Awiluy, awilunchik nispa chaywan [sutichana] (91) si hintil niptinqa chaysi unquruchwan, astawan

piyur imapas naruwanchikman [pasaruwachwan]. (92) Paytaqa ninku riki awilunchik nispanku riki... (93)

P– Chaynata riqsina. (94)

I– A, chaynata. Mana hintilnipiqa riki. (95) Hintilmi niptinqa rabyakuspam usturuwanchikman nispanku. (96) Awilunchik nispa chayllapi mastafa ninku. (97) Asta chay aspiqkunapas riki “awilunchikpata aspirusunchik awilunchikpa churakuyninta, awilunchikpa dehakuyninta aspikurusunchik” nispanku riki, chayna. (98) Y más, qawakuypaqhina kuyayllapaq mankankunapas kara sumasumaq kay tallasqahina patayuqkuna kaq riki lindo, kuyayllapaqkuna riki. (99) A, chaynata, awilullanpi riki. (100) Isusiqqa ñuqapas niyman chay awilu ima watamantach karapas, may awilunchikpapas awilun timpuraqchiki kakura riki, paykunaqa riki. (100) Chayna riki, huk chakrakunapas karam riki awilupa sukan ninayku riki. (101) Nuqanchikqa papa sukachata apinasmí kayna anchuchayuqllata [representando con las manos un anchura de unos 40 centímetro] nakunchik, (102) piru chay awilupaqqa por lo menos kaymanta kay puertaymanhina anchullay anchu [unos dos metros de ancho]. (103) Kaypi runapas naniku, runapas chay anchupi yunkay papakunata tarpuspaqa “awilupa sukanpihinaña tarpukurusqanki” chayna ninchik. (104) Entonces chay awilupaqa tirray virgen kararaqmi kay pata lawkunaman, kay aeropuerto ukunkunama. Kararaqmi chay awilupa sukan. (105) Kunanqa runa mirasqanman tukurun. (106) Anchullay anchu sukapas. Anchusu kay punkumanhina anchuyuq, kasi tres metros, cuatro metros-hina anchuyuq, chay paykunaqa tarpuqku riki, (107) chayna anchuta paykunapaqqa. (108) Entonces, chayta niqku riki, “awilupa sukanhu, imam?” nispanku ninku kunanqa. (109) Kararaqmi recuerdo qawanapaq chay sukakuna, kunanqa manañayá, llamkarunku. (110) Kunan trakturwan tukuy bultiyachiptinku chinkakunña chaykuna riki. (111) Manaña kanñachu... (112)

P– Pay awilukunamanqa pagaputa ruwachwanchu, qunkichikchu? (113)

I– Bueno “kayqa awilupam” nispaqa... chaymanqa nisunchik... mana kay upitukunatapas urquman kariñaykunki upituan (114) hinaspayki awilumanqa nankiqa nallata, mana, huklawta qawarispayki kayna kinrachallaman churanki chaymanqa todo qachata, todo qachata. (115) Huñunki qalaypatayá allquchanchikpata, runapata, usiya qalaychaypatayá... (116)

P– ¿Ispakusqanchikta? (117)

I– Ahá! Qalayta. (118) Mas ki nada, mas mastas chaskin runapawan allqupata; chayta paypaqqa mankapi [churanki]. (119)

P– ¿Ispayllanchikta? (120)

I– Manam, hatun ispaytam (121)

P– Hatun espayta... (122)

I– Hatun ispayta. (123) Entonces chayta, chaypaqqa, awilupaqqa especialmente rantimunki huk kay puyñutahina allpamanta ruwasqata, (124) chayman chay huñurunku qalaycha ispayta hinaspayki chayta urqukunaman, chay llampuntin, nawan pahaykunki parahiman hinaspayki chaymanqa churanki. (125) Arí, mamayniypas chayna mal kara hinaptin kunan wak Wayllapunku huk lawninmi kan wiyu [feo] machay ninayku, chaypi chay awiluman chayta churaraniku [paguta] (126) hinaptin siyertunpi sanuyara paypas. (127) Nisqaykipihina ultimo arwitakuruspanmi suchuhina tiyanpalla suchum kara, (128) pero chaymantaqa kasi cincuenta años, cuarentayocho años chaynaraq kawsakura (129) chaywan sanuyaruspan purikura. (130) Paymanqa chay qachallata, pero menos... nataqa chaskisunkimanchu... (131)

P– Chayna pagaykuspayqa imankunatapas urquruymanchikki, aw? (132)

I– Chay timpupi mastaqqa urquruchwanchiki piru kunankunamanqa ña paypas tullullanña (133) hinaptin mana... kunankama maycha purillanku chaynata pagaykuspa piru manam atinkuchu, mana atinkuchu. (134) Unquqmanta ichaqa chayta chaskin. (135)

P– A, unquqmanta? (136)

I– Unqamanta ichaqa chaskin. (137) Mana imapas paypa intirisnin [rayku] (138) o sea paypa kusan kaqninpaqqa mana qunkimanchu, maynata pagaptiykipas, mana qusunkimanchu. (139)

P– Hintilmi riki. (140)

I– A, hintil riki. (141)

P– Awilum riki. (142)

I– A. Por mas ki maynata pagaptiykipas mana qusunkimanchu riki. (143)

P– Chay unquykunawan hampikunankullapaq... (144)

I– Ahá. Chay unquq paypa sutinpi paganki hinaptinqa chay sanuyachin riki. (145) Pero paypa kusaninpaq churanki hinaptinqa mana qusunkimanchu, nunca. (146) Astawan piyurpas unqurachisunkiman, chay hintilqa, awiluqa riki... (147)

P– Pipa siminpim uyarirqani? (148) Hintilwan unquqqa, chay suchukuna makin utaq chakinpas arwitakurun chay unquqkunaqa manas rupaypi tiyanmankuchu? (149) Chayta yacharqankichu? (150)

I– Imaynapi chay rupaypi mana paykuna tiyanchu? (151) Kunan chaywan kaq hinaptinqa chay kuwirpunpis ranuskunahina hatariramunman hinaptinqa suturiruwag suturipakuruwaqmi ninku chayta, (152) hinaspaqa chay ranusmanta iridahinaña rikuriramuspaqa chaynakun. (153) Chaymanta proibinku rupaytaqa riki, (154) piru isusiqa chay rupaypiqa amam nankichu [tiyankichu] suturiruwagmi nispanku, (155) llantuchallapi [kanki], proibiqku chay rupaytaqa... (156)

P– Rafaelmi niwarqa chayta... (157)

I– A, chaywanqa riki chay ranuskuna kayna allin sanu kuwirpuyki kaptinpas, por ejemplo ñuqapa kanman kayniy suchuhina... (158)

P– Mana kuyuriq (159)

I– Ahá, mana kuyuriq (160) piru chay rupaypi kanki hinaptinqa aychaykimanta ranus hatarikaramunman (161) hinaspaqa chuya yakuña rikurispaga, iridaña rikuriruspaga aychayki kay wira chulluchisqahinapas suturipakuruwag, “suduripakuruwagmi, amapunim rupaypiqa” nispanku proibinku chaymanta riki. (162) Chay awilwan chay kaptinqa kan quracha pichipichi ninayku ichuq chaki (163) chay timpuchallawan, kunanhina timpurachispayki [once de la mañana] tardin churaykunki, tardin churaykunki hinaptin tukuy tuta chirisqa, (164) chay sirinasqa ninku, chay yakuchata, pichipichi timputa. (165) Chayllawan chaytaqa bañanki piru minus ukwanqa manam, (166) chay sutin paypa ichuq chaki piru kay sumaq ichuqchanman kawchusqahinacham chay plantachapa sapichan, (167) chay sutin ichuq chakicha piru achkapaq chay kuntinin mana ukllapaqchu, varias kusapaq. (168) Por jemplo, imapas disigrasya pasarusunkiman hinaptinqa chay ichuq chakichawanqa bañakuwagmi, (169) hasta kunan bañakunchikman entonces mana chaywanqa masta mana piyurchawagchu imachu, chay ichuq chakichawan. (170) Chaylla paykunapaqqa chay nan, bañun kara riki, (171) mana huk niraqwanqa, mana huk qurakunawanqa, pantarachinchikmanmi, nispa.

120. Asindamanta

(1) P– Asiyendamanta willakuy papay, asiyendamanta rimaykuy. (2) Imaynam karqa, iman chay asiyendapa sutin, pipam karqa, imaynam llamkarqankichik, imakunatam ruwarqankichik? (3) Tukuy ñakarisqaykichikmanta rimaykuy amahina kaspa. (4)

I– Kunan kay ñuqaykupapi kara kay asindayku, (5) asindaykupa sutinmi kara Isabel, (6) doctora Isabel de la Peña de Calderón, qaripa Carlos Calderon kara, chaymi Isabel de la Peña de Calderón nisqa, (7) chaymi Lima pueblo... avenida Paso de los Andes 920, chaypi wasin [kachkan]. (8) Ñuqapas kamuranim chay wasinpi, (9) kunankamapas... chay wasinta rantikurunñam, (10) chay wañuruptin wawankuna rantikuruptin huk universidad particularña chay wasi kachkan. (11) Qawapayanim “kaypi karani” nispay chayta, chaynam kachkan chay wasi. (12) Chay siñurpa kara achka hawa kay San Pablo de Oqo, chaymanta wak Ruqchaq nisqanpi, Mansanayuq, Ruqchaq, chaykunapi chay chakran kara riki. (13) Pay chaykunapi kaspan kaypi runakunata mana riki total explotaq riki ultimuta hinaspan (14) chaypis mamallaypas Parqu Chakapunkupi kara riki. (15)

P– Kay hanaypi. (16)

I– Ahá. (17) Hinaptin chaypis chay patronpa churin Manolo Qala nisqanku kasqa. (18) Chay Manolo Qala nisqanku wiyu qacha runa kara riki. (19) Kaymanta mitata nispa sipaskunata riki mandaqku (20) hinaptin chaypi kasi tukuy huchata [ruwarqa]. (21) Chay nakunata, a la firsá payqa imamá riki, chay warmikunata sipaskunata hapiq riki. (22) Entonces chaynapi awilullay Felix Soto, mamayniytapas... “ñuqañataq churiyta wakman, ñawiywan qawachkaspay ñuqa ‘mitata riy’ [nisaq]. Mihur Uquman ripukusaq” nispan chaynapi iskapakamuspan kaypi kara. Parqu karaniku riki. (23) Chay huktaqsi Manuel Qala nisqanku Chakapunkupaqqa kara riki, hinaptin chayna chay runa kara. (24) Hinaptin kaypiqa chay doctora Isabelpaqqa mana ancha chayna karachu chay Uqupiqqa riki... (25)

P– Huk asiyendamanta yayku[mu]rqankichik kay asiyendaman. (26)

I– A, kayman. (27) Kayman ripukamura awiluy riki, mamayniy sipas kachkaptin riki. (28)

P– Chayna ripukamuptin, iskapakuptin, ayqikuqkunata? (29)

I– Manas, manas. (30) Mas bin kunan kaymantapas [pasakurqa] chay asindapi hina kay Uqu runa ninayku kan wak Limapi siñor huwamilia Taipe. (31) Chay runa punku [kurrallman] rispan alhuwata riki punchaw rupaypi riki wakaman qararusqa, chaypi kimsa waka wañurusqa (32) hinaptin chaypi chay iskay runa nasqa [kasqa], (33) hinaptin chay huknin runataqa [patrunnin?] wiksapikama haytaparusqa hinaptin kimsa punchawllamanta chay runa wañukullan, sipiruptin (34) chay huknin mihur iskapakurusqa, (35) kunankamapas mana kutiykamunchu. (36) Manataqsá chaytaqa ni kihakunchu ni maskachintaqchu, qarqurun chay llaqtamanta riki. (37) Chayna kara. (38) Y chaypi kunan, kay kay ñuqaykupamanta riqku riki na punkukuna, chaypi chay llamkaq chaypi kunpitinsiya (39) rihupas, machullay machupis chaypi rihu, papa, sara, (40) chaypi riki “ñuqaykuqa dalinakuqmi riniku” ninku. (41) Chaypis miriykusqapi rutuy pipas, sara aporque nin chay sara hallmaykunata, chay sara tipiynata, aporqui nin chaykunapipas puru kunpitinsiya, suyunpi, (42) mana chaypiqa “ayudachaykusaykiyá” kidaruqtapas ninakuy kanchu. (43) Ya puntata

qispiruspaykiqa wintaykunki hayka runapaqmi, ya tikrana. (44) Mana chaypiqa ayudanakuy kanchu. (45) Chaypi [mana atiqtaqa] “Bahu” nispa ultima hasta mikuytapas manas mikuykachiqchu riki. (46) Ispisiyaltaq chaypi yanukuqpas. (47) Qari chaypiqa yanukuq riki, (48) sibatapas chay maraypi tunawwan kutaspa sopa achka runapaq riki, machu paylakunapis riki, (49) chaysi chay yanukuy qari kusaqa kara nin riki. (50) Chaypi kimsa o iskayllapas riki sigun tuparuptinqa chaypi chay runapaq supa supay kara riki (51) chaykunapi riki ultimuta subriqku, mana tinuyuqpas kanankama, (52) chaypi quince diassi chayna riqku, talbesnin maschapas o minuspas, (53) chay kumblikaramun hinaptinsi “pusaq warku” nispan taytay nira, imaynapaya chay qullqipa sutin kara pusaq warku. (54) Chay pusaq warkutas ripumuptin “siquykipaq” nispa chay pusaq warkuta quykuq, (55) chaynaqku mana riki paguta [quqchu], “siquykipaq” nispa. (56) Chaypis ultimo sapatullankutapas, chay iskay ñawiyuq siqucha kara chaykunata, kikinku, llikiruptinpas kikinku alamriwan labakuykuspendu ultimo subrillaqku riki, (57) dimasyawta [ñakariqku] riki chaypiqa piru mana kikinkupaqchu, huk runapaq, ultimo ixplutasqa kara riki. (58) Chaypi llamkamullaqku total, (59) chaysi chay [mitapi llamkay] kumbliramun paykunapa, chay mita riqpa, chay punkukunapaq kumbliramuptinqa “Wisus” nisparaq ripumullaqku chay Ruqchaqmanta kayman chakiwan tutapas (60) chay Mayuq nin chaymanta rauta kañata rantikuykuspendu tumaspendu “kayqaya Taytalláy kumblirunchikmi, haykataq haykapiqaqtaq tuparamusun” nispan waqapanakustinpas, sinkaruspaqa waqapanakustinpas ripumuqku riki. (61) Chayna total, chay ixplutay kakura riki. (62)

P– Sapa hayka killataq kutiqku chay... (63)

I– O sea dipindi, runapa tukusqanpi. (64) Kantunmanta, por ejemplo kunanqa tantu runa, chaypiqa aslla runa ri kaq riki. (65) Chay aslla runapiqa tuparamunsi riki killamantahinallapas nada maschamantapas o minusllamantapas, piru sigun runapa abansasqanpi. (66)

P– Achka runa kaptinqa huk watamantapas kutimanta riq. (67)

I– Kutinman huk watamantapas piru mana watamantahinaqa tupamuqchu, minusllamanta (68) hinañas killamanta killa nada masllanmanta tuparamun, (69) chaynalla kaypiqa samaykuqku hinaspas, y kaypipas samaykunmantaq chayaramuspenduqa kaypipas ihuwalito. (70) Uku kay sara chakraykupim Asindawasi ninayku, kunankamapas raqaykuna kachkan, chaypi tukuy chaypipas chaynataq kara riki (71) chay trihu loma, mawaw papa tarpunayku ninankuna chay nakunapas kara, chay asindapaq tarpunanku kara riki. (72) Chay papakunata mawaw niqku, kay michkatahina ruwaqku riki (73) hinaspapas asindapaq chay ruhinanku chay abas, trihu, sara, chay ruhinanku asinda wasi kara chayamanpas apaqku. (74) Hina kaypipas mana trankiluqa paykuna kay ñuqanchikhina kakuqchu, mana naqchu [samaqkuchu]. (75) Y chaypipas maypipas ‘uyariku’ nina runakunataq kaypi kara, chay ‘uyariku’ nisqan. (76) *Entonces*, chay ‘uyariku’ nisqan llamkachi riki karamba trunadurkunata hapikuykuspendu riki chay uyarikukuna chay runakunata. (77) Iranayku ninaykum kay na... Taranqa ninayku kan sibada ira, Taranqa ira a, chaynakuna, (78) y chaymanta chay irarun hinaptin manataq... kunanqa aparikunchik atisqachanchikta riki, minustapas maschatapas, mana chaypiqa, mididanpi riki. (79) Chay chaypi niqku riki uchu arrubas, pusaq arrubata “uchuchanpi” u “saischanpi” nispanku igual mididuchalla chay... (80)

P– Llapankupaq? (81) Kallpayuqpaq mana kallpayuqpaq? (82)

I– Ahá. (83) Inaspas chaypis riki chay sifrimintuwan... nayuqkunaqa, allin kallpayuqkunaqa dublarunñas kutirimuspa kutirimuspa, nisyuchá mikuyqa kakuq riki. (84) Chayna ganankuypiya chaypipas, mana chaypiqa... ni wakmanta kutiykamuspapas [samaqkuchu], mas sufriminto kaq riki, mikuymantapas yarqaymantapas. (85) Wallpa waqaruptinqa riki kaymanta quqawchanku apasqankuta abas kamchachakunatas wallpa waqaruptinqa kachuchkankuña llamkaq pasanankupaq... (86)

P– Paykunapa quqawninku apasqankuta. (87) Manachu asiyendapi quqawta quqku? (88)

I– Mana quqawta quqchu. (89) Solamente sibada supallata supaykapuq paykunapaqqa, chay almusunpaq, almusullanpaq. (90) Madrugawpiqa chay chay quqawchanku apakusqanku chaychatas kachuchallaqku, hasta machchakuna apaspankupas (91) wakinsi machkachata wakinsi kamchachata kachuqku, (92) chay [kara] sufrimintu. (93) Mana kaypipas trankiluqa karuqkuchu. (94) Tantu sufrimintuta apaqku kaypipas ihuwalito, chayna ihuwalchanka... (95)

P– Kallpayuqpas... (96)

I– Chatupas hatunpas pero chayman riqku iguwalchanku. (97) Chay bariyuskama ninku, (98) kay uraypi kawsachkanraq tayta Reginaldo Quiña ninayku, chayta kunankamapas nin chaysi “qipiypi qalaychanta [...] batira” nin. (99) Kunankamapas machuchaña kachkan uraypi. (100) Kallpayuq kara riki. (101) Chaynam profesor. (102)

P– Imaynanpitaq chay tukun? (103) Chay tukun Velascowan, aw? (104)

I– Juan Velasco Alvaradowan riki. (105)

P– Hinaptin Juan Velasco Alvaradowan chay asiyenda tukuptin imaynam qamkuna rikukuykurqankichik? (106)

I– Chay kambiyaramura hinaptin paykuna riki mana ima ruwakuyta atirakuchu hinastanku paykuna wasinku kara chaymanta [...] (107) Chay asindadukunata ninku “[chakratas] rantikurusqa” niptinqa (108) rikuriramunmanmi chay rantikuruwaptinqa a la vista “Aw, ñuqapam kayqa, rantikuwasqanmi” ninmanpas. (109) Piru manas chaypi rantikunanpaq ni ima kasqachu. (110) Kunan kay Wayllaypas, kay Wayllayta imaynanpi Uqu pirdiniku? (111) Kay Wayllay Grande, kay nakama, kay chimpa, Santochakra ninayku chayta chay nawan, kunan chay patronniyku Carlos Calderon wak Wayllay asindayuqwan kasinupi pukllasqaku “chakrapaq” nispanku, (112) chaypis kabra uywananpaq chay nata riki chakrata kasinupi pukllaspallan hanarusqa. (113) Y chayta ñuqayku riklamaymanku, punta papayniyku riklamanman kara ñuqaykupa chay tirrinuyku kachkanman kara... (114)

P– Wak chimpapi [Wayllay Grande y Wayllay Chico, se hallan al otro lado Uqu, los separa el río Lircay]. (115)

I– Chimpapi, entonces chayta pirdiniku. (116) Hasta chay Ruqchaqpipas, chaytapas “Uquykunapaqmi kanqa, Uquykunam...” (117) Asiyenda tukuruptinñam mayurniy chay patronpapi ancha naq kara [llamkaq], (118) pay Limapi pusaruwaptinmi, chay ultimu mamakuna kachkaptinmi chaypiqa qullqichaykupaña llamkapakamuraniku chay wasinpi, wasinkuna limpiyaypi pichaypi, ña asinda tukuruptinña... (119)

P– Kutirqankiraq llamkaq? (120)

I– ahá. (121)

P– Llamkapakuña. (122)

I– Llamkapakuqña, qullqichapaqña, chay irmanuywan ancha riqsinakuynin kaptin. (123) Hinaptinmi [patrunaqa] irmanuy Leonardota nira “Leonardo, Leoco, Ruqchaqpi allpaqa Uquykunapam, qanmi chayman rispayki yachamunki” nira riki, (124) piru karu kaptin mana rinkuchu hinaptinga hukñachik nakuspanku kunanqa Cintru poblado, kunumunidad duyñuna kakurun riki. (125) Hina kay Uqullataña kumun karuptin, chaypiqa riki “kumun chakrawan, kumunpa chakranmi...” nispa... (126)

P– Kumunpa chakranman tikrakururqa chay asiyenda chakra. (127)

I– Ahá. (128) Asinda chakra, kumunidad chakraman. (129) Hinaptin kumunpaq urqurun, kayna achaka hawapi, hinaspamku chaypi partisiyun ninan, chaypi riki partinakuqku ya, qanman kaypi kaynapi. (130) Chaypi chay “partisiyun” sutin kan kanankamapas ñuqaykupapas “partisiyunchanchik” nispa, taytaypa chakran. (131) Chaynata dibidinakura paykunaqa duyñuna karaku riki, (132) chaymanta chay dibidinakurun (133) hinaptin chaypi huk na hamuspan riki... Comunidad Campesina nisqanmanña naptin, huk libru na kara chaypi qura chaypi kay partida de nacimintutahina “qamkunañam kay Uqu chakra duyñuyuy kankichik” nispan.

Rafael Machuca Ancalle

121. Atuqmantawan kututumanta

(1) P– Tayta Rafeal, kunanqa kuwintuchakunatayá willakuy. (2) Qamaps riki ñuqahinaraqchá warma kaspayki taytaykipa siminmanta awiluykipa siminkunamanta uyarirqanki kuwintuchakunatapas. (3) Chaychakunatayá willakuy amahina kaspá. (4)

R– Kay wintuta awilituyraqmi awilitaymi más que nada willawaqku namanta... atuqmantawan kututumanta. (5) Kututus kasqa riki, (6) siempre riki, kututu kaspam riki, pastucha suwakuq riq, huk siñorapa, chakrayuqpa kara pastuchan, chaymansi suwakuq rin. (7) Hinaptin [siñoraqa] chayna achkakamaña tariq pastuntaqa mikusqallata (8) hinaspam chaypi huk tutaqa suyarusqa “pitaq kay pastuytaqa suwawachkan” nispan, chay suyarsqa, (9) hinaptinga mana kanchu “runachu imataq?” nispa mana pi kasqanta tantiyaspan. (10) Runata imatapas, pay qawaspanqa tarinchu. (11) Hinaptinga riki kututuqa riki panpallanta pakapakuspalla rispan riki sumaqlata mikuspan mana tutapi qawakurachu. (12) Chaymantaqa mastaña, hinalla riki achikyachkan pastunqa mikusqalla, (13) chaymantaqa “imatañataq ruwasqa kananqa, trampa imatañayá kaypiqa churasqa” nispa chaypi trampataña saqirun. (14) Hinaptin chay kututuñataq tuparusqaku chayna risqanpi atuqwan, atuqñataq... (15) Manaraq chaynaraqchu, (16) primeruta hapirusqaraq kutututa. (17) Chayna trampata churaruspa riki [siñoraqa] hapirusqa... (18) chayarun hinaptinga riki, chay trampapiqa riki wichiykurun kututuqa suwakuq risqanpi (19) chaymantas mankaman taparun pastuyuyqa hinaspam “kanami ichaqa kay kutututa riki mikurunaypaq pilarusaq llapa pilunkunata” (20) pilananpaq [kututuyuy] mankata taparun hinaspam yakuta qunichin pilanapaq, chay yakuwan pilananpaq. (21) Hinaptinñataqsi atuqñataq rikuriykarun hinaspam musyarusqa kutututaqa manka ukupi taparayachkaqta (22) hinaspam chaypi tapun “himanasqataq kaypi wichwarayachkanki?” (23) hinaptin kututuqa riki, paytaqa sumaqlataña

rimapayaykun “wawanta mana kasarayta munaptiymi kaypi wichqarayachiwachkan” nispan. (24) Hinaptin “chaymanta wichqarayachkanki?” nispan tapun atuqqa (25) “arí, mana wawanta kasarayta munaptiymi kaypi wichqarayachiwachkan, manachu qam wawanwan kasarakuwaq?” nispa. (26) Atuqqa riki chiqapllataña payta uyariykuspan “a chayna kaptinqa ñuqayá chay wawanwan kasarakurusaq” nispan taparachikun rik (27) “urquruway, qamtaña kaypi tapaykusayki” nispa atuqta manka ukuman taparun hinaspan kututuqa riki pasakun, (28) hinaptin chay yaku timpuchiqa riki, chay pastuyuq, qawaykun yapamanta, hinaspanqa qawaykuptinqa atuq tiyachkasqa manka ukupiqa, (29) hinaptin “kay kututuqa tukuyllamanña tikrakun, imaynataq?” nispan riki, urquruspan asutin (30) “imaynataq qam tukuymañqa rikchakunki” nispa. (31) Asuptin payqa riki chay kututupa willasqanwan “kasarallasami!, kasarallasaqmi!” nichkan asutita chaskispan (32) “kasarallasaqmi!” (33) “Imatataq kasaranki?” (34) “wawaykitam, wawaykitamri” nispan riki kachkan, (35) hinaptinqa mana riki chaytaqa chiqapchu kututuqa nira, iskapakunan rayku chaytaqa kriyikachira hinaspa pasakun. (36) Atuqtaqa chayna maqaykuspan lluptirachin pastuyuq “kayqa tukuymañmi tikrakun” nispa asutiruspaña. (37) Hinaspa ñataq tuparusqaku riki kututuwancha tuparunku hinaptinqa kutututaqa nin “ya kananmi ichaqa kututu llullaykita hapiruyki, kananmi ichaqa iskapawankichu, kananqa ñuqam mikurusayki” nispan. (38) “Chaywantaqmi hamuchkanki kompadre, kay qaqas ñitiwasunchik” nispan chay qaqas sikipiña riki, (39) pasto mikuchkaqtachiki tarira (40) hinaptin “kananmi ichaqa mikurusqayki” nispa, (41) hinaptinqa chaypi riki atuqtaqa yapamanta riki sumaqa riki intindichin “chaywantaqmi hamuchkanki kumpadri, kay qaqas ñipuwasunchik, qaqas ñupuwasunchik chaymi takyachichkani” nispan qaqata takyachiyta qallaykun chay ura, (42) hinaspanqa nin “kompadre takyachisiwayá kaychiki ñupuruwasunchik” nispa takyachiptin, (43) atuqpas yapamantañataq “siyertuchiki” nillan hinaspan paypas takyachin, (44) hinaspanqa “kompadre takyachichkay kuñata aparamusaq ama ñupuwanaq” nispa kuñaman maskaq pasakun kututuqa, ya pasakun (45) hinaspaqa... chaynapi chay kututuqa riki qaqas hawantaña muyuramun hinaspa rumichakunata haytaykamun hinaptin atuqqa riki “siyertullaypachiki kay qaqas riki tuñikamuchkan chayqaya wichirimuchkanña” niqspa payqa takyachichkan. (46) Manaña chaymantaqa riki rikurimunñachu kuñaman riqqa, (47) kututuqa riki pasakura maymanñachiki. (48) Hinaptinqa chaypiqa payqa takyachichkan takyachichkan hinaspanqa pisiparunña riki, (49) manaña, takyachichkasqanpi pisiparuspan riki qunqayllamanta pawan “abir cirtuchus wichiykaramunqa” nispan riki pawakun (50) hinaptinqa manataq qaqaqqa wichiykamunchu, (51) hinaptinsi ñataq piñakuspan riki maskayta qallarín kutututa, (52) qallaykun maskayta hinaptin ñataq tuparunku yaku patanpiña riki, (53) yaku patanpiña tuparusqaku hinaspa “kananmi ichaqa manaña iskapankiñachu kututu. Kananqa ñuqa mikusayki” nispa, (54) ñataq chaypipas “chaywantaqmi kompadre hamuchkanki kay yakus qalay kay ñuqanchikta aparuwasunchik, chaymi kay yakuta tomaspa, upyaspay chakichinaypaq nispay ñuqa upyachkani” nispan upyayata qallarín kututuqa, (55) ñataq atuqpas “siyertuchikki” nispan paypas [upyayta qallaykun], (56) “upyaysiwayá kompadre, manachaypaqqa riki lliwtachiki sipiruwasunchikki kay yakuqa” nispan. (57) Hinaptin [atuqqa] upyallachkan upyallachkan (58) hinaptinqa manaña riki paymantaqa upyachachkaspan upyachkaspanqa ya por fin hasta wixsanpas tuqyanakama riki atuqqa upyarusqa.

122. Hintilmanta

(1) Hintilta urquyta munanki, paykunata... (2) punta kaq riki chay paka nisqanku (3) qurikunata churakuqku chay uchkukunapi pamapasqakuna kaq, (4) chaykuna sumaq tapasqa kaq, (5) chaymmi chay hintilta urquspan chakrapi imapas kayna machay nisqanchik uchkukunapipas kanmi. (6) Entonces chaykunaman yaykurunku (7) hinaptinga chay manchariptinsi hinaptinga - pawaykunchu imaya chay- hinaspa chay runamasinchikta riki mana allinman churaykun, unquchin. (8) Entonces, chay hintil kaptinqa paykuna suchuyayman chayanku, (9) hinaspanku manaraq suchuyachkaspanku paykuna siyentinku chakinku ruparin, lliw, (10) más ki nada chakinku ruparin. (11) Rupay kan hinaspan chaypi tiyaspan mana aguwantayta atinkuchu hinaspa masta llantullata mañanku, maskanku. (12) Tutapas chayna puñunku kamankupi hinaspapas kama quñiriptinchiki ruparimunsi chay ñataq. (13) Ruparimun chakinkuna hinaptinga qatata wischuruspankuraq puñuyta atinku. (14) Chaynatam chay hintilwan, hintil yaykuruptin unqusqa runakuna. (15) Chaynatam ñuqa kay hina ukupi qawarini. (16)

P– Hinapting hintilwan unquqkunaqa mana hawapi rupaypi tiyanmankuchu... (17)

R– Mana tiyayta atinkuchu... (18)

P– Chay aychan chaylla rupariyta qallarín (19)

R– Rupariyta qallaykun hinaspanqa chaymantaqa wakinpataqa kirunkunatapas dañan. (20) Hinaspaqa kirunkuna huklawninkumantapas tullukuna wichiya qallarimunqa. (21) Chaykunatam “hintilmi kayqa” nispanku chay yachaqkunaqa “kay hintil llusqinanpaq” nispanku wakin apanku paqchi yakukunaman qaytuwan chay tulluta uruqusqanmanta wataykuspanku (22) paqchi yakuwan “yakuwan yakuhina ripunapaq” nispanku chayta asuchinku. (23) Chaynatam uyarirani, chayna willawara awilituykuna hinapting [...] (24) qawaranitaqyá... (25)

P– A, qawarqanki? (26)

R– A, qawaranim. (27)

P– Maypitaq qawarqanki? (28)

R– Ñuqa qawarani hina kay papayninypitaqmi. (29) Chayna pasaruwara. (30) Papayniy chaynawan unqun kanankamapas hinalla. (31)

P– Imaynataq hampikururqa? (32)

R– Manam kanankama sumaq hampikusqanta atipanikuraqchu. (33) Hampiyta atinikuchu. (34) Ninmi chay yachaqkuna, pagapu churaqkuna, chay naypispikukapi qawaq qatipaqkunaman riq kaniku (35) hinapting paykuna adibinaykamuspa o [unquyta] tariyakuspanku niwaraku “kayqa hintilmi, hintilmanqa kaykunatam pagaputa churachinkichik” nispa. (36) Chaykunata niwaptinku pagapachiraniku yaqa kimsakama pagapachiraniku. (37) Chaypi aparanku, chay pagapaspayku, qalay qalay uywapa hatun ispayninta, (38) chaytam uñuchimuwaraku hinaspan chayta kay aqatahinam yakuyuqta, chay puqusqa ispayninchik riki chayniyuqta chapuykuspanmi chaypi preparara... (39)

P– ¿Chaychu pagapu? (40)

R– A, chaytam pagaputa ruwarqani. (41) Chaymanta aparanku pusata, uchpata, chaymanta aparanku achitata chaykunatawanmi pagaparaniku. (42) Ari chaywanmi, chayta pagaparuptiykum chay nanaynikuna chay rupaynikunaqa mana karachu, (43) kanan chay nanayninga mana kanchu, solamente kunanñataq suchuyaspan kayna mana yumpayta puriyta atinñachu. (44) A, chaynamantas chay hintil hapikun. (45) Arí chaynatam qawarirani. (46)

P– Chakinkuna imaynam kachkan nirqankim? (47)

R– Chakinkuna kananqa kaynatam winkukurun [hace que la punta de los dedos de los pies se miren frente a frente] (48) makinpas chaynallam, imapas hapinanpaq manaña allinñachu, (49) hukninqa allinmi, hukllanllam, hukninqa manañam. (50) A, chaynamá kasqa chay hintilqa.

123. Nakaqmanta

(1) Huktaqa... nakaqmantam chay willakuykusaq, awilituyta willawasqanmanhinalla. (2) Punta timpukunata yaqa chiqaptahinam awilituyta willawara. (3) Awilituyta papayninku... awilunkuraq, paykuna riqku wak yunka lawkunata, yunka lawkunata riqku hinaspanku riki. (4) Allin valorniyuq runakunachiki karaku riki, paykuna mana manchakuqchu hinaspa tutakuna puriqku riki, (5) hinaspanku chaynapi rira riki pay, (6) yunka lawpi kara riki llamkapakuysi kasqa puntata, chay yunka lawpi. (7) Pay riq, (8) hinaptin rimayqa kaqya riki “nakaqsi kachkan” nispa. (9) Hinaptin chay awilitunkuqa riq tawnayuy, tawnapa puntanpi hatun ruyruta ruwaqku espesiyal. (10) Chay tawnankuta, ruyru puntayuyta riki, chaynawan [riqku]. (11) Mana puntataqa imapas defensanku apananpaq kararaqchu. (12) Kaspimanta chay tawnanta ruwakuykusaq chayllawan riqku. (13) Hinaptinsi richkaptin, kayna hatun kaminuta richkaptinsi machaypi puñusqa chay nakaqqa, (14) nakaqqa puñusqa mulayuy. (15) Mulantin chaypi puñuchkaptin mula musyarunan... (16) mulaqa riki runata musyaspaqa al tokes qaparimun, (17) chay musyachin chay duyñuntaqa riki runa risqanta... (18)

P– Nakaqpa mulan? (19)

R– Nakaqpa mulan. (20) Entonces chayta yacharaña riki awilituyta chay awilunqa hinaspa pasarun, pasarun hinaptinqa, pakakuspallan riki chay mulayuy sayasqanta qawarun hinaspa riki karunta pasarun, (21) hinaspan wakna qichqanmanña chayaykuchkaptinñas chayraq qaparin mulaqa riki. (22) Qaparin mula hinaptin chayraqsi pawakamun chay nakaqqa riki hatarispan, mulanman ichikuykuspan riki. (23) Entonces chayqa, mulaqa qawaraña riki maynin risqanta chay runataqa nakananpaq riki chay lawman [nakaqtaqa] siqaykachimun. (24) Hinaptinqa hayparunñasá, hayparun hinaspaqa riki (25) imapas yachayniyuqchiki chay nakaqqa kara, (26) [runaqa] mana ni ima ruwayta atinchi. (27) Yanqakacharun nakananpaq taripasqan runaqa. (28)

P– Purikuq runa? (29)

R– Purikuq runa, (30) manaña ima allinta ruwayta atinchi hinaspa tawnan hapikusqalla, (31) hinaspan chayna hayparuptin riki “kananqa nakaruwanqañachiki” nichkaptin, payqa riki niraña (32) “kananqa wañukusaqñachiki” nispan, (33) sapallanraqtaq, mana imayna ruwayta atinchi. (34) Hinaspa qunqayllamanta chayna nakananpaq kallpaykuchkaptinsi [runaqa] tawnanwan uqarispan waqtaruptin, (35) kay linli kullupi hapirachisqa (36) hinaptin chaypi hapirachin hinaptinsi pampata wichiuyuptin riki (37) manchariyanta yapamanta ñataq waqtan (38) chaypi nakaqtaqa sipirusqa. (39) Chay timpus nakaqkunaqa puriqku qullqiyuqsi qullqiyuy (40) hinaspan, chaypi kara riki, yacharaqtaqcha chay [runaqa] “nakaqqa chayna qullqiyuy purinmi” nispa rimasqankutapas, (41) hinaspa chayna chay nakaqta pampaman wichiyykarachispanqa maskaykurusqa riki qipinta, (42) qipinta maskaykuptinqa

kasqa qullqichayuy chaywan chay purikuq runaqa kusionqa hastawan pasakun nakaqta sipiruspan. (43) A chayllatam willawara awilituy.

124. Almakunamanta

(1) Kanan kay almakuna ninchik, chaymantam awilituy willawara kaynata. (2) Wañuruspanchikqa, hina kay kawsay pachanchikwan wañurunchik, chaywanpunis ripunchik, ripunchik. (3) Entonces, kay Uqu llaqtapi riki ñuqayku yachaniku, chaymantam kay Manyaq lawnintas [animaqa] ripun wak Akobamba lawman, Akobamba lawman, chaytam willawaraku. (4) Achka chayna puntataqa llamkapakuq riku riki wak Akobambata (5) hinastanku ripumuyku riki llamkapakurustanku (6) hinaptin kaypiñataq chayna riki ayllu wañukuq, wañukullaq hinaptinqa animansi ripun wakman. (7) Entonces, chay [runa] hamuy hukpi tuparamusqa riki chay wañukuqpa animanwan. (8) Hina pachachanwansi chayta kaminunta ripuchkan, (9) kaminunta ripuchkan hina pachachayuy (10) hinaptin rimaykun riki (11) sutinta rimasparaq paytaqa rimaykun hinaptin chaskikun (12) chay ripuypas chaskikun, (13) [chay runa] kayman chayna chayamun hinaptinqa payqa yacharun chayamuspaqqa runataqqa wañukusqantaña (14) hinastapaq pay mana kriyinchu willaptinku “imaynataq, ñaqallataq ukumanta hamuspay paywanqa tupaykamuniqa” nispa [Entre Uqu y Acobamba existe una quebrada profunda por donde pasa el río, que a su vez limita Acobamba de Angaraes, de allí ukumanta hamuspa, mientras subía la cuesta desde el río hacia Uqu]. (15) “Imaynataq wañukunqqa? ñaqallataq tupaykamuniqa” nispan. (16) “Manam, chisiraqmi wañukura, kananmi pampakunqaña” nispan nillanku, (17) hinaptinqa “tupamunitaq” nispa, (18) chay pero imaynaya chay manaraq yachanchu riki wañukusqanta hinaptillanchiki chay rikukun riki. (19) Si pay yachanmanña wañukusqanta hinaptinqa manataqsi rikuya atichwanchu... (20)

P– Manaña? (21)

R– Manaña rikuyta atichwanchu. (22) Chaynatam chay wañukuymanta niwaraku. (23) Y chaymanta chay wañukuypin siempre kanmi manchakuyqa... (24) manchakunikum wañukuy kaptinqa “animansi purin tutakuna” nispan [ninku]. (25) Chaypi qawanikum wakinpiqa... chay abituyuyta riki pampanakunku (26) hinaptin, chayta kay pichqanpim huk bis qawarurani... (27) kay ñuqapa suwidruy wañukuypin. (28)

P– Qawaruranki qam? (29)

R– Qawarurani chay pichqanpiña riki. (30) Pichqa punchawninpi pachanta lliw taqsarachispayku wasimanña kutiraniku (31) hinaptinmi chaypi achka kuyakuqniyku kaspanku akustanku tumastanku karaku. (32) Yaqa chawpituta yupaytañam huk bisinu permisakustan wasinman ripukura. (33) Ñuqapas “almaqa pichqanpiqa purinsi” niptinku manchaspay chay bisinu ripukuqpa qipallanta ñuqa llusqsimurani, “ispachakuq” nispay, (34) hinaptin chay bisinuyqa riki hawa sagwanchataqa, hawa kallimanña llusqisykamuchkan hinaptin qipanta ñuqapas hamuchaykuruni [?] (35) hinaptinqa payqa kay chamqaykusqahina kay ukuman wikapakaykamun hinastan mana rimaytapas imatapas atinchu (36) hinaptin ñuqa “imanakuruntaq, wichiyrunchiki” mana ñuqapa pinsamintuyqa kara “imatachiki qawarun” nispachu. (37) Hinaspa llusqisipay qawariykuni hinaptinqa ayasamachina nisqayku chay almapa samananmi chay kachkan kamas kay suwidruypa wasin urayllan, (38) chay lawta

qawariykamuptiyqa hatunkaray kay tipikunka riki purimuchkasqa. (39) Chaypim ñuqa pinsarani “almachiki” nispay riki, (40) mancharikuspay qawarani (41) almachiki sigurupas kara riki chay urataqa mana kara riki runachu, (42) intirun ruyaqninkama hatun karay, chayna hamukuchkasqa hinaptin ñuqapas manaykaqllaman kutiykamuni, (43) llusiytapas atinichu. (44) Chaypim chay bisinupas mana wasinman ripukurachu kutiykamuspan hinapim achikyaqkama puñukura... (45)

P– Hinaptin almachiki chay wischuykurqa runata riki... (46)

R– Ahá, almata qawarisan riki, kkillanchiki wichiykamurapas qawaykuspallan riki, (47) karupim karaqa, karuchapim chay ayasamachina nisqaykuqa. (48) Chaymanta llusiykuspa husto paypas qawariykurupa mana ima alma ruwachkaptin wichikaykamura riki, (49) ñuqapas chayllapitaq llusiykuspa ni ima rimayta atinichu mancharisqa... (50)

P– A, mancharisqa. (51)

R– Mana ni mayman kuyuyta atispa qunqayllamanta wichiykamuqhina ñuqapas pakchanpahinaña ukumanqa riki iskapaykamuni. (52) Chayta willakuptiyimi niwaraku “chayqa almam kara” nispa.

125. Almaqa unqunmi

(1) R– Almamanta uyarinitaqmi... unqunmi... (2)

P– Unqunchu? (3)

R– Unqunmi, alma. (4) Alma unqunmi. (5) Manataq yachaykunitaqchu chiqapchu chay alma unqun imaya pero achkakamam chayta ichaqa uyarini chay unquqta. (6) Kayna puñuniku puntata chay papayniypa wasillampiraq kaspay, taksa warmakunallaraq hermanaykunawan kaspayku. (7) Paykunaqa [taytamamay] siempre kayna awtoridarkaspan pasakuqku riki chayna raymikunaman, (8) kidaniku wasipi hinaspa chaypim uyariraniku unquqta. (9) Wasi qipampim unqukamun kay wayra chay silbakuchkan, qasakunapiqa silbakuqhinarraqmi nin chaynaman kumparachi (10) sunchallam unqusqa, (11) unqusqa kay imapas maskakuchkaqhinañá pero mana intindinichu ima rimasqanta. (12) Unqun chaypi “wayyy, wayyy... ananaw... imataq kayqa kakullan” a chayna lasillata ñuqallaykuna tantiyaniku chaynaman rimasqantahina. (13) Wayra wayrawan kuskallatam unqun chayta, una unaytam unqun, manchariypastam. (14) Hinaptan chaypiqa chayta uyariptiykuqa kay kikiykupa kuwirpuyku mismopas mancharispan kay uyaykunapas [...] (15)

P– Susunkasqa riki. (16)

R– Chukchapas sayarisqahina chay ura rikchakuptin warmakunallaqa riki mana imanakuyta atispayku riki “tutan, imataq ruwasun, waqasunchu, kayqa, qayakusunchu?” imataq nispayku riki. (17) Qayakuptinchikqa riki... uyariranikutaq nata... (18) Almata chayna richkaqta unquchkaqta yanqa fastidaptikiqa chamqarusunkimanmi, nispa chaynata uyarirani chayta sunquyman chayamuptin mana riki ni llusiyta ni qayakuyta imanayta atinikuchu, (19) mihur hina kama ukupi hirgawan tapakuykuspayku hinapi uyarayaniku asta tukunankama, (20) chay chinkaruptinñam asta ispachakuqpas hatarimuraniku. (21) Manchakuypaqtam unqusqa. (22) Achkakaman chaynata uyarirani, kasi chay similarllatam uyarirani... (23)

P– Imanasqaya unqun? (24) Rimankuchu chaymanta? (25)

R– Wakinmi chaymanta niwanku “chay wasiyki ladunpi unqun hinaspansa seguramentem bisitamuq kara hinaspam imantapas wischukura chay wasipi, chay ladunpi, chayta maskakun” chayta niwanku. (26) Wakinninñataqmi niwanku “huk aylluykichikchiki seguramente wañukunqa chaymi chayqa [animaqa] wasiki ladunpi unqun” nispan chaynata niwanku, (27) [chaymanta niwankutaq] chaymi “imantapas chay wischukurun hinaspansi chayta chay wañukuspanraq maskakun paykuna” chaytam ninku. (28) Manas Diyusninchik chaskimunchu hinaspansi kutichimun, (29) chay imapas wakinqa qullqikunata wischurunku o tipakunata o chay awha, sirakuna awhakunatapas wischurunku “chaykunas wiyu kawsay pachanchikpi wischuyqa” nispa chaynata niwaqku kay mamayniykuna, (30) awilituykunapas “chaymi awha kusataqa mana wischunachu, wañuyninchik pachapis mana Diyus chaskiyta... almanchikta kutichimuptin kaypi ñakakunchik chay maskaypi mana tarispa” chaynata niwaraku.

NN (Parqu Alto)

126. Atuqqa aswan allin kasqa

(1) N– Kaynachapi piturayakun, (2) kayna waska chupanpas... (3)

P– A, atuq ? (4)

N– Atuq. (5) Churasqaypi, pagapa chay churasqaypi. (6) Kayna sayarayan. (7) Manchariruni. (8) “Ah mierda, ah mierda. Atuq, atuq” nini. (9) Kaynaman siqaykun “wichiss”. (10) “Karahu, chikim riki, karahu, mierda” nispa pinsamintuwan karahu “wañurunñachiki siguru churiyqa riki” nispa pasamuni lukuchallaña. (11) “Imamá kay atuqqa, aber” nispa. (12) Lo que nunkam kayna... churachkani hinaptinga al toque piturayamun kamas misa chaypi. (13) Misa rumiwan riki... hinaptinga misata churani. (14) Atuqqa “Atuq!” niptiy siqakaykamun “wichiss” riki. (15) Hinaptinga lukullaña kutimuni. (16) [Churiyqa] allin kachkasqa, chaymanta unaychamanta wachakurun (17) sumaqla aswan chay churiyqa wachakuywan karqa. (18)

P– Wawaykipa warmin? (19)

N– Waway. (20)

P– A, wawayki. (21)

N– Wawaymi. (22)

P– Hinapting chay atuq rikuriramurqa wawayki sumaqaqalla wachakunanpaq? (23)

N– A! (24) Aswan allin kasqa. (25) Qarichata wachakurupas. (26) Hinaptinga [...] tomaniraq kampakas. (27)

P– A, kusikuywan. (28)

N– Kusikuywan. (29) Hinaspaqa sinkacha achikyaruni. (30) Qaricha chay warmachaqa kampakas. (31) Hinapting nasisqacha aptakusqa pawaramuspa chay punkuta, wawacha aptakusqa “willkay qari, karahu” nispay [qaparirqani]. (32)

P– A, kusikuywan. (33)

N– Aw. (34) Chayta karruqa hamuchkasqa, sayarunraq. (35) Chaypiqa, “willkay qari churiy, willkachay” nispay (36) “qari” nispay. (37) Asispanku punkupiqa karrukuna achka runayuq sayarunraq. (38) Hinapting chimpa Tullupukyu ninayku fiyutaq, huiramusqa wawataqa. (39) Hinapting tardimanqa [misata] otra vez churani... (40)

P– Unqurun? (41)
 N– Aha, unqurun. (42) Hinaptin wawaqa ultimña... (43) [misa] churayta qallakuykuni. (44)
 P– Hinaptinqa imaynataq hampirqanki? (45)
 N– Churanim riki... (46) sarata kutani hinaspay, sarata kutani, llamputa kutani, hinaspaymi kaqla ñataq chaymanñataq churani riki... chayna . (47) Chayraq alliyarun chay wawa. (48)
 P– Anqusuta ruwaspayki... (49)
 N– A. (50) Anqusuta ruwaspay churarani, hinaptin chay wawachay qaricha... (51)
 P– Imakunatam anqusupi churana, taytay? [Insisto por saber los componentes de un pago, no hay mayores detalles en su respuesta, y lamentablemente sus palabras se hacen inaudibles] (52)
 N– Almidon sarata kutanki asukarniyuq [...] (53) botellata, chaypi churani. (54) Sanuyarun. (55)
 P– Qariyarurqa. (56)
 N– Aha. Hinaptinqa nanimá... chaynaspay asikuykuni.

127. Wintutachu imatataq willasqayki?

(1) N– Wintutachu imatataq willasayki? (2)
 P– Willaway wintukunata. (3) Kaypi kasqa achka liqlis, aw? [Mi comentario sobre la presencia de esta aves andinas era con la intención de recordarle un relato de los denominados animales / aves/ novios, mi narrador no se dio cuenta de ello, luego abandoné la idea al pensar que mi narrador desconocía la historia que pretendía que me contara] (4)
 N– Liwli. (5)
 P– Liqli, liwli, liqli. (6) Kuwintachukunatayá willaway. (7) Achkallañam ñuqa warma kaspas uyarirqani, wawa kaspas uyarirqani. (8) Manañam yuyaniñachu, mana pipas willawaptin riki, qunqaniña. (9) Mana willakuspanchikqa qunqanchiktaqmi riki. (10)
 N– Arí, qunqanchikmi. (11)
 P– Kaypi willakunkuraqchu? (12) Kayna qamhina taytakuna... (13)
 N– Arí, willakunkuraqmi. (14) Kayna tapusuqniyki kaptinmi, pipas nasuptikim [mañakusuptiyki] willakunki. (15) Mana naptinqa... manam. (16)
 P– A, manaña. (17) Willkachaykikunamanqa manachu willakunki? (18)
 N– Willanchik willaytaqa... Willani willkachaykikunamanqa. (19)
 P– Ñuqayá munachkani chay kuwintuchakuna willawanaykita. (20)
 N– Imamantataq? Atuqmanta? (21)
 P– Qallarisunchik atuqmanta willakuyta. (22)
 N– Kan atuqmanta, chaymanta ukumarimanta, chaymanta warmmikunamanta, qarimantapas. (23) Warmiyimi mas sumaqta yachan, yuyan, yuyallanmi warmankunamanpas pimanpas kayna willapakuspan. (24)
 P– Mayqinwanpas qallaykuyá, papay... (25)
 N– Ya. (26) Kukachayta akustin. (27) Kayninchikta [fiambre de frutas que yo había llevado para compartir, y del que habíamos comido hasta entonces] guardachaykurusun... (28)
 P– Kukachaykita akukustin. (29) Hayka watayuqñam kachkanki, taytay... (30)
 N– sesentaisiete masamá kachkani. (31)

P– Sesentaisiete masña? (32)

N– Asiyenda timpukunamantapas munankichu? (33)

P– Tukuy yachasqaykimanta, papay... (34) Kay, ñawpaq timpukunapi kara asiyenda, aw? (35)

N– Chay asiyendapi patrunkunata sirviraniku tukuy pungu, mita, killa imakunapas... (36) Willasaykiyá. (37) Ukumarimanta qallaykusaq (38).

128. Ukumari

(1) Ukumaris ri kasqa hinaspa warmita riki wacharachisqa. (2) Warmiwan tuparusqa, wacharachisqa hinaspas qaqaman qipiykurusqa, chawpi qaqaman. (3) Qaqapi yachasqa... hinaspaqa qaqapi yachara, (4) churichan karaña uña ukumaricha, (5) hinaspa uñan ukumaricha kasqa, (6) hinaptin [ukukupa] warmin unqusqa hinaptinsi “Aychaman risaq” nispan pasasqa. (7) Aychaman risqa, [tiyasqanku uchkupa punkunta] rumiwan, palta rumiwan tapaykuspan. (8) Hinaptin chay wawaqa qaricha kasqa “mamay imataq kaypi kachkasun, karamba. Qipiykurasqayki, pasakusunchik karamba” nispan nisqa. (9) Hinaspas chay paltarumiwan wichkasqa kaptin chayta haytaykaramun hinaspa mamantaqa qipirikuspan pasakamun, pasakamusqa (10) hinaptinsi hamuchkasqa taytanqa chakata chimpamuspan yakuta chimpamuspan hamuchkasqa. (11) “Tariparusaq, pasarachimusaq” nispa ñataq chay wawaqa taytanmanñataq pasamun (12) hinaspan taytanqa yakuta pasamuchkan (13) taytantaqa kaspiwan pakiykuspan “kayman hapikamuy” nispan waqtaykurun, waqtarun hinaptin [ukukuqa] yakuman siqakuykun [...] (14) Hinaptinqa rispaqa waqtaykurun rik taytantaqa, yaku apakun. (15)

P– Mayu? (16)

N– Mayu. (17) Chaymantaqa ñataq pasan tayta kuraman chayarun. (18) Tayta kuras uywasqa chay warmita. (19) Empeladan kara, empeladan kasqa hinaptin ukumariqa riki burlakuruspan wacharachispan. (20) [Warmiqa] qipikuykura hinaspansi maqtachaqa chayarachisqa tayta kuraman, (21) aswan tayta kurataqa mancharirachisqa. (22) Ukumarichaqa llapa turunkunatapapas lliw sipirarin, (23) “imañataq kayqa, imatataq kaytaqa... hamuruwan karahu” nispan. (24)

P– Imanasaqtaq? nin. (25)

N– A. (26) Imañataq ruwasqa kayta, imatataq? nispan pinsan. (27) Naman dispacharun... yantaman, asnukunatawan, “yantata aparamunki” nispa, (28) montañata ninchik, chay nata montañata “liyon chaypi chinkararachimunqa” nispan. (29) Asnuwan pasan. (30) Montañatachki rira, hinaptinqa asnukunata wataykuruspas pasan karahu, yanta naq... yantakuna liyaq, (31) “kargarunaypaq” nispan, asnunman. (32) Hinaptinsi yanta pallanankama asnuqa kanchu, lliw uru tukukurusqa asnunta... (33)

P– Uru? (34)

N– Uru, lliw uru tukurusqa. (35) Tulluchallañas asnun watsqanpiqa kakuchkan napaqa... asnunkunapa, yanta kargamunampa. (36) Payñataq yantata riki, lliw waskakunawan liyaramuspan kutimun kargamunapaq hinaptinqa tullullankunaña kakuchkasqa [asnukunapaqa], urulla tukurusqa, (37) uru tukukurusqa hinaptinsi ukumariqa pinsarun “Uruy mierda karahu, yantata liyarusaq hinaptinqa qipiwanaqa karahu tukukurura asnuykunata” nisqa. (38) Liyarun, uruta huñuramuspas riki uruman yantata liyaramuspañataq... (39)

P– Urukunaman? (40)
 N– Urukuman. (41)
 P– Icha maqtaurumanchu? (42)
 N– Urunaman. (43)
 P– Uruman? (44)
 N– Urukunaman. (45) Chay nakuna sipiqmanchiki, asnunkuna mikukuruqman. (46) Hinaptinsi mierda, chaymanña lliw naruspanñataqsi [kargaruspanñataqsi] chayarachin chay llapa nakunañatataq [urukunañatataq] tayta kuraman, yanta kargakusqa... (47)
 P– Llapa urukunata? (48)
 N– A. (49) Tayta kuraqa riki qaparín aswan, mierda “imataq kayqa?” (50) “Doctor, asnunchikkunatam lliw kay tukukurusqa chaymi kayman kargaramuni” nispan. (51) Chaywan mancharirachin aswan, kachasqanqa. (52)
 P– Hinaptinqá? (53)
 N– Hinapinpás riki, “imataqya kayqa” nin, (54) hinaspan pinsarun, chay timpus kasqa kondonado “kundinadumanñayá dispacharusaq”. (55) Huk law llaqtapis [runata] kondonado tukukusqa patintitaña [...] (55) Kondonado llaqtaman chayarusqa, chayman chayarun chay ukumariqa, (56) kondonadoqa patintiña kakuchkan, (57) patintis kondenadowan piliyakun chay ukumari riki, (58) wichiychin chikas-chikanta, machitatas... machitawansi ruwahckan [waqtachkan kondenadota] chikan-chikanta, (59) hinaptin maqanakuchkansi chikan-chikanta ruwaptinpás chay kondonado, maqanakuchkan (60) maqanakuchkan kondenadopás... (61)
 P– Kuchuchkaptinpás? (62)
 N– Kuchuspan ultimo chikas-chikanta ruwaspan chuqachkaptinpás. (63) Chaymantas tukuy tutaña, ñataqsi, ñataqsi sayarichkan kondenadotaqa chaynas riki chinkarachin. (64) Kañaykurusqañachus-hinam chay kondenadota riki manaña chayna chikan-chikanta ruwaptin laqanakuspa manaña ultimo venciptin. (65)
 P– Hinaptin kañaykururqaña. (66)
 N– Kañaykuptinñas chinkarun chay kondonado. (67) Kañaykuptinña chinkarun, hinaspaqa ya chinkarachinña ultimo, (68) manañas rikurimunñachu riki kañaykuptin. (69) Hinaptinsi chayraq llapa runachakuna ninakamun “chinkarachinñam, ninakamuychikña” niptin chay pakakuq runachakunaqa huñunakamun chayraq. (70) Hinaptinsi chaytapas chaynaramunsi, (71) tayta kurañataqsi kuti “chinkarachimunim, kondenadom kakuq chay llaqtapi, hinaptnmi chinkarachimuni” tayta kurapaqa vidan kanñachu ñataq, (71) ñataq (imaynatañas chayta ruwarusqa?) yakupiñachus imaynam? wañurachisqá. (72) Achka yakumanchus-hinam tiyarachisqa... (73) timpurachisqa yakutaqa, hinaspaña chay yakupiñas ultimo riki, lliw hudikurun. (74) Chaywanña salbarun, chay naqa, kuraqa. (75) Kuramantapas kachkanmi riki...

129. Kuramanta

(1) Kurapas riki pasñawan chayna kasqa. (2) Pasñawan tayta kura, hinaspani pasñawan kakuq. (3) Warmiqa pakaq urnu ukunman. “Pakakuruy” nisqa tayta kurataqa. (4) Qariyuqwanchus-hinam kasqa, chaymi “hamuchkan, urnu ukunman winakuruy” nisqa. (5)
 P– Warmipa wasinman yaykuruptin? (6)

N– A, warmiman yaykun. (7) Tayta kurataqa riki, “chayman pakakuruy” nisqa. (8) Manaña dehakuspa rin tayta kuraqa, warmiman. (9) Hinaptinsi “Imatataq kaytaqa ruwarusaq? Yanuykurusqaqku urnupi taparuspa” pinsarusqa warmipas chayna. (10) Qarin kaq chayaramuptinqa “tanta ruwakurunapaq urnuta yanuramuy” ninakunku. (11) [Kuraqa] taparayachkasqa urnupi. (12) Hinaptinsi urnutaqa yanuykurun “tanta ruwanapaq” nispa. (13) Chay qarinqa riki yanun. (14) Hinaptin ukupi kachkan [kuraqa]. (15) Mierdaqa pawarun qalachallas, urnuta yanuykuptin.

Índice de transcripciones en quechua

I. Distrito de Lircay	475
Manuel Huamani Rojas	475
1. Mama Panchamantawan tayta Rabalmanta	475
2. Mukimanta.....	477
3. Sipaswan allqu, aqchiwanpas.....	479
4. Sipasman tikrakuq allquwan aqchi	480
5. Atuwqwan wachwa	481
6. Qarqarya	481
7. Qarqarya	482
8. Urququcha.....	483
9. Chuqlluqucha	483
10. Sipaswan allqu	485
11. Iskay wawqimanta	486
12. Tayta kurawan utulu	487
13. Upa runa	489
14. Punta kawsay vidamanta.....	490
15. Tayta Manuelpa kawsakuyninmanta.....	492
Donato Chávez Ichpas	494
16. Almamanta	494
17. Almamanta tapukuy.....	495
18. Almaqa chunka punchawmantas ripukun	496
19. Supayquchamanta	497
20. Almamanta musuq tapukuy	497
21. “Chunkay” simimanta tapukuy	498
22. Pasñawan allqu	498
23. “Watanas” simimanta tapukuy	499
24. Atuwqwan liyun.....	499
25. Pasñawan kuntur.....	501
26. Kuwintu willakuymanta tapuykuna.....	502
27. Qarqachamanta o kondenadumanta	503
28. Kondenawqa ukunchikpiñam.....	504
29. Sipaswan qarqarya.....	505
30. Qarqarya iskay negosiyantiwan.....	506
31. Almamanta	507
32. Kampesino runapa churinmanta.....	509
Frank Chahuailacc Curu	509

33. Atuqwan kunihu.....	509
34. Atuqwan chilliku.....	511
35. Atuqwan wachwa	512
36. Sipaswan kuntur.....	513
37. Sipaswan aqchi	514
38. Kulebrawan liyun apu Tambraykuman karrirasqanmanta	515
39. Tarukamanta	516
40. Kondenado.....	517
41. Awilitaypa chapu allquchamanta willakuynin	518
II.Distrito de Congalla	519
Donatilda Cabrera Quispe	519
42. Umamanta.....	519
43. Bruhupa wiksanmanta	519
44. Umamanta.....	520
45. Sipaswan iskilitu	521
46. Sipaswan pichinkucha	521
47. Atuqwan wachwa [atuqwan sapu]	522
48. Almakunamanta	522
49. Tiyuy “almamanta”.....	523
Micaela.....	523
50. Hintilpa puchun llaqta	523
Hipolito Lliuyacc Ildefonso	524
51. Iskay liqliq sipasmanta.....	524
52. Asnuchamanta	525
Feliciano Lliuyacc.....	526
53. Ayamanta	526
54. Laptopnin wischuq atuqchamanta	527
Faustino Mayón Huanachín.....	528
55. Musuq relihiyunkunamanta.....	528
56. Kungalla runapa yaqa munayllanpin parachimuyqa.....	529
57. Mamapachanchikpas rabyakunmi	530
58. Punta allin bida pasaypas biyahipim chinkarun.....	530
Antonio Mayón Huayascachi	531
59. Atuqwan asnu	531
60. Atuqwan ultuchakuna	532
61. Atuqwan ukuchacha	532
62. Nakaq.....	534
63. Alaliwamanta Aleluyaman	534

64. Wamaniman pagay	535
65. Animalkuna ripukusqanmanta	536
66. Sansonwan chusiq	537
67. Tuku	539
Eugenia Ñahuincopa	540
68. Sipaswan pisquchakuna	540
69. Sipaswan hintil	541
Ciriano Sánchez	542
70. Almamanta	542
71. Hubintukuq hintilmanta	543
72. Hakasqucha chinkasqanmanta	544
73. Almakunamanta	546
74. Infirnuqa hina kay pachallapis	547
75. Santukunaqa lata kutinllamantam	547
76. Almamanta	548
77. Qarqarya	549
78. Tusuq diablokuna	549
79. Wantino manka rantiq	551
80. Wantino asnu yupaq	552
81. Wantino kastillano rantiq	553
82. Wantino, 20 Kaballus <i>de fuerza</i>	554
83. Selvapis tarikun tukuy [imay]mana pisquchakuna	554
84. Tayta kuramanta	555
85. Hina kaypachallapis imapas kachkan	555
86. Galakunaqa unqunmi	557
87. Dansarinkuna: satakuwan <i>pacto</i> ruwaymanta	558
88. Dansarinkuna wañukuspapas tihirasninta qawtastinsi purin	559
89. Dansarinkunaqa manam qarqaryañachu	559
90. Umataqa manam rikuwaqchu	560
91. Umamanta	561
92. Qarqaryaqa rimasqallanchiktas kutichikun	562
93. Kondenado	563
94. Puspucarapas waqansi	563
95. Sarakunaqa lamarquchapis bañakunku	564
96. Iskay wawqimanta	565
97. Qarqachu	565
98. Qarqaryaqa kontestakunmi	566
Emilio Santiago	567
99. Kondenadomanta	567

100. Hintilqa hapirusunkimanmi.....	568
101. Congalla altunpi kachkan hintilkuna.....	569
102. Kunkanta kuchurun [Senderukuna].....	570
103. Butunniyuqkunam kuchillunkupas [senderukunapa]	570
104. Qamhina kayna puriqta... sipin [senderukuna]	572
105. Chay runapa churinga <i>Ministerio</i> Guerrapim [senderukuna].....	572
106. Chachaspata muqu	573
107. Allpa riman	573
108. Iraminta suwaq.....	575
109. kundinadumanta.....	575
110. Umamanta.....	576
111. Salbahimanta [kondenadomanta]	577
III. Distrito de Anchonga	579
Serafin Ancalle Unucc.....	579
112. Chillikuwan ataq [Atuqwan sapu].....	579
113. Ima wintullatapas asaryayllatapas yachanam	579
114. Urqkunaqa taksa uywallatam qukun	580
115. Bandurriya tukay	581
116. Maswaqa yaku aysaq mikuycham	582
117. San Pablo de Uccu / San Pablo de Uqu	583
Ignacio Laime Soto.....	585
118. Urqkunaman anqusu quymanta.....	585
119. Hintilkunamanta.....	586
120. Asindamanta	591
Rafael Machuca Ancalle.....	594
121. Atuqmantawan kututumanta	594
122. Hintilmanta	496
123. Nakaqmanta.....	597
124. Almakunamanta	598
125. Almaqa unqunmi	599
NN (Parqu Alto).....	600
126. Atuqqa aswan allin kasqa	600
127. Wintutachu imatataq willasqayki?	601
128. Ukumari.....	602
129. Kuramanta.....	603

Traducción del corpus al español

I. Distrito de Lircay

Manuel Huamani

1. Doña Pancha y don Rabal

(1) P– Comienza, por favor, papá. (2)

M– Buenos días, *profesor*. (3) Yo me encuentro muy alegre, aquí en el *centro* poblado Rumichaka pampa, porque me has visitado. (4) Yo estoy contento por eso, ahora, te relataré un cuentito sobre la pobreza en tiempos antiguos. (5) Esa historia es así. (6) Doña Pancha y don Rabal. (7)

Dicen que mama Pancha era mujer y tayta Rabal, ya también, hombre. (8) Entonces él, don Rabal, había pensado “cómo nada más podría comer a los hijos de mama Pancha?, ‘la carne de cerdo es rica, muy rica’ dice, pues”, diciendo. (9) Para entonces mama Pancha, que había tenido sus crías, no hallaba alimentos, (10) en su vida de pobreza comía solo en el campo. (11) Ni su leche hacía alcanzar para siete [crías]. (12) dice, entonces, una de sus criitas se había muerto. (13) A esa ya también tayta Rabal, el zorro, la había hallado en el campo [y] se la había comido, (14) “ya ves, es muy agradable, pues, ahora, de cualquier manera los comeré a todos”, diciendo, él había pensado hacer una astucia. (15) Entonces, mama Pancha, en su pobreza, buscaba y reunía alimentos que luego comía con sus crías. (16) Cuando ella estaba comiendo con sus crías, dice, tayta Rabal la había encontrado, entonces “Mama Pancha, que estás haciendo?” (17) “taytay, yo estoy aquí andando con mis hijitos. No encuentro para que coman” había dicho. (18) Entonces “señora, en el mío hay abundancia de todo. ¿Por qué pues, a cada uno de tus hijos, no los hago mis ahijados? Si se convierten en mis ahijados yo los podría educar para que sean doctores, para que sean profesores, para que sean ingenieros. A tus hijos los podría sacar profesionales” diciendo. (19) “Taytay, tayta Rabal, te deberé un favor, pues. Voy a solicitar tu favor, pues, así házmelos pues” cuando había dicho... (20) “Los haré pues mis ahijados y los llevaré” había dicho, (21) se los había llevado a su casa, (22) entonces dicen, allí, había, pues, del zorro, de ese Rabal, pieles de oveja, pieles de alpacas tiernas, también había huesos y mucha comida. (23) Los pequeños cerditos habían empezado a comer todo eso, pues. (24) Entonces, cuando hizo sus ahijados [la madre] los había dejado. (25) Mama Pancha había vuelto, después de tres meses ya, a ver a sus crías. (26) Entonces faltaba una cría, (27) “dónde está, pues, mi hijito” dice, (28) “ha ido a la escuela. Ese tu hijo es muy, muy aplicado, en un rato nada más va a salir profesional”, diciendo, pues, había

dicho. (29) “Está bien, tayta” diciendo, había regresado. (30) Otra vez así va, entonces solo estaban cuatro crías nada más ya, (31) entonces, “dónde está el otro” dice. (32) “Esos ya están andando los dos. Ya deben ganar bien [su platita] para cualquier cosa; ya están queriendo trabajar”, diciendo dice, pues. (33) “Están en su estudio, pues, por eso para ellos debemos acelerar”, (34) “está bien, pues” diciendo se regresa [mama Pancha]. (35) Cuando regresa de nuevo, solo habían tres. (36) En esa oportunidad también fue lo mismo “Ahora ya están los tres, bien nada más. Aquí, yo, estoy con estos pequeños nada más ya... estos pues no aprenden, pues, están comiendo pero no aprenden mucho, y están aquí porque el profesor me ha llamado la atención, los demás ya están allí” diciendo había dicho. (37) “Está bien, taytáy” diciendo se había regresado. (38) Cuando regresa de nueeevo, solo estaban dos nada más, ya. (39) “Dónde están pues mis otros hijitos? Estoy queriendo encontrarlos, verlos” cuando dice. (40) “No, pues, *hija*, ya te he dicho, en la medida en que ellos van mejorando, ya están haciendo cualquier cosa, ya están ayudando, ya están trabajando. Para ti es más bien alegría; qué cosa puedes decir, pues!”, cuando dijo, mama Pancha se regresó. (41) “Mis hijitos, estarán bien, pues”, dice. (42) Ootra vez regresa, entonces estaba unito nada más, ya. (43) Entonces “señor, mis hijitos?” (44) “ya han salido todos, pues, esos mayores ya están [buscando] trabajo, profesionales ya, los vas a ver ya; es que les ha dado contrato, entonces con ese contrato no pueden salir, por eso las mujercitas están allí mismo, esas criaturitas, pues. Este nada más ya, con este enano nada más ya estoy aquí, pues, para que me acompañe, con mi ahijado”, diciendo dice. (45) Entonces, dice, el cerdito, el pequeño cerdito, se aproximó a su madre “mamá, ya no regresan nunca, cuando salen ya no regresan ¿dónde estarán pues? Uno de ellos lloraba, ‘wiiik...wiiik’ diciendo lloraba, pedía auxilio pero qué habrá sucedido. Él sabe, pregúntale bien”, dijo. (46) “No, *hija*, a los hermanos los he arreado latigueando entonces se han tropezado, ‘vivan, pues, en familia’ diciendo los he arreado con látigo, por eso lloraban”, dice, pues, entonces “no, pues, taytáy” [había dicho la mama Pancha]. (47) “Para cuando vuelvas otra vez, reuniré a todos luego te entregaré, tú ya pues te encargarás de colocarlos en cualquier trabajo; eso sí, no te quejarás reclamándome así”, (48) “taytáy, siempre me ayudarás todavía, pues”. (49) “Sí, *hija*, pero tú sé consciente, déjame a mí, en mis manos ¿yo, qué le voy a hacer, pues, hacer a mi ahijado?”, dice, pues. (50) Entonces la mama Pancha, se regresa. (51) Entonces, de nueeevo egresó y pregunta otra vez, pues. (52) Ya no hay nada, ya no está su hijo. (53) Entonces a tayta Mariano ya, al juez, se queja, pues, al gobernador, ya. (54) Entonces tayta Mariano hizo llamar pues [a Rabal], (55) “dónde están mis hijos?” [pregunta mama Pancha]. (56) Un día [el zorro] había dicho “Las crías de esta mama Pancha habían sido, pues, muy agradables; ya me las he comido”, había dicho. (57) Cuando [tayta Mariano] dice “¿dónde están sus crías?” (58) “carajo, qué me va a hacer, este! Yo los comeré también a su madre y a su padre”, había dicho. (59) Entonces el padre y la madre habían hecho guerra. (60) Escapándose, el zorro ya no hacía caso, (61) entonces al juez ya había dicho “señor juez, usted pues háganos valer, *como autoridad*, señor Mariano. (62) “Está bien, *hija*. Habrá que pensar cómo”, (63) “ese ha comido a mis crías, aunque sea ayúdame a matarlo ya, (64) “está bien, me pagas dos costales de cebada para que coman mis hijos; entonces, yo lo mataré a él, con mi astucia”, había dicho, pues, (65) “¿señor, cómo podría ser?”, cuando dijo, (66) “yo, pues, allá, en esa pampa, en esa pampa que está

abajo de su casa, voy a hacerme el muerto; tú traerás sogas y riendas, entonces con ellas me amarraré de las patas, del pecho, de todo mi cuerpo. Para entonces, traerás las vísceras, el corazón de cualquier animal y los colocarás a mi lado. Todo mi pelo lo vamos a ensangrentar. ‘Ya arranqué sus entrañas, cómanlo’, cuando diga [...] cuando estén para arrastrarme, yo, pues, me levantaré y los arrastraré. Tú también me ayudarás a matar, vas morder, yo también voy a patear, pues. Así, de esta manera, acabaremos a tu compadre”, dijo, dice... (67) Doña Pancha andaba toda loca con su esposo. Marido y mujer, pues, lloraban de sus hijos. (68) Entonces, pues, “¿Tú, por qué estas llorando? Caramba, puedes tener otros hijos; tenga otros hijos y pasa tu vida” había dicho, pues [el esposo de doña Pancha?], (69) “A mis hijos –decía, pues–, se lo ha comido, a ninguno ha sacado profesional.” (70) Entonces, dice, allí ya pues, don Mariano ya se lo mató al zorro. (71) Allí terminó esa su historia, pues. (72) Entregó, pues, sus hijos, al padrino, para que se lo coma. (73) Así, pues, era ese padrino, haciendo bautizar... (74)

P– ¿Ese don Mariano, era el burrito? (75)

M– Don Marino era, pues, burro, juez. (72) Ese juez era, burro; ese, le defendió (73). Hizo, pues, justicia.

2. El muki

(1) P– Ahora nos encontramos con don Manuel Huamaní, (2) estamos sentados en su chacra, (3) él está pastando sus vaquitas, (4) también están cargando hojas secas de maíz, por eso ahora está descansando mientras chaccha su coquita. (5) Entonces, él, nos narrará del muki, de cuando trabajado en la mina, (6) también de todo lo que él conoce. (7) Don Manuel, por favor, cuente. (8)

M– Cuando trabajas en la mina, existe, pues, *existen*, el mundo de arriba, este mundo, el mundo de adentro. (9) Entonces, en este mundo, existe el dueño de la riqueza que extraes. (10) Existe, pues, el dueño de esos minerales, del oro, de la plata y del oro, (11) el señor muki, que dicen, es esta madre tierra, ella pues... (12) Yo trabajé desde los veintidós años hasta cincuenta y un años, en la mina. (13) Antes; pues, solía accidentarme por eso me preguntaba “por qué motivos me ocurre esto? Si sigo así, moriré, pues, mejor me regresaré”, cuando estuve diciendo, un hombre mayor –en Castrovirreyna, uno a quién decíamos “geólogo”–, él era Rojas, me dijo “sonso, no es así. Tú tienes que estar así, busca al señor Amistad, aunque sea con alguna pequeña ofrenda, entonces te cuidará”, me dijo. (14) Entonces, cuando yo estuve practicando eso, practicando ya no me accidenté. (15) De lampero llegué a perforista, (16) de perforista a capataz, (17) estando capataz, cuando volví preguntar, después de haberme accidentado, me dijo “no le sirves, pues [no le haces ofrendas]” (18) cuando me dijo sí hice lo que me dijo, el *saludo* a la pachamama o *ritualidad* a la pachamama, *no?* (19) Entonces, luego se me presentó, no así defrente, cuando estuve solo, (20) el sueño me agarraba de puro cansancio nada más, cuando trabajaba. (21) Yendo solo, chacchando mi coquita, me sentaba, en las ventanas, en las galerías, (22) entonces, pues, se me apareció una vez. (23) Así, apareciendo... (24) estuvimos totalmente tristes, ese año, el mineral había desaparecido, (25) ya no había en la mina. (26) Los jefes también todo se fueron, (27) entonces solamente quedé yo, siendo capataz, quedé como jefe, con poca gente, (28) los demás todo se cancelaron, se fueron cuando no había

nada. (29) Cuando solo existe el *mineral* nada más, pues, hay pago, dónde sea, (30) como ya no había ni pago ni nada se habían ido todos, (31) yo nada más ya quedé allí, rebuscando [mineral], apenado, con un sobrino mío, (32) a mi sobrino... allí, pues, donde teníamos que cavar una ventana. (33) Entonces, como me reveló en el sueño, perforé allí una ventana, (34) [el ser llamado *Amistad*] se fue hacia allí, rápido, riéndose, (35) entonces allí me quedé sentado, y me hizo ver [la veta]. (36) Entonces, en solo dos metros [de perforación] hallé un bolsón de mineral (37) de allí en doce, trece días saqué doscientos cincuenta toneladas de mineral, (38) mezclé toda la veta pobre y la hice mejorar fue en eso que llegaron nuestros pagos, nuestro dinero, nuestra comida también. (39) Entonces, de esa vez, cuando estuve para regresarme ya, de vuelta él me habló, únicamente en el sueño. (40) El es pues, una persona pequeña, de oro nada más, (41) no es pues como nosotros, (42) es *más* guapo, muy guapo, (43) puro oro nada más es él. (44) A él no le ofreces plata, le das *solamente* coca, le das su cigarro, su vino o pisco, no? (45) Ah, eso es, pues, lo que él desea. (46) Si no haces eso en la mina, de inmediato, pues, te mures, (47) de inmediato, pues, cualquier cosa te sucede. (48) Con eso, yo, trabajé treinta años en el pueblo de Castrovirreyna (49) y ahora todavía me encuentro aquí, estoy viviendo todavía, (50) la enfermedad de la *mina* no me afecta todavía fuerte, (51) solo estoy un poco enfermo, los dolores del pie, siempre, los que trabajan en la mina... (52) Mis otros compañeros de trabajo murieron ya hace diecisiete, veinte años, (53) yo todavía estoy aquí, (54) los otros están en Lima, en Huancayo, (55) solo quienes trabajaban afuera, (56) los que trabajaban al interior de la mina, ya son muy pocos. (57) Entonces, el muki que existe al interior de la mina, es cierto. (58) De gran temer. (59) Sabe querer mucho si también tu corazón es bueno. (60) Si amas y vives con respeto entonces no te sucede ni accidentes, te vives muy tranquilamente con él si haces el ritual, la costumbre, (61) los minerales también te hacen aparecer. (62) Entonces, yo era, alguien que no sabía leer, que no sabía escribir, (63) yo era jefe porque me ayudaba él, era capitán de *minas*, abusaba hasta de los ingenieros, tenía también mi fuerza, no? (64) Así, así es la madre tierra. (65) Esta historia cuento [en] Castrovirreyna, Caudalosa Grande, no? (66) *Seguro*, algunos recordarán todavía viendo esto que estamos escribiendo (67) los mineros más posteriores me conocerán todavía pero hasta ahora, ya me habrán confundido. (68) Entonces, cuando he obtenido ese mineral mi patrón me apreció, mi patrona también me apreciaba. (69) Había otro el que escribía, el que hacía cualquier cosa (70) yo solo era el que impartía órdenes pero haciendo mi costumbre, (71) por eso la madre tierra muki tiene poder muy admirable. (72) Algunos americanos la quieren bien, solo unos pocos no creen, no? (73) Eso es lo que puedo contar, seguro habrán todavía cosas para añadir, o quizás me he equivocado también, *no?* Gracias... (74)

P– Decías, hace un rato, “también hay muki mujer” (75)

M– Si te encuentra en la mina, la muki mujer también te revela, pues. (76) Si nace en tu sueño, pues, es el hombre quién te revela, es el que más te... (77) entonces, pues hay también la muki mujer. (78) Mujer, pues, toda su cabellera también es todo fuego, son como francesas, como japonesas, (79) esa también te revela, (80) entonces, cuando siente simpatía por ti, cuando te hace como su hijo, te habla, eso es ser amistad. (81) Así me contaba en Caudalosa Grande, ese a quien le decíamos ‘*ingeniero geólogo*’, él era Rojas, José Rojas, (82) ese Rojas sabía de los tiempos antiguos, (83) ese señor, se habrá muerto pues a

los ciento once años, (84) por eso él sabía contar esas costumbres. (85) Desde cuando me contó, yo no me he accidentado. (86) Sin saber leer, sin saber escribir, yo era jefe, eso es realidad. (87) También hay muki mujer, ella te revela, pero cuando estás despierto no la ves. (88) Al varón tampoco lo ves, si te encuentras despierto, (89) cuando estás durmiendo solo, de repente, se te aparece, (90) entonces él no te conversa “*Hola, que tal*”, te dice nada más, (91) no te puede hablar nada, él se va. (92) y por eso *siempre* hay *más mineral* o también hay agua, allí en el agua (93) por eso a veces revienta, entonces a las minas y a bastante gente los mata, *no?* (94) Sí, así es esa historia. (95) Hay también en mujercita y te revela, *no?* (96) El quien te dirige.

3. La joven, el perro y el *aqchi*

(1) El otro cuento ya también... (2) Era, pues, un pueblo, sin varones, (3) [allí] había una joven ya bastante madura. (4) Entonces, porque esa mujer era ya bastante madura, (5) porque doña Sofía era ya muy madura, (6) un perro que, de día decía “guau” por las noches se convertía [en joven], visitaba, pues, [a la joven] llevando carne. (7) De igual manera el *aqchi*, que también era joven, enamorándose iba solo por las noches, de día no iba. (8) Dice entonces “estoy viniendo”, es decir... “vengan pues, mi madre... allí mataremos una vaca” les dijo, pues, en el campo. (9) Entonces, dice el hombre no llega, el joven no llega, (10) llegó pues, el *aqchi* nada más, de día, (11) y después llegó el perro, (12) al perro, pues, le tiró piedras, (13) al *aqchi* también, la joven, le tiró con piedras, (14) entonces “qué difícil carajo, ni varón se halla para que pueda ayudarme a matar, al varón también quisiera, a mis enamorados también los quisiera, para que me ayuden a llevar esta carne, para que me ayuden a matar, para que seamos *libres*, ahora vienen solo por las noches para que me enamoren. Luego yo quiero un varón para tener bebés, para tener hijos” (15) Entonces... (16)

P– ¿Quién dijo, así? (17)

M– esa mujer (18)

P– ¿La mujer? (19)

M– La muchacha, pues... (20) Entonces había contado a su tía. (21) La tía había dicho “de repente esos sinvergüenzas son cualquier figura, cualquier animal, por eso no te visita nunca... de noche nada más te visita. A ver, de día mata tu vaca, tu oveja, entonces cuando venga, cuando ayude, allí lo reconoceremos”, había dicho, pues. (22) Así, dicen, en aquella oportunidad también llegaron, (23) cuando mató la oveja, primero llegó el *aqchi*, solo el *aqchi* gira por sus alrededores, el hombre no llega, (24) el perro nada más da vueltas y vueltas. (25) Entonces... cuando fueron de noche “oye, no te apareces” “allí estuve, entonces me tiraste [con piedras]” había respondido. (26) El otro también “estuve allí, me hiciste espantar” había dicho. (27) Dice entonces “así me habían hecho, tía, esos dicen que son animales, no son varones, dicen” cuando dijo (28) “A ya, hija, cuando vengan por la noche, los amarras, los amarras” había dicho. (29) Cuando los amarró, pues, ya no los soltó, allí los había criado amarrados, (30) entonces, dice, pues, de verdad, esos, habían sido el *aqchi* con el perro (31) dice entonces... (32)

P– ¿Convirtiéndose en gente? (33)

M– Haciéndose hombres, pues. (34) Entonces, el hombre... en el pueblo donde no habían hombres, pues, solo había mujeres, (36) allí [en ese pueblo] así sucedieron las cosas, (37) y esa mujer, cuando llegó un hombre, había dicho, pues “tú también seguramente estarás siendo un aqchi, también estarás siendo un perro”, le había dicho. (38) Eso es su relato, (39) ese cuento es, pues, de este pueblo de Angaraes o del pueblo Lircaycharqui.

4. La perra que se transforma en una joven y el aqchi

(1) También hay otro cuento, casi parecido. (2) Esta ya también era una joven... (3) una perra que de noche era una joven, una joven mujer, una ñusta, mientras que de día era una perra. (4) Luego había un aqchi, un ullaksu, (5) de ese aqchi, pues, se había enamorado la muchacha, (6) entonces, pues, cuando va de día solo está una perra y cuando va de noche está la muchacha. (7) Bueno, así también, pues, ese hombre, *joven*, pues, se había enamorado también (8) y con ese aqchi ya habían sido amigos. (9) Entonces “yo estoy queriendo echarle lazo a esa muchacha”, (10) “también yo estoy en conversaciones”, había respondido [el aqchi]. (11)

P– ¿Ese aqchi, transformado en muchacho...? (12)

M– Haciéndose muchacho, era pues hombre. (13) Por las noches ingresaba muchacho, a convencerla, llevando consigo carne, (14) entonces siendo perra, comía, pues. (15) El hombre también llevaba otros regalos, (16) ella quería solo carne, esa muchacha, esa joven, quería nada más que carne, (17) no quería ninguna otra cosa, pan, galleta, (18) prefería más la carne, (19) tampoco quería frutas “a esas las tengo asco”, decía. (20) En esto dice, pues, el hombre había ido donde su amigo aqchi, (21) entonces cuando llegó al sitio [de encuentro] no había ninguna persona, *solamente* estaba el aqchi. (22) [El hombre] había ido de día a esa joven pero no estaba la joven, únicamente estaba la perra, (23) ese hombre había ido, estaba, pues, con la perra. (24) Entonces “hagamos, pues, usu” cuando dijo, no quería hacer ‘usu’ por delante, solo quería que haga por atrás, (25) entonces “¿cómo es esto?”, diciendo, había contado a su hermano “yo no le he hecho nada.” (26) Dice, entonces, esa muchacha, había dicho “tú también seguro estarás como ese Lorencito”, (27) Lorenzo, dice, había sido el nombre del aqchi, (28) tú también estarás como Lorencito, sin su Federiquito, sin su kukulicito”, había dicho. (29)

P– Qué es ese kukulicito? (30)

M– Su kukulicito, pues, tiene, ese por donde tiene que orinar, por donde orina el hombre, por donde desagua, (31) “a ver, de mí, hay, pues” había respondido, (32) “de Lorencito, no hay”, había dicho, (33) luego, cuando estaba así, ese hombre había ido donde la joven, de día [temprano], (34) entonces, la joven así había amanecido(35) al amanecer [el hombre] había investigado, entonces esa mujer era, pues, perra. (36) Una perra, haciéndose mujer, había sido una joven, (37) luego al hombre, al [aqchi] Lorencito, engañaba, pues. (38) Entonces, ese hombre era Federiquito, el que enamoraba, pues, (39) Federiquito había ido a eso, a la perra [que se hacía] muchacha, luego estuvieron, pues, (40) estuvieron ya buen tiempo, entonces “por qué pues, tú, no pares a mi hijo?” había preguntado (41) “sinvergüenza, no penetras, bien, pues.” había respondido, (42) entonces cómo, pues, va a parir del hombre, la perra no parió, pues. (43) Entonces, había contado a otro “con esa mujer estoy, ya bastante

tiempo, no puede parir a mi hijo”, había dicho. (44) Dice, entonces “[con ella] ya no puedo estar, estaré ya con otra”, así, dice, se esclareció. (45) Ese hombre se había marchado con otra, (46) entonces, la perra iba a pelear, pues, [con la mujer] “lo que es mío”, diciendo, (47) iba solo por las noches una joven a pelear, de día no había... (48)

P– “Me quitas”, diciendo... (49)

M– “Me quitas, a mi enamorado tú me quitas” diciendo, pues. (50) Así era esa historia, profesor, en tiempos antiguos, no? (51) este nuestro pueblo, ese chiste pasó aquí, en este pueblo de Pircca, en ese tiempo antiguo, no? (52) Eso contaban los abuelos de antes, contaban, pues, es *chiste* en el cabildo.

5. El zorro y la Wachwa

(1) Había, pues, la wachwa, la doña wallata, el zorro ya también se llamaba Ebaristo. (2) Entonces dicen, el Ebaristito... la Ebaristita también venía con sus crías, (3) en eso “*hola, cómo estás?*” diciendo, el zorro Ebaristo [proseguirá utilizando el género masculino, en vez del femenino], estaba para comer a los polluelos de la wachwa (4) “con eso ya también estás, es que no puedes tú, criar a tus hijos en un horno, levantándolo con piedras? puedes tener crías que vuelan, de patitas coloradas” había dicho, pues (5) “cómo? a ver cuéntame” diciendo había respondido la wachwa [se rectifica], el zorro (6)

P– A Ebaristito... (7)

M– Ebaristito, pues, estaba pensando “sí, sería bueno sacar a mis crías voladores ya, con patitas coloradas” había dicho (8) “cuando los cocinas, pues, sus alitas, sus plumitas van a salir” cuando dijo (9) ella, pues, había juntado las churuqatas, toda la chamiza del campo, (10) luego levantando [el horno] con piedras, lo había calentado con fuego, después había encerrado a sus crías [dentro del horno], (11) entonces, cuando lo tapó, “los vas a sacar de dos horas” cuando dijo (12) en dos horas, pues, las piedras calientes, ya los había cocinado a los bebés zorritos, a los bebés Ebaristitos los había quemado [como carbón]. (13) Entonces la wachwa se había reído “Carajo, iba a comer mis polluelos, lo he jodido”, diciendo se había reído (14), en eso dice cuando estaba, el zorro buscando le había encontrado, pues, “ahora si verás, a tus polluelos, también a ti, les voy a comer”, había dicho, atrapándola, (16) pero se había volado hacia una roca, (17) vuelta se había volado, por último había estado ya en la pampa, (18) estaba comiendo en la orilla de una laguna, dice entonces “ahora sí verás, carajo, aquí te voy a coger, no hay ni rocas [hacia donde puedas volar]”, diciendo la había perseguido, (19) cuando lo persigue dice, la wachwa, volando de pronto, con toda sus crías, hacia la laguna se había se había volado, (20) entonces, dice, el zorro, pues, carajo había bebido el agua, había bebido, pues, “voy a hacer secar esto” diciendo... (21)

P– Se entregó a beber. (22)

M– Bebía, pero no terminaba, (23) y cuando ya estaba terminando, cuando su vientre ya estaba llena [de agua] la wachwa se había volado con todos, se había volado (24) entonces el zorro, en lo que estaba brincando, se había tropezado y (25) cuando su vientre se había reventado el Ebaristito había muerto. (26) Allí terminó el Ebaristito; no? (27) El zorro, el Ebaristito se murió, (28) cocinó a sus hijos, se hizo una huatia, (29) el mismo se murió al reventarse su barriga.

6. Qarqaria

(1) Había una historia aquí, *más o menos* en 1985-86. (2) Ese año habían, aquí, conversaciones, (3) un hombre se había convertido en qarqarya por haber robado dinero y por haber estado con su familia nada más. (4) Entonces andaba por aquí, hacía daño, a mí también en el viaje me hizo daño. (5) A la hija menor de una señora casi me quita, abajo, en la repartición, (6) los perros ya la salvaron, (7) luego andaba en los campos, (8) la gente lo hallaba desnudo, a veces también en forma de animal extraño, (9) pero huía, huía (10) entonces, años después, atrapándolo, no sé si lo quemaron o lo encerraron en la casa del cura, (11) eso ya no sé bien por haberme ido a trabajar allá [a la mina]. (12) Así era ese qarqaria, kukucha [aparecido] (13) pero era quien robaba dinero, quien robaba dinero, estaba con su familia nada más [“estar”, mantener relaciones sexuales], ese condenado, (14) por eso se condenó “andaba desnudo”, dice, (15) a ese, me parece que lo quemaron, aquí, no? (16) P– ¿Cómo era? Hace un rato me contabas, “abajo estuve sentado...”, diciendo. (17) M– Cuando estuve sentada abajo, cuando estuve saliendo viaje, a las doce y media, a la una de la mañana, de una señora, cuando estuvimos sentados, casi me abrió [sic. quitó] al bebé (18) ... nos quitó, (19) entonces cuando mi perro dijo “huuuu” yo también “haaaaa”, cuando lo dije, cuando mis perros lo arrearon, este ya, un perro muy grande ya saltó, un perro semejante a un león, (20) así, el bebé, al caerse al suelo ya, quedó, (21) allí ya, yo dije, yo conté, (22) luego lo buscaron, lo agarraron pero antes contaban “dicen que en los montes de Pampas está, en las cuevas del barranco está” diciendo hablan (23). P– “era como gente”, dijiste... (24) M– Gente, gente, gente. (25) Gente desnuda, era gente, paridito por mujer, (26) gente *pero* se convertía en animal, en llama, se convertía en perro. (27) A ese, por ultimo lo sacrificaron, luego seguro que allí habría terminado, (28) ya no sé bien, el final... (29) eso nada más, es, corto nada más.

7. Qarqaria

(1) Un trabajador [era de] Guayacondo, Quito-Arma. (2) Entonces, al dicho Quito-Arma, –luego de haber trabajado, la pareja, dos hijitos, un jovencito y uno pequeño, –regresaban, cargando sus cositas. (3) Estaban en una cueva, descansando ya... (4) Cuando están dirigiéndose hacia esa cueva, observan en la pampa a dos llamas abrazados, enlazando sus cuellos, escupiéndose, (5) dice, entonces ellos, haciéndose tarde, habían descansado allí, estando de regreso a su pueblo. (6) Dice, entonces, en ese pueblo, en ese sitio [el que regresaba a Guayacondo], de noche no había sentido, (7) entonces, dice, ya amanece, más allá de la medianoche, a *las tres de la* mañana, cuando el hombre se despierta y mira se da cuenta que su mujer no estaba (8) su bebito nada más estaba al centro [indica que la mujer dormía entre el hombre y su bebé]. (9) Entonces a la mujer la había sacado [de la cama]. (10) Ella al parecer lloraba, se quejaba, (11) dice entonces... cuando está haciendo eso... (12) [el narrador vacila, percibe que se olvidó referir un episodio inicial del relato, finalmente se corrige y refiere un detalle]. Pero, al anochecer había llegado un hombre “Yo también soy viajero, voy a descansar”, (13) “Por allí,

pues, descanse”, dijo. (14) El hombre estaba con su cama, allí se había dormido sentado nada más, (15) así dormía sentado nada más, después, a la mujer [se había llevado]. (16) Entonces “ese habrá sido su amante, me quedaré, pues, con mis hijitos” diciendo había amanecido. (17) Cuando el hombre la buscó al amanecer, [vio que el condenado] había comido la lengua y los senos de su mujer... (18).

P– Ayayayy! (19)

M– Dice, entonces, ese hombre regresó con su mujercita a pedir ayuda. (20) a esa la ayudaron a enterrar. (21) El nombre de ese hombre era Gutiérrez. (22) La mujercita se murió en Castrovirreyna (23) La mujercita, esa mujercita era de otro pueblo, media gringa. (24) Yo ya no la he visto mucho. (25) Ese hombre trabajó regresando otra vez (26) tenía ya otra mujer. (27) Allí la había comido, pues, los senos y la lengua... (28)

P– Su lengua... (29)

M– Entonces, ese, había sido Obradovich. (30) Ese Obradovich amaba al dinero y estaba con su familia nada más... (31)

P– Ah, él se habría condenado, estaría qarqará (32)

M– El se había condenado, luego andaba llama o alpaca... (33)

P– Ahh, transformándose a llama, a alpaca. (34)

M– Sí, así andaba, así era eso. (35) Eso decían, habían perseguido con dinamita, con quemarlo habían perseguido, (36) a dónde habrá escapado o lo han matado, (37) eso contaba... eso a mí me contaba...

8. Laguna Urququcha

(1) Ese Urququcha es pues una laguna, muy grande... (2) “Todos los que se mueren se bañaban allí”, diciendo decían. (3) En ese lugar, así a las doce, cae una nube muy fuerte, (4) únicamente en ese sitio se asentaba la nube y en los cerros las vicuñas nacían. (5) Allí he visto la nube, así [indica con sus manos, que la nube desciende para posarse sobre una laguna imaginaria], (6) ¿de repente se bañaba, no? (7)

P– ¿Las nubes? (8)

M– Solamente la nube, a la una de la mañana, dos de la mañana, mirábamos eso con lámpara, cuando trabajaba en [la mina] Madona. (9)

P– ¿Qué era esa nube? (10)

M– Neblina, pues. (11)

P– ¿Solamente neblina? (12)

M– Se asentaba solamente la neblina, así era eso. (13) Esta, pues, una laguna muy grande. (14)

P– ¿A ese lugar iban los que mueren a bañarse, a lavarse? (15)

M– Dicen que van, pues, a ese lugar. Hay esas conversaciones.

9. Laguna Chuqlluqucha

(1) La laguna Choclococha, dice, pues, era pueblo. (2) Cuando Choclococha era pueblo, sus habitantes solían estar entregados únicamente a la fiesta, (3) entonces no se respetaban, estaban entre primos, sin respetarse (4) así nada más vivían, se peleaban, eran envidiosos. (5) Dice, entonces, un anciano había

llegado en tiempo de fiesta, (6) cuando llegó en el tiempo de pascua, dice, toda la gente, al ancianito “fuera viejo sarnoso, retírate viejo traposo” diciendo lo habían echado [de la fiesta] (7), dice, entonces, el viejo traposo, retirándose hacia las chacras... se estaba descansando ya en la salida del pueblo, (8) entonces “ancianito, sírvase esto”, le habían dicho, una señora, un señor, (9) “nosotros no tenemos dinero por eso no vamos a la fiesta, en esa fiesta solo los adinerados nada más se bailan, se emborrachan, nosotros no somos así” diciendo. (10) Ese ancianito, luego de haber comido, había dicho “tú serás respetado, vas a recibir la bendición de Dios, esa laguna va a desaparecer. Márchate” había dicho, pues. (11) “Cuando te hayas ido diciendo ‘cierto’, este pueblo se hará laguna” había dicho, (12) entonces algunos se habían salvado y otros, no. (13) Por eso, con su familia, con todas sus cositas, con sus animalitos, se había marchado. (14) Hacia este lado de Choclococha, hay un abra llamado “Wawqintuyuq”, allí hay una pareja transformada en piedra, la mujer se encuentra adelante, el hombre atrás, están así [Manuel, voltea el torso y la cabeza para mirar hacia atrás]. (15)

P– Como mirando hacia atrás? (16)

M– Exacto, tanto la mujer como el hombre, ellos no hicieron caso [a las recomendaciones del anciano], (17) ese que no hizo caso [el que obedeció las recomendaciones del anciano, que era Dios disfrazado de mendigo] se había marchado [es decir, había logrado salvarse] y al regresar comprobó que el pueblo de Urququcha ya se había transformado en laguna. (18) Entonces en los meses de noviembre diciembre, si es que no lluvia, en tiempos de antes, por los años 73, 72, 74, todavía solía verse todavía una maderita... (19)

P– ¿Un palo? (20)

M– Una cruz de maderita... (21)

P– ¿Dónde? (22)

M– Dice que había una iglesia con su crucecita. (23)

P– Ah, ya! Ya, ya, ya. Al interior del pueblo de Choclococha. (24)

M– Así en el centro de Choclococha, asícito se veía [Manuel, enseña la parte superior del dedo medio, a modo de un delgado palo de madera que remite a una cruz]. (25)

P– Ah, ya, ya, ya... al centro de Choclococha. (26)

M– Todavía hemos visto eso,, yo no creía... (27)

P– La crucecita de la iglesia. (28)

M– Allí se veía la crucecita de la iglesia (29)

P– Ya. (30)

M– Cuando me dijo eso, yo también he creído, (31) cuando baja la laguna se aprecia [la cruz]... (32) Esa es una represa para lca, pues. (33)

P– Entonces, eso es cierto [ah, piedra se transforma en piedra] (34)

M– Cierto, es eso, yo también he visto. Eso que cuentan es cierto. (35) Entonces, creí en eso [a un extremo del patio se descargan calaminas, Manuel advierte a su nieta: “cuidaw hija”]. (36)

P– Ese hombre bueno, que huía de su pueblo tan pronto volteó la mirada se transformó en piedra (37)

M– No! No!... (38)

P– No es así? (39)

M– No es así. (40) Si no que... el hombre que se fue, el que se fue primero, cuando [el anciano le dijo] “vamos, marchémonos, este va a destruirse” ese [es el que salvó]. (41) El que lo seguía, sin creer [en las palabras del anciano],

cuando escuchó “buuuuuuuu” de pronto volvió la cara, para ver [la inundación], ese se quedó ahí mismo, pues, [transformado en piedra]. (42) Ese, el que se escapó primero, es ese quien contaba, contaba esa historia... (43)

P– Ahhhh! El primero, el que se escapó es quien contaba... (44)

M– Ese, había llegado ya a la parte posterior del cerro, en compañía de su esposa, de todo sus hijos, de sus animalitos, entonces cuando escuchó “buuuuuuuu” no había volteado para ver [lo que estaba sucediendo en su pueblo]. (45) Había dicho “cuidado con ver hacia atrás, si te volteas para ver [hacia tu pueblo] te vas a quedar allí nada más” diciendo. (46) A quien le había dicho “vamos, marchémonos”, ya también, llegando [al abra] se volteó para mirar [hacia su pueblo], por eso se convirtió en piedra. (47) Las orejitas también están igualitas, sus manitas también pero transformadas en piedra, sus ropas también... (48)

P– Existe esa piedra? (49)

M– Esa piedra, está. (50)

P– Ah! (51)

M– *Eso se llama Wawqintuyuq.* (52)

P– Wawqintuyuq. (53) Si vamos a ese lugar donde se halla el Wawqintuyuq, entonces ¿podemos hallar a ese hombre que se transformó en piedra? ¿Allí, está? (54)

M– Podemos encontrar, podemos ver... (55) Yo fui a ese lugar, me hice conducir a pie, luego de haber ido hasta la carretera Central con una camioneta. (56)

P– ¿Has visto? (57)

M– Yo llegué. Está un poquito lejos. (58)

P– Entonces, está hay una figura como de hombre, pero de piedra. (59)

M– Está una piedra. (60) Transformado en piedra, su perrito también, su gatito, sus cositas, están en su adelantito.

10. La joven y el perro

(1) P– Nuevamente nos hallamos en la casa de don Manuel, (2) ahora estamos a 16 días del mes de agosto. (3) Vamos a continuar conversando sobre los relatos que nos ha contado la vez pasada. (4) Don Manuel, hable, por favor. (5) M– *Buenos días profesor Landeo,* (6) ahora has llegado a este pueblo de Rumichaca, después de tiempo. (7) Me alegro por lo que has llegado. (8) Ya pues, te contaré un watuchi. (9) En ese pueblo, dice había... (10) había un pueblo, los varones en ese pueblo eran escasos, (11) al morirse todos [los hombres] quedaron únicamente mujeres (12), por eso había muchísimas mujeres, (13) dice entonces en ese pueblo, había un perro que por las noches se parecía a un varón, (14) entonces, pues, la joven le decía “Cuál es tu nombre, oye *joven*” (15) “el mío, mi señora, es Wilkisiscito”, había respondido. (16) “Wilkis... y de tus padres y madres?” (17) “Es Ichpas” había dicho. (18) Dice el perro había sido Wilkis Ichpas, ese perro, pues, solo por las noches iba donde esa muchacha... (19)

H– todas las noches (20)

M– Todas las noches, pues, solo por las noches nada más, entonces “cásame, de una vez”, cuando le dice (21) “te voy casar, al año que viene ya, te voy a casar” así andaba diciendo. (22) Entonces dice en el tiempo de Todos los

Santos, en el mes de noviembre la visitaba cada rato, (23) entonces la mujer había dicho “por qué motivo no vienes de día? Iremos donde mi madre” cuando le dice, (24) había respondido “no pues... tengo diversos trabajos que hacer, tengo cosas que hacer, pues, tengo pues mis vacas, tengo chacras que trabajar” (25) “de mi ya también pues trabaja, para que me cases” cuando le dice (26) dice que va pues a trabajar, por las noches nada más y no de día (27) entonces la mujer dice contó a su tía. (28) La tía le había aconsejado “seguro que ese debe ser algún animal, y te está engañado. A ver, a ver, que venga de día, vamos a degollar nuestra vaca –dice–, vamos a degollar una vaca, entonces que venga para que nos ayude” había dicho. (29) Dice que lo esperan, pues, mucho rato para que degüellen a la vaca, dice ya no se aparece, entonces apareció a la hora en que tenían que degollar la vaca... (30) H– solamente un perro... (31)

M– Apareció, pues, únicamente, perro, con su pañuelo en el cuello, con su watanas en los pies. (32) Luego de haber aparecido así, dicen, está dando vueltas por su alrededor (33) entonces “qué es lo que sea, este perro cochino?” diciendo lo arreó, pues, con piedras, (34) le pegaron a su Wilkiscito, entonces [el perro] se fue y, y cuando ya no aparecía, ellos ya degüellan [la vaca]. (35) Nuevamente llegó de noche “pero si vine”, diciendo, (36) “en qué momento has llegado tú? Si solamente vino el perro” diciendo, (37) entonces, “ese seguro que está siendo un perro, ese, totalmente está haciéndose el muchacho. Ese, es, pues perro” diciendo, la tía, nuevamente aconseja, (38) prepararemos, pues una sogá, con cerdas de la cola del caballo, con cerdas de la cola de la vaca con la de llama... con lana de alpaca, preparemos, y luego...” dice entonces, llegó la fiesta, (39) dice entonces a la fiesta “llévame a la fiesta” (40) “de día no puedo ir, tengo que pastar mis ovejas, tengo que cuidar mis gallinas, de noche eso sí voy a venir” diciendo, (41) por la noche le había llevado a la víspera, (42) dice, pues cuando lo llevó a la víspera, [la joven] ya tenía la sogá, luego “hazme comer pues, alguna comida”, había dicho. (43) Sin darle de comer, la había llevado carne sucia, muy sucia, le había dado eso nada más, no? de noche, de noche, pues, había sido eso. (44) Cuando la joven se dio cuenta, el muchacho le había llevado carne cruda, (45) entonces, dice, pues, en la noche, le había amarrado con la sogá, cerca de la hora en que debía irse, le ajustado una y otra vez. (46) Ya amanece, ya amanece, entonces “suéltame, por favor; suéltame por favor” le dice, pero ya no lo suelta (47), nuevamente le ajusta una y otra vez, por la madrugada amaneció perro. (48) Ese pueblo existía, en esos tiempos, entonces eso una noticia, no? (49) Estas cosas nosotros *siempre* hemos conversado con los ayacuchanos, nos hemos contado, no? (50) *Gracias profesor* Landeo, esto acaso pueda ser de su agrado.

11. Los dos hermanos

(1) *Profesor* Landeo, *buenas noches*. (2) Yo te voy a contar. (3) Eran dos hermanos, uno rico, el otro pobre. (4) el que era pobre, quería muchísimo a su hermano rico, pero el hermano rico le odiaba, (5) al hermano que en su pobreza le daba de comer cualquier cosita, el rico ya también no se recordaba, (6) cuando está así le dijo “vas a venir *hijo*, para darte cualquier cosa” y dándole un poquito de comida le hace cargar piedras. (7) De regreso, se había cansado con su carga pesada, y había descansado en una cueva, en el

desierto. (8) Ya no tenía su coquita, pues la había pagado al paraje, a la pachamama, luego se había dormido “Ahora habrá, pues, este que llevo, para comer, mis hijos lo comerán”, diciendo. (9) Había pagado su coquita, el traguito que tenía que tomar, beber, había pagado, luego se había dormido, sin cobertores, poniendo su carguita como cabecera. (10) Entonces en su sueño estaban llamándose, de este lado y del otro lado [de la montaña] una mujer con un hombre “Gracias, aquí está, nos ha hecho el favor de hacernos comer” (11) “a mí también me hizo el favor de darme de beber, gracias, he bebido. Que es lo que vamos a regalarle a este nuestro hermano?” (12) “yo regalaré maíz blanco” había dicho, (13) el otro ya también había dicho “le daré maíz amarillo, yo voy a regalar” había dicho, pues. (14) “Ah, que agradable” diciendo el hombre se había despertado alegre “ahora mis hijos comerán maíz tostado, me haré mote. Aunque sea en sopa me prepararé una *lawa* de maíz” diciendo. (15) “tostándolo terminaré en un rato, en cambio me durará para prepara sopa *lawa*” diciendo estaba extremadamente alegre. (16) Entonces su bulto había sido pesado “qué cosas me ha hecho cargar mi hermano?” dijo y cuando vio su carga, había sido piedra. (17) Arrojando la piedra se cargó ese maíz, eso pesaba todavía menos de la piedra que venía cargando. (18) Hace llegar, entonces “*hija*, he traído este maíz, comamos, pues” había dicho (19) pero cuando muy alegre le dio maíz a sus hijitos, para que coman, no había sido maíz, había sido plata. (20) Entonces se habían alegrado, habían gritado. (22) Comprando caballos se habían traído comida, cosas de la chacra, no? (23) Ya comían bien, habían comprado animales, su casa también construía porque tenía su dinero. (24) Entonces el hermano “con que, ese ha...” diciendo. (25) A su hermano le da de comer, pues, “hermano, así me he encontrado” le cuenta (26) “dónde?” (27) “en este lugar”, cuenta pues, el inocente. (28) *entonces* el otro también va a ese lugar, vistiéndose como pobre con su ropa vieja, chacchando su coquita. (29) Pero no había llevado, pues, su traguito, no dio de beber a la pachamama. (30) Entonces, llora, llora en el lugar donde había pasado el hermano [en la cueva]. Lloraba él, “soy pobre, ayúdame” decía. (31) Cuando despierta a medianoche [las montañas] conversaban “¿qué le vamos a dar a este nuestro hermano? Este es pues miserable. Este no se ha recordado de nosotros; nunca, se ha recordado de nosotros”. (32) “A este, yo le daré una *kallapa*”, dijo. (33) “Y tú, que le vas a dar?” (34) “Yo le daré un ‘*puchkatullu*’, había dicho. (35) Entonces, cuando dijo, “le daré *puchkatullu*”, dice, [al hombre] comenzó a darle escozores en la rabadilla... (36) “...*qusaq, ñuqa, kallapata*” cuando dice, pues, comienza a darle escozores en la cabeza. (37) “¿Por qué está dándome escozores en la cabeza? Seguro me estará saliendo las canas” se había dicho. (38) Entonces se fue a su casa, de hambre, (40) cuando llega a su casa, sus perros lo arrearon. (41) Antes que llegara a su casa, dice, la cintura le dolía totalmente, de muerte. (42) Entonces ya caminaba boca abajo [apoyándose en pies y manos], cuando estaba caminando, su perro lo había perseguido, su propio perro. (43) Ese hombre se había convertido en venado, en venado envidioso, su nombre había sido “Venado Gris”. (44) Luego, va también donde su hermano (45) el perro, de su hermano, había acabado totalmente con él, hasta su ropa la había retaceado (46) entonces para huir del perro arroja su casaca, ya estaba todo desnudo, ya le había crecido pelos. (47) Luego había ido todavía donde su hermano “¿Cómo así me he hecho esto?” se dice. (48) Había sido un venado gris, envidioso. (49) El perro, de su hermano había acabado con él. (50) Su comadre había venido: “¿qué estás haciendo,

compadre?” le dice. (51) “Al sinvergüenza de mi hermano lo mataré seguro, regresando. Con su perro me ha hecho acabar” (52) “¿Qué partes te duele, compadre?” dice (53) “Ay... mi cintura, mi cintura nada más, mis huesos, han roto mi birgulla –había respondido, desde el suelo– ay... ay... ay...” quejándose así, se durmió en una cueva, al pie de abismo. (54) Dice entonces “Compadre, ¿cómo sea estarás?, ya maña te voy a visitar, cómo sea estarás pues, vendré a verte... ¿Estarás aquí, nada más? Anda a tu casa!” (55) “Esta es mi casa. Si quieres vuelve o no [con voz fuerte, de desagrado]. Ay... Ay.... Ay...” (56) El venado está, pues, sufriendo, en un rincón, con toda su piel rota, sus ropas destrozadas, ya no era pues humano, ya era venado, (57) con pezuñas, sus manos se transformaron, sus pies también se habían transformado. (58) Esta es una historia del pueblo de Vilcashuamán, (59) a la gente que es envidiosa le dice “venado gris envidioso, venado gris egoísta” le dicen. (60) por eso el venado es amarillo, desnudo, pues, rojo, desnudo, así es el venado. (61) esa es la historia *profesor*.

12. El señor cura y el gallo

(1) *Buenas tardes, profesor* Landeo, (2) te voy a contar del profesor Feliciano y del gallo. (3) Dice una viejita criaba un gallo, (4) su yerno ya también había sido profesor, Feliciano. (5) La viejita siempre vendía huevitos, haciendo empollar sus gallinas vendía los pollitos, para sus necesidades, pues, para que pueda vivir. (6) Entonces, dice, el *puku aku* profesor se entrega ya a la bebida, para trabajar la chacra el dinero ya no alcanzaba, para la casa tampoco alcanzaba el dinero (7) entonces pide ayuda ya a los peones, pedía ayuda nada más, (8) entonces dice el gallo solía entrar en cólera “yo soy hombre, carajo, no pido ayuda a nadie, no me hago ayudar. Este Feliciano está pidiendo ayuda nada más también para su mujer, para sus hijos y para todo, sin hacer alcanzar [el dinero], en su condición de cojudo, pues. Yo soy hombre, carajo, hombre, muy hombre”, diciendo está andando. (9) En eso, el profesor Feliciano, enterándose, carajo, dice, le había pegado, pues, al gallo, entonces el gallo se fue donde la suegra de Feliciano. (10) “madre, como es posible, pues, que me pegue, ese tu yerno, el profesor? Cojudo, *borrachoso, saco largo*, [me pega] a pesar que en sus chacras y en su mujer, él, se está haciendo ayudar con otro? Yo, acaso, estoy haciéndome ayudar, así? Yo soy bien hombre, carajo. Para que tú puedas pasar tu vida, yo hago parir a todas mis mujeres. A mis hijos también tú, vendes, los huevos también vendes, con eso pasas la vida, tus necesidades... Carajo, para qué vale, ese tu yerno? Bótalo” dice, pues. (11) El gallo se enteró, pues... Feliciano se enteró y golpeó al gallo, peor. (12) Al haber sido muy golpeado [el gallo] regresa a quejarse “madre, esto no está bien, madre Petronila no vale este tu yerno Félix, me ha pegado, cojudo, *saco largo*. Si mi queja no tiene poder, yo le romperé el alma, para que me conozca”, diciendo, dice, pues. (13) “como, pues, hijo tú eres espiritito, él es gente”, dice (14) “pero, entonces, yo soy varón, pues, carajo, yo no pido a nada a nadie, hago parir a mis mujeres de un canto, pero no las mantengo” dice. (15) “Felixito, Felicianito mantiene, pues, a sus hijos, yo, con el fin de que los vendas, no los mantengo, pues.” dice [el gallo, otra vez]. (16) Dice, pues, entonces, cuando está así, había llegad ya también, el señor cura, (17) entonces, el gallo había defendido a sus mujeres, para que el cura no se las

lleve. (18) Entonces “madre –entonces pregunta, pues–, quién es esto? Es gente, es mujer es hombre? Si es hombre, carajo, y si me quita a mis mujeres le podría romperle el alma, para que tú veas, carajo. A mis mujeres, mientras yo viva, no las puede tocar nadie, carajo”, había dicho el gallo. (19) luego, allí anda, entonces su madre dice, la anciana, la madre Petronila, dice “*hijo*, no, esto... tú eres espíritu. Este es el señor padre, él es el cura. No es mujer”, dice. (20) “como así su vestido es como de mujer? como de ti, es su vestido” dice, (21) “no, porque es siervo de Dios, pues” (22) “de acuerdo, entonces, yo también seré, pues, siervo de Dios”, diciendo dice. (23) “pero tú no tienes falda”, dice [la señora], (24) “yo soy, pues, hombre”, diciendo, está que anda. (25) entonces, el cura se enteró y le pegó al gallo, una y otra vez “como así tú hablaste de mí, carajo, animal”, diciendo (26) dice, entonces, preguntó y la anciana respondió “no, el es padre”, dice. 27) “A ya, ya! Padrecito, buenos días, contigo no puedo pelear, estamos a mano. Si no fueras padre, te podría romper el alma, pues. *Entonces*, contigo estamos a mano *porque* de tú también quince o dieciocho mujeres, por lo menos. Aunque sea solo doce. Yo, eso sí, no tengo menos de quince porque soy hombre. Soy más hombre que tú, yo tengo quince” dice. (28) Entonces el cura responde: “tú eres pues, animal, espíritu”. (29) “Pero, padre, qué vamos pelear. Contigo estamos a mano. Tú pisas, haces parir y no los mantienes. Te pareces a mí.” dice (30) “Eres hombre como yo, te pareces a mí” (31) Entonces el cura “no, *hijo*, tú eres animal. No vivirás ni siquiera seis años, en un rato nada más pues, vas a morir. Yo sí voy a vivir ochenta, cien años. Ah, qué cosa, pues, tú... tú eres, pues, animal”, diciendo, responde. (32) Entonces, el pobre gallito, cuando llega el padre, dice, cambia de mujer, toma a una, a otra, pues. (33) Entonces, el gallo, al envejecer ya no puede, Félix, pues, ya se [murió?], el Feliciano. (34) Allí, termina el gallo. (35) Ese gallo era muy liso, *no*?

13. El sonso

(1) Profesor Landeo, *buenas noches*. (2) Nos encontramos en el pueblo de Pirqa. (3) ahora te contaré este watuchi. (4) este hombre había tenidos sus chacras, (5) tenía también seis hijas, mujeres. (6) Entonces tenían sus yernos flojos, que no querían trabajar, que no trabajan las chacras, flojos, totalmente flojos. (7) dice entonces, una de sus hijas ya estaba en su edad, sin marido, (8) dice, entonces, se había traído a un muchacho, a un sonso, a un sordo. (9) Hablaba pero no escuchaba, dice, entonces, la suegra, el suegro, lo amaban, porque trababa la tierra, porque hacía de todo. (10) Dice, [traía pasto?] para las vacas, hacía cualquier trabajo en la chacra, en la huerta, (11) hacía cualquier trabajo, él ya estaba construyendo, levantando casas. (12) Sus yernos, sus demás yernos ya también eran flojos, esos solo comían y comían, entonces [el padre la las muchachas] al morir había dicho “este hombre sí, que trabaja las chacras, merecería casarse con mi hija. Los otros, flojos, matarían de hambre a mis hijas”, diciendo, a ese sonso, había dado a su hija. (13) dice entonces, ese sonso, solo pastaba cerdos [aparente contradicción del narrador], (14) dice, la mujer ya había dado a luz. (15) [Al sonso] tenían que hablarle desde muy lejos todavía “oye sonso! oye hombre... oye hombre!” diciendo. (16) “Qué!, respondía, a veces. (17)Apúrate, caramba, tu mujer se ha enfermado” dicen (18) “Cómo, mi mujer...!”, no escuchaba. (19) “Oye hombre, oye sonso”, diciendo, pues, le llaman (20), entendió, luego preguntó “madre, cuántos hijos

son?, dice (21) “opa de mierda, cuántos hijos va a parir una mujer? La mujer pare solo un hijo” (22) “mi Uqi Lliklla, mi Panchita, paren siete, nueve” había dicho, pues. (23) “Seguro que parirá igual que una cerda”, había dicho él, de su mujer. (24) Dice entonces, su suegro y su suegra también ya se han muerto, él se ha construido una buena casa, había sembrado sus chacras, ya tenía animales, ya vivían aparte, (25) también no de sus hijos ya es grande, también el otro, (26) entonces los demás cuñados habían dicho... sus concuñados ya habían pasado la fiesta, la fiesta de todos los santos. (27) En ese pueblo, dicen, pues, hacían la fiesta de todos los santos, en el panteón, bailando con tambor, con antaras. (28) Ellos también [el sonso y su esposa] habían aceptado hacer esa fiesta de todos los santos. (29) “*Ahora*, qué cosas nuestras... para el señor cura pues, el otro cerdo, el otro cerdo ya también para el que nos toca tambor, a los otros ya también... uno de los cerdos ya también que sea para nuestra coca, para nuestro trago”, había dicho [la mujer]. (30) Lo que habían sembrado, sus víveres, dice, pues tenían, entonces “Apúrate, sonso de mierda, apúrate. Ya está cerca, nuestra... fiesta de todos los santos, ya va a venir, hagamos alguna cosa”, diciendo pelan maíz, hacen papa seca, hacen preparar harina, morón, también pelan el trigo, ya preparan también la leña, ya la han apilado, pues. (31) Dice entonces, había faltado, pues, los colorantes, comino, achote, palillos, antes solo esos eran los colorantes, no había, pues, colorantes como ahora, no? (32) Dice, entonces, la pobre mujer había ido [ha comprar colorantes]. (33) Entonces, dice, había llegado, pues, un comprador de cerdos. El sonso, al no escuchar, [las propuestas del comprador], cuando este, señala al cerdo, “tú eres, todos los santos?” pregunta, (34) “Sí”, responde, (35) entonces “mi mujer ha guardo para ti este cerdo”, dice, entonces, el negociante le dio al sonso, poco dinero, por el cerdo, (36) y este esperó a su mujer “mi mujer, mi mujer, mi mujer! como ha venido todos los santos, ya lo hemos entregado su cerdo, todos los santos se ha ido, ya. Como pues, hasta esta hora, andas, esto es le resto de los gasto, este dinero me ha dado, dice que es lo que sobra” diciendo, pues, dice (37) “sinvergüenza, sonso de mierda, nuestro cerdo acaso costaba solo eso? Carajo, nuestro cerdo vale bastante”, diciendo, carajo, la mujer sale tras [el comprador de cerdos]. (38) Cuando lo siguió a la pobre mujercita la hizo confundir de camino, se había regresado (39) entonces, cuando su mujer ya no aparece... su mujer ya también [al momento de salir tras el negociante] le había dicho “oye, sonso de mierda, vas a cuidar nuestra casa, nuestra harina, nuestro morón, vas a asegurar nuestra puerta, puede ingresar cualquier animal y comer todo” diciendo había dicho. (40) “Ya! ya!”, había dicho, el sonso, “de acuerdo, mi mujer” había dicho. (41) Luego, detrás de ella [cuando la mujer] ya no aparecía, carajo, sacó la puerta, tapó el [hueco] con harina, con morón, con papa, y cargándose la puerta se fue tras ella. (42) La mujer no se aparecía. (43) [El sonso] se topó con su mujer, en un lugar ya desolado, al anochecer, entonces, “ahora, en este lugar, nos sucederá cualquier cosa, la qarqaria también, los fantasmas también, nos comerán, pues, el degollador también nos llevará” había dicho, pues, (44) entonces “Mejor, subamos hacia lo alto del árbol, nos dormiremos sobre esa puerta, en lo alto” dice, pues, la mujer, cargado su bebé, el sonso ya también hace subir a la puerta. (45) “Hazlo subir allí...” Hicieron llegar [la puerta], dice entonces a ese lugar llegó... ese lugar era el escondite de los degolladores. (46) Dice, a ese lugar llegó [el degollador] con caballo, con mula, “madre mía, si nos siente, ahora nos degollará” dice (47) el sonso ya también “mujer... mujer, mi

estómago está doliendo, mujer... mujer, mi estómago está doliendo. Mujer, date la vuela hacia este lado para que me hagas dormir en tus brazos”, está diciendo (48) en la puerta, pero la puerta está apenas colocada. (49) dice, entonces, amarraron la puerta con sogas están allí [en lo alto del árbol]. (50) Dice, entonces, la mujer, luego de haberse colgado a su bebé, con una manta, se agarró de un palo y pateó la sonso [quien cayó junto con la puerta], (51) dice, entonces, a la mula, a la mula [la puerta] la golpeó en espalda, (52) el sonso se murió... llegando en el suelo se desmayó. (53) Dice, entonces, a los degolladores, las mulas la hicieron desaparecer, se la habían llevado, habían terminado. (54) El dinero de los degolladores había quedado allí, en las alforjas. (55) A eso, dice, pues, “aquí está!” levantándose en la madrugada “mujer, baja, mujer, baja, nos hemos encontrado dinero! Nos hemos encontrado dinero”, grita una y otra vez. (56) “Sonso de mierda, va a venir su dueño”, diciendo, dice, dejando la puerta, se fueron con el dinero.

14. La vida de tiempos antiguos

(1) Este relato tratará de la vida en los tiempos antiguos, o de la vida... (2) de cómo vivieron, cómo así vivieron muchos años o cómo así eran hombres grandes y de mucha fuerza, no? (3) Y luego, ahora yo te contaré, profesor, las costumbres de este pueblo para que cuentes llegando a cualquier pueblo. (4) La vida de antes, en esta nación Pirqa Anqara, se iniciaba a partir del año de agosto, empezaba del mes de agosto, aquí, en este sitio. (5) Ahora su nombre es San Juan de Dios de Lircay. En tiempo de los Anqara, los abuelos y abuelas de antes vivía, vivían haciendo sus costumbres con la pachamama. (7) Las autoridades antiguas, los alguaciles, los que tenían la vara, entregaban [sus ofrendas] en el pueblo Raqchi, allí depositaban en agosto, a mediados de agosto, por eso las lluvias llegaban en su debido tiempo. (8) Ellos pagaban a la mamapacha para que sus productos sean abundantes, pagaban de igual manera, para que ellos mismo, puedan vivir largo tiempo, sin enfermedades, para que puedan alimentarse con comida saludable. (9) Para estas cosas, diciendo, ofrecían a la pachamama, el quince de agosto, (10) en ese tiempo había cabildo para conversar, para hablar. (11) Luego, en el mes de setiembre, en tiempo de todos los santos ofrendaban a la pachamama llamada Marín. (12) Luego, nombraban autoridades nuevas en abril, en memoria del ingreso de Jesús a Jerusalén, portando palmas. (13) En el mes de abril entregaban a María las antiguas y nuevas autoridades. (14) Allí también hacían cabildo, una junta, allí concluía el encuentro entre la antigua autoridad y la nueva autoridad. (15) Para ese *tinkuy* ‘encuentro’ iban, pues a Marín, arriba a Tambranco, por donde decimos Huerta de Coles. (16) Allí hacían tres pagos a la pachamama, luego las autoridades vivían sanas, protegidas, sus comidas también estaban protegidas, sanas. (17) No había gusanos como ahora, no había como ahora este... no conocían ni arroz ni fideos. (18) La vida de ahora, con esta vida, si observas, cuánto dura la vida de un ingeniero, de un doctor? *Sesenta, setenta años, pero* allí, en ese... tiempo de los incas, vivían, pues, quinientos, cuatrocientos cincuenta o quinientos ochenta años de vida. (19) En aquella época, las autoridades hacían respetar, allí las mujeres solteras se encontraban con solteros, para casarse cumplían treinta años. (20) No puedes ponerle un toro a tu vaquita de solo un año, o un añito y medio. (21) Así eran

ellos, sus vidas eran prolongadas, eso era vida, servir a la pachamama, decimos, no?, *vida* o alimentación o comida. (22) Ah, eso, yo le estoy comunicando, le estoy contando a este profesor, lo que sé únicamente, a mí también así me contaron. (23) Estas costumbres, hacen generalmente en Cusco, Ausangqte, luego en Laide, Pampamarca, en el pueblo de Micaela Bastidas, (24) yo también llegué a esos lugares, entonces había sido era casi igual con mi vida, con estos tiempos antiguos (25) pero ellos continuaron hasta ahora, recuerdan todavía. (26) Nosotros aquí, ya hemos olvidado todo con la universidad, con las graduaciones, con los doctores. (27) Los pies de las doctoras, de los doctores también ya están por romperse. (28) En los tiempos antiguos, eran hombres grandes, *fuertes*, lleno de fuerza. (29) *O sea, ojalá*, así preguntando a la gente, profesor, recuperando estas [formas de] vida podamos vivir siquiera cien años, ciento veinte años. (30) Ahora; nuestras vidas ya no vale porque nuestra alimentación se halla totalmente contaminada, solo hay [alimentación] light, transgénica, (31) por eso, ya no existe, incluso, en estos pueblos esa alimentación sana, ya han sido olvidadas. (32) Te contaría hasta aquí nada más, profesor, estaremos agregando posteriormente cuando haya cualquier cosa [que contar], no? (33)

P– Don Manuel, entonces, los conocimientos antiguos [del pueblo], están desapareciendo con la *universidad*, con la escuela? (34)

M– Con las universidades, ahora todo es internet, todo es tareas. Con esos, están desapareciendo. (35) Entonces profesor, yo te diría, a ver: un doctor [en medicina] cuántos años va a vivir? No vivirá, aun añadiendo, ni cincuenta... ochenta años. (36) Sin embargo, haciendo esto [los rituales antes dichos], comiendo alimentación sana, vivieron, pues, cuatro *siglos*, cinco *siglos*, *quinientos cincuenta*, *cuatrocientos cincuenta* años. (37) Ah, así, longevos. (38) Si desea preguntar entonces vaya a Ururo, mitad Bolivia, mitad Perú. (39) Hay todavía, en ese pueblo, hay todavía gente de ciento cincuenta años. (40) En estos lugares, ya no hay, pues. (41) *Entonces*, estas cosas son para mí, una pena. (42) con estos relatos, pues, los demás también dense cuenta, si [son gente] con carro, con avión también, no llevaremos nada, dejaremos todo, eso cuento un poco [...] ancestral, *ritualidad*, *costumbre* que ha hecho la gente antigua. (43)

P– Me dijiste... estas tres, entregan ofrendas a tres montañas de tu pueblo, qué cosas entregan como ofrenda, en el anquso que hacen? (44)

M– En hacer ese anqusu dan, pues, el ángel, el quinto [hojas lozanas de coca], en beber, pues, dan “upi” hecho de vino o de cabuya, daban, pues. (45) Sí, eso daban “pachamama come, pues, tú también, para que puedas darnos nuestras vidas o para que nos puedas dar la vida en tranquilidad” diciendo, hacían eso. (46) Ahora eso ya no hay, ahora ya se ha perdido, no hay lluvias, no hay riego, no hay nada, profesor, la vida es pura tristeza. (47) A veces, a los sesenta años, sesentaicinco, setenta años, no haces más que pensar en la muerte. (48) No, pues, por ejemplo, en este momento, ni el señor Fujimori, no se va llevar, el tanto dinero que se ha agarrado, va a dejarlo así nada más, pues. Así somos la gente. (49)

P– Bien, papá, yo le agradezco.

15. La vida de don Manuel

(1) Esto más te voy a contar *profesor* Landeo, (2) hay veces... (3) yo soy Huamaní. (4) cuando yo estaba niño, cuando estaba *más o menos* con diez años, se murió mi madre. (5) Cuando se murió mi madre yo tenía dos hermanitos menores, tres hermanitos menores, tres menorcitos, uno de ellos se murió, una mujercita. (5) entonces éramos, también había mis hermanos mayores dos, una mujer y un varón, (6) nosotros vivíamos aquí, (7) pasábamos pena con la *primera* madrastra porque no había gente [vecinos], cuando no había nada que comer, pues. (8) Hemos crecido únicamente con maíz tostado, únicamente con machca, con morón. (9) cuando estaba así, mi padre, al enterarse que esa mi madrastra era mala, la botó, la arrojó, (10) luego buscó a otra, esa mi madrastra era buena, (11) a mi *última* madrastra le gustaba que comiese. (12) Yo, trabaja la tierra, trabajaba la tierra. (13) En esos tiempos de antes éramos... ahora, esos mis compañeros, esos mis contemporáneos, esos que andaba conmigo, ya han muerto, casi la mayoría ha muerto, yo, estoy aquí todavía, vivo [...] (14) Entonces yo vivía con esa mi madrastra, ella era una buena persona, (15) entonces habían cosas que yo no sabía, (16) solía trabajar en la chacra, de noche, a las cinco todavía iba, a las cinco o cinco y media, iba a la chacra, a trabajar, para cortar, a barbechar, con mi caballito todavía, a recoger “kusapa”. (17) Ella al arrear las cabras a la chacra traía mi comida, a veces me traía, pues, merienda de trigo. (18) Comíamos eso, luego si trabajaba regresaba, pues, de la chacra casi las diez, diez y media. (19) *Entonces*, [una vez], cuando llegué, un toro que teníamos, ese toro, pues, a mi madre, a mi madrastra la venció con su fuerza, yo corriendo, pues, dominé al toro, lo amarré, le coloqué el yugo con su pareja, luego empezamos a caminar [a arar]. (20) Entonces, mi pobre madrastra “come todavía, pues –me dice–, espera todavía papá” me dice (21) “estos todavía voy a hacerlos” diciendo, (22) ya después, para comer... antes de comer ingresé a bañarme, pues. (23) Antiguamente, nuestros sacos, muestras camisas también, eran solamente de bayeta, nuestras falditas también eran solo de bayeta, hacia adelante negrito y hacia atrás, blanco. (24) Había de dos clases, ese mi walachu, el otrito también era así, hacia atrás [adelante] rosadito y hacia atrás, negro. (25) Así nada más estaba, antes andábamos con los pies desnudos, a veces hacíamos ojotas, así nada más éramos, pues. (26) Antes de comer, era ya casi las doce, ingresé, pues, a bañarme, (27) teníamos una muchka, tallada en piedra, (28) solo nos bañábamos en esa muchka, (29) entonces, cuando estoy bañándome, mientras el toro descansaba, aproximándome “mamá, había olvidado mi walachu con mi polaca, alcánzame.” (30) Decíamos polaca a la camisa, decíamos walachu a ese [lienzo] con que nos cubríamos la parte inferior de nuestra condición de hombre, no? (31) entonces, pues, mi madrastra me vio cuando me estaba bañando, lavando. (32) Recogiendo el agua de la muchka, con un mate, me baño, pues, (33) en aquellos tiempos no nos bañábamos con champu ni con jabón ni con Ace [por detergente, Ace, marca muy conocida], no había. (34) No bañábamos con eucalip... este con cortezas de qinwa y cortezas de chaqu, con taqsana [corteza de una variedad de espina], con esos solíamos bañarnos, lavarnos. (35) nuestras ropas también nos lavábamos con orines fermentado. (36) Entonces, después de bañarme entré a comer, cuando estoy tomando sopa, pues, me dice “oye, Manuel”, me dice (37) “mamá?” diciendo, respondo

(38) “tú, pues, ya eres una persona mayor, en tus cuantos años, te encuentras?” diciendo, me pregunta (39) “mamá, yo no sé, pues, en mis cuantos años me encuentro”, digo, pues (40) “pero, aquí estoy, pues, joven nada más...” (41) “no, hijo, tú eres mayor de edad” me dijo (42) “ya eres persona mayor, tú estás en tiempo de ser hombre con su mujer porque allí está, pues, tu condición de hombre, ya está listo, ya había sido completo” me dice, pues. (43) Entonces “Qué es, mamá, mi ‘condición de hombre’?” digo (44) “allí, está, pues, tu ser de hombre” nispa (45) abrí mi wali, como si fuera mandil, entonces “cierto”, diciendo, en todo mi sexo ya había crecido barba. (46) Entonces, “ese es la condición de ser hombre, de las personas mayores ya son así. Si fueras joven nada más, no, no tiene bellos” me dice, pues (47) entonces, poniéndonos de acuerdo con mi madrastra, me dirigí hacia el señor cura. (48) Le hago buscar, pues, al señor cura, mi partida, antes era solamente el bautismo, no había aquí en el concejo, este... acta de nacimiento, no había, en el cura nada más había bautismo, confirmación, (49) cuando le hice buscar allí, mis menores ya tenían, pues, 19 años, el otro 17 años ya. (50) Yo estaba con mis 21 años, ya, pues, (51) ese año, ese año, pues, con mis 21 años saqué – para no ir al ejercito, conversamos con el señor cura, hicimos, pues, arreglo–, salí [con mi documento], (52) haciendo bajar a 21 años, mis 22 años que tenía, me fui, pues, a trabajar a la mina. (53) Allí, en la mina ya me eduqué, en la mina ya aprendí a leer bien cualquier escrito, no sabía siquiera leer bien, he aprendido hacia estos últimos tiempos ya. (54) Esa es mi historia, profe, (55) *más o menos*, esos años eran 1967, 1968. (56)

P– Entonces, hasta los 21 años andabas vestido únicamente con tu wali? (57)

M– Con 20 años... (58)

P– Como los niños (59)

M– Como los bebés, nada más. (59) Así nada más hemos andado los hombres, las mujeres también. (60) Así nada más éramos, profe, en ese tiempo. (61) Esta Pampa de Rumichaka era... casi tres, cuatro personas nada más, después de eso ya, ha convertido en bastante. (62) No había gente, ahora ya es pueblo... (63)

P– Entonces, dejando ese tu wali, con que te has vestido? (64)

M– Con pantalón, con pantalón de bayeta. (65) De bayeta, de pañete me hizo mi camisa, cuando ya había recibido dinero, al engancharme [para trabajar en la mina] , (66) viajé con esas ropas, ya, hacia Castrovirreyna, a trabajar. (67) Cuando llegué, también, natural de Waytará, de Tikrapu, hombrecito de la puna, indiecito, en Castrovirreyna no conocía nada, trabajaba, trabajaba nada más, igual que un burrito. (68) Después, después de eso, ya, estudié al darme cuenta.

P– Bien, papá. (70)

M– Eso es todo, profesor.

Donato Chávez Ichpas

16. De las almas

(1) P– Hoy día estamos en la casa de don Donato Chávez Ichpas, él contará las antiguas creencias sobre las almas. (2) Vamos a escuchar su palabra, qallariykuy. (3)

D– *Bueno*, yo voy a contar sobre las almas, lo que había desde antes. (4) Cuando el *alma* se muere [*sic* por hombre], a la madrugada de su velorio, sale el *alma* [*sic* por cadáver o muerto] al panteón, en una chakana, para enterrar. (5) Allí hay, pues, las familias, los yernos, las nueras. (6) Esos yernos y nueras, quedando [en casa del difunto] empaquetan todas las ropas, frazadas y cubrecamas del muerto en cinco atados, en cinco mantas. (7) Luego ellos van al río a lavar esa ropa. (8) Lavan la ropa allí yernos, nueras y familiares, prendiendo velas, con su coca, con su trago de caña, (9) allí, en la orilla del río prendiendo sus velas, lavan. (10) Para que laven mastican coca, descansan, (11) tomando su coca, su trago comienzan a lavar. (12) Ellos lavan a un lado y al otro lado [del río], al ganarse. (13) Entonces, ellos, a medida que van lavando se mojan unos a otros, lavando. (14) Luego ya se remojan en el agua. (15) Uno al otro se peinan la cabeza de los hombres, de las mujeres. (16) Peinan la cabeza con espina de tankar. (17) La espina de tankar es peine, mientras que el Ace es la arena [marca de un detergente], el jabón es una piedra áspera, el pañuelo para que le sequen la cara, la ortiga. (18) Así es, la ortiga sirve como toalla. (19) Así hacen ellos. (20) Luego, a los familiares de los que están de duelo también los peinan con eso, el espejo es una piedra solamente, una piedra plana, con eso. (21) Le hacen ver su cara, la que está sucia. (22) Luego le lavan la cara con sus manos, (23) cogen arena y le frotan “esto es ace”, diciendo, (24) le hacen ver su cara, otra vez, (25) luego le dice lo que está con su cara limpia, muy limpia así lo hacen ver. (26) Después cogen otra vez, a otro, le hacen ver su cara al espejo, a un espejo de piedra plana. (27) Les hacen ver y dicen “estaba sucia tu cara, negra, grasa”, diciendo. (28) “Ahora, así lavaremos”, (29) “esto es ace”, “es champú”, diciendo cogen los orines de la vaca y frotan la cara, (30) luego ellos lavan nuevamente con agua, y le hacen ver “ahora tu cara está muy hermosa, muy blanca, muy limpia” diciendo a los que están de duelo. (31) Así es su trabajo, el trabajo de los yernos, de las nueras. (32) Luego retornan. (33) De nuevo cinco atados, haciendo atados en cinco mantas hacen llegar a la casa para que las velen. (35) hasta eso, mientras tienen que hacer eso, el alma se dirige ya al panteón y se entierra. (36) En su entierro ellos salen del panteón, (37) enterrándolo dejan todo, despidiéndose. (38) Después ellos salen hacia afuera del panteón. (39) Luego es costumbre de ellos decir “vamos a comer panku”, diciendo comen carne o si no hay carne, toman trago “en vez de panku” diciendo. (40) Esa es la costumbre de este nuestro pueblo. (41) Después, del panteón llegan a la casa, llegan hacia donde el difunto. (42) luego ya también comen la comida, toda la familia y los acompañantes (43) allí comen las amistades, la familia, beben por haber acompañado, su trago, su coca de los que están de duelo y esperan. (44) Esperan, esperan bebiendo *hasta las tres de la mañana*, (45) después de eso, comienzan a preparar el programa de despedida. (46) Luego, doblan lo

que dice “puñuna” o “hirha” del alma y lo colocan sobre una mesa, lo colocan doblando. (47) Luego [hacen] uno como dado, cuadrado, hecho de madera, con sus símbolos. (48) luego ellos lanzan como si fuera dado, (49) en ese están los símbolos del rey, del servicio, del alguacil, del diputado, así con sus símbolos, (50) lanzan a esos, luego colocan a una persona “que sea el rey” diciendo, (51) luego vuelven a tirar esa maderita, ese cuadrado de maderita. (52) El símbolo para el rey son tres cuernos, (53) si al que tira le sale los tres cuernitos entonces es el *rey*, ya siendo del yerno o siendo de la nuera también, (54) él [o ella] sale elegido con el cargo de *rey*. (55) Lo nombran al rey, luego le hacen poner una capa, (56) hacen que se ponga la capa con la dicha “hirga puñuna” [cubrecamas], (57) a la cabeza ya también le colocan la piel de una oveja luego de haber cortado toda la lana, le hacen colocar *como a rey, como a inca*, luego dicen “este será nuestro rey”, diciendo, ellos. (58) Él asume la función de *rey*, (59) luego, él ya también, el rey ya también, obliga a toda la gente, a los que están en la casa del que ha muerto, para que se hagan la cruz, para que se recen, para que se casen. (60) Así juegan ellos, eso es juego, una costumbre cuando alguien muere. (61) Después, ese rey nombra para alguacil, *obligado*, para lo que dicen “campo”, para lo que dicen “diputado”, para que hagan jugar al toro, (62) por eso buscan tambor, pito y hacen tocar, (63) y con eso hacen el despacho del alma, *a las cuatro de la mañana*, cantando, bailando, haciendo la qachwa, haciendo así. (64) Luego retornan al interior de la casa y vuelven a chunkar a esa maderita, (65) vuelven a nombrar un rey, sea varón o mujer, (66) luego de eso ya también, nombrando todo, eligen otra vez para lo que dicen “segundo despacho”, para uno dos despachos ya. (67) También hacen lo mismo. Hacen jugar al toro, lo persiguen con caballo. El toro está con su lazo de sogas, tejida de ichu, (68) un hombre anda disfrazado de toro, (69) luego, hacen despacho con eso, dos veces la misma costumbre, en ese segundo despacho. (70) En el tercero ya también, *más o menos a las nueve o las diez*, salen lejos, al campo, a despachar, (71) allí [hacen] el último despacho, (72) de igual manera buscan uno que mande a hacer la qachwa, un “campo”, y un alguacil que haga jugar al toro, son ellos los buscan el toro. (73) “Cóndor” diciendo cogen una gallina, cogen un gallo, amarran sobre las espaldas de la persona luego empiezan a perseguir como a toro. (74) Allí despachan, allí tocan el bombo, el pito, el tambor, (75) y vienen a eso también con su rondín o con su bandurria, a esos, a esos, con esos despachan a las almas.

17. Preguntas sobre relato de almas

(1) P– Después, has dicho... ¿cómo es, en sus diez días? (2)

D– Ah, en sus diez días... (3) desde el *primer* día en que se muere, en que se muere el alma [la persona], nosotros contamos hasta el atardecer del noveno día, (4) allí comenzamos, para el décimo día, a hacer llamar a los familiares, a los familiares del que se ha muerto, a su compadre, a su comadre o a su nieto, a sus nietos o a su padre, a su madre (5) llamando a todos aquellos que son sus familiares, allí velan para el décimo día, el noveno día por la tarde, (6) luego, allí, las ropas que han pichqado en el *primer* día que murió, escogiendo, escogen en dos, las nuevas aparte y las viejas aparte, (7) las nuevas guardan para que velen el año *entero*, (8) las viejas ya también, esa *madrugada*, a las

tres de la mañana, en el despacho, a toda esa *ropa* vieja la queman. (9) Luego, sus familias, ya sea su madre, su padre o su hijo, traen también, *como* de costumbre, las cosas que ha querido el muerto, (10) deseas, algunos quieren en cosas de carne, bistec, o lo que sea o también cosas de *frutas* o cualquier otra clase de comida que gustaba en vida, ese que murió. (11) Trayendo las cosas que prefería el muerto preparan las cosas que gustaba, luego colocando en un plato, llevan a quemarla, con eso lo despachan al alma, con rezos, (12) ayudado con el rezo de los *hermanos* religiosos, eso nada más es de mí mi relato. (14)

P– A esas ropas, a las ropas viejas ¿qué es lo que hacen, dijiste? (15)

D– Las queman. (16)

P– ¿Las queman? (17)

D– Las queman. (18)

P– ¿Y la basura de después de barrer la casa? (19)

D– Llevan al agua [a los ríos] “para que nada quede” diciendo. (20)

P– ¿En qué día hacen eso? (21)

D– En el *primer* día. (22)

P– Ah ¿sólo en el *primer* día, nada más? (23)

D– Sí, en el *primer* día. (24)

P– Ah, eh... (25)

D– ... en su quinto día también, velan sus ropas amarradas en cinco bultos. (26)

P– Me has dicho también sobre la elección del *rey*, cómo hace rezar me dijiste? (27) Cuéntame de eso. (28)

D– *Bueno*, eso... (29)

P– “Hacen rezar como en juego, como para reírse, has dicho. (31)

D– Eso hacen para jugar, no es de verdad. (32) Eso es *actuación*, costumbre. (33)

¿Para qué hacen eso? (34) A veces hay un sentimiento que queda, su esposa o su esposo, su hija también, su hijo también, sin... Agobiados por la pena, ya no se encuentran bien, por eso juegan. La gente juega y así se alegran, se ríen. (35) Entonces también él [el doliente], olvida sus penas y ríe, se alegra. Para eso realizan los juegos. (36)

P– Muchas gracias. (37) Después, dijiste también, ese su compadre, entre compadres lo que se habían visto... al que estaba jalando su oveja, dijiste, creo... (38)

D– Ah, eso es *cierto*, como en lo que dicen.

18. El alma se va después de diez días

(1) Esto, dice, pues, es cierto, dice pueden ser cierto estas cosas. (2) Hasta el décimo día, el alma del que ha muerto no puede salir de su casa. (3) Cuando lo despachan en el décimo día, recién se van, sin regreso, (4) hasta eso, las almas como los que se van de viaje, dan vueltas en su casa... (5) Un hombre se había encontrado con su compadre, cuando uno, su compadre, había muerto, (6) él no sabía que uno de sus compadres había muerto, (7) dice, entonces, venía de lejos, se había encontrado, [su compadre] iba jalando su oveja, empujando, (8) *pero* dice [había visto] a su compadre, esa su ropa, su color, su eco también había escuchado (9) *pero* no había visto su cara, cuando dice “compadre” también, “sí, compadre” diciendo nada más dice, de ese modo había contestado. (10) Así es, esa historia del morirse. (11)

P– ¿Ese camino que va a la yunca? (12)

D– Ahora terminaremos en eso...

19. De la laguna Supayqucha

(1) A la yunca, dicen a la yunca, dice allá por el lado de la yunca, de allá del lado de Huanta por donde se va la yunca, dice, habría una laguna, que se llama Supayqucha, (2) por allí dice está yendo un camino de *doce metros* de ancho. (3) Dicen que por allí van todos los muertos, (4) dice, por eso, esos que mueren van, tal como en su muerte [sic, en nuestra vida] nosotros... hemos degollado nuestros animales, o lo que hemoc comido los animales, a esos que hemos degollado, dice, va llevando eso, ya sea vaca, ya sea caballo, ya sea asno también. (5) Así dice van por ese de *doce metros*, a eso de las *tres de la tarde o cuatro de la tarde*. (6) Por allí van esas almas, hacia Supayqucha. (7) Ese, dice, ese camino dice es por donde se debe ir de este lado de Huanta hacia el otro lado, hacia el lado de la yunca (8) hacia allí, dice va *pero* dice no pasa más. (9) Allí, solo en la orilla de la laguna, nada más, dicen que termina ese camino de *doce metros*. (10) Allí, dice, habría un *sueno*, eso que decimos *resueno*, un hacer la *bullá*. (11) Allí, dice, escuchan estar diciendo “*ananalláw!*” y, a veces, escuchan también estar diciendo “*akakalláw!*” (12) Gente nada más ya, dicen, un poco borrachos, igual que las chiririnkas, allí hacen bulla, en la orilla de esa laguna. (13) Dicen que allí está corriendo el viento nada más ya. (14) Dice, eso, escuchan. (15) Por eso, dice, también escuchan a las piedras decir “*taqráq!... taqráq!*” como si las estuvieran rodando. (16) eso nada más es, la historia que conozco.

20. Nuevas preguntas sobre las almas

(1) P– Aquí, la gente que muere en este pueblo, este es Pirqapampa, no? (2)

D– Sí, es Perqapampa... (3)

P– El alma de quienes mueren, aquí en Pirqapampa, en tiempos antiguos ¿hacia dónde iban? (4) Al respecto, me dijiste también “van hacia el lado de Choclococha”, me dijiste... (5)

D– Sí, en ese término yo puedo decirte... a cada persona que moría nosotros le hacíamos el despacho, (6) de acuerdo a lo que he dicho hace un momento y de acuerdo a lo que he dicho antes, nosotros hacíamos despacho hacia arriba, hacia el lugar por donde sale el sol, mejor dicho, como hacia donde se oculta. (7) Por eso, dice, hablando de ‘ese su compadre’, ese hombre viajaba hacia el lado de Choclococha, por eso dice se había encontrado, en la parte de ese lado, por allá arriba, como por ese sitio por donde desaparece el sol, (8) por eso, había visto ir a ese hombre, hacia la parte de Choclococha, con sus dos ovejas. (9) Eso es todo mi relato. (10)

P– Muchas gracias papá.

21. Preguntas sobre el término “chunkay”

(1) Estamos nuevamente aquí en Lircay, con don Donato Chávez Ichpas. (2) Quiero preguntarle sobre nuestro trabajo del otro día... (3) él contó sobre un juego durante el entierro de un alma [muerto]; (4) yo quiero que sobre eso... (5) ¿qué es, eso que decimos “chunkay”? deseo que me explique.

(6) P– Hace un momento pregunté a don Donato Chávez Ichpas, sobre nuestro trabajo anterior. (7) Él, en su relato sobre cómo enterraban a sus muertos, aquí en el pueblo de Lircay, contó sobre un juego, (8) en ese juego aparece la palabra “chunkay”, por eso, ahora, le pido a él que hable sobre el término “chunkay”... don Donato, por favor... (9)

D– *Bueno*, esa palabra chunkay... (10) De un tronco se hace un cuadrado, con sus simbolitos, (11) a ese tira varias veces, encima de lo que decimos cama, arroja varias veces, para varias personas, casi diez veces, hasta más, tira allí, (12) en la medida que le van tocando esos símbolos salen, de mucha gente, el *rey*, el campo, el diputado. (13) Todos ellos, *según* ese símbolo, luego de haber hecho ese cuadradito de tronco, *entonces* para eso lanzan eso, encima de la cama, el nombre de ese es chunkay. (14) *Entonces*, varias veces, *más* diez veces, *más* de diez veces, lanzan eso sobre la cama, a eso dicen [el juego de] chunkay. (15)

P– “Con el maíz también hacen el chunkay” me has dicho... (16)

D– En maíz también es así nada más. (17) En la conversación de nuestra abuelita, en la conversación de nuestra abuelita, si un familiar de nuestra abuelita no estaba bien de salud o, si no, si sus animales no estaban bien, y se encontraban como enfermos, entonces iba al que “miraba” en el maíz, (18) luego, ella, decía “vamos a hacer que nos hagan la chunkita, no estamos, pues, bien” diciendo iban a eso. (19) Allí también era así lo mismo, (20) arroja el maíz, después de colocarlo sobre una manta tejida, luego de eso lo recoge de nuevo, lo recoge de nuevo [y arroja], dice, entonces, allí, *según* cómo se acomodan los maíces, ellos saben mirar eso, (21) entonces, en ese su mirar, ellos también, lanzan varias veces, a eso le dicen “chunkay” (22) “iremos a que nos hagan la chunkita, para saber sobre nuestra salud” diciendo, así dicen.

22. La muchacha y el perro

(1) *Bueno*, ahora este mi relato será de una joven con un perro. (2) En los tiempos antiguos, pues, los perros se convertían en gente, en las noches; dicen por eso, se había comprometido con una muchacha, (3) la muchacha se había comprometido con ese perro, (4) entonces, dice, esa muchacha... mejor dicho, ese perro, en su apariencia de hombre, había dicho “yo estaré de servicio en un casamiento, allí estaré yo”, diciendo había dicho a la muchacha, (5) entonces la muchacha había creído que él estaría allí, por eso había ido a ese casamiento. (6) Dice, entonces, el perro... había estado allí, en ese matrimonio, (7) entonces había buscado a ese hombre, (8) “dónde estará, dónde estará” diciendo, miraba hacia todas partes, (9) dice, entonces, el perro con su watanas, con su watanas en el pie, el perro daba vueltas. (10) Ese hombre, ese muchacho, había [ido] amarrándose con su watanas, (11) entonces [la muchacha] había dicho “a ese perro quién le habrá hecho poner con ese watanas”, diciendo miraba la muchacha, (12) luego de eso [la muchacha] se había sentado al lado de las mujeres. (13) Entonces el perro, un perro grande, amontonaba al lado de la muchacha, los huesos de la carne que habían comido, (14) amontonaba, una y otra vez. (15) Dice, entonces, la muchacha avergonzándose “este perro por qué amontona huesos en mi lado?” diciendo se había retirado a un ladito, (16) de la misma manera, allí también, amontona, amontona, (17) entonces, la muchacha, después de eso, de ese matrimoni se había ido. (18) En la fiesta dice está muchísima gente *pero* a ese muchacho no

le había encontrado. (19) Entonces la muchacha llegando por la tarde a su casa, cuando allí estaba, al anocheecer ya, el perro había aparecido, en muchacho, convertido convertido, (20) la muchacha, dice, le había dicho “he venido, pues, a eso que has dicho ‘allí estaré de servicio’ pero a ti no te he encontrado” diciendo dice, (21) “acaso yo no estaba allí?”, diciendo contesta el perro, (22) “yo no te he encontrado” (23) “acaso yo no estuve con este watanas?” (24) “no pues, con un watanas parecido a ese solo estaba un perro, con su watanas en el pie, eso nada más yo he visto, a ti no te he visto” diciendo, (25) entonces, el perro ya también había dicho “sí, ese, pues, he sido yo” diciendo. (26) Ahí nada más finaliza ese cuento.

23. Preguntas sobre el término “watanas”

(1) P– ¿Qué es watanas, señor... don Donato? (2)

D– Watanas es [como una cinta], tejida por un tejedor, tejido con kallwita, (3) tejen como a estas mantas tejidas, con sus dibujitos, (4) patitos, lagartitos o culebritas, tarukitas, zorritos, esas cosas tejen como una cinta, (5) a esa colocan bolitas hechas de estambre, (6) a esa dicen watanas. (7)

P– ¿En dónde se ponen con ese watanas? (8)

D– Se ponen *mayormente*, en estos lugares también se ponen, se están poniendo todavía hasta hora, aquí, en el mismo Lircay, en las alturas se ponen todavía eso, (9) *hasta* a los sombreros lo colocan, (10) a sus pies también se ponen todavía haciendo watanas, (12) se ponen todavía con esos, *mayormente* aquí en Paucará, Yauli, hacia esos [lugares] usan más. (13)

P– ¿Y la palabra sirvipakuy? (14)

D– Esa palabra sirvipakuy, es como decimos en castellano, es hacer la despensa, (15) ese *algún compromiso chay, algún compromiso cuando hacemos, buscamos un servicio especial para que nos sirven nuestros licores o comidas en horas de almuerzo o horas de cena, eso lo que dicen* sirvipakuy.

(14) P– Entonces ese es el sirvipakuy. (15)

D– Ese es el sirvipakuy.

24. El zorro y el león

(1) P– Ahora escucharemos “del zorro”, en el relato de don Donato Chávez Ichpas, papá, comienza por favor. (2)

D– *Haber*, yo voy a contar del zorro. (3) El zorro se hacía ganar en todo, en cualquier cosa, con quien sea se hacía ganar. (4) Sobre eso, yo, ahora, voy a contar, sobre lo que este zorro se hacía ganar en cualquier cosa. (5) Se hacía ganar en cualquier trabajo con el conejo, con el cóndor, después con el sapo, luego con la piedrita de moler también, (6) se hacía ganar con esos. (7) Luego, contaré de un último desafío que tuvo con el león. (8) *Bueno*, dice un león... un león, había comido la cría de una zorra. (9) Cuando había comido a esa su cría [la zorra] buscaba llorando de su cría, al león. (10) Entonces lo encontró al león, que estaba andando, entonces le dijo “leopardo ¿por qué tú has comido a mi cría? ahora sí están viniendo doscientas personas, por la quebrada, ensilladas en caballos” diciendo, (11) “y por las abras, por los cerros, ya también, está viniendo doscientos hombres de a pie” diciendo así, dijo la

zorro... esa zorra. (12) Entonces el león había llegado hacia un hombre, (13) por estar con hambre, no se había llenado todavía con la cría de la zorra, le dijo al hombre que estaba haciendo su leña “me ha dado hambre; señor, me comeré pues a tu mula”. (14) El hombre ya también respondió “a mi mula no te lo comas, cómeme a mí” diciendo. (15) El león respondió “ya, te comeré pues” diciendo. (16) Entonces el hombre respondió al león “cómmeme a mí [eso sí], primero voy hacer leña para cargar a mi mula y [enviarla] a mi mujer, si no con qué prepararía su comida? Para que prepare su comida con eso, despacharé a mi mula, después ya me comerás” diciendo el hombre esperó al zorro, mejor dicho al león. (17) Entonces, descendió la zorra, ensillada en el hueso del brazo de un caballo flaco, ensillada con eso. (18) “Doscientos... ahora ya están viniendo doscientos caballeros, gente ensillada en caballos, y por los cerros ya también doscientos hombres de a pie”, diciendo, (19) entonces, el león dijo al hombre “oye, por favor, escóndeme”, diciendo (20) entonces, la zorra llamó, desde un cerro, como ese, “qué es lo que está a tu lado” diciendo. (21) Entonces, el león le enseñó, “‘es mi pellón de montar’ dile, ‘es mi pellón de montar’, dile” diciendo, (22) entonces, el hombre “es mi pellón de montar”, diciendo dijo, el hombre respondió así a la zorra. (23) Entonces, cuando dijo “a ver, jalónalo”, el hombre lo jaló, (24) después de eso, dijo, “a ver, si es tu pellón de montar, mételo dentro de un costal”, (25) entonces él ya también respondió... metió al costal a ese león y luego amarraba la boca del costal, (26) amarrando eso, “a ver, con tu hacha, dale unos golpes”, diciendo al león... es decir, zorra, le dijo la zorro al hombre, la zorra, dijo, luego. (27) entonces el hombre, haciendo caso, había golpeado de mentira nada más, al león. (28) El león había dicho “de mentira nada más me golpearás”, diciendo, por eso solo le había aparentado golpear, (29) “a ver, otras vez dale algunos golpes” había dicho [la zorra]. (30) Entonces el hombre había pensado “este león está pues para que me coma” diciendo. (31) Por eso, él había pensado para golpearlo de una vez ya, con el hacha, en el cuello. (32) Entonces, “colócalo sobre un tronco” diciendo le dice la zorra al hombre, (33) entonces coloca [el costal] encima de un tronco, (34) “a ver, una vez más dale algunos golpes –diciendo–, con esa tu hacha”, cuando dijo, el hombre había pensado, para golpear de una vez al cuello. (35) Allí, golpeándolo de nuevo, había hecho pasar, de una vez, el cuello del león. (36) Allí nada más termina ese cuento. (37)

P– ¿Entonces, el zorro existe hasta hora por haber vencido al león? (38)

D– Sí, el zorro venció allí por única vez para que exista en este mundo. (39)

Todo, en todos sus quehaceres él perdía. (40) Eso nada más ese cuento. (41)

P– *Gracias*, hermano.

25. La muchacha y el cóndor

P– Ahora escucharemos el cuento del picaflor con la muchacha. Señor Donato...[como vemos el título del relato anunciado por mí, es erróneo]

(1) Un señor tenía su hija, ya bastante madura, (2) el padre de la joven, dice, tejía una manta, (3) dice, entonces, un picaflorcito se había venido por lo alto, después, dice, había llegado a donde estaba se estaba tejiendo su manta. (4) “oye picaflor, tú, por qué me das vueltas y vueltas, no vaya a ser que te esté golpeando, o algo así, con mi kallwa” había dicho, (5) entonces, dice, no hizo caso al hombre. (6) luego, ese picaflorcito nuevamente había regresado, (7) dice, entonces, a ese picaflorcito, este... “oye picaflor, me haces dar cólera”,

diciendo le había golpeado con la kallwa, en la patita, hasta que se rompa, (8) “ananallaw, aquí está pues, me has roto la pata; está bien, yo te hubiera contado tu noticia”, diciendo. (9) Dice, entonces, ese hombre, poniendo al suelo esa manta que estaba tejiendo, yendo, había amarrado el piccito del picaflor, con un hilo, con su palito, (10) “a ver, ahora cuéntame tu noticia” había dicho. (11) Entonces, dice, a esa muchacha, el cóndor la había llevado, la había cargado porque era una muchacha muy floja. (12) Esa muchacha, no pastaba bien las ovejas. (13) Dice, entonces, el cóndor estaba viniendo. “Pablo, cárgame hasta el canto donde están mis ovejas” diciendo le había, dicho, (14) entonces, “está bien, te cargaré, pues”, diciendo el cóndor se había aproximado, (15) dice entonces, la joven le dijo “cárgame, pues”, (16) “pero para cargarte, tienes que cerrar los ojos”, diciendo, había dicho el cóndor, (17) dice, entonces, el cóndor... la joven había cerrado los ojos, (18) entonces, “abrirás los ojos, cuando ya te haya hecho bajar al lado de tus ovejas”, (19) dice, entonces, la muchacha, la joven, había cerrado los ojos, de verdad, (20) entonces el cóndor la había cargado hacia una cueva, en el barranco. (21) En la cueva del barranco, dice, haciéndola sentar, en es cueva ya, “mira”, diciendo, había dicho. (22) Dice, entonces, cuando miró ya estaba dentro del abismo, (23) por eso, la joven, dice había llorado, allí, en la cueva, (24) dice, entonces, ese picaflorcito, a ese picaflorcito había ido, mejor dicho, el picaflorcito estaba pasando, (25) dice entonces, “Leonardo, te encargaré, pues, una noticia, ‘tu hija está llorando en esa cueva del abismo’ diciendo cuéntalo a mi papá, a mi padre me lo contarás”, diciendo había dicho. (26) Entonces, ese picaflor había ido, (27) dice, luego, ese su padre le había golpeado con la kallwa, (28) dice por eso, había contado sobre la muchacha “tu hija... tu hija, está llorando en una cueva del barranco, el cóndor la había cargado” diciendo, (29) entonces, la muchacha había encargado, esa joven había encargado “va a degollar mi vaca, después de haber degollado mi vaca, me hará esperar en el suelo” había dicho. (30) Su padre, después de haber degollado la vaca, la había tendido en el suelo. (31) Entonces la muchacha había dicho “mi padre ha carneado mi vaca, la ha degollado; voy a ir aunque solo sea para traerme las tripas”. (32) Así, se había hecho cargar con el cóndor. (33) [El cóndor] la había hecho llegar. (34) Dice, entonces, el padre [de la muchacha] había tendido la carne en el suelo, después de haber cavado un pozo. (35) Así, había atrapado al cóndor. (36) Luego le había matado. (37) Lo hizo cuando había hecho bajar bajado a la muchacha. (38) En así termina ese cuento. (39)

P– ¿Qué es la palabra “kunakuy”? (40) ¿qué dice? ¿Cómo decimos en castellano? (41)

D– *Ese es encargo (42) como podemos decir que mandar un mensaje o como podemos decir, que mandar una carta, así; ese significa ese.* (43)

P– La palabra kunakuy... (44)

D– Sí.

26. Preguntas sobre la narración de cuentos

(1) P– Hoy día estamos otra vez en la casa de don Donato Chávez Ichpas. (2) Ahora es un día despejado, está soleando bien, el canto de las aves también estamos escuchando sentados aquí en su casa. (3) Ahora voy a preguntar a él sobre contar los cuentos... (4) Don Donato ¿cómo así, has aprendido esos cuentos que me has contado? (5)

D- *Bueno*, yo sé desde mi abuelo, esos cuentos se hallan desde mi tatarabuelo. (6) Cuando nosotros éramos niños, mis abuelos, mis abuelas, así en la noche, en la hora en que teníamos que dormir nos hablaba, (7) sobre esos cuentos nos contaba mi abuelita, mi abuelito, por eso sabíamos cuentos, lo que había sucedido o pasado en esos tiempos antiguos. (8) Así, yo he aprendido esos cuentos. (9)

P- ¿Y tus padres? (10)

D- De mí, mi padre, se murió cuando estaba con 20 años, 18 años, (11) mi madre se murió *más* antes, yo no la he conocido (12) por eso yo he vivido con mi abuelita, he crecido con ella, por eso mi abuelita me enseñaba así historias, (13) había también otros, mis tíos, con ellos nos contábamos “así a pasado antes, así eran antes” diciendo, (14) “desde antes, dice, habían sido así” diciendo, (15) *entonces*, es por eso que, esos animales también, antiguamente, dice, se parecían a los humanos, así nos contaba, entonces nosotros también sabemos lo que era así. (16)

P- Entonces, acabando de comer por las noches, para que duerman, su abuelo les ha contado cuentos a ustedes. (17) Luego, en qué momentos se cuentan cuentos? (18)

D- *Bueno*, esto de contarse cuentos no es así en el camino que andamos, tampoco es en cualquier trabajo, ni tampoco así en reuniones o cosas parecidas *sino* eso de contarse cuentos es en los días en que alguien ha muerto, después hay también cuando así nos visitan los familiares, que vienen de lejos, así conversaciones de cuentos “dice así eran los cuentos, antes”, diciendo. (19) Y, de noche, cuando ya está próximo el sueño, en esa hora ya es el contarse los cuentos, el contarse los watuchis, preguntar de los “asares”, esas cosas. (20) *Entonces*, eso es, a mi parecer, un pasar el *tiempo* o cuando no hay sueño, entonces con esos pasas el tiempo, haces hora, con eso, *entonces* para eso, sirven. (21) A los entristecidos también, pues, con esos cuentos le haces olvidar su pena, riéndote, conversando, (22) asimismo pues, esos cuentos pues, *como* en lo que decimos ahora se encuentran noticias, así, en esos cuentos, había el contarse noticias. (23) Ahora, en estos que vienen hacia tiempos posteriores, ya no hay ese contarse cuentos *sino* ahora las conversaciones están “oye, en ese pueblo dice un hombre a muerto, dice que apareció ahorcado” o “en ese pueblo, dice, ha aparecido ladrón, dice que ha robado su casa” o “dice han robado sus animales”, esas conversaciones ya, (24) *entonces*, en tiempos antiguos, los pueblos eran tranquilos, quietos, sin nada de problemas, (25) entonces la gente solo se contaba esos cuentos en cualquiera de sus trabajos, en su beber el trago, en su chacchar la coca, en esos se contaban, es por eso que yo aprendía, esos cuentos. (26)

P- ¿Qué puedes decir, ahora que esos cuentos, esos conocimientos antiguos están como desapareciendo. (27) ¿Está bien que desaparezcan esos cuentos y esas conocimientos antiguos? (28)

D- *Profesor*, en mi opinión, no es bueno *porque*, estas cosas de las que conversamos en quechua son de nosotros, (29) cualquier conocimiento nuestro no debe desaparecer *porque* son nuestros, y los hemos aprendido desde nuestro nacimiento, esos son conocimientos de nuestros abuelos antiguos, (30) entonces nosotros no los podemos hacer desaparecer, nosotros *más* bien debemos preguntar a quienes así conocen. (31) Ahora, los niños de estos últimos tiempos ya no saben esas cosas. (32) [En] *algunas partes* los profesores descubren [enseñan] esas cosas, entonces los niños que, *a veces*,

no han conocido a los padres de su mamá, a los abuelos, a las abuelas, encuentran con dificultad [esas historias], haciendo esfuerzo, caminan lejos, bastante lejos, buscando a los casi abuelos, a los ancianos, a las mujeres ancianas, y después preguntan. (33) Los otros, hasta no saben *porque* al no contarse así, se olvidan y desaparece allí. (34) De eso, yo, eso nada más, yo digo, (35) no debe desaparecer, cualquiera cosa que sea, el trabajo de nosotros debe existir obligadamente, es necesario que exista *porque* esos, pues, de nosotros ha nacido, de nosotros mismos, no es traído de otro pueblo.

27. La qarqarya o condenado

(1) P– Qarqachamnata willakusaq... (2)

D– *Voy a concentrarme* (3)

P– Está bien. (4) Esperaré un poquito, entonces. (5)

D– Este otro cuento es la qarqacha o del condenado. (6) Dice, un hombre iba con su caballo, por un desierto lejaaaano, (7) el hombre iba, dice, con caballo, ensillándose en su caballo, (8) entonces había anochecido en un lugar lejaaaano donde no había gente. (9) En esas alturas había nada más que espinas de *waraq*. (10) Había únicamente *waraq* en esa altura; estaba yendo en la tarde con el solcito todo amarillo. (11) Entonces, dice, una qarqacha se había convertido a una mujer, (12) y el waraqu se había convertido en ovejas, (13) entonces ese waraqu... esa qarqacha... mejor dicho ese hombrecito caminada, (14) entonces, había una casita vieja, (15) en esa casita vieja, la mujer que tenía ovejas, estaba viviendo, (16) entonces el hombre había dicho “alójame, pues... alójame señora” (17) “descánsate hermano, duérmete pues, hermano” había dicho, (18) allí, la qarqacha, en esa casa vieja, le había hecho descansar, (19) entonces, dice, allí, había quedado el hombre, (20) entonces, dice, esa mujer era qarqarcha. (21)

P– ¿Esa mujer que le hizo descansar? (22)

D– La mujer que le hizo descansar, (23) entonces, después de eso, enamorándose del hombre, habiéndose enamorado habían dormido, para que duerman, (24) dice el hombre tenía su perrito, tenía su perrito saqu, (25) ese hombre tenía su saquito, (26) tenía su fiambre, comía, (27) Entonces, a ese su perrito lanudo, a ese su lanudito, dice, no le había servido su fiambre, (28) entonces, a ese hombre le había dicho... a la fuerza le había quitado su fiambre a ese hombre, (29) entonces le había golpeado al perrito, (30) entonces “está bien que me hayas golpeado, no me haces comer, está bien, te hubiera contado, esta mujer... esta mujer con quien quieres dormir no es mujer, esta es qarqarya, ahora... esta noche te va a devorar a ti.” diciendo había hablado ese su lanudito, (31) cuando había hablado, había dicho, “oye, cuéntame, pues”, había dicho, (32) entonces, dice, al perrito... mejor dicho, al lanudito le había servido su fiambre para que coma, (33) entonces ese lanudito había contado “no, esta mujer es una qarqaria, te devorará esta noche, no vas a amanecer” diciendo. (34) Entonces, en esa casa donde se había alojado, donde se había hospedado, la mujer aporreaba la puerta, (35) “mi hermano, hazme entrar mi hermano, hazme entrar mi hermano” diciendo, (36) entonces, como su perrito le avisó, él ya no había hecho entrar adentro de la casa, (37) entonces, dice, había dicho, el perrito le había dicho “para que puedas comer a mi dueño, ahora vas a contar mis pelos.” (38) Entonces, dice, había contado los pelos del perrito, (39) cuando el perrito se había echado a dormir, en la

puerta... dice cuando se durmió, de sus orejitas había ardido fuego, (40) su caballo también estaba la puerta nada más, (41) en las orejas de su caballo también ardía el fuego. (42) Entonces [esa mujer] había comenzado a aporrear la puerta, (43) así nada más, así nada más, toda la noche ya, (44) a las doce ya, a las tres ya, “hermano mío, ¿es que voy a entrar? ¿voy a entrar, mi hermano? diciendo así, está diciendo, (45) dice, entonces, el hombre [se está] sin decir nada, (46) entonces, el lanudito está durmiendo luego de haber crecido graaande, allí en la puerta de esa casa vieja, donde [el hombre] estaba descansando. (47) Luego, el perrito dice a la qarqarya “terminarás de contar mi pelo luego vas a comer a mi dueño”, diciendo, (48) “vas a comer a mi dueño” diciendo, (49) dice, entonces, [la qarqacha] está contando, contando, (50) dice, ya está llegando por la mitad, entonces el perrito, dice “achachallaw!” y le hizo confundir la cuenta de la qarqaria, (51) nuevamente dice está contando, contando; y ya está por llegar hasta la mitad, (52) “achachallaw” diciendo, otra vez le hace confundir lo que está contando, (53) cuando así nada más está haciendo, ya amanece, (54) entonces, cuando ya quiere amanecer, ya no puede hacer nada, (55) entonces dice “ya no me haces dormir hermano, no me haces entrar; ahora ya amanecerá, pues; ya me marchó, mi hermano... no podrías salir?” (56). Entonces, dice, ese lanudito... esa hora nada más... cuando estaba queriendo amanecer, esa qarqacha se había marchado hacia abajo, como viento rojo, lanzando un grito, (57) dice, a esa hora nada más, cuando amaneció, salió el hombre, (58) entonces, dice, su perrito había muerto, ese su lanudito, y su caballo también estaba allí, parado, como si estuviera cansado totalmente. (59) Dice, amaneciendo, el hombre se fue a, nuevamente viaja, a ese lugar lejano a donde iba, ensillándose [en su caballo], (60) se fue, cargando sobre su caballo a su perrito que había muerto, (62) allí nada más, termina eso.

28. El condenado ya está en nuestro interior

(1) P– Te preguntaré sobre tus cuentos. (2) ¿Por qué en las orejas del perrito peludo apareció el fuego? (3)

D– Eso, *seguramente*, era así porque estaría viniendo el condenado, así aparecieron sus oreja, (4) *pero*, no pues, en este tiempo, a esos no los vemos, esos condenados, pues, de andar andaban antes. (5) Yo cuando era pequeño solía escuchar, andar por sus caminos o por lomas como esas, pasar llorando *pero* ahora no se escucha. (6)

P– ¿Cómo llora un condenado ¿llorar de qué manera le escuchaste a ese condenado? (7)

D– Lo escuchamos llorar “qaaaaaq!” diciendo, gritar como si le estuvieran ahorcando, o si no gritar como gallina, o gritar como cerdo, (8) así pasan, al pasar, esos condenados, transforman sus gritos en dos, tres ecos... (9) eso nada más son esos. (10)

P– ¿Nos pueden comer los condenados? (11)

D– Esos seguramente... (12) esos, dice, podrían buscar a los malos, mejor dicho, solo a quienes no tienen demasiado pecado, a los inocentes nada más, ¿esos, nos podrían comer? dicen no, *pero* esos, dicen, nos podría llevar, si logran nuestro espíritu entonces podríamos aparecer hasta muertos o podríamos quedar sin palabra, así... como loco, (13) eso es todo. (14)

P– ¿A uno has llamado “condenado”? luego ¿”qarqaria? (15)

D- a eso nada más lo llaman con dos nombres (16)

P- ¿Al condenado y al qarqaria lo conocen con un solo nombre? (17)

D- ... o también dice ánima, (18) qué ánimas andan, dice... (19)

P- ¿Por qué nos condenamos? (20)

D- *Bueno, no sé por qué, (21) eso no puedo decirte, (22) porque esos condenados, dicen, pues, son espíritus malos, negados por Dios, andan en este mundo, esos dice son los condenados, qarqaria, diablo, así son nombrados... (23) Entonces, en los tiempos antiguos los condenados estaban sueltos, por eso andaban por los cerros, por las abras, por las quebradas. Es por eso que escuchábamos andar. (24) Ahora, en estos tiempos ya no escuchamos sus gritos ¿por qué? (25) En los tiempos de ahora, de acuerdo a la Biblia, ya está cerca... (26) La gente, ahora, se ha aumentado totalmente, por eso ya no pueden vivir tranquilos. (27) Cada uno de esos demonios que decimos condenados, qarqarya, están dentro de cada persona, por eso ya no andan libres en los campos. (28) Ahora, los [condenados] existen en cada persona, por eso nos matamos unos a otros, por eso surgen los asesinatos, el odio...(29).*

P- No me hagas asustar, pues, señor mío; entonces ¿dentro de mí, también ya existe mi condenado? (30) ¿yo también estoy andando con mi condenado? (31)

D- Claro, si tú piensas mal, es que el condenado ya existe dentro de ti. (32) Si tú no piensas mal entonces todavía te encuentras libre. (33) El condenado ya está dentro de los que piensan mal, de los drogados, de los alcohólicos, de los matones también. (34) El condenado está dentro de los guerrilleros. (35) Por eso, ahora, a sus semejantes los ahorcan como a perro, los asesinan fácil, nada más. (36) Ya no tienen conciencia para humanos como ellos.

29. La joven con el qarqaria

(1) P- Comienza, por favor... (2)

D- Bueno, este, hay también uno, casi gual nada más, (3) un cuento de la qarqaria... (4) Una joven, vivía, con sus animales, en su estancia. (5) Como era joven estaba en el campo con su enamorado. (6) Regresaba a su casa ya muy al atardecer, ya casi al anochecer. (7) La joven dice tenía un hermanito menor que lloraba. (8) Entonces, cuando el niño lloraba (antes seguramente bastante qarqaria andaría, en cualquier lugar-, la qarqaria había entrado donde la joven. (9) Cuando su menorcito lloraba de hambre. (10) la joven le había dicho "no vas a llorar, cuidado que nos lleve la qarqaria" diciendo. (11) La joven, desde esa hora, se había puesto a cocinar con la bosta de la vaca. (12) Cuando estaba cocinando había llegado aparentando ser su padre. (13) La qarqaria había llegado transformado en su padre. (14) El menorcito lloraba de hambre, entonces: "¿Por qué estás haciendo llorar a mi hijo?", había dicho la qarqaria. (15) El niño le decía "papá!", a otro. (16) La qarqaria había ingresado adentro de la casa, llevándose al niño. (17) La joven después de haber terminando de cocinar, había ido a verlos. (18) Cuando los vió, alumbrándose con el fuego de la bosta que había cocinado, la qarqaria estaba durmiendo en la cama, abrazado al niño, como si fuera su padre. (19) Cuando lo vio otra vez, "cena, ya papá" dijo pero, cuando se dio cuenta, un perro de pelos crespos, del tamaño de un burro, estaba devorando al hermanito menor, entonces... (20)

P- ¿Qué, el burro o el perro?) (21)

D- La qarqaria, pues. (22) Un perro crespo, lanudo, se lo estaba comiendo a ese su menorcito, sus huesitos también “kap, kap” diciendo todavía estaba haciendo sonar, al masticar. (23) Entonces esa joven sin saber qué hacer. (24) Entonces, salió de la cocina calladita nada más, al salir cerró la puerta con un planchón, así grande, de piedra (antes, las puertas de las casas se cerraban solo con piedras). (25) Cerró la puerta del cuarto, donde la qarqaria, estaba comiendo al niño. (26) Dice, calladita, muy calladita, cerró la puerta. (27) Con una piedra, dice, la tapó muy bien. (28) Entonces no pudiendo hacer nada, prendió fuego a esa su casita. (29) Cuando prendió fuego, dicen, cuando el fuego estaba alto, había salido un hombre, en forma de viento rojo, como con un poncho nogal, y había subido, así, a lo alto. (30) Así, dice, habiendo salido, por donde el fuego subía más había desaparecido, gritando. (31) Eso nada más es ese cuento.

30. De la qarqaria y dos negociantes

(1) P- Ajá! (2)

D- A ver, bueno. (3) Hay también uno, de la qarqaria. (4) Decimos “qarqacha”, decimos “qarqaria”, a ese nada más. (5)

(6) Dice, dos negociantes iban lejos, por el campo, a comprar *toros*, entonces se habían anochecido en un lugar despoblado. (7) Habían llegado a una casita vieja y se habían alojado allí los dos hombres. (8) Allí dentro habían prendieron una vela. (9) Cuando prendieron la vela vieron que dentro de la casa vieja se hallaba un hombre con dolor de barriga. (10) Le dolía la barriga, entonces: “¡Ananalláw, hermano! ¡Ananalláw, hermano!, ayúdame pues, con cualquier cosa”, diciendo se estaba revolcando en el suelo. (11) Ese hombre, había sido qarqaria. (12) Ese que decimos “qarqacha”, se estaba revolcando. (13) Los dos hombrecitos negociantes reunieron hierbitas, machacaron, y le dieron de tomar. (14) La qarqaria, dice, no toma pues. (15) y sigue revolcándose en el suelo: “Me estoy muriendo, ya; me estoy muriendo, ya. ¡Wayy, ananallawya!” diciendo. (16) Con la vela que habían llevado los hombrecitos, la qarqacha había muerto (antes no había pues ni siquiera luz, andaban con su velita). (17) Cuando murió, dice, “al pobrecito, cómo pues lo vamos a dejar, lo velaremos pues”, diciendo habían hecho arder vela. (18) Hicieron arder la vela, toda la noche, hasta las tres, las dos. (19) Haciendo arder [la vela] hasta esa hora, habían velado al muerto, a la qarqacha. (20) A sus caballos lo habían amarrado en la puerta, allí lo habían puesto a sus caballos. (21) Las sillas ya también, las monturas de sus caballos ya también colocándolo a un costado, habían hecho el velorio. (22) Masticando su coquita se habían sentado en su lado del muerto, del qarqacha. (23) Dice entonces, uno de los negociantes había salido. (24) Le había dado ganas de orinar, entonces [había salido] a orinar. (25) Mientras estaba orinando, dice, había dicho así “oye, la luna estaba ese nada más ya, casi ya va a amanecer”, diciendo. (26) En ese mismo momento, la qarqaria, de lo que estaba muerto se había levantado. (27) “Dónde, dónde nada más ya está la luna” diciendo. (28) Salió de frente, hacia afuera, detrás del hombre que había salido a orinar. (29) Entonces, la qarqacha comió a uno de los negociantes, al que había salido a orinar. (30) “dónde nada más ya está la luna. Cierto, allí nada más ya estaba la luna” diciendo así, dijo. (31) Y comió al hombre, afuera; hasta sus huesos también “kap, kap” diciendo todavía los

masticó. (32) Haciendo, así, dice, la qarqacha regresó [a la casa], se durmió, allí. (33) El otro hombre, dice, muy asustado está sentado en un rincón haciendo arder su vela. (34) Porque la velita ardía no le comió al otro hombre. (35) Después, ese hombre, ya había amanecido. (36) El cielo ya se había abierto, dice, entonces, el hombre había salido, calladito nada más, mientras la qarqacha dormía. (37) Sacó la montura de su caballo, entonces colocó la montura a su caballo y cerró la puerta. (38) Así nada más, dice, se fue, cerrando la puerta. (39) Entonces la qarqacha, cuando [el hombre] se había ido, también se escapó, al amanecer. (40) Se había ido hacia abajo, como viento blanco, nada más, así blanco nada más, hacia abajo (41) “Ya, si es así yo también ya me iré pues” diciendo, la qarqaria se había marchado, hacia abajo. (42) El hombre se había ido hacia arriba. (43) Allí termina ese cuento.

31. Del alma

(1) P– Entonces, comience, don Donato. (2)
D– Empecemos con este cuento. (3) De un joven que robó a una muchacha, luego de lo que regresó a su casa y fue muerto por su padre. (4) Dice, un muchacho tenían su padre, un anciano, entonces había llevado a su enamorada, a su muchacha, a una muchacha, entonces su padre no había querido que estuviera con ella, por eso se habían ido muy lejos. (5) Luego, dice, [el joven] había regresado de un día ya, había regresado a su casa, de un día, hacia de su padre, a su palta, a robar. (6) Entonces, cuando entró al anochecer, su padre encontrándolo en su casa, en dentro, había matado a su hijo, con su bastón. (7) Dice “será ladrón” diciendo, él pensaba, por eso había matado a su hijo. (8) El joven había dejado a la muchacha ya bastante lejos, lejos, después de ya caminar un día, en un pueblo lejano ya, luego había regresado. (9) Allí donde había sido dejada, la muchacha había esperado al joven. (10) Cuando le había dado muerte, ya no había regresado a la misma hora, solo el alma nada más ya había regresado luego de tres días, (11) dice, el alma del joven, en esos tres días había llegado a la muchacha, dice por eso, había llegado cargado su fiambre. (12) En un mantel, lleno, había cargado toda clase de comida, de fiambres, había llegado cargado su fiambre, luego jalando una oveja, llevando gallinitas también, así había llegado a la muchacha, el alma de ese joven. (13) *Entonces*, por eso -de nuevo voy a repetir-, haciéndolo morir a ese joven, en tres días habían enterrado sus padres porque lo había golpeado en la cabeza, por eso lo habían enterrado. (14) Ese día [en que lo enterraron?] nada más el alma del joven se le presentó a la muchacha, luego la condujo todavía a un pueblo lejano, iba llevándola. (15) Llegó donde la muchacha y le había dicho “aquí está mi fiambre, come, pues” diciendo. (16) Entonces, la muchacha había abierto el mantel y allí encontró toda clase de comida. La muchacha, entonces, había dicho “¿este fiambre es lo que tu padre y tu madre te han preparado?” diciendo. (17) “Como ofrenda para el alma te han hecho cargar, en un solo mantel, toda clase de comida”. (18) Dice entonces, había dicho “me lo envolvieron. No me encuentro bien, con mi [dolor de] cabeza, ya me estoy muriendo, con esta mi nuca ya me estoy muriendo, mi nuca ya me está matando”, diciendo. (19) Después de eso, habían ido. (20) El alma no miraba, pues, hacia la cara de la muchacha, la muchacha, con la muchacha no se hacía ver su cara, por eso, él caminaba detrás, detrás de la

muchacha, ella iba adelante. (21) Entonces, habían cruzado el agua, cruzando el agua, entonces “primero cruza, tú, yo voy a venir a tu atrás”, diciendo el alma, el alma de ese joven había dicho a la muchacha. (22) Entonces, dice, la muchacha cruzaba el agua por las piedrecitas... de piedra en piedra, de piedra de piedra. (23) “No vas a ver hacia atrás, cruzando ya, verás desde el otro lado” diciendo, había dicho el alma de ese joven. (24) Entonces, la muchacha obedeciendo había cruzado, sin mirar, cuando estaba yendo por el centro sintió un peso sobre su cuerpo, en su bulto que cargaba, en el de la muchacha, entonces había cruzado al otro lado del agua, dice entonces el alma del joven ya estaba parado detrás de ella. (25) Cuando ya estaba parado dice, luego ya también dice, continúan su camino, allí la muchacha había dicho “ah, tu cómo así nada más has cruzado?” había dicho. (26) “detrás de ti, pues, estoy cruzando”, había dicho el alma de ese joven. (27) Después de eso habían caminado, caminando, habían llegado a un pueblito, y allí se habían alojado. (28) Allí también el joven igual nada más sufriendo con el dolor de su nuca, había dicho “éstate pues en mi lado, con mi nuca ya estoy muriendo”, había dicho. (29) Entonces, dice allí, el hombre de ese lugar donde se habían alojado, había dicho “oye muchacha, eres una tonta, este hombre está muerto, es un alma, no lo sigas” diciendo. (30) Entonces, si no me crees, este... le harás cruzar antes, el agua, no va a cruzar, había dicho así. (31) Entonces, cruzando el agua, de verdad, diciendo, la muchacha había dicho a él “cruza, tú, pues, primero” había dicho, dice entonces no había cruzado, (32) por eso “tú vas a cruzar adelante, tú vas a poder” (33) “no puedo” diciendo había dicho la muchacha, (34) entonces “tú vas a poder, cruza nada más” diciendo, el alma de ese joven había ordenado a ella, por eso, haciendo caso la muchacha había cruzado. (35) Y lo que le había aconsejado ese hombre estaba en su mente, por eso cuando estaba saltando una piedra había mirada [hacia atrás], dice entonces el alma, el alma de ese joven, se había quedado, allí nada más, en donde estaba parado, (36) dice entonces la muchacha había volado, había volado una vez, había volado otra vez y cruzando, allí había dejado al alma. (37) “Espérame, pues, espérame, allí nada más espérame, espérame, diciendo cuando esta gritando, gritando (38) “dónde sea, si a mí no me esperas, no vas a poder llegar a nuestro pueblo también” diciendo, diciendo así de esa manera, el alma gritaba. (39) Dice, allí, esa muchacha se había escapado del alma. (40) P– El agua es bueno, entonces ¿hace asustar a las almas? (41) D– Sí, el agua, dice no... las almas, dice, no pueden cruzar el agua, solo encima de una persona, solo con ella, con una persona nada más cruza los ríos. (42) Así mismo, dice, los diablos, esos malignos, también no pueden, dice, cruzar el agua. (43) Y, por eso, el agua es bueno también para todo lo malo, es secreto, para que puedas colocar también en las casas. (43) donde sea, en el campo, para que coloques, si vives en el lugar más apartado. (44) P– ¿En qué lugar hay que colocar el agua? (45) D– En la puerta de la casa o en la puerta del lugar donde te alojas, más o menos a dos metros de distancia. (46) P– Entonces ¿hace asustar a las almas, a las almas malas? (47) D– Exacto, el agua es bueno para eso.

32. Del hijo de un hombre campesino

(1) *Bueno*, este cuento está, pues, del hijo de un hombre campesino, del que vive aquí en el campo, del hombre que trabaja la chacra, del hombre que pastorea los animales, pues. (2) *Bueno*, dice él había sido una persona que no conocía la letra, hombre sin conocimientos, pues. (3) Por eso, él vivía únicamente con sus animales, pasaba su vida solo con sus chacras, cuidando sus chacras, sus animales, pasaba su vida. (4) Dice, de él su hijo, de él su hijo, había sido un estudiante, entonces cuando estaba estudiando se fue hacia los pueblos de la *costa*. (5) Viajó a los pueblos de la *costa*, terminó allí su secundaria, después estudió para superior. (6) El [muchacho] regresó hacia su padre, de tres, cuatro años, entonces, él dijo a su padre “estoy estudiando, estoy en la *costa*” diciendo. (7) Él, pues, el hijo de ese campesino, ya no sentía aprecio hacia los campesinos, simpatizaba ya con los mistis, él ya estaba cambiado (8) Se ponía con estas ropas actuales, con las ropas que se debe poner en los pueblos. (9) Entonces, él llegó su padre lo recibió con alegría, luego dijo a él “estudia, pues, don. Si deseas yo te voy a apoyar con plata” diciendo. (10) Luego, “voy a venir, te voy a visitar a donde te encuentras”, diciendo fue a la *costa*. (11) Ese hombre campesino no, no había salido de su pueblo hacia ningún sitio, en su casa nada más vivía, el hombre estaba acostumbrado con sus animales nada más (12) era un hombre que no hablaba en este idioma, en español, *todo* quechua, hombre que hablaba solamente en idioma quechua, fue a visitar a su hijo. (13) Entonces, llegó a ese pueblo, dice entonces, él, conociendo a su hijo había visto cuando estaba viniendo por una calle, después él dijo “¿ese parece que es mi hijo?”, diciendo. (14) Entonces, cierto, su hijo estaba viniendo con sus amigos. (15) [Su padre] lo reconoció, dice entonces llamó en su nombre, él le llama en su nombre, dice, cuando lo llama su hijo lo miró y entonces él había dicho “con la misma ropa de campesino, con el pantalón también, con su saco también, con su sombrero también, con su zapato también” (16) entonces a él, su hijo, se hizo como que no lo conocía, se hizo como que no lo conocía, (17) luego, él pasó con sus amigos delante de su padre; sus amigos le dijeron “¿nos parece que te está llamando?”. (18) “No, a mí no me llama”. (19) “Yo no conozco a ese hombre”, dijo de ese modo. (20) Entonces, ese hombre *campesino*, cuando no se acercó a él, esperó en el mismo lugar donde estaba. (21) [El estudiante], al regresar, le dice a él “¿a qué vienes tú, con esta clase de ropa?” diciendo le dice a él, a él, allí para no conocerlo, no quiso reconocer para su padre. (22) Dice, por eso, su padre había regresado de allí, entristecido, porque su hijo no lo había recibido bien, cuando lo había visitó. (23) Eso nada es ese relato, sobre la vida de la gente de este, este *campo*.

Frank Chahuailacc Curu

33. El zorro y el conejo

(1) Dice, había un hacendado, con su siembra de alfalfa, (2) entonces el hacendado salía por las mañanas, al amanecer, y su alfalfa amanecía toda ya comida (3) el hacendado no sabía quién se la había comido. (4) Entonces, va donde su compadre y le dice a su compadre “compadre, mi alfa amaneces,

cada vez, comida nada más” (5) el compadre le responde “compadre, ese es, pues, conejo, está viniendo solo por las noches a comer tu alfa” diciendo (6) entonces, dice, el hacendado responde... el compadre, dice, le aconseja “en la casa de ese conejo colócalo un muñeco, después de bañarlo con brea.” (7) Entonces, dice, colocó un muñeco en la casa del conejo, por la tarde, (8) el hacendado va hacia la mañana a la casa del conejo, (9) hacia la mañana va a la casa del conejo, allí lo había atrapado. (10) El conejo ya también, al retornar –el muñeco ya estaba en su casa–, entonces, el conejo, dice “oye, retírate de mi casa”, dice el conejo al muñeco, (11) “te digo que te restires”, dice. (12) entonces, dice, le da un puñete “ahora te daré un puñete, te mataré con un puñete”, le dio un puñete (13) ese conejo le dio un puñete, dice, entonces, el muñeco que ha sido bañado con brea se le pegó, (14) se pegó al muñeco de brea la mano que le dio el puñete, (15) Luego, dice “ahora mi fuerza está en mi otra mano, con esta mi otra mano te daré, en seguida, un puñete”, diciendo también con la otra mano le da un puñete y queda atrapado. (16) “En este mi pie nada más ya se encuentra mi fuerza” dice, luego le pateo, y quedo atrapado. (17) “En este mi otro pie se encuentra mi mayor fuerza, ahora sí, te haré morir”, otra vez lo pateo, quedo atrapado. (18) Dice, entonces, piensa, pensando, dice el conejo “mi última fuerza se halla ya únicamente en esta mi cabeza, con mi cabeza te haré volar”, diciendo le dio un cabezazo, *chu putirqun* [¿?], entonces su cabeza también quedo atrapada. (19) El hacendado, dice regresa, de vuelta, a la casa del conejo, dice entonces, el conejo estaba pegado al muñeco, con su brea, allí atraparon al conejo, en la puerta. (20) Entonces, el hacendado, dice a su señora “el conejo, pues, verdaderamente comía nuestra alfa, lo había atrapado, el muñeco que hice por conejo”, (21) entonces, el hacendado, dice a su señora “haz hervir el agua, apurado, matémonos pues a este conejo, cómo así, pues, vamos a sembrar nuestra alfa para él?” (22) Luego, ya también, un zorro forastero, se había metido cubierto. (23) [La mujer del hacendado] está haciendo calentar agua. (24) Al conejo lo habían encerrado dentro de una olla, lo habían encerrado en la olla. (25) Dice, entonces, cuando el agua ha hervido “trae al conejo” diciendo, ordena la esposa al esposo. (26) Mientras así estaba hirviendo el agua, el zorro, dice, ya también, había abierto la olla [donde se hallaba encerrado el conejo], (27) “way compadre! Qué estás haciendo aquí?” (28) “compadre, con su hija me hará casar, por eso me han encerrado en esta olla, por eso me encuentro encerrado”, dice el conejo al zorro. (29) El zorro, después de eso, el zorro dice, así “compadre, yo seré quien se case, tu ándate” dice (30) “ya compadre”, responde, luego el zorro se hizo encerrar [en la olla]. (31) El agua ya hirvió, en la olla. (32) cuando fue y destapó la olla para pelar [al conejo], era el zorro ya quien estaba encerrado (33) Entonces, ese zorro... su señora, dice, su esposa [el esposo], “esposa, el zorro había comido a nuestro conejo, es el zorro quien estaba, pues, encerrado. (34) Luego, el zorro ya también [su esposa ya también] dice “amarra pues con la sogá, amarra pues con la sogá y mátaló después a ese zorro, cómo, pues, se lo va a comer a nuestro conejo, a lo que hemos atrapado con dificultad?” (35) Dice entonces el conejo... el zorro, después se hace amarrar, luego el hacendado, el hacendado colgando al zorro en el árbol lo acabó con el látigo, (36) entonces el zorro grita “la tomaré en matrimonio! La tomaré en matrimonio! La tomaré en matrimonio!” (37) “a quien vas a tomar en matrimonio? (38) “la tomaré en matrimonio, pues! La tomaré en matrimonio, pues!”, así que estaba diciendo pues lo hace morir, lo hace

desmayar el zorro, al zorro, el hacendado, (39) dice entonces [se mueve] la cola, entonces no había muerto, el zorro se había desmayado nada más (40), luego levantándose, reaccionado, dice se marcha “ahora sí, esto me ha hecho mi compadre, si lo encuentro lo voy a comer, dónde sea” diciendo el zorro va tras el conejo, siguiendo sus huellas. (41) dice entonces lo encuentra, ese conejo estaba agarrando una roca, así estaba sosteniendo a una roca [con las manos simula estar sosteniendo una roca, una piedra grande]. (42) “Oh compadre, cómo me haces esto, pues? ahora sí te voy a comer” dice, el zorro al conejo. (43) Dice entonces, responde “compadre tú estás viniendo con ese cuento ya también, dice que esta roca se va a caer por eso la estoy agarrando desde hace rato ya, la estoy sosteniendo. Ya me dio también ganas de orinar, orinaré pues, mientras vaya agarrando tú”, diciendo. (44) Entonces “bien compadre, si no cuando rueda, entonces, nos a aplastará a los dos”, dice, entonces el zorro ya sostiene [la roca] reemplazando al conejo, el conejo se fue, entonces el conejo se marchó. (45) El zorro, dice, está pues, sostiene que te sostiene [la roca], dice ya se ha cansado de sostener, y dio un salto (46) la roca ni se cae sino que el conejo había hecho su artimaña para que no lo coma. (47) Después de eso, dice, va nuevamente, y lo encuentra al conejo, el conejo se hizo encontrar en otro lugar ya, entonces “ahora sí compadre, voy a comerte, en vano, pues, me haces sostener y sostener también a la roca” cuando dice, (48) “oh compadre, con eso ya también me estás viniendo, dice que esta agua... nos va a llevar, es por eso que yo también estoy atajando esta agua”, él dice, pues, la poca agua que iba por la acequia estaba tapando con gramas. (49) “dice cuando esto se llene nos va a llevar, por eso es que estoy atajando esta agua, compadre”, dice está tapando, (50) otra vez lo reemplaza “compadre, voy a buscar pues, otro sitio para que escapemos, vaya cubriendo, pues, esto con las gramas” y está tapando, [el conejo] se fue. (51) entonces el agua no hace... lo dejó, se fue, tampoco lleva nada, solo se fue por la acequia. (52) luego, dice, conejo... mejor dicho, el zorro, otra vez, rabiando, se fue a alcanzar al conejo. (53) Entonces, el conejo estaba haciendo un hueco... estaba en hacer un hueco “compadre, en vano me haces esto con tu artimaña, compadre.” (54) entonces, dice, el compadre conejo dice a su compadre el zorro “compadre, ahora sí, verdaderamente, va a llegar la lluvia de fuego, es por eso que ya me estoy haciendo un hueco, para escapar aquí cuando llegue la lluvia de fuego”, dice. (55) Dice, entonces, el conejo, le había tapa... había hecho un hueco, dice, entonces, había metido para el otro, espinas hacia encima y hacia abajo, entonces, allí, el zorro dice así “compadre, a mí todavía tápame primero, después ya tú te haces tapar” (56) dice, entonces, el conejo le tapa al zorro, en el hueco; tendiendo espinas, allí lo metió. (57) Entonces, allí, el zorro se hizo cubrir primero, se hizo tapar primero, (58) luego el conejo, dice... Después de hacerse tapar dice, el zorro, se mueve hacia este lado y las espinas le hincan “akakachallawya! Sí, está cayendo pues lluvias de fuego, akakacha...” (59) Se mueve hacia el otro lado, otra vez le pinchan [las espinas], “akakallawya! Está cayendo la lluvia de fuego” grita otra vez. (60) Allí haciéndose cubrir, el zorro se acabó, se terminó. (61) Allí se murió el zorro mientras que el conejo queda libre.

34. El zorro y el grillo

(1) Un zorro había ido al campo en busca de carne, en busca de su comida. (2) El zorro estaba tirado en el campo, buscaba [comida] en el campo. (3) Entonces, una mujer pastaba sus ovejas (4) el zorro encontró [las ovejas], se agazapó al suelo y comenzó a escoger una oveja (5) Dice entonces, así echándose observando escogía la oveja. (6) el grillo ya también, pegándose [al zorro], cantaba cuando éste estaba mirando “chir... chir... chir... chir... chir...!”, diciendo. (7) A ese grillo ya también, el zorro le dice “cállate, te digo grillo”, (8) el grillo dice está haciendo peor bulla “Chir... chir... chir... chir...”, dice, no le deja, pues, al que escoge la oveja. (9) entonces, le dice al grillo “oye, carajo, en este momento te voy a comer”, le dice el zorro al grillo. (10) entonces [el grillo] le responde “qué cosa, pues, si deseas comer hagamos una guerra”, dice (11) luego “está bien, de qué lado de la pampa... de qué lugar vas a venir?” (12) “está bien, tu vas a traer, a esa pampa, a todo tu... yo ya también traeré a toda mi tropa” le dice el grillo. (13) Entonces, ese grillo, el grillo con el zorro, hicieron [trato] para hacer la guerra. (14) “Si me ganas, me comes, si te gano, te como yo”, había dicho el grillo. (15) Entonces, dice, el grillo... el grillo para hacer esa guerra... para que haga la guerra en esa pampa, había contratado a quienes caminaban, así, como él, a las culebras, a los sapos, a los moscardones, a las abejitas, a los grillitos, a todos, el había pedido favor mientras que el zorro ya también, solo a otros como él. (16) El zorro, dice, comenzó a pelear, (17) dice, entonces, en esa pelea, el zorro comenzó a pelear con el grillo. (18) Entonces, dice, a ese zorro le ganó el grillo con las culebras, las abejas, los moscardoncitos que los que vino. (19) Allí termina la vida del zorro.

35. El zorro y la wachwa

(1) El zorro había ido, un día, al campo, dice entonces cuando está yendo al campo, el zorro, había visto a la wachwa con muchas crías, (2) entonces, el zorro le dice así, a la wachwa que había sido su compadre “compadre, tus crías habían sido de patitas coloradas, muy hermosas” le dice a la wachwa (3) “sí compadre, los míos son de patitas hermosas, coloraditas, como así compadre? Los he quemados, pues, en el horno, es por eso que mis crías han salido con patitas coloradas, muy hermosas.” (4) dice entonces, el zorro comenzó a levantar un horno (5) “para que veas compadre, tú también levanta un horno, cocínalos allí, y tus crías van a salir con sus patitas coloradas”, (6) entonces, el zorro, comenzó a construir un horno, luego, trayendo a sus crías allí comenzó a cocinar, a sus crías, en el horno. (7) dice entonces, el zorro está cocinando en el horno a sus crías, (8) terminando cocinar a sus crías, mira a sus crías, y cuando los mira ya estaban carbón, ennegrecidos ya, cocinado, ya estaban quemados. (9) Entonces, el zorro, “como es posible que este zorro me hace esto... es decir, la wachwa, mi compadre wachwa? Ahora sí lo voy a comer” dijo. (10) entonces, su compadre la wachwa estaba en el campo, a la orilla de una laguna “oiga compadre, como así me has hecho esto, como me has aconsejado mal? Mis crías se quemaron cuando los estuve cocinando.” (11) Entonces, dice, salta hacia la wachwa para que lo coma. (12) Cuando está saltando, [la wachwa] voló hacia la laguna (13) luego esa wachwa está nadando en el centro de la laguna (14) el zorro ya también comienza a beberse el agua “ahora lo haré secar esta laguna, así tomando nada más”, dice el zorro.

(15) El zorro comienza a beber el agua, para hacer secar a esa laguna, dice entonces está bebiendo el agua, está bebiendo, dice se está tomando, el zorro dice está tomando. (16) Cuando está tomando, dice, su barriga ya crece, ya crece, hasta por el trasero ya escapa [el agua], entonces se con una coronta ya se tapa, (17) dice entonces está tomando, está tomando, su barriga reventó, el zorro se murió allí.

36. La joven y el cóndor

(1) Dice, había un señor y una señora que tenía su hija (2) entonces, a su hija, la habían enviado a pastar los animales, las ovejas. (3) La joven, dicen, había sido... la joven, había sido totalmente floja la joven, (4) entonces no... pastaba sus ovejas con flojera, como allá lejos ya iban sus ovejas, ella ya también dormía, se estaba sentada. (5) entonces (interrupción por llamada telefónica)... (6) Comenzaré pues a contar otra vez. (7) esta joven dice había sido pastora de animales (8) su padre y madre habían ordenado para que vaya a pastar los animales, (9) dice, entonces, la joven era floja, muy floja, mientras estaba sentada, las ovejas se habían ido leeeejos, lejos. (10) Dice, entonces, la joven había dicho: “¿Quién podría ir por mis ovejas?”, se decía a sí misma. (11) “¿Quién podría ir por mis ovejas?”, volvía a decirse la joven. (12) Entonces, dice, ya también, apareció un cóndor “yo, voy a ir, pues, te voy a cargar” diciendo con bastante habilidad, con alegría nada más ya. (13) El cóndor ya también, pues, sentándose al lado de la joven que estaba echada, le dice “te voy a cargar, pero no vas a ver para nada [es decir, ‘mantendrás los ojos cerrados’]. Te podrías caer, pues, si comenzaras a ver [si abre los ojos.]. (14) La joven ya... la joven, haciendo caso a la propuesta había subido encima del cóndor, cerró loss ojos y comienza a hacerse cargar “estamos ya, cerca de donde se hallan mis ovejas?” (15) “No, todavía –había dicho–. ‘Ya nos hallamos al lado de tus ovejas, ya abre los ojos’ cuando diga, vas a abrirlos. Cuidadito nada más con caerte”, había dicho el cóndor. (16) Entonces, la joven, obedece, no abre los ojos, luego “estamos ya cerca de mis ovejas?” pregunta, (17) “todavía, no” (18) dice, pregunta nuevamente “ ¿ya estamos cerca de mis ovejas?” (19) “sí, ya estamos por llegar”, dice. (20) Entonces, “estamos ya por llegar a mis animales?” (21) “sí, en este momentito ya vamos a llegar. Ya, hemos llegado”, dice. (22) “Abre [tus ojos], ya”, dice el cóndor, y hace llegar a la joven a una cueva, en medio del abismo. (23) La joven... allí, dice, llora la joven. (24) Entonces, por las noches el cóndor se transformaba en hombre. (25) El cóndor tenía su *watanas*, su chalina blanca. (26) El cóndor, pues, por las noches se transformaba en joven. (27) Es cóndor solamente de día. (28) Por eso, dice, trae carne para ella. (29) Lleva toda clase de cosas para esa joven, por tenerla únicamente en el abismo (30) por eso, dice, la joven hasta ya parió el hijo del cóndor. (31) entonces el cóndor le dice así... había traído, pues, un toro, (32) trae un toro, dice, pues, entonces, todas las... “para enjuagar todas estas tripas, pues, hazme bajar hacia la orilla del río”, había dicho. (33) Y mientras que pensaba así, en su ladito había un picaflorcito, entonces, dice, pues, la joven le hace su encargo, al picaflorcito “en ese barranco está llorando tu hija’ diciendo me lo avisarás a mis padres”, diciendo. (34) El picaflorcito, dice, llega donde los padres de la joven, cuando [la madre] estaba tejiendo manta, dice, entonces, el picaflorcito, cuando está tejiendo manta “berr...berr... berr... berr...” está volando a su alrededor. (35) Entonces, cuando fastidiaba, dice, la madre le golpeó con la kallwa, a ese

picaflorcito, el picaflorcito ya también dice “para qué será que has roto mi alita, ahora te voy a contar... tenía que contarte sobre la vida de tu hija”, le dice a la madre de la muchacha. (36) “ahora has perdido, ya no voy a contarte”, entonces, dice, con el watanas que estaba tejiendo, amarró la pata del picaflorcito, mejor dicho... su ala. (37) cuando le amaró su patita [el narrador se aquivo nuevamente], dice, le contó “en ese barranco tu hija sufre... se encuentra, ‘el cóndor la había cargado a ese abismo’ diciendo me lo contarás, cuando dijo he venido, dice se encuentra en ese barranco”, le dice. (38) Entonces le dio el encargo “degüella un toro y hazle esperar al pie del barranco, allí vendrá el cóndor”, diciendo. (39) Los padres degollaron un toro, por la noche nada más. (40) Entonces le dice al cóndor “oye, aquí abajo hay carne, iré pues a lavar [las entrañas], allá a la orilla del río, cárgame pues”, le dice, pues, al cóndor, la mujer, la joven, (41) el cóndor obedece, pues, la mujer también obedece, luego se había hecho cargar hasta la orilla del río. (42) allí, dice, pues [la joven] está lavando las entrañas [del toro] (43) mientras hacía esto, el cóndor se había ido, después de cargarla, “voy a volver en un rato, nada más”, diciendo (44) entonces hasta que regrese, hasta que regrese, los padres se la llevaron a la joven, armados con chicote, con cohetes; después todo eso, haciéndola rebozar con una reboza colorada, se la llevaron, la hicieron escapar lejos. (45) Bueno, tampoco faltan, los envidiosos carga cuentos, allí, pues, había también un gorrioncito, al lado del cóndor, entonces el gorrioncito “pichiw... pichiw... su jovencita, su cariñito de quién nada más, se está yendo ya por esa pampa colorada. Pichiw... pichiw... de quién su jovencita, su cariñito ya está subiendo hacia esa abra.” (46) Cuando eso dice, pues, el cóndor se precipitó al río, cuando vio ni estaba [la joven], (47) así, pues, la alcanza, (48) no, cuando vio, no está, entonces el cóndor, el enterarse, de quién había contado [a los padres de la muchacha], dice, pues, “oye picaflor, sal ahora.” (49) El picaflorcito tampoco se hallaba al aire, adentro estaba, pues, (50) entonces, dice, el cóndor, vuelves, pues, hacia el picaflor *porque* ya no alcanzó a esa su mujer, a la joven “oye picaflor, tienes que salir de allí, te voy a comer ahorita. Para qué le has contado a sus padres”, diciendo. (51) “Sal de allí, rápido, picaflor, sal de allí, apurado” (52) “oh, qué fastidio, compadre cóndor, me estás viniendo con eso, me hablas cuando estoy todo adormilado, recién me estoy levantando.” (53) “Apúrate, cóndor... no, picaflor. Sal de allí. Ahora sí, eso sí, volarás hacia mi boca nada más, ahora voy a comerte”, dice. (54) Luego, de eso ya estoy levantándome ahorita”, (55) “sal de allí, apurado”, abriendo su boca [pico], pues, está esperando al picaflor, (56) entonces “me voy a preparar mi comidita todavía, pues” responde, pues, el picaflor (57) “ya” [responde el cóndor] (58) voy a comer todavía, pues, luego vamos a conversar.” Dice [el picaflor] (59) luego, el cóndor, pues, “ya, apúrate, sal” diciendo. (60) “Ah, todavía estoy comiendo”, responde. (61) En eso, el cóndor un tanto descuidado estaba diciendo otra vez “apúrate.” (62) Dice, entonces el picaflor salió de pronto le picoteó en los dos ojos, entonces los ojos se reventaron. (63) Allí nada más, el cóndor se precipitó hacia el abismo, se golpeó contra las rocas, se murió. (64) Sí, ese es el cuento el cóndor con la joven.

37. La joven y el aqchi

(1) Dice que había una joven, una joven muy hermosa. (2) La joven iba a las fiestas cada vez, (3) entonces, dice, pues, el aqchi llegó con su watanas, camisa blanca, con su chalina. (4) El joven está diciendo, pues... se enamoró de la joven, (5) esa joven, entonces la joven se citan a la fiesta. (6) entonces están juntos, allí, solo por las noches, por el día no va, únicamente por las noches, (7) dice, pues, allí la joven... bailan los dos, y estando así, así, ellos ya se encontraron, ya se hicieron amigos. (8) Entonces, el aqchi... esa [joven] cuando dice “voy a ir a la fiesta”, oye [el narrador se dirige a mi persona], el aqchi va, pues. (9)[Cuando la joven] va de día [a pastar sus ovejas] el aqchi da vueltas y vueltas por su alrededor; da vueltas y vueltas y trae huesos, cosas que no valen nada trae al lado de la joven. (10) Dice entonces la joven, le arroja piedras al aqchi, con una honda. “¿Qué quiere este? Con qué intensiones de vueltas y vueltas?”. (11) El aqchi vuela, la piedra no le cae, sigue dando vueltas y vueltas nada más y atardece. (12) Vuelta, al atardecer, ingresa haciéndose, pues, el muchacho, con su regalo. (13) Entonces, dice, pues “oye, ese día, ese día que salí a pastar mis ovejas, no has venido a ese lugar. Tú eres, un incapaz, que no honra sus palabras. No, me engañas ‘voy a venir’ diciendo, en vano estuve mire que mire, incluso he traído comida” responde, pues, la joven. (14) El aqchi responde “claro, yo estuve allí dando vueltas y vueltas, me arreas pues con la honda ‘¿qué es esta mujer?, ¿qué es lo que piensa por eso me da con la honda?’, dije. Luego tomé valor y caramba, y me fui con mis amigos.” (15) Pero yo solo he visto al aqchi, pateando la bosta, eras tú?”, responde la joven. (16) “Claro, yo estaba, pues, allí.” (17) “¿Eres aqchi?, ¿qué eres tú?” dice. (17) “Abandono mi condicion de aqchi para venir como hombre”, le dice. (18) Luego de haber conversado, hicieron cita para el día siguiente, (19) luego ya están casi una semana. (20) Después de las discusiones, el joven le dice a la muchacha “voy a ir a voltear la tierra”. (21) Luego le encarga todavía “me vas a traer mi almuerzo”, diciendo todavía, pues. (22) La joven va, arreando sus ovejas, después de haber preparado almuerzo, sin decirle nada a su mamá. (23) Entonces, la joven sube a una colina y desde allí mira para todos los lados (24) dice, entonces, está solo el aqchi, muy afanado en patear bostas, sin darse cuenta de nada. (25) Después de eso [la joven] se regresó, pues, el aqchi también dice está mire que mire, así dice él también está. (26) Luego se regresa, la joven al regresarse “no cumple su palabra”, diciendo había regresado, (27) de lo que había regresado, el aqchi, que también había regresado, cuando le conversa “yo... no has venido, [ni tienes tu ropa de trabajo, encima?], no he visto a ninguna persona tampoco te encontré, no respetas tu palabra, dos veces ya, tú en vano me haces... yo... allí solamente el aqchi, me topé con un aqchi que estaba pateando”, dice, ella rabiando todavía. (28) Entonces, la joven se enteró que [el hombre] era un aqchi. (29) Ahí nada más ellos terminaron en su condición de enamorados.

38. La culebra y el león, la carrera que hicieron a la montaña Tambraico

(1) Esta zona de Tambraico, dicen, iba a ser qichwa. [Tambraico, es la montaña más alta de todo Angaraes]. Entonces, la culebra con el sapo [león] ya también, habían venido juntos, corriendo en una competencia. (3) Entonces, los huantinos ya también no habían querido que este lado fuese qichwa, (4) por eso los huantinos habían perseguido a la culebra y al león con piedras, con

hondas, para matarlos, entonces, dicen, pues la culebra y el león ya se hallaban en competencia, (5) por eso, pues, en ese barranco se encuentran piedras de formas alargadas (6) en forma de gente, allá por la parte de atrás también están en forma de gente, (7) esos barrancos también han quedado alargados. (8) Dice, así estaba la competencia (9) y [la culebra] ya tenía que llegar a esta montaña de Tambaico, el león ya también se encuentra a la vuelta de Wapa, por allí estaba corriendo el león y la culebra ya también, por aquí... (10) Desde esta quebrada de Qaqui hasta Rumichaka hasta esta parte de Uqi-Uqi, tiene forma de una culebra grande [partida de la nuca], (11) ese barranco está, pues, si te fijas bien, en forma de culebra. (12)

P– Aquí, en el barranco de abajo? (13)

FR– Su cabeza también está allí, donde damos la vuelta [caminando]. (14) *igualito lo que es*, está igualito nada más, su cabeza y su cola también. (15)

P– ¿Solo como la culebra? (16)

FR– Parecido a la culebra... ¿entonces, qué pasó? (17) cuando así los estaban persiguiendo los huantinos, que eran también envidiosos, cuando estaban persiguiendo [a la culebra y al león], el rayo, el relámpago, que se había levantado partió en dos a la culebra, un lado en Rumichaca, acá en Uqi-Uqi el otro. (18) Lo había partido en la nuca (19) la había partido en mitad, por eso están dos puentes, (20) el puente de Rumichaca y el puente Angosto, culebra. (21) Mientras que el león ya también se encuentra en Huapa. (22)

P– ¿En Huapa? (23)

FR– Está durmiendo bien, allí está. (24) Bien, si la culebra hubiera ganado, este hubiera sido qichwa [en oposición a la puna, que es ahora]. Entonces, tenían que llegar al apu Tambaico, pero la culebra y el león ya no pudieron llegar. (26) Y en la puntita de ese que dicen apu Tambaico está la coca, está creciendo la coca... está creciendo, (27) entonces, pues, hacían el desafío para llegar a la coca (28) y cualquiera hubiera ganado llegando al Tambaico. (29)

P– ¿Cuál de ellos tenían que haber ganado para que este lugar sea qichwa, has dicho? (30)

FR– Culebra. (31)

P– Ah, cuando ganaba la culebra, este lugar habría sido qichwa. (32)

FR– Así está en la historia. (33) En el cuento está según como me han dicho los abuelos, compitieron el león con la culebra.

39. El venado

(1) Dice había un hombre pobre, (2) en su condición de hombre pobre había sido un hombrecito sin nada. (3) Dice, entonces, había dicho [a su esposa] “qué haremos, ahora, hija? No tenemos nuestra comida tampoco tenemos dinero. Para pedir al fiado está también nuestra deuda para pagar, qué vamos a hacer? (4) Y su otro hermano habías sido pudiente, con muchos bienes, y el otro ya también pobre, huérfano. (5) Entonces, mira a su hermano, mirando a su hermano, también, dice “nuestro hermano, tiene bastante animales nosotros ya también somos pobres”, diciendo. (6) Voy a ir, pues, a buscar trabajo, hacia el lado qichwa, había”, dicho. (7) Como no tenía nada, viajaba en busca trabajo, al anochecer se durmió en una cueva. (8) Entonces, dice... él había dormido un poco en la cueva, (9) mientras dormía los cerros se estaban llamando, (10) desde que él, se había dormido, los cerros estaban llamándose, [uno de ellos] había dicho “eh, viejo ¿tú, qué le vas a dar a este hombre?”,

cuando había preguntado (11) “yo voy a dar una olla” había respondido. (12) Dice, el otro ya también responde “yo, en cambio, voy a darle oro y plata”, dice, (13) mientras que el otro dice “yo voy a darle oro, plata”, dice. (14) Dice así se estaban llamando, en el sueño [del hombre pobre] y para que se levante, allí, en una olla estaba hirviendo, en una olla muy hermosa, de oro y plata, estaba hirviendo oro. (15) Entonces, levantándose había dicho... al verla, la recogió y se vino. (16) Entonces, ese hombre, regresando, un carro... mejor dicho, llegó a su mujer primero, y dice le habla así “hija, esto he encontrado en el cerro, en la cueva donde me había dormido” (17) entonces, dice a su esposa “ahora con esto compraremos cualquier cosa” diciendo. (18) luego, [sus bienes] comenzaron a aumentar, comenzó a comprar vacas, carros, (19) su hermano ya también le pregunta “¿tú, con qué, dónde has encontrado dinero para que comiences a comprar carros y toda clase de cosas?”, pregunta. (20) Entonces, le cuenta así “Yo, pues, lo he encontrado, en esa cueva. A mí me han dado, pues, todos los cerros, en la cueva, es por eso que ahora he adquirido esto”. (21) “Entonces, yo también iré!”, diciendo, el era ambicioso va al cerro. (22) También él, durmiendo así, en la cueva, se anocheció en la cueva, (23) luego, ese su hermano, habiendo estado con sus buenas cosas, va por estar con la ambición. (24) Entonces, ese su hermano había ido y dormido en esa cueva. (25) Entonces, los cerros ya también habían dicho así “¿qué es lo que vas a dar a este hombre?” (26) “yo, le daré lana!” (27) El otro ya también “¿y tú que le vas a dar? (28) “yo le voy a dar cuernos!”. (29) Entonces, el hombre –el hermano del que había recibido oro– se levantó de lo que estaba roncando, (30) entonces, para cuando se despertó, de aquí [señalando su frente], había crecido sus cuernos (31) luego se había [cubierto de] lana, y ya estaba con sus cuatro patas. (32) Se había convertido en venado, por haber sido muy ambicioso. (33) El hombre regresó a su casa entonces peor lo persiguen sus perros, (34) lo persiguen a ese hombre hasta hacerlo desaparecer. (35) Ya no era pues hombre sino ya era venado. (36) Desde entonces, hasta los días de ahora, queda, pues, venado.

40. Condenado

(1) Dice, un viajero había salido de su casa... un viajero había salido muy de madrugada, en la oscuridad todavía. (2) Entonces, dice, mientras iba el viajero, allí, en el camino apareció un qarqaria, un condenado, gritando. (3) Oye, ese viajero había ido montado en su caballo (4) entonces, en eso que iba montado en su caballo comenzó a correr de un lado a otro, sus orejas también comenzaron a jugar de un lado a otro (5) dice, entonces, el viajero está diciendo “qué es esto que está viniendo”. (6) dice, entonces, en las orejas del caballo, de ese viajero, ya comenzó a arder el fuego, (7) en las orejas de su caballo comienza a arder (8) entonces el dueño, el viajero, dice “ahora, qué nada más voy a hacer?” dice, (9) luego voló hacia encima del camino, se salió. (10) Entonces, aparece por el camino... el viajero está yendo, pues, con su perrito lanudo. (11) Dice, entonces, el perrito lanudo se puso adelante, luego el perrito lanudo dice así, al condenado, “si tú te crees valiente, cuenta primero mis pelos, entonces vas a devorar a mi dueño” (12) Comienza... dice, pues, el perrito lanudo está adelante, el qarqaria comenzó a contar los pelos del perrito lanudo, (13) entonces, dice, cuando el condenado ya está por terminar de contar, ese perrito, sacudiéndose de pronto, hizo equivocar al condenado. (14)

De vuelta, dice, comenzó a contar, y otra vez el lanudo se sacudió y le hizo confundir, así nada más, dice, hizo amanecer al condenado. (15) Luego, dice... después, cuando así está por amanecer a la hora en que canta el gallo, ese condenado rindiéndose, dijo, así “no te he puedo, ahora déjame, ahora no te puedo, déjame, pues” diciendo. (16) Dice, entonces, ese condenado se fue por su camino, gritando.

41. El relato de mi abuelita sobre su perrito lanudo

(1) Esto es real, no es cuento. (2) Nos narró mi abuelita cuando éramos niños pequeños, (3) mi abuelita nos decía este perrito lanudo es útil incluso para andar de noche. (4) Ese perro lanudo es *útil* para caminar de noche, (5) *cuando* andas por las noches, si andas con tu perrito lanudo aunque sea del condenado te puedes salvar. (6) Dicen que el perro lanudo se para primero, delante de ti, hace contar su pelo, luego te salva. (7) Con él, dice, puedes amanecer incluso al lado del condenado (8) y cuando mueres también a tu alma, conforme a lo que ha contado mi abuelita, también de acuerdo a las conversaciones de los abuelos de más antes, a nuestra alma también, cuando morimos el río también nos hace cruzar, (9) los puentes también nos hacen atravesar (10) y así mismo de cualquier condenación... cuando hay condenados también nos protegen de ellos. (11) Así contaba mi abuelita, de los perritos lanudos. (12) Esas cosas nada mas he aprendido des antes hasta este día. (13) los perritos lanudos, hoy, en este tiempo son muy apreciados. (14)

P– Cuando los ancianos morían, antiguamente, mataban también a su perrito, me has dicho... (15)

FR– Antes, nuestros antiguos criaban su perrito, su perrito lanudo (16) entonces, en el entierro, al día siguiente de su muerte, ese perrito, tenía que ser matado, al amanecer [tose]. (17) Ese perrito es matado el día que decimos “avio”. (18) dicen que el alma se va junto con el perrito lanudo, sin sufrir en nada. (19) Si tiene que hacerle pasar el agua lo hace pasar, es así, cuando mueren juntos, enterraban, pues, al perrito lanudo junto [a su dueño].

II. Distrito de Congalla

Donatilda Cabrera

42. La cabeza [que vuela]

(1) Por el lado de Chuqiraqay, este... habían hecho la trilla de trigo, (2) entonces, allí, ya terminaron con la trilla del trigo, (3) anocheció cuando ya terminaron de hacer la era, (4) cocinaron y se durmieron. (5) Dice, entonces, la uma [la cabeza] grita a las doce, “Waq!” diciendo, (6) la otra también grita “Waq!” diciendo, (7) por eso la madre dijo “Vamos a entrar al interior de la paja, no vaya ser que se nos prenda”, (8) los cuatro, dos mujeres y dos varones, se metieron al interior de la paja. (9) Se quedan dentro de la paja, escuchando. (10) Entonces, dice, llegaron a la era, (11) llegando a esa era, dice, (12) llegaron a esa era, luego, (13) este, su canto eso sí he olvidado (14) [bailan, volando] hacia arriba y hacia abajo. (15) Una de ellas, la de cabeza de ovillo, no hace “siw-siw”, solo la que tenía cabellera. (16) Bailaban hacia arriba y hacia abajo (17) cómo, pues, cantarían (18) cantando, dice, bailan, bailando... (19) P– ¿Dos cabezas? (20)

D– Dos cabezas. (21) Mujer y hombre. (22) Luego, bailando cantan, cantan (23) No sé, cómo cantaban. (24) Existe su canción que es diferente (25) cantando esa canción, dice, bailan. (26) Dice, entonces, “Creo que huele a crudo-crudo? Creo que huele a crudo-crudo, dónde será?” sintieron a quienes escuchaban. (27) “De dónde viene ese olor a crudo-crudo? Huele a crudo-crudo”. (29) Había sido el compadre con la comadre. (30) Ellos dijeron “waq-waq” y bailaron. (31) Luego se marcharon gritando “waq, waq, waq”. (32) Así escuché contar.

43. Los intestinos del brujo

(1) En otra vez, ya, también, mi abuelito había ido con su yerno, hacia el lado de Julcamarca, por trabajo (2) dice, entonces, cuando iban por este costado (3) en ese lado está Paqchakuchu, (4) dice por allí están yendo, en la luna bien clara, (5) entonces, dice, cuando van en luna como de día “Qalchiiin, qalchiiin” viajan los intestinos (6) nuestras entrañas, dicen, también salen (7) “Qalchiiin, qalchiiin”, dice, van delante de ellos. (8) Entonces “Qué mierda, es esto. ‘Qalchiiin, qalchiiin’ diciendo, va en vano” diciendo hablan mi abuelito y su yerno. (9) “Jesús, Jesus!” dicen, (10) pero “Qalchiiin, qalchiiin”, va delante de ellos. (11) Cuando está yendo “Qalchiiin, qalchiiin” hacia... está Suqayaku,

saltó hacia ese lado, (12) hacia adentro del abismo. (13) Eso también es todo (14). P– Qué habrá sido... (15)

D– Nuestras entrañas, pues, señor. (16) había ido “Qall, qall...” haciendo ruido (17). P– Ah ya, nuestra barriga... (18)

D– Dice que sale nuestras entrañas, para los brujos... (19)

P– Ah, las entrañas de los brujos. (20)

D– Las entrañas de los brujos, salen, (21) luego esas entrañas viajan (22), luego ya, se arrojó al barranco de Suqayaku. (23) Es así como mi abuelito, o era mi abuelita? Mi tío contaba. (24)

P– Solamente las entrañas, únicamente nuestras entrañas. (25)

D– Nuestras entrañas, viajan haciendo ruido.

44. De la cabeza [que vuela]

(1) Mi abuelito había ido a Ayacucho, solo. (2) Había ido solo, había ido solo. (3) Amarró a su animalito y se fue a orinar, a *las dos de la mañana*, (4) Mi abuelito está orinando, en eso: “Ese su huevo negro, ese su huevo negro, su culo” le decía desde un alto huarango [risas]. (5) Dice, una *muchacha* estaba colgada (6) porque el guarango la había atrapado de su cabellera. (7) Entonces no podía salir de ningún modo. (8) Por eso, permanecía colgada. (9) Cuando así le dice “Qué mierda es carajo. Aquí está mi machete. Ahorita voy a machetearte” diciendo, dice. (10) “No me machetees, pues, padrecito mío, este... ya casi va a cantar el gallo, este... Suéltalo por favor esta mi cabeza. Te lo pagaré, pues” [había dicho]. (11) Ruega (...) “Cuando yo amanezca aquí... He dejado a mi bebé dormido, nada más” (12) Mi abuelito, cuando ella lo ruega “Cuidado, no vaya a ser que te me pegues, cuidado -dice, haciéndole ver el machete-. Si tú te me pegas, te voy a rajar con esto”, le dice. (13) Entonces, cuando la muchacha, le ruega llorando (14) cierto, con el machete, la sacó del guarango. (15) “Señor, líbrame de esta mi cruz, aunque sea te doy mi honor, este, tal fulano... me encuentro en tal sitio, vendrás a ese lugar nada más, te pagaré, pues, quince soles -en ese tiempo, quince soles habrá sido, mucha plata-, no voy a decirte ‘no’” [había dicho la cabeza]. (16)

H– “Quince soles”, habrá dicho, pues (interviene la hija). (17)

D– Ah, quince soles, pues. (18) Entonces “Está bien” diciendo, dice, mi abuelito machetea el guarango. (19) Dice, se va, pues, padrecito mío, *verdad*, dándole su dirección. (20) Dice, entonces, mi abuelito la encontró a la muchacha, cuando estaba buscando. (21) Entonces, ella estaba acostada en la cama, (22) en el cuello tenía como un hilo rojo amarrado, era la sangre que lagrimeaba, en esta partecita, señor [señalándose el cuello]. (23) [la cabeza, se habría pegado, pues, [a las otras partes del cuerpo]. (24) Por eso, cierto, le había dado los quince [soles]. (25)

P– Cuando llegó a su casa. (26)

D– Cuando llega a su casa la busca... (27) Le dio la dirección para que la busque. (28)

P– Entonces, era una joven. (29)

D– Ah, qué miedo. (32)

H– Era bruja, se colgó en ese guarango. (33)

D– Se colgó, pues, (34) permaneció colgada en el guarango. (35) Así me contaban mi padre, mi abuelito.

45. La joven y el esqueleto

(1) El esqueleto, dice, había ido a una fiesta de cosecha, *tres muchachos*, (2) entonces *tres muchachos* van, dos noches, ya. (3) Cuando van tres noches, [las jóvenes] se pusieron de acuerdo (4) “No los soltaremos, los vamos a agarrar *hasta la amanecida*” diciendo, (5) y un amanecer no lo soltaron. (6) Entonces, dice, de los tres, sus huesos se habían amontonado, (7) cuando los huesos se amontonaron, todas este... (8)

P– Las que cosechaban? (9)

D– Las que cosechaban. (10) Luego, habían regresado, ya, casi después de una semana, a terminar de cosechar la cebada. (11) Claro, se habrían asustado, pues, cuando se amontonaron los huesos de los tres [esqueletos]...

(12) P– Cualquiera se asusta, pues. (13)

A– Sí! Cualquiera nos podemos asustar.

46. La joven y el gorrioncillo

(1) Un gorrioncillo, ya, también, va de visita. (2) El joven va donde la muchacha por tres noches, ya. (3) Cuando le sirve comida no come, (4) no quiere. (5) (cómo, pues, va a comer, el gorrioncillo [risas]), (6) no tendrá, pues, ni dientes (7) entonces cuando no quiere... (8) *Pero* con su poncho hermoso, (9) su gorro con muchos adornos. (10) Entonces, cuando no quiere “Que quede, así.” dice, (11) luego “Tú, no podrías ser mi peón?” [pregunta] (12) “En qué?” (13) “podrías ser, pues, mi peón” (14) “me convertiré, pues, en tu peón. Qué cosa hay para hacer?”, dice (15) “Hay trabajos para hacer” (...). (16) “Te voy a ayudar, pues. Pero, yo voy a rogar la ayuda de todos mis hermanos, vendremos bastante” dice. (17) Entonces, la mujer prepara la comida en una olla grande: (18) habas sancochada, mote, papa sancochada, también va el ají molido con su quesillo. (19) Cuando llegó con el almuerzo de las doce, la chacra estaba totalmente llena aves, (20) de gorriones. (21) “Cómo es que tan solo hay estos gorriones, y ese muchacho de mala fe, no había venido. Mentira. Ese muchacho de mala fe, me engaña”, dice, y, con rabia, la joven, espantando a las aves ella sola ya deshierba, (22) deshierba, ella sola, ya. (23) Entonces, ya había sido casi el subsiguiente día, llega el muchacho. (24) Cuando llegó, “Cómo me has hecho la burla, yo ya también he venido con toda la merienda de las doce” (25) “Para qué pues, nos has sigueteado con piedras y terrones, cuando la chacra estaba llena, con todos los peones?” diciendo, dice, el... cómo se llama... (26)

P– El joven. (27)

D– La muchacha, dice “Cómo van a ser peones, todas esas aves. Esos son, pues, puros gorriones? (28) Pero, en el lugar que escarbaron, dice, señor, no había, pues, hierbas (29) no había ninguna hierba. (30) todo estaba limpio. (31)

P– Entonces, deshierbaron, de verdad. (32)

D– Seguro, por eso, deshierbaron, pues. (33) Deshierbaron. (34) Luego, dice, que estaba limpio, ese que (...). (35) Por gusto, pues, persiguió a esos pajaritos. (36) Las avecitas habrán deshierbado, pues, de cualquier manera, y no como hace [la gente.]

47. El zorro y la wachwa [El zorro y el sapo]

(1) D– Este ya es, pues, un watuchi del zorro. (2)

P– Watuchi? [“watuchi”, al parecer designa a los cuentos del zorro, a las fábulas]. (3)

D– Watuchi, es pues. (4)

P– Qué es el watuchi? (5)

D– El watuchi es, pues... es con el sapo con quien [el zorro] había conversado.

(6) Del zorro, el zorro dice... (7) Con quién ha sido? (8) Eso ha sido con el... con el sapo? (9) Con quién se han, apostaron? (10) o era con la wachwa, (11) creo que ha sido con la wachwa... (12) Tú sabes cuentos, este...? [pregunta a un familiar, ocupado en pesar productos y preparar una encomienda]. (13)

F– *Nada, mami, estoy volado...* (14)

D– No. ha sido con la wachwa, pues. (15) De, acuerdo, padrecito, mío. (16)

Fue con la wachwa que apostó el zorro (17) dice, entonces, *hay* cómo es eso?

(18) Cómo es posible que no me acuerde?... (19) El zorro llegó a la wachwa, en la orilla del agua, (20) estaba parada al borde la laguna, (21) entonces, “Ahora sí, ahora te voy a comer” dice (22) “Sí me vas a comer, me comerás, pues.

Bueno, apostemos. Subiremos [corriendo] desde aquí hasta aquel cerro, subiremos.” Si me ganas me comes, si yo te gano entonces no me vas a comer” diciendo dice. (23) Apostaron [risas], cuando ya apostaron, comenzaron

acorrer. (24) La wachwa cantó, arriba, (25) cómo será, pues, esa wachwa... no [me acuerdo], el canto de la wachwa, (26) entonces el zorro está yendo, ya se

encuentra a punto de alcanzar [a la wachwa] pero, dice, pues, no la alcanza. (28) La wachwa, llama nuevamente, de más arriba (29) entonces el zorro está

corre que corre, pero dice ya no puede, pues, subir al cerro. (30) Cuando estaba subiendo al cerro, el zorro murió allí, nada más, agitándose. (31)

Cuando murió, ganó la wachwa.

48. De las almas

(1) D– Dicen que las almas bailan con la guitarra. (2)

P– Cómo es eso? (3)

D– Eso contó mi madre. (4) Dice que en Julcamarca había un cedro, un cedro muy grande, allí, dice, “a las once” dijo, mi madre había deseado dar a luz. (6)

Cuando le dio el dolor, no tenía nada, ni nadie a quien llamar. (7) Vivían en Plazapampa, cuando dijo “llama, pues, a...” (8) “Bueno”, había dicho, (9) luego mi madre había salido. (10) Dice, entonces, la guitarra estaba llorando,

entonces “Qué es eso” dijo. (11) Mi padre “Ah, ah, ah” diciendo [las almas] estaban bailando, haciendo “saqraq, saqraq” [risas] (12) con sus cucuruchos...

(14) P– Con sus cucuruchos, pues. (15) Así con cucuruchos, entierran, pues [simula ceñirse una gorra larga e imaginaria, sobre la cabeza], con ese cucurucho. (16) Dice que estuvieron bailando con sus cordones como sogas.

(17) Por eso, dice, mi madre “Ayy! Auxilio” diciendo grita, (18) cuando grita a dónde pues se habrá ido la guitarra. (19)

P– Desaparecieron. (20)

D– Desaparecieron. (21) Entonces, dice, regresando a la cama de su madre, se acostó y allí mismo se quedó (22) Se asustó, pues. (23)

P– Con miedo, con enfermedad de susto (24)

D– Asustada, pues, se durmió así ya.

49. Sobre mi tío “el alma”

(1) Otro ya también, (2) ese era un joven sano, que se había vestido, de alma, (3) se había envuelto con sábanas, (4) haciendo su cucurucho (5) así, con el... *algodón*, con la sogá había hecho su cordón. (6) Dice, entonces, padrecito, mío, *entonces*, en eso... (7) eso había sucedido aquí en Gongalla mismo. (8)

P– Ah, aquí (9)

D– Aquí, no era en otro lado. (10) Seguro que estuvieron poniéndose de acuerdo. (11) Dice, luego, anda gritando, gritando, (12) de noche, pues, los bebedores andaban también (13) a esos que andaban embriagándose, pues, el alma, dice, de poco los coge. (14) Entonces “Auxilio, auxilio! Qué es este diablo, Satanás, que nos asusta?” dicen, y cuando huyen [el “alma”] va, pues, tras ellos. (15) El va tras ellos, visible, cuando debió haberse quedado en algún lugar, nada más. (16) Entonces, dice, lo agarraron, (17) lo agarraron al “alma”, otros hombres que salieron. (18) Lo agarraron, luego lo desnudaron. (19) [“El alma”] había sido mi tío [risas]. (20)

P– Ese, había sido tu tío. (21)

D– Había sido mi tío. (22) A mi tío, dice, pues, de poco lo golpean

Micaela

50. Pueblo descendiente de los gentiles

(1) P–Aber willakuy. (2) Aber mamay, imam sutyiki? (3)

M–... (4)

P–Aber rimachaykuy. (5)

M–He ido a ayudar, a echar semilla. Una señora, será su familia, echó bastante maíz a ese lugar. Yo dije, por qué ha puesto maíz bastante, dije. Ese año, cuando el maíz creció, fui a ver a la chacra. Cuando fui, el maíz no tenía comida. ¿Para eso echaría, pues? Mazorcas también encuentras en las chacras.

P– Así?

M– Eso ponen, así mazorcas grandes.

P–Dentro de la chacra?

M– Ajá. No sé. Pondrán con oración, qué significado tendrá eso.

P– Para qué ponen eso?

M– Para que no hayga seguro, pe; o para que no siembre será.

P– O es para que haya al contrario, bastante.

M– No, no había ese año, he ido.

P– Y quién pone esas cosas?

M– Su cuñada era.

P– Ah, su familiar.

M– Familiar. De ahí, a la señora ya no voy. No voy a ninguno. No voy a ayudar, nada.

P– Entonces tu padre decía “*Hintilpa puchun*”, diciendo decía aquí, a los de Congalla?

M– Sí. “Esa gente son de *hintilpa puchun*, no son gente de corazón bueno. No son buenos.” así me decía mi padre. Y verdaderamente yo, casi no me largo a

ninguno mucho, muy poco. Así cuando me encuentro en el camino nada más conversamos.

P– Entonces, entre vecinos nada más se odian, se tienen envidia?

M– Sí, es que, nosotros tenemos regular chacrita, por eso nos tienen un poco de cólera.

P– Cómo dijiste la vez pasada? Habían encontrado en un puquial...

M– Sal.

P– “Sal”, dices, no? Sal de piedra?

M– No, de ese blanco.

P– Sal blanca

M– blanco, y una bolsa negra de petróleo. Ahora veo que el agua está poquito, pues. Por eso con la amiga que venimos conversando: “No vendrán de otro sitio? “No, son de acá mismo” me dice, ella. Ella conoce, pues. Ella conoce porque ella ha vivido [aquí]. O sea que yo siempre he sido así como ahora. En Lima tampoco no me junto yo, prefiero juntarme con gente extraña, con paisanos muy poco.

[...]

P– Y su padre le ha contado a usted, cómo eran los gentiles, los antiguos?

M– Bien envidiosos, dicen que eran. Así me ha contado mi papá.

Hipólito Lliuyacc Idefonso

51. Las dos jóvenes liq-liq [aves]

(1) Un huantino había ido a un negocio. (2) Había venido de Huanta hacia la puna, hacia los pueblos de altura (3) entonces había llegado donde dos muchachas. (3) Esas jóvenes estaban cada una con sus sombreros blancos, con sus pajas, (4) entonces dice “Señora véndame toro” (5) Sus toros estaban bastante, lindos toros, moros, plomos, negros, (6) esa señora, dice “*Señor*, te venderé, pues... Lep!”, dice. (7) La otra señorita también dice “Mi toro está, pues, escógete, señor... Lep!” (8) Entonces, ese huantino, ese negociante, se escogió un toro muy hermoso, el que era más apreciado “esito”, diciendo. (9) El otro también “Yo, también, esito, pues” (10) cuando dice “Cuánto cuesta?” (11) “tanto cuesta, señor –dice– cuesta tanto, señor... Lep!” dice. (12) Entonces, la otra también dice “Yo también te venderé, pues, *señor*, uno de ellos, cuál de ellos?” (13) “Ese, pues!” (14) “Bien *señor*... Lep!” (15) *Entonces*, ellas cuando hablaban cualquier cosa “Lep... Lep!” dicen. (16) “Pero, porqué pues, estas, dicen “Lep... Lep!?, seguro serán sus costumbres” diciendo. (17) Entonces, de noche, cuando no tenía a dónde ir (18) a propósito, *entre* varones era, pues, esas jóvenes eran solteras (19) “está bien con estas, dormiremos cada uno, se ponen de acuerdo (20) “Haznos ya descansar, alójanos ya”, diciendo. (21) “Está bien, alójense, *señor*... Lep!” diciendo, dicen. (22) Se alojan. (23) Entonces, de noche comienzan a fastidiar, (24) cada uno, pues, fastidia, el otro, el otro también, (25) bueno, para que aprovechen, pues, *no?* (26) No pueden. (27) ni uno ni l otro puede, totalmente. (28) “Deje, señor... Lep! Deje, señor... Lep! Deje señor... Lep!” (29) Fastidian toda la noche, *no puede, no puede, no puede*. (30) No se dejan las mujeres, [las piernas] no se abren. (31) Entonces, a eso de las tres de la mañana ya, a un poco más de las tres de la mañana

voló de la cama “Leq... leq... leq... leq... leq!” (32) Se fue volando, (33) del brazo del otro también “Leq... leq... leq... leq!” se fue. (34) Entonces aparecieron en la casa que ya no era casa, en una cueva. (35) En la cueva, estaba goteando agua, (36) entonces “Por qué estamos aquí, que es lo que estas nos han hecho? Dónde, dónde está nuestro toro? Dónde está nuestro dinero? Qué ha pasado?” (37) Cuando fueron hacia el toro, el toro habían sido esos gusanos de ortiga, (38) en la pampa había sido de gusanos de la qawincha. (39) Entonces, bueno, “pero dónde está pues, nuestra plata?” (40) Su plata estaba puesta en un costado de la cueva donde goteaba agua (41) su plata estaba completita. (42) “Pero, la cena que nos hizo comer anoche ¿qué fue?” (43) la tarde que les hizo cenar, al quedar llenos, habían guardado la carne “mejor, para nuestro fiambre de mañana” diciendo, (44) sus mates, cuando vieron sus mates estaban llenos de arañas, lombrices, achupuchka, ranas, cuando vieron sus mates. (45)

P– Esos eran la comida de los liklis. (46)

H– Eran, pues, la comida de las liklis. (47) “Qué es, pues, lo que no ha hecho?” (48) *Bueno*, recogieron su dinero, (49) sus sogas también se hallaban atadas (49) estaban amarradas gusanos de ortiga, (50) hallaron sus sogas, (51) reunieron su dinero y se fueron.

52. Un burrito

(1) Del lado del *norte*. (2) *Norte, más o menos*. (3) Ese *piurano*, hombre solterón, andaba en negocio, solamente en negocio, andaba con su burrito, cargando con su burrito [iba] a dónde sea. (4) tiempo trabajaba en negocio, tiempo trabajaba en negocio, tiempo, (5) En su andanza, el burrito envejeció, (6) se volvió viejo el asno, entonces murió en el camino que iba, se cayó. (7) entonces, ese señor, dice “cómo, pues, voy a dejarlo a este burrito que pasó la vida conmigo?” diciendo, al borde del camino cavó la tierra luego lo enterró allí, a ese su burrito, (8) después encimita de la tierra en que enterró dejó una crucecita y se fue. (9) Entonces, un hombre, un *caminante* llegó hacia la cruz, luego “Ah, aquí se ha muerto una persona, pues” se hizo la cruz y se fue. (10) Otro ya también viene, estaba viniendo con dolor de estómago, en eso vio la cruz, rezó arrodillándose en su delante, (11) entonces, cuando se va sanó su barriga, ese su dolor, su estómago, (12) de regreso “esta, esta alma es bendecida” diciendo hizo su capilla de concreto, luego colocó su nombre “*Almita Bendecida*”, diciendo. (13) vino otro, vio “*Almita Bendecida*” leyendo le puso una flor luego prendió una vela. (14) Otro también, así, uno que andaba los caminos, un viajero así llegó, luego “A ya, ‘*Almita Bendecida*’, yo sé que esta alma es bendecida, esta alma, pues, da la bendición” también él le prende una vela. (15) Y, luego de un tiempo, ya, vuelve su dueño otra vez, pasó por allí “cómo estará mi burrito, ya de seguro se habrá podrido” se acerca, a ese donde había enterrado, entonces un pasajero estaba rezando de rodillas, (16) entonces ese su dueño reconoció “ah, ¿dónde era? Aquí era, pues, mi burrito, (17) para mi burrito alma ben... “*Almita Bendecida*”, a ya, riéndose, dice “Si le aviso, entonces ese hombre me tirará con piedras también” diciendo, se fue riéndose en silencio. (18) Ese burrito había sido *Almita Bendecida*”. (19)

P– ¿Cómo así aprendió ese cuentito del norte? (20)

H– Bueno, a mí me contaba mi padre. (21) Me contaba mi padre. (22) Mi padre, pues, era *licenciado*, un tiempo, en... Lima, (23) había servido en *cuartel La Pólvara*. (24)

P– Ah, ya. (25)

H– Entonces, aprendiendo en esos lugares él ya también me contaba cuando yo era pequeño. (26)

P– Te contaba, tú te acuerdas hasta ahora. (27)

H– Me recuerdo, me recuerdo, me recuerdo todavía.

Feliciano Lliuyacc

53. De un alma

(1) Dice que mi tío, el señor Pedro Lliuyacc había viajado al pueblo de Ayacucho (2) entonces se había anochecido, yendo desde lejos, con su equipaje, (3) se había anochecido allá por el río Laramate. (4) Dice, entonces, cuando llegó de noche, y cuando vio, un alma, con su hábito blanco, (5) estaba andando hacia allá, hacia acá, por la orilla del río, (6) con pena, (7) cuando en eso apareció mi tío el señor Pedro, (8) apareciendo, dice, tiene miedo. (9) El alma se aproximó “No me tengas miedo, hazme cruzar este río, te regalaré un regalo haciéndote llegar a mi casa”, diciendo. (10) Cruzaron. (11) “No vas a tener miedo, un salvo [un condenado] está viniendo” dijo. (12) “Tú te vas a echar, en la orillita del camino, en el ladito derecho”, diciendo (13) entonces, dice, cierto, venía una mula vomitando fuego, (14) sus frenos también ardían candela. (15) El alma se echó encima de mi tío Pedro [para cruzar el río]. (16) Después, dice, en así, había pasado la mula, este... diciendo (17) “Huele a crudo-crudo, nada más; me huele a crudo-crudo, nada más” cuando dice, el alma, ese salvo alma, el [otro] alma había salvado, pues, a mi tío. (18) Se levantan y de nuevo se encaminaron hacia su casa “Te voy a llevar a mi casa, en mi casa tengo un escondido, eso te haré ver, eso se dividirán” le había dicho. (19) Entonces, dice, habían ido a su casa, (20) cuando llegaron la familia lloraba desconsoladamente. (21) Cuando lloraban, dice, el alma limpia las lágrimas de los que lloraban, de su familia, de sus hijos, limpia el rostro con su mano, consuela. (22) Entonces, la familia, su familia del muerto le dice a don Pedro “Cómo así nos visitas?” (23) [Don Pedro] dice “No, él me ha traído, él está aquí”, dice, cuando así dice (24) “Dónde está, nosotros no lo vemos” le dicen. (25) No, está aquí su consolación –dice–. Aquí dice está su plata escondida. Dice, eso vamos a sacar”. Desentierran la plata. (26) Entonces comienzan a escarbar, luego, pues, le dio una parte por haberlo conducido. (27) Así es eso. Así contaba mi tío Pedro Lliullaq. (28)

P– Señor, porqué el alma no puede cruzar el río? (29)

F– Por qué sería pues, que no haya podido cruzar. (30) Dice, cuando el río está cargado no puede cruzar *porque de repente* su *hábito*, su cucurucho, todo sus... le dificultan, pues, (31) por lo que se le mojaría todo, no pudo cruzar. (31) Entonces, se hizo cargar con don Pedro. (33) Don Pedro, dice que, tampoco no cruzó el río, dice que el agua no le salpica, no se moja, (34) dice que cruzó por encimita nada más, casi a una cuarta de alturita nada más. (35) Don Pedro,

dicen, no había topado al río, (36) su cargador también dice había cruzado [el río], por encima nada más... (36)

P– Cruzó por encima, nada más. (37)

F– Sí, por encima nada más, viento nada más dice que pasa, viento nada más. (38) Dice que eso es así, escribe. (39)

P– Por qué dice “Crudo-crudo, nada más es; crudo-crudo, nada más es” (40) Así dice, ese condenado? (41)

F– Ese condenado dice “Huele a crudo-crudo, nada más; me huele a crudo-crudo, nada más” *porque*, señor, el alma lo cubre [a don Pedro], (42) die se tendió sobre él [para protegerlo]. (43) Lo cubrió, pues, con toda su cosas [con su hábito]. (44) Nosotros la gente dice que olemos, nuestro sudor huele, pues, (45) a ese nuestro olor, siente “Huele a crudo-crudo, nada más; me huele a crudo-crudo, nada más” (46) Él [el alma] le había salvado.

54. El zorrillo que perdió su lap-top

(1) Te contaré, pues, un cuento. Yo estoy siendo, pues,... Yo también soy profesor. (3) El nombre de ese profesor, como yo, era zorrillo. (4) Zorrillo era su nombre de juego. (5) Él, era mi compañero de andanzas, muy amigo mío. (6) De ese zorrillo saque un cuento, cuando se embriagó. (7) Había un hombre, (8) profesor como yo, venía de un anexo (9) “Vamos a beber” diciendo me dijo, (10) entonces, [dije], de mi zorrillo, “Este zorrillo seguramente tendrá deseos, pues, de la espuma” diciendo. (11) Te digo, a ese trago otros le dicen *cerveza*, (12) viendo su espuma, mi zorrillo, pues, tomó... bebió la espuma. (13) Mi zorrillo, sorbe, pues, bastante espuma, (14) luego mi zorrillo se embriagó. (15) Él, mi zorrillo, es pues profesor, profesor. (16) Se había embriagado con su laptop, terciado del hombro, (17) y cuando su laptop le jaló cayó de hocico hacia la acequia, hacia el agua que estaba corriendo, (18) su hocico también se golpeó (19) y casi muere atorándose. (20) Levantándose, camina a cuatro patas (21) y perdió su laptop en la plaza, (22) yo también, pues, un poquito ebrio, no había visto. (23) Entonces, mi Zorrillo, ebrio, había venido hacia delante de la catedral. (24) Allí está *San Pedro*, bonitamente labrado en piedra, muy hermoso está el santo. (25)

P– Aquí en Congalla, aquí arriba? (26)

F– En la plaza de Congalla. (27) Entonces, habiendo venido, pues, “Padre mío” diciendo arrodillándose, juntando sus manos, implora. (28) El zorrillo “Dónde, quién, habrá llevado mi laptop. Tú, estás viento, Padre mío. Tú, pues, hazme ver” diciendo pide, haciéndose la cruz, juntando las manos todavía, el Zorrillo. (29) Luego, no puede ni dormir. (30) Al día siguiente, ya, de vuelta, pregunta, pregunta, (31) camina, después, el zorrillo encontró su laptop, (32) luego dice “Este Señor *San Pedro*, había sido milagroso” diciendo, dice, encontrando, encontrando su laptop.

Faustino Mayón Huanachín

55. Las nuevas iglesias

(1) P– Ahora estoy en la plaza de Congalla, en la puerquita de la iglesia de Congalla, sentado en las graderías con don Faustino Mayón. (2) Ahora voy a conversar con él, le preguntaré sobre los tiempos antiguos, sobre la gente de antes, también sobre la gente de ahora. (3) Quién es Faustino Mayón? Escuchemos. (4) Quién es usted, papá? En qué trabajas? (5)

F– Yo soy, gente de este pueblo de Congalla. (6) Sí, yo soy docente, (7) ahora estoy trabajando, aquí, en el pueblo de Congalla. (8) Sí, conocemos sobre las cosas de antes, de este nuestro pueblo, de estos hombres que viven también. (9) Sí, si me haces preguntas, podríamos conversar según hasta donde sé. (10) Yo también, no? puedo escucharte, pues, hasta donde me sea posible conocer [...] (11)

P– Entonces te preguntaré. (12) Aquí en el pueblo de Congalla ¿qué religiones se encuentran ahora? (13)

F– Iglesia evangélica, la asamblea de Dios, tiene mayor... bastante seguidores. (14) Por eso van bastante por las tardes, los domingos. (15) *Bueno*, allí reciben enseñanzas, allí [se está] el congregado, el pastor; todito está estructurado. (16) También hay aquí, esos que dicen testigos de Jehová. (17) Ya ha comenzado, esa está todavía con uno, dos [seguidores]. (18) Luego, esta parte de arriba Yunyaqasa, por ese lado hay los llamados israelitas, esos están viniendo hacia esta parte de atrás [hacia Congalla]. ¿Por qué? (19) Desde mil novecientos ochenta la gente se fue de aquí, se fue hacia otros pueblos; en esos lugares ellos aprendieron, en esos lugares tal vez hablaron con gente distinta, de otra religión y después regresaron; luego aquí están comenzando con [con esas cosas]. (20) Sí, de acuerdo a lo que voy diciendo, antes había solamente la llamada Asamblea de Dios del Perú, esa nada habían antes, aquí. (21) Ahora ya hay varias iglesias, ya casi tres iglesias está aquí pero con más seguidores está Asamblea de Dios, nada más todavía... (22)

P– Entonces, me has dicho que la gente que se fue de Congalla, a pueblos como Lima, Huancayo, a partir de mil novecientos ochenta, en los tiempos de sendero, ahora han regresado con esas nuevas religiones ya. (23) ¿Ellos ya, están enseñando esas nuevas religiones aquí? (24)

F– Pero a esa van mayormente los hombres de edad, (25) los que vienen último, de veinte años, treinta años, esos ahora ya no quieren, esos ya no se toman ni siquiera el tiempo para ir a la Iglesia católica. (26) No sé. Únicamente piensan en hacer desaparecer toda, ya no... *ya no tienen fe en ninguna de las iglesias...* (27)

P– ¿Ni en la Iglesia católica? (28)

F– Aquí vienen también las madres, viene también el padre; no toman importancia. (29) Como se dice, aquí es así, nada más. No será solo aquí en Congalla, en otros lugares también es así nada más. (30) A Dios se recuerdan cuando están enfermos, cuando sufren accidente; en eso nada más recuerdan pero cuando estás sano ya no te recuerdas a cuál de ellas ir. (31) Así sucede en este pueblo.

56. Hacer llover en Congalla, está casi en el deseo de la gente

(1) Para la gente de Congalla, hacer llover puede estar casi en su deseo nada más, (2) traer las aguas. (3) Aquí hay, (4) si no llega la lluvia por estos días de siembra (5) ya hasta este *octubre, noviembre, diciembre* (6) entonces, aquí, nosotros hacemos una gran reunión, (7) luego enviamos a tres, cuatro, personas [hacia el río], (8) de este río Urubamba, en su orilla, está un sitio llamado Pumachaca. (9)

P– Urubamba, este río de abajo? (10)

F– Sí, el río de abajo. (11) En un brazo, en el brazo del medio está, (12) (hasta ahora también no voy) (13) dice que allí está brotando, de adentro está saltando bastante agua. (14) Eso traen hacia acá, con todas las frutas de la quebrada. (15) Allí, hay, pues, *manzana, hay palta, hay pacay, hay naranja, hay limón, membrillo*, (16) traen esas frutas, (17) todo eso la amarran muy bonito, al agua. (18) Traen agua en un porongo, (19) en un poronguito pequeño. (20) Luego, también hacen llegar tunas, hacia aquí, (21) entonces recibiendo en esta plaza, (22) luego, en casa de la gobernación velamos [el agua y las frutas] toda la noche, (23) con mucho amor. (25)

P– Todos? (26)

F– [velamos] con su cigarro, con su coca, (27) bebiendo traguito, (28) pidiendo, pidiendo a Dios “lluévame... que nos llueva” diciendo. (29)

P– Todos juntos, de todas las religiones? (30)

F– No, no, no [muy rápido] (31) Solo católicos, solo entre católicos. (32) Las otras religiones también en traer hasta aquí nos ayudan también ellos. (33) pero ellos ya no pues... ya no hay confianza, pues. (34) Ya no tienen fe en eso, (35) [en la] *naturaleza, ya no*. (36) Creen en uno solo. (37) *En cambio*, para nosotros hay todavía *siempre* la mamapacha, (38) para quererla. (39) Para nosotros puede ser como el ser humano, (40) si nosotros la respetáramos ella nos daría bien lo que es de ella, (41) su agua, (42) sus árboles, (43) sus lagunas (44) sus animales para criar... (45) Entonces, cuando vamos por agua, (46) luego de haber velado durante toda la noche, (47) dos o tres personas cargan [la ofrenda] (48) se animan con coca, con trago (49) lo enfiembras, entonces, se van. (50) De aquí, a la hora del canto del gallo, (51) a *las tres de la mañana* van, pues, *hasta* Siclla. (52) A ese lugar llegan a *las once, las doce*... (53) Entonces, con todas las frutas que han llevado, de aquí abajo, lanzan al agua. (54) Lanzan, entonces, rápido nada más, ya, se reúnen todas las nubes, (55) hacia acá regresan ya con la lluvia. (56) Así son esas cosas, entonces, eso se cumple. (57)

P– Ah, es así? (58)

F– Sí, es así. (59) Eso hacemos, hasta ahora. (59) Y en ahora, incluso desde Lima todavía, desde el mar todavía traemos [agua] con eso hacemos acompañar (60) con eso llevamos hacia arriba, (61) buena lluvia caía. (62)

P– Así han dicho, pues, en los tiempos antiguos, (63) los otros pueblos, dice, llevan agua desde el mar hasta sus pueblos. (64)

F– Sí, así es ahora también. (65) Entonces, la lluevecita llega. (66) Para eso también arriba hay dos lagunas, grandes lagunas madres, (67) la otra laguna para que llueva bien, la otra ya también laguna que hace llover granizo. (68) De repente lo llevas también para la laguna que hace llover granizo, entonces nos llega el granizo ya también. (69)

P– Ah, cuando se equivocan? (70)

F– Exacto, esas cosas existen. (71) Se cumplen esas cosas. (72) En estos tiempos, ustedes ya no lo están haciendo bien, ni lo hacemos bien, nosotros, aquí, (73) entonces los menores, los niños de ahora ya no están enterados de esas prácticas. (74) Los ancianos, esas cosas cuentan muy bien, todavía (75) pregunta a los ancianos de ahora... (76) Antes hacían lo que dicen “misericordia”, (77) reunían a los niñitos en la puerta de la capilla (78) y hacían gritar de rodillas, para que vengan las lluvias (79) esas cosas hacían, ahora... (80)

P– Sí, yo también, lo que cuentas me hace recordar (81) yo también, un año, siendo niño [en mi pueblo] fuimos a la puerta de la escuela, al patio de la escuela, (82) esos años no había lluvia, (83) entonces reuniéndonos todos los niños solíamos pedir a la luna “Madre luna, envíanos tu lluvia” diciendo, (84) así como decías, también. (85)

F– Sí, esas cosas, pues, existen. (86) Esos ya también están desapareciendo, ahora.

57. La madre tierra también rabia

(1) Como ya he dicho, a la madre tierra hay que quererla bien. (2) Esta nuestra tierra, es, pues, para quererla bien, (3) con ella nos podríamos vivir como humanos, de hermosa manera, eso sería bueno. (4) En estos *últimos* tiempos, ya no es así. (5) La gente también ha terminado, ya, con sus árboles, (6) lo ha cortado, lo ha recortado hasta lo último, ya. (7) Existen sus animales, pues, de la madre tierra, el venado, la vizcacha, (8) eso también ahora todo lo han terminado por último, (9) con eso la madre tierra también se rabia, se molesta, (10) el castigo también llega, pues, (11) así, de esa manera, cuentan nuestros antiguos abuelos. (12) Ahora no sabemos ya esas cosas (...) (13) tampoco ya no existen ni los pagos. (14) A la madre tierra, pues, *siempre* le ofreces, (15) *paga*... le haces su paguito, su manzanita, su clavelcito, su vinito (16) entonces, pues, ella también... (17)

P– Con eso haces el anqusu. (18)

F– Con eso haces el anqusu, pues. (19) Para que se encuentre tranquila, (20) para que nos proteja (21) para que no nos abandone a cualquier maldad (22) esas cosas, pues, habían hacia antes... hacia estos tiempos ya no hay. (23) *Hasta* en lo que tienes que comer, mi abuelo a mí también, mi abuelo, mi abuela me decía todavía “No vas a hacer desperdiciar ni un solo grano de maíz ni un sola habas ni a las papas, ellas lloran. Si las dejas en el camino, lloran.” (24) Ahora, quién hace eso? (25) Ahora las pisotean todo, se van. (26) Quién, ahora, hace eso? (27) Esas cosas ahora están desapareciendo, (28) olvidadas ya están, pues.

58. Los buenos tiempos se perdieron en los viajes

(1) P– Cómo fue para ustedes los tiempos de violencia con Sendero Luminoso, con el terrorismo? (2) Cómo era ese sufrimiento para ustedes? (3)

F– Ah, esos años de sufrimiento sí llegó aquí, (4) era una tristeza grande, pero aquí al mismo pueblo de Congalla, no ha llegado más. (5) Por el lado del pueblo de Antaparcco, del pueblo de Pata, del pueblo de Julcamarca, a esos

lugares sí, el sufrimiento llegó totalmente, (6) en eso nosotros hemos escuchado [toda clase de conversaciones]. (7) Allí, yo tenía 16, 15 años, nada más todavía, (8) estudiaba, pues, aquí nada más (9) entonces escuchaba “dice que la gente murió ‘asá’, ‘así’ dice qué están andando, seguro que por este lado también llegará” con eso nada más, aquí, asustados hasta lo último, viajaban a Lima, (10) todos, pues, comenzamos a mudarnos. (11) de mí también había mi padre, mi madre, acostumbrados a vivir aquí nada más, sin haber viajado nunca a ese pueblo. (12) El decía “Yo no puedo irme a ninguna parte, me voy a morir en este pueblo, esta todo mis animales, mi comida también aquí, lleno de la casa. Cómo puedo estar en otro lugar?” dijo. (13) Entonces, allí, un hombre del pueblo nada más, pues, “te haré morir, a ti también” le había dicho. (14) Fue cuando también él, llegó llorando a este pueblo de Llundla, (15) luego vendió dos [caballos], (16) y uno de los caballos, en Huancallaco, ya. (17) Por allá... Por Pomacancha, ya, viajamos a Lima (18) amarrando al perro en la puerta de la casa, de tanto miedo, pues. (19)

P– Se fueron a Huancallaco? (20)

F– Por Huancallaco hasta Pomacancha. (21) De Pomacancha, con carro, a Lima. (22) Allí, nosotros estuvimos 10 años, en Lima. (23) Yo estudié allí, (24) mis hijitos también allí estudiaron, (25) de allí, ya, regresé a mi trabajo, (26) y este [pueblo] era, pues, para una pena muy grande. (27) No había gente en esta plaza, ni había tienda. (28) Toditos se fueron a Lima. (30) Pero, así mismo, casi todos, ahora hemos regresado con diferentes pensamientos, con distintas opiniones. (31) En eso se perdieron todas las... los antiguos buenos tiempos de vida. (32) Antiguamente, aquí había... (33) si te hacías una casa, tu familia de otro lado, tu vecino, viniendo te ayudaba a trabajar dos, tres días, gratis nada más, (34) ahora ya no hay eso, se terminó, (35) para plata nada más ya es ahora. (36)

P– Para plata nada más es ya, ahora. (37)

F– Todo es para plata, nada más. (38) Si eres alguien sin valor ni tu familia ni nadie te llama. (39) Esas [costumbres] también se han perdido en los viajes.

Antonio Mayón Huayascachi

59. El zorro y el asno

(1) Dice que había una zorra, conversaba con la gente. (2) Dice, entonces, con sus hijuelos, con sus crías pequeñas, dice con sus crías y no con la gente, con sus crías, conversaba. (3) Conversaba con sus crías (4) Entonces, dicen, ella dijo “Este... he encontrado un burro, está muerto, vayamos” diciendo. (5) Pero estaba vivo. (6) “[El burro] está durmiendo agradablemente. Lo vamos a matar de cualquier modo para que nos lo comamos -diciendo-. Está durmiendo allá, muy tranquilo” diciendo. (7) Entonces “Bueno, acudamos pues; vayamos ya, a eso” diciendo se empeñaron. (8) Y fueron. (9) Verdad, [el burro] se hallaba durmiendo muy tranquilo. (10) Estaba durmiendo con el pene libremente expuesto. (11) La zorra, incluso, olfatea el pene, una y otra vez. (12) Entonces ya estaba lista para comerlo (13) pero la panza [del burro] estaba latiendo. (14) “Esto está vivo, pero cómo sea lo mataremos. -diciendo- Lo atraparé” diciendo. (15) También tenía una sogá. (16) Lo amarró con la sogá, dice luego “Lo

cogeré para que no huya. Ustedes lo agarran, yo lo detengo, yo.” (17) Se amarró a la cintura, y dice “Ustedes lo van acoger. Cuando se levante entonces lo atrapo yo. Ahora le voy a coger el pescuezo, del pescuezo... cuando lo capture quedará. Esto lo comeremos en más de una semana, solo nosotros lo comeremos. Bueno”, diciendo, alegre, como quien ya come (18) incluso, dice, ya casi lame el pene del burro. (19). El burro, dice, está “qur, qur, qur...” [durmiendo] agradablemente, (20) lo olfatean una y otra vez [...] y la zorra lo atrapó. (21) Pero, “Haaachin!” el burro se alzó y escapó velozmente. (22) Amarrada al burro, la pobre zorra corría, pues, ya delante del burro, ya atrás del burro, ya delante, ya atrás, (23) sus cachorros decían “Allí está, nuestra madre, lo está atrapando, en qué lugar lo detendrá. Allí está pues, por veces delante del burro y en otras, por atrás”, diciendo. (24) Eso es todo.

60. El zorro y los renacuajos

(1) Decimos renacuajos... (2) Los renacuajos se encuentran en las pequeñas lagunas. (3) Se hallaban nadando al borde [de una laguna], en pleno sol. (4) “A estos me los comeré”, dijo el zorro. (5) “Los voy a comer” (6) Una cantidad de renacuajos estaban amontonados en el solcito (7) entonces “me los comeré”, dijo. (8) “Les comeré”. “No puedes comernos” dijo [uno de ellos]. (9) “Cómo pues ustedes, así en este calorcito, han podido tenderse, allí, debajito del agua?” (10) “Entra tú también. Aquí, en esta laguna, nos estaremos en el calorcito, así en este solcito” diciendo dice, (11) “pero, como así...” (12) tu ese, pues... despójate de tu capa pues, y estarás [así nada más] ingresando a la laguna, cuando ya salgas te vistes y te vas. Báñate” (13) “Está bien”, diciendo, empezó a quitarse la ropa como si tuviera botones. (14)

P– Su ropa? (15)

A– Su ropa (16)

P– Su piel? (17)

A– Su piel... y la amontonó. (18) “Que esté por aquí nada más.” (19) dejó [a la orilla de la laguna.] (20) También él, ingresó, en el calorcito, muy a gusto “pultiq, pultiq” [se bañaba] junto con los renacuajitos. (21) Este ya... ya atardeció. (22) “Ya debo irme, ya debo irme” (23) “Ya, ándate ya pues” (24) “Pero, les comeré”, dice. (25) “No puedes comernos. Cuando vuelvas, más bien así te bañarás aquí.” (26) Al salir, vio que su piel, su capote, se había encogido, en el sol [risas]. (27) Se la puso, no le alcanzaba. (28) Cómo va a alcanzar, pues. (29) En vano, pues, dice, pretendió hacer alcanzar (30) los extremos no lograban cerrarse. (31) hasta con los dientes, pretendió que la piel se cerrara, pero no pudo (32) al contrario se rompió más [nuevamente, risas]. (33) “Me hacen esto –diciendo–. (34) “¡Dónde están esos renacuajos!” (35) Cuando los quería comer, los renacuajos ya no estaban (36) habían huido, ya habían desaparecido. (37) [El zorro], pues, murió en el frío.

61. El zorro y el ratoncito

(1) Dice, el zorro con el ratón se decían compadre. (2) Vivían tratándose de compadres. (3) Entonces, el ratón, cuando se hallaba andando (4) con... con ese su compadre, un poco [se encontró]. (5) “Compadre, te estás paseando?” le dijo a su compadre. (6) “Sí compadre, me estoy paseando. Me encuentro con hambre, hasta a ti podría comerte” (7) “No estés de hambre, pues” diciendo le

dice el ratón, (8) “compadre”, diciendo. (9) Por eso, él, asustándose, ruega para que no lo coma. (10) “Compadre, hasta a ti te podría comer, estoy hambriento”, diciendo. (11) “En ese caso, me comerá pues, qué le voy a dar, me comerá”, diciendo. (12) “Compadre” diciendo, a la... ubicándose así frente a una roca – parándose de esta forma–, se hacía que estaba sosteniendo la roca. (13) Inclínándose hacia la roca [como quien la sostiene con fuerza] estaba su compadre, el ratón. (14) [El zorro] lo acaricia, luego dice “¿Compadre, qué estás haciendo?” (15) El compadre, dice, pues, ya está para comerlo, por hallarse hambriento. (16) “Lo voy a comer”, diciendo. (17) Al sospechar las intenciones del compadre zorro, se dijo “con qué podría escapar” (18) Por eso, dice “Compadre, yo, pues, traeré comida, de dónde sea. Sí, tengo, pues, mi sopa” (19) “Esta roca va a rodar. Dicen, si rueda esta roca, desaparecerá el mundo también. Todo fenecerá. Eso no tendría que ser, por eso, compadre, la estoy sosteniendo. Iré pues, por... comida, lo traeré de dónde sea. Yo la voy a traer, pues. Yo la voy a traer, ya sea cocida o cruda. Vas a estar sosteniendo, compadre, iré corriendo.” diciendo, pues, se da a la fuga. (20) El no va pues en busca de comida, más bien huye para no ser comido por el zorro. (21) “Bueno, pues, compadre, vaya a traer comida y vuelva pronto” (22) “he de volver en seguida, muy cerca de aquí, pues, está mi spa”, diciendo (23) El pobre zorro continúa sosteniendo la roca, sus pies también ya están cansados, y el compadre no aparece, se perdió. (24) dice, entonces “Cómo es esto? feneceré, pues; aunque sea voy a fenecer. Qué importa pues, que también fenezca este mundo, qué puedo hacer?” diciendo, soltó la roca, y no le importó nada. (25) “Me hace esto, ahora verá, lo comeré en cualquier lugar. Lo voy a hallar!” diciendo. (26) Dice entonces, busca a su compadre “Lo encontraré dónde sea. Ahora ya no creeré en él” diciendo, (27) lo halló donde... [unos viejitos]. (28) Un viejito y una viejita vivían, se habían hecho una mazamorra, decimo “api”, eso se habían hecho, el viejito con la viejita. (29) Solo en la cabecera, no, los dos dormían al pie del fogón (30) entonces, allí había una olla con mazamorra (31) “Compadre, aquí está mi sopa, la comerás, te saciarás. Yo también la dejé después de haber comido hasta hartarme. Compadre tú la comerás, la terminarás todita” diciendo dice. (32) Cuando ya estaba por comer [al ratón] se dijo, “bueno, comeré la mazamorra, luego lo comeré, me hace creer en vano.- diciendo-, ahora también me hará creer por gusto”, diciendo, va presintiendo. (33) “Compadre, allí esta...” (34) abrió la olla, con cuidado, había mazamorra “Qué rico, compadre!” (35) “lo comerás todo”, diciendo dice. (36) Se comió, relamió todavía. (37) El zorro había metido la cabeza a la olla (38) Había metido su cabeza a la olla, y no pudo sacarla (39) “Compadre, no...” (40) “jala compadre” (41) el compadre también tira de la olla pero la cabeza no logra zafarse. (42) “Cómo es? Cómo haremos esto? diciendo dice. (43) “Compadre, vas a golpear a una piedra ya, tu cabeza a esta piedra de fogón, por aquí vas a golpear” señaló la cabeza del viejito [risas]. (44)

P–: Piedra de fogón, diciendo? (45)

A–: Piedra de fogón, diciendo (46) Entonces, dice: “Paaq!” golpeó sobre la cabeza del viejito [más risas]. (47) “Ay qué dolor! Qué me haces mamita? seguramente es tu amante, quien me hace esto” diciendo [dice] (48) ya se zafó dice, su comadre ratón. (49) dice ya se zafó, entonces dice ese zorro, su cabeza quedó con la olla como collar... [risas] (49)

P– La Cabeza quedó con la olla como collar? (50)

A– Se rompió solo la base de la olla, (51) entonces [el zorro quedó] con la olla como collar en la cabeza.

62. Degollador

(1) Otro ya también con el degollador... (2) de su encuentro con el degollador. (3) Dice del hombre, del viajero había su perrito, (4) andaba con su perrito. (5) El nombre de su perrito, dice era, Saqratalun Qurutalun, (6) así había sido su nombre, (7) así, andaba con él. (8)

P– Uno solo, dos? (9)

A– Uno solamente, dice. (10) Con su perrito nada más andaba el viajero, solo, como tú. (11) Dice entonces se encontró con el degollador. (12) “Con este mi perro ¿qué me puede pasar?” diciendo, haciéndose valiente, [andaba] junto con su perro. (13) Dice se encontró con el degollador, entonces, cuando se encontró con el degollador “Ya estoy en tus manos, ahora seguro ya me matarás, qué voy a hacer, pues”. (14) Su perro se había ido, por dónde dónde estaría dando vueltas. (15) Entonces, dice “Ya estoy en tu poder. Me matarás, pues, qué voy a hacer. Tengo una cancioncita en mi corazón, la cantaré pues”. (16) “Está bien” dice el degollador, lo mira, para golpearlo con el machete. (17) “Voy a cantar mi cantito”, dice. (18) Entonces, canta y baila “Saqratalunchay Qurutalunchay, Saqratalunchay Qurutalunchay” diciendo llamaba a su perro. (19) Entonces el perro apareció por una curva, como esta de atrás [indica una curva], (20) se lanzó sobre el degollador y lo cogió del pescuezo, mientras este se había descuidado. (21)

P– ¿Del pescuezo? (22)

A– Derribó al degollador, lo mató. (23) Así había sucedido con ese su perrito.

63. De Alalihua a Aleluya

(1) P– El nombre de este pueblo es Aleluya, no? (2)

A– Sí (3)

P– Es nombre antiguo? (4) En los tiempos antiguos seguramente habrá tenido otro nombre. (5)

A– Había sido Alalihuapampa [Pampa de alalihua] (6)

P– Qué? (7)

A– Alalihuapampa (8)

P– Alaliba (9)

A– Alalihuapampa (10)

P– Alalihua (11)

A– Alalihuapampa. (12) Entonces, se había creado esta escuela (13) así ya, a Aleluya habían dicho “Va a ser Aleluya, y no Alalihua. Será Aleluya” (14)

P– Por qué es Alalihua? (15) Qué es Alalihua? (16)

A– Qué será Alalihua, qué habrá podido ser, (17) eso... [seguro ante esa dificultad] “Alalihua no era bueno, mejor sería Aleluya” diciendo... (18)

P– De Alalihua... (19)

A– De Alalihua había cambiado así, ya en la letra, pues. (20)

P– Alalihua... no podría ser “alalaw? [“Alalaw! Interjección al sentir un frío intenso] (21)

A– Seguro habrán hecho coincidir en la letra, (22) así fue desde cuando aquí hubo la escuela (23)

P– nombrado Aleluya (24)

A–Lo habían cambiado Aleluya, diciendo. (25) Su nombre es Aleluya. (26)

[otra persona me dijo que el nombre antiguo era Armanapampa, llanura donde uno puede bañarse y lavar la ropa].

64. Pagar al wamani

(1) P– Los antiguos ya murieron, (2) sus costumbres también ya no hay, ahora. (3)

A– Ya no ya, pues. (4) Sus costumbres también ya han desaparecido ahora. (5) Eran tantas las costumbres de mi pueblo, que ahora ya no existen. (6) En agosto como ahora visitaban a los wamanis. (7) Yo también entregaba [a él] mis animalitos, (8) mis pocas ovejitas solía entregar. (9) íbamos a nuestra montaña [que se encuentra en sus terrenos donde pastorea] (10) bebiendo alcohol, chacchando coca, con un par de músicos que tocaban cornetas, (11) bailando, haciendo el ayra “danza de ayra” dicen; (12) con eso, con esa danza, llevando [manojos] de ichu lozano, hasta el canto del gallo, las tres de la mañana, hasta esa hora. (13) toda la noche solíamos beber, (14) pasábamos hasta esa hora, chacchando, chacchando, chacchando, (15) no íbamos directo, sino chacchando, chacchando. (16) había uno, que conocía todo (17), ofrendaba [al cerro], toda clase de productos, luego de haber cruzado hacia el cerco de quishuar. (18) Luego, hay también así wanychilucha con su boquita pequeñita, de barrito, wanchilita hecha de tierrita, para tapar con corchito... (19)

P– ¿Como una ollita? (20)

A– Como una ollita [para colocar ofrendas, granos, y otros productos] (21)

P– [...] yo he escuchado decir olla waychila [...] (22)

A– Otro ya también era el waku [recipiente globular hecha de arcilla], en eso ya también preparan el ñawin aqa [primicia de la chicha, con fines rituales], incluso es bueno para dar de beber al toro. (23) Preparan la chicha en vasijas grandes, como para pasar el cargo de una fiesta, luego de haber preparado chicha [en la vasija] sacan el ñawincha [el ojito de la chicha, es decir, la primicia]. (24)

P– Qué es “ñawinchan”? “ñawin aqa” ninchik. (25) Qué es “ñawin aqa”? (26)

A–Lo primero que sacas de la vasija, esito es “ñawin aqa” (27)

P– La primicia, la [chicha] que extraes primero ¿esa es “ñawinn aqa”? (28)

A– Sí! esa que extraes primero metiendo el vaso a la vasija, esa es “ñawin aqa”, (29) llenas esa primicia de chicha en la wanchilu, la tapas con la coronta del choclo y la entierras. (30) Esa se mantiene llena, todo el año, (31) a esa ya también la cambias con otra, llevas otra. (32) A la otra, la traes y la tomas en una copita, como trago, (33) viertes también a la chicha, vuelves a tomar en una copita muy pequeña. (34) Esa es, pues, muy fuerte [la chicha enterrada, para las divinidades protectoras del ganado, se recarga de alcohol]. (35)

P– Madura, muy madura. (36)

A– Si bebes de la ñawin aqa, comienzas a pegar, a pelearte [risas] (37) Los dueños de la fiesta [los anfitriones] se pelean, pues. Terminan echándose de la casa. (38) Así había sido eso. (39) Ahora [esa costumbre] ya se ha terminado. (40) En el mes de agosto, como ahora, había la fiesta de amarrar al toro, de

colocar cintas al toro. (41) Cortábamos la cola de las ovejas, colocábamos cintas a las cabras. (42) Eso, ahora ya ha terminado [...]. En carnavales. (43)

P– Y, aquí, los “hermanos” colocan todavía cintas a las vacas? (44)

A– Ya no (45)

P– Por qué? (46)

A– Ya no hacen, pues, esas costumbres. Beber chicha, beber alcohol, ya no. (47) Amarramos el toro, ya solo entre hermanos, bebiendo gaseositas, haciéndonos preparar comida. (48) [La práctica continúa lo que se aprecia es la sustitución de alcohol por la gaseosa, la coca por comida, etc.; tal como –en su momento–, el alcohol o la cerveza sustituyeron a la chicha]. (49)

P– Todavía hacen colocar cintas (50)

A– Ya no hacemos colocar cintas. (51) Otros todavía hacen colocar cintas. “Ponle cintas [a mi ganado]” diciendo, otros todavía hacen colocar cintas (52)

P– Manchu allin wakakuna sintachiy? (53)

A– Wakakuna? [se sorprende por mi quechuwización del sustantivo vaca]. (54)

P– Colocar cintas a las vacas, cintas a los toros, no es bueno? (55)

A– Había sido pues, como jugar en vano. (56) Ya es como juego de niños. (57) Había sido Satanás. (58) El diablo, el diablo que habla en estos cerros. (59) El que decimos “señor wamani” había sido Satanás. (60) A él entregábamos los animales, le hacíamos la señal, mientras que ahora señalamos a Dios (61) “estos animales se halla bajo tu protección, de ti depende cómo se hallen” diciendo. (62) Hacíamos así. (63)

P– Pero antes no era así [a fin de establecer las diferencias]. (64)

A– No era así. (65) Eso solíamos hacer, celebrábamos al ganado. (66) Nuestros animalitos siempre estaban con el wamani, cualquier [animalito] que fuera. (67) Pagado siempre [con su ofrenda] al wamani. (68) Para el corral era aparte, para el centro del corral era aparte, vertíamos ñawin aqa, pagábamos sus quintitos de coca [hojas lozanas e íntegras], pagábamos quintitos de coca, a las vacas también, a su establo. (69) Cortábamos la parte final de la cola [de las vacas] y pagábamos también eso, hacían eso, con el trago. (70)

P– Haciendo bastante chicha? (71)

A– Hacían bastante chicha.

65. Sobre los animales que se fueron

Dicen que unos animales habían sido criados [por sus dueños]: perro, gato, gallo, asno. (2) Cuando estos estuvieron “asados” [cuando se enojaron / “asaruptinsi” de la jerga limeña “estar una persona “asada – asado”, molesta(o), enojada(o)] conversaron entre ellos: “[nuestros dueños] nos hacen sufrir hasta de comida, nos sirve a la hora que quieren o, a veces, no nos sirven. Hay que irnos, en otro lugar tendremos comida” diciendo. (3) “Tenemos que estar alimentados, como sea. Aquí sufrimos mucho más -diciendo-. Nos iremos, en una de estas ocasiones nos iremos todos. De cualquier manera, estaremos. Comeremos. Si hemos de morir, donde sea moriremos, si hemos de perdernos, nos perderemos” diciendo discutieron su situación (4) y así -dice- salieron, se marcharon sin rumbo fijo. (5) En lo que iban caminando “¿Dónde dormiremos?” dijeron. “Donde sea dormiremos, pues” dijeron. (6) “Allí hay una casa pero estará ocupada por su dueño. De repente su dueño nos hará matar ‘¿en qué andan estos?’ diciendo, nos matarán” dijeron. (7) Desde un lugar silencioso,

envía únicamente al gatito “vas a ver tú, si está el dueño” diciendo. (8) La casa estaba sola y todas las cosas también, mientras que el dueño acostumbraba regresar ya de noche, de su trabajo. (9) “Estaba silenciosa, estaban sus cosas, había también para comer. Había silencio” diciendo regresó. (10) “Allí dormiremos, luego nos escaparemos. Si han de matarnos, posiblemente nos matará solo a uno de nosotros” diciéndose llegaron al lugar silencioso, un poco en la nochecita ya. (11) “A ver, cada uno tenemos un lugarcito, tenemos también dónde dormir” se dijeron. (12) Uno de ellos pregunta al gatito “dónde está el lugar en que debes dormir” “el lugar donde debo dormir es el costadito del fogón” “A ya, anda allí” (13) Al burro ya también “y tú, dónde?” “yo, allá afuerita, allá voy a estar” así lo ubicó, “anda allá” [diciendo]. (14) A la gallina, al gallo ya también “y tú?” “Yo, voy a dormir, por allá, en lo altito. Llamaré si hubiera cualquier cosa. Les llamaré -diciendo-. Yo dormiré en lo altito.” “Entonces, anda allí”. (15) Luego, dijo el perro “yo también voy a sentir a la gente. Voy a sentirlo cuando todavía esté muy lejos, entonces les llamaré para que se escapen, para escaparnos a cualquier lugar. Ya nos reuniremos en algún lugar -diciendo-. Yo voy a sentir, mi olfato lo sentirá cuando todavía esté viniendo muy lejos.” diciendo. (16) Así, duermen después de nombrarse los puestos. (17) El dueño de la casa, fácil de ser reconocido, vino ya de noche. Vino hablando, fácil de ser reconocido. (18) El perro lo sintió, por eso ladró, y el gallo cantó “Utuluyqaaa!” (19) El dueño “qué es eso que hay en nuestra casa? Qué es eso? Ya estaba un perro, qué es eso que llama? ha tocado un pito. Qué habrá entrado a nuestra casa? no podremos regresar, pues. Vámonos a cualquier lugar.” diciendo, se quedaron escuchando, (20) entonces el perro ladró, (21) el gallo cantó muy apurado, una y otra vez “utuluyqaaa! utuluyqaa!” (22) “Ese está tocando pito, eso será para que vengan sus... seguro tendrán su tropa, será por eso que está llamando, está tocando pito. Hay que escaparnos, vayamos otra vez, a dónde sea hay que escaparnos.” (23) Se regresaron, huyeron, abandonaron su casa. (24) [Los animales] durmieron agradablemente. (25) Todo estaba tal como dejaron los dueños, también la sopa, el perro se comió la sopa, el gatito también se la comió. (26) Había maíz en el depósito, rebuscó el gallo y se lo comió (27). El gatito comió, el perro también, el burro también comió su alfalfa y se fueron, salieron temprano. (28) ya de día, como este, el hombre aguaita “Allí está pues la casa, en silencio, [lo de anoche] habrá sido el degollador” diciendo se aproximaron temerosos (29) No había nada, no hay nada. (30) “Qué habrá podido ser” diciendo. (31) no había la sopa (32) había quedado señas de lo que el gallo había dormido “qué es lo que aquí... de dónde pudo haber venido? qué habrá sido? seguramente habrá sido el manchachikuq. Acaso moriremos nosotros, será por eso que el manchachikuq vino a nuestra casa”, dijeron.

66. Sansón y la lechuza

(1) Así mismo, dicen también había un viajero... (2) un viajero... (3) este ya es otro. (4) Un viajero ya también había... (5) cómo dicen a ese? (6) Hombre de gran fuerza, es el oso? o cómo se llama... un hombre. (7) Sansón! Dicen que era él. (8) la casa de él se hallaba en un lugar silencioso, una muy buena casa. (9) Solía tener todas sus cosas. (10) Todo lo que tenía que comer, seguramente era uno que comía igual que nosotros, (11) por eso, está

hirviendo lleno de la casa, en peroles (12) también había animales para degollar, había carne cruda, cocida. (13) El viajero dice llegó a ese lugar. (14) Ya no hay casa en ningún otro lugar, (15) solo había en ese lugar desolado. Allí nada más ya. (16) Entonces, Sansón había ido todavía a traer también todos los novillos, cogiéndole de los cuernos, cargándose en el hombro. (18) Había ido, pues, por un novillo, por eso su casa estaba en silencio. (19) La carne también, dice, estaba hirviendo en el perol “Seguramente me hará algo, me degüella... esta será pues, carne humana. Como es posible, pues, que pueda vivir así? Aquí está su casa llena de todo, ojalá pues que me haga descansar. Si no acepta, al lado de la gente, amaneceré aunque sea en un lugarcito como ese” diciendo, se duerme. (21) Se duerme. (22) Todo asustado, ni siquiera le coge el sueño, (23) se queda escuchando tanto rato, dice entonces, desde muy lejos, está yendo así, de aquí como a Congalla, se escucha ya “Kunkun, kunkun, kun, pun, pun!”. Se escucha ya, lo que lleva el novillo... (24)

P– También las pisadas... (25)

A– En lo que iba. Por allí, ya. “Qué será eso, estará pues viniendo gente. Cómo será. A esta hora, a dónde voy a escapar? En qué puedo escapar? Ya viene por allí, se aproxima, ya se escucha “Kun kun kun!”, muy fuerte. Qué voy a hacer? (26) Había una troj. (27) Se envolvió con la troj (28) luego de envolverse bien, se quedó sentado dentro de la troj. (29) Ese forzudo, dice, andaba en compañía de otro. Ya venía hablando y hablando (31)

P– Ese que dices ukuku [Sansón]? (32)

A– Dicen que sí, dicen que viene ese. (33) [Sansón] viene, por este costado nada más ya. (34) [El viajero] dice escucha lo que habla, está escuchando. (35) se envolvió donde estaba la pirwa. (36) Se envolvió. (37) se hizo redondo, se envolvió donde estaba la pirwa, (38) envolviéndose muy bien, con eso, se echó “otra vez seguro, luego, pues, saldrá así entnces ya me salvaré cuando amanesca, me escaparé, diciendo se envolvió. (39) Entonces “qué es eso que está oliendo a crudo-cruco, nada más? Qué será?” diciendo se dicen. (40) Ya llegó. (41) Suelta al novillo “buuun!”, al novillo. (42) “Qué es lo que hay en nuestra casa?” (43) “Que puede ser? No, hay algo que huele por aquí, algo que huele a crudo-cruco. Huele y verás” diciendo. (44) El otro, oleteó: “sí pues, es cierto, se siente pues, qué es lo que pudo haber entrado?” (45) luego ingresando mira para todos partes. (46) La pirwa también se halla tal como la dejaron, envuelta, entonces “qué podría ser?” (47) “Qué podría ser, sigue, no?” (48) “sigue lo mismo, por aquí nada más es, ¿qué podría podido haber entrado?” conversan, (49) luego el otro dice “¿qué podría ser? no, yo no temo a nada. No temo.” (50) “Yo también igual, no temo a nada. No debemos temer. Cualquier cosa que fuese, nosotros lo mataríamos”, diciendo se dicen. (51) “¿Que es lo que más temes? Tú, ¿a qué tendrías miedo?” dice el otro. (52) “No, yo no temo a nada. Lo único que temo es a la lechuza. Moriríamos si aquí estuviera. Eso sí sería malagüero. Si así fuera, en este momento...” (53) “Si fuera eso? Si fuera eso, nada podríamos hacer” (54) “En este momento nos iría... marcharíamos. Eso es feo. En este mismo momento nos marcharíamos si fuero eso” hablan. (55) Envuelto con la *pirwa*, el hombre escucha la conversación, a su lado, nada más. (56) Entonces, cuando están por salir “Dónde podría estar?” diciendo, del interior de la casa, grita “Chuusiiq”. (57) “No ves? Había sido el chusiq” (58) Así sin nada, se escaparon jalándose. (59) [El viajero], grita más fuerte “Chuuusiiiq! “Chuuuusiiiq!” (60) Entonces, [los los sansones] se escapan [risas], desaparecieron, (61) su carne sancochada

también está, a esa, cuando escaparon, comiendo temprano, al amanecer, se fue, cargándose como fiambre todavía, luego de haber comido. (62) el novillo estaba tirado como esa... (63)

P– Igual que la carretilla (64)

A– Como la carretilla, estaba tirado un inmenso novillo. (65)

P– Ya muerto? (66)

A– En la puerta. Cargando la carne sancochada nada más ya, se fue. (67) “De por allá me estará viendo, cómo es eso?” diciendo, se fue. (68) No se sabe a dónde habrían ido: “A dónde sea nos podemos ir, con eso nos podemos marchar” hablándose de esa manera. (69)

P– Y fue el viajero, quien se hacía el chusiq? (70)

A– Ese, se hacía el chusiq, al lado de ellos “¿qué es lo que temerías?” (71) “Yo no temo nada. No me da miedo, nosotros podemos darle muerte a cualquier cosa” diciendo se hablaban (72)

P– Al chusiq sí, le temen (73)

A– “Qué es lo que temes” se dicen. (74) “Por último... yo le temo únicamente al chusiq” (75) “Si fuera eso” (76) “Podríamos marcharnos pues, en este preciso momento, ese es muy feo. Si fuera eso, en este momento nos iríamos a dónde sea. Qué son pues las cosas, qué pueden ser nuestras cosas, el que tiene valor son nuestras vidas” lo que dijo, escuchó pues el viajero, (77) por eso “qué es lo que hay por aquí”, diciendo estaba saliendo (78), cuando estaba saliendo por la puerta, primero muy despacio todavía “chuusiiq”, dijo. (79) “No ves, a caso no es el chusiq? Ahí está pues” (80) Vámonos. (81) Así desaparecieron. (82) El hombre dice “chuusiq... chuuusiiq” con fuerza ya. (83) Se escapan. (84)

P– Y por aquí, existe el chusiq? (85)

A– Sí, hay. “Esa [ave] anda en la muerte”, dicen. (86)

P– Con el alma de los muertos? Cómo anda con ellos? (87)

A– Es solo del tamaño del gavián, hasta menos. (88) Había sido del tamaño del halcón. (89) “Chusiq... chusiq” anda para que la gente muera (90)

P– Ah... para que muera la gente. (91)

A– Sí, por arriba, hacia el panteón. (92)

P– Entonces, eso es mala suerte. (93)

A– Mala suerte como la lechuza. (94)

P– Como la lechuza, entonces cuando ustedes escuchan eso... (95)

A– También hay todavía otra, llamada wiquchu (96)

P– Ah ¿el wiquchu, es otra ave? (97)

A– Otra, otra también existe, pillikta. (98)

P– Pillikta... (99)

A– Esas [aves] anuncian que tu casa será totalmente abandonada

67. La lechuza

(1) Como esa, las casas quedan abandonadas [indicando algunas casas vecinas, abandonadas]. (2) la casa de mi vecino está deshabitada. (3) Ahora han venido los hijos e hijas que viven en Urqukorral. (4) Era un hombre con muchos animales, ahora ha muerto. (5) Sus hijos nada más viven en Urqukorral. (6) ahora han venido solo a pastar sus animalitos. (7) Queda deshabitada, “así es”, dicen. (8)

P– Esas aves... (9)

A– Esas aves cantan para eso (10)

P– En las casas? (11)

A– En las casas, posándose sobre el tejado. (12)... canta desde el eucalipto “*Tuku kurutut*” diciendo, (13) el búho también “*chusiiq*”, la *pillik* también se pelea en la puerta de las casas, grita aun estando sola. (14) Si vienes de noche te acompaña por el camino. (15) Viene delante de ti como anunciando la muerte de tu esposa. (16) Qué miedo, ahora ya sabes. (17) “¿alguien de nuestra familia morirá o seremos nosotros?” Digo. [...] (19) Una señora, que era mi vecina [me dijo]: “Vecino, he escuchado los graznidos de una lechuza. No sé si fue sobre tu casa o sobre mi casa. Los perros aullaban desesperados. ‘*Tukú curutut*’, decía la lechuza. ‘¿De repente nos pasará algo?’” me dijo. (20) “Cómo será, pues, todos vamos a morir” (21) “He escuchado como en tu casa.”, me dijo. (22) Había graznado en el techo de su misma casa. (23) murieron ellos. (24) Todo está abandonado. (25)

P– Ah, entonces para eso graznaba la lechuza. (26)

A– “Vas a terminar, vas a terminar” dicen que dice, pues. (27) [tuku-y, acabar / tuku, lechuza, su graznido: tuku...tuku].

P–Ah, “Tukunkim, tukunkim” dice. (28) Es por eso que la llamamos tuku. (29)

A– A sus pichoncitos también dice que le enseña. (30) Dice que le enseña. (31)

P– Cómo es eso? (32)

A– “Tuukuu!” di, “Tuukuu!” di, cuando le dice “Tuku, tuku!” comienza a decir. (33) “Tuku, kurtut” diciendo ya. (34) Había sido de ojos grandes, como de piedra. (35) En ese lugar pedregoso... viven en los pedregales que están a la entrada del pueblo, nada más (36), tiene su casa, una cuevas. (37) Una vez, le habían dado con una honda, (38) se había caído, (39) allí vi, grande, sus ojos nada más habían sido grandes, como del tamaño del gavilán. (40) Su este ya también, su orejita, con su orejita como de gato, (41) esa su orejita también, no había sido carne, no había sido como del perro o del gato, solo había sido pelos... (42) sus orejas solo habían sido pelo (43)

P–Solo plumas. (44)

A–Solamente plumas. (45)

P– A, ya! Yo veía y decía “será oreja”. (46)

A– No había sido oreja. (47) Solo habían sido plumas. (48) Solo habían sido plumas, así escondida, es como una oreja. (49) Su orejita había sido solo como de la gallina, pequeñita, adentro.

Eugenia Ñahuincopa

68. La joven y las aves

(1) E– Ya me he olvidado, los recordaba. (2) Me he olvidado totalmente, (3) ya es, pues, mucho tiempo. (4) Y para qué quieren los watuchi? (5)

P– para enseñar a los niños (6)

E– A ya... (7)

P– Así, es! Para enseñar a niños como ellos [indicando a los nietos que juegan en el patio], (8) para que ellos también conozcan y no los olviden, (9) para que recuerden y puedan seguir contando, (10) yo deseo eso. (11)

E– Sí, está bien. (12)

P– Y sabes de los gentiles? (13)

E– Sobre los gentiles no sé, papá. (14) Sobre los gentiles solo sé uno. (15)

P– A ver, cuente aunque sea solo uno. (16)

E– También de las aves. (17)

P– A ver. (18)

E– Dice que los gorriones tienen el sombrero muy adornado. (19) Entonces el gorrión iba donde la mujer, (20) iba donde la mujer y dormía con ella, solo por las noches, (21) lo acompaña a dormir por las noches. (22) Entonces “No sirves, nada. Si aunque sea pudieras cultivar las siembras para que vengas por las noches” dice la mujer. (23) “Ya he cultivado. Ya he cultivado, pues, las habas” dice. (24) “Ya están cultivadas mis habas –diciendo, dice–, *Tus habas!*” dice. (25) Entonces, no había cultivado, pues, las habas están todas cabeza abajo, (26) pero él había cultivado, pues, rasqueteando, rasquetando, (27) entonces las habas están todas volteadas (28) las había volteado toditas. (29) “Pero, si las habas están igual, no habías cultivado, pues.” diciendo le dice al joven, al joven ave. (30) Entonces “No, pues, yo las he cultivado con bastantes peones, y llegando, tú, ‘Aves de mierda, ustedes esto han rasqueteado’ diciendo nos has tirado piedras” diciendo, dice. (31) Allí, ya, dice, la muchacha se enteró de lo que había sido un ave, un gorrión.

69. La joven y el gentil

(1) E– Así, el gentil iba también en busca de una mujer. (2) Dice iba siempre a la mujer. (3) Cómo habría sido, pues, la vida de antes. (4) Había ido por una mujer, (5) incluso, dice, comía la comida de los cerdos. (6)

P– ¿El gentil? (7)

E– El gentil. (8) Comía la comida de los cerdos. (9) “Cómo así, pues, comes mucho? Eres un tragón.” dice la joven (10) ella también era joven, joven. (11) Entonces a este joven le dice “cómo, pues, comes así, tanto?” (12) Cuando le sirve dice que no decía “no”. (13) La mujeres eran dos, entonces [una noche] lo cogieron en bailar, (14) a esos muchachos los cogieron en beber y bailar. (15) Entonces, dice, pues, el día también ya clarea, (16) la clarea. (17) Entonces dice “suéltame, ya; suéltame. Ya debo irme, la gente nos podría ver”. (18) Entonces, las mujeres no le sueltan, no quieren. (19) “Suéltame”. “No”. “Voy a decir ‘sall’”. “No”. “Voy a decir ‘sall’” dice. (20) Entonces, cierto, no lo sueltan, (21) y cuando no lo sueltan cierto los huesos se amontonaron. (22) Los huesos, se amontonaron todo. (23) Cierta “saaall!” dijo. (24) Dice, por eso, huesos amarillentos, habían sido esos huesos... (25)

P– Huesos amarillentos. (26)

E– Dicen que sí, dicen que no son huesos buenos. (27)

P– Y qué es chillka tullu? (28)

E– Ese gentil, será, pues. (29)

P– Ah, huesos de gentil. (30)

E– Huesos de gentil. (31) No era, pues, este... no era gente. (32) Pues, eran, solo huesos.

Ciriano Sánchez

70. De un alma

(1) También un señor [...] (2) así, con negocio, este... (3) o sea, ese hombre había aparecido de Acobamba. (4) *Es decir*, venía de Lima, a morirse ya, luego de lo que había anadado (5) por eso había bajado a Acobamba. (6) Había otro hombre que también era negociante y viajaba hacia Ayacucho, (7) ya por la tardecita, había hecho sus compras, casi al anochecer ya, (8) dice entonces [...] “*Amigo*, a dónde vas” diciendo, este, ese salvo alma, como gente, así, (9) entonces “Hacia el lado de Ayacucho” diciendo, [había dicho.] (10) “Yo también voy hacia ese lado, vamos pues”, diciendo, (11) entonces habían ido, se habían anochecido, pero dice que van como locos, (12) llegaron al río “cárgame sin tenerme miedo” le dice, (13) entonces se cargó, entonces cruzaron, [de] noche, (14) entonces, dice, le dijo, papi: “si viene cualquier cosa, no te asustes. El condenado está viniendo.” (15) “Hemos de encontrarnos con el condenado?” cuando, dice (16) “(...) te vas a esconder dentro de mi hábito” le había dicho. (17) Iban, tal como había dicho, pero iban como locos, iban como locos, (18) entonces, de verdad se encontraron con el condenado, (19) cuando se encontraron con el condenado “qué es eso? Me huele a crudo-creudo” diciendo [el condenado] sintió, pues, que era una persona... (20)

P– Condenado... (21)

C– Antes, he visto en mi pueblo, enterrarse... todavía con, así, pero un cordón parecido a un pequeño azote, (22) pero ahora, ya no hay como eso (23)

P– Ya no es así... (24)

C– Papi, hasta en mi pueblo mismo, ya no se entierran así. (25) Con hábito, yo no sé cómo ahora se entierran solo con sus ropas (26) Por moda, no sé, qué será. (27). Ese cordón, dice, mi padrecito, duele muy fuerte. (28) El salvo alma dice, golpea al condenado, golpea, se encontraron, le golpea una y otra vez. (29) el conde, de día, “creudo-creudo, me huele, qué es lo está, qué es lo que hay dentro de tu hábito” [diciendo, pregunta al alma], (30) cruzan, se cruzaron pues. (31) Después de eso “está viniendo el degollador”, había dicho (*me parece que cerca* de Ayacucho, por ese lado ya, los degolladores andan, pues). (32) Cuando era jovencito, pequeño todavía, acompañé a mi abuelito, (33) allí “jovencito, estarás con una piedra en la mano, yo también estaré con cuidado, cuando esté a punto de golpearnos, le acabarás a pedradas, tú tiras, yo también” [me dijo]. (34) Así había sido. (35) Me parece que ya era por allí cerca.) (36) “Está viniendo el degollador”, diciendo. (37) “Así alzaré mi mano con mi hábito -había dicho- así [alza los brazos, ríe] entonces su mula saltará de por sí [asustada con mi presencia] y lo hará morir”, había dicho... (38)

P– ¿Mula? (39)

C– Sí, los degolladores andaban solo por las noches, ensillado en mula. (40) Cierto, allá por el lado de Ayacucho había, pues, degolladores, (41) los he visto todavía, seguramente esos habrán sido ladrones “Los degolladores son zambos como ese” diciendo me contaba mi abuelito. (42) Por el lado de Ayacucho, he visto todavía a los zambos. (43) Entonces, es cierto, (44) después de eso, cierto, el degollador apareció montado sobre una mula. (45)

P– Montado en una mula? (46)

C– Ensilado en una mula, ensillado en mula, (47) entonces dice, [el alma] hace esto, cierto, hace esto [alza y extiende las manos como mostrando la amplitud de un hábito imaginario], (48) la mula terminó adentro, (49) rodando por la pendiente del abismo mató al degollador. (50) Dice entonces “Corre, ese degollador tiene sus cosas, mira pues, ha muerto, tráelas” diciendo, (51) tenía dinero, (52) tenía machetes, (53) el degollador tenía sus cosas, pues. (54) Entonces, dice “llegaremos a Ayacucho, a la hora en que canta el gallo, allí, te voy a llevar a mi familia, allí contarás ‘nos hemos acompañado cuando hemos venido de Acobamba, dice que hay plata enterrada bajo el batán, eso dice lo escarbarán y después se van a dividir, y una partecita me darán’ así dirás, yo me sentaré encimita del batán como un gatito -diciendo-, entonces, debajo de eso hay plata” diciendo. (55) Llegarás, diciendo. (56) dice de verdad, llegaron, por fin, (57) entonces dice así cuenta (58) una parte de la gente cree, (59) la otra parte no cree, (60) sus familiares dicen “Así dice está plata, cavemos, por eso Dios Padre lo ha lo ha botado” diciendo. (61)

P– ¿Al alma? (62)

C– Así es, *salvo* alma ya. (63) Entonces dice, excavan sin creer y de verdad encontraron plata escondida. (64) Así escucho ese cuentito. (65) Esa nuestra alma llegando dice, en su quinto día ya, habían velado mucha gente (66)

P– Ah, estaban velando al muerto? (67)

C– Sí (68)

P– A ya! Estaban velando al muerto (69)

C– Sí, la casa estaba llena, con mucha gente, velando. (70)

P– Con el alma que estaba deambulando, el viajero se encontró. (71) Apareció el hombre, quien venía. (72) El otro ya también, antes andaba en negocios, (73) por allá, por acá, de noche también, *a veces*, pues, *por avanzar...*

71. El gentil que se transformaba en joven

(1) C– ¿Haz escuchado de los gentiles? (2)

P– ¿Papá? (3)

C– De los gentiles (4)

P– Sí, escuché de los gentiles. (5) Haciéndose el joven había ido donde una muchacha. (6)

C– *A ya, a ver.* (7)

P– Anda haciéndose gente (8)

C– Cómo es ese cuentito? (9) Ese cuentito... dice que había una joven (10) o sea antiguamente [la gente] vivía en casas de piedra, (11) vivía, pues, en el campo, en sitios pedregosos, (12) y en su canto habían chacras (13) entonces las muchachas abonaban ese lugar amarrando allí los animales. (14) el joven, el joven muy guapo, el joven se había enamorado, (15) entonces el joven se quedaba solo hasta el canto del gallo, (16) únicamente hasta el canto del gallo. (17) Luego de haber dormido decía, “ya me voy”. (18) La muchacha dijo “¿Cómo es, pues, posible que se marche cuando todavía está de noche? Para conocerlo bien tendría que amanecer.” (19) Habría conversado siempre con una joven como ella... (20)

P– ¿Con una joven como ella? (21)

C– “Así, me visita un joven” diciendo. (22) “Te acompañaré cuando duermas, -le dice- lo retendremos hasta que amanezca. Lo retendremos hasta que amanezca, para que sepamos de quién se trata” dice. (23) Entonces, el joven

llegó. (24) Juega con la joven, (25) duerme con las jóvenes. (26) Al momento en que canta el gallo [muy de madrugada] “Ya me voy” dice. (27) Entonces las jóvenes lo cogieron de un lado y de otro “Vamos a amanecer”, diciendo lo cogieron. (28) “No! Suéltense, ya es de amanecida, suéltense”, el joven comienza a alocarse. (29) Después de eso, ya amanece más. (30) “Ya verán, voy a volverme *taqlalan*”, dice. (31) “Cómo es posible que diga, ‘ya voy a volverme *taqlalan*’?” dicen, (32) las jóvenes, no sabían, pues. (33) “Voy a caer -dijo- mis huesos se amontonarán, dijo. (34) Cuando está así nada más, dice, de verdad, se cayó y aparecieron sus huesos, (35) era, pues, gentil. (36) P– Los huesos se amontonaron del todo.

72. Desaparición de la laguna Hakasqucha

(1) C– *Yo creo que*, cuando era niño, *papá*, (2) por Acobamba también, cuando no hay lluvias, *así era la creencia, no?* (3) como creencia, *pero*, cuando era jovencito, hacía llegar a la lluvia. (4) Allá, por la altura, está Hakasqucha... (5)

P– Ya, Hakasqucha (6)

C– Hakasqucha, Milpu, dos. (7) Iban a esas lagunas. (8) Traían agua, de abajo, de lo que decimos Pumapuquio, traían agua (9) y llevaban a las lagunas, desde aquí, de Congalla, (10) llevaban los *vara, vara* y alguacil campo. (11) Por el lado de Paucará, solían hacer (12) *pero en Acobamba* no hay, pues... (13)

P– No hay, pues. (14)

C– En eso, traían también tunas y naranjas, de la quebrada, frutas de la quebrada. (15) Dicen que al centrado de esa *laguna* hay, una mata grande de gras (16) que gira [flota] igual que un buque, (17) deben tirar a ella, (18) si dan en ella entonces llueve, *pero* para ese tiempo ya llueve un poquito, solo es viento con un poquito de lluvia, que viene del otro lado, [indicando con la mano, el lugar de donde viene la lluvia], venía y luego pasaba. (19) Así, yo he visto venir a esa lluviecita, venía de esa laguna. (20) Ahora ya no. (21) Sí, he visto el año pasado, los años anteriores también he visto (23), papi, [ahora] ya no da nada, así... (24)

P– Ya no? (25)

C– Por más que se esfuerzen... ya no llueve (26)

P– Ya se están olvidando? (27)

C– Qué pasará, pues? (28) *según* dicen “la han hondeado con sal, porque sus llamitas, de los de arriba, ha ingresado [a la laguna], por eso como la han hondeado con sal ya no [hace llover], este, la han bautizado a esa laguna” escuché, decir. (29) Allá abajo, eso que decimos Chupa [señalando la base prolongada de una de las montañas, en la quebrada] se encuentra con el río Huaranqayuyq, (30) la llaman Chupa. (31) Allí había, una gran cueva de donde salía agua (32) eso ha desaparecido totalmente, papi. (33) de allí traían el agua (34) luego llevaban hacia arriba [hacia la laguna], (35) y llegaba la lluvia cuando echaban [a la laguna, el agua que traían de la quebrada], ahora, ya no llueve, (37) aun llevan, ya no llueve. (38)

P– *Pero* ¿están llevando todavía? (39)

C– Llevan, todavía. (40)

P– ¿Llevan todavía? (41)

C– Sí, llevan todavía, cuando no llueve. (42)

P–Entonces, el agua ya no... ¿Ya no llueve? (43)

C–Ya no llega, papi, (44) ya es para nada (45)

P- Con la sal... (46)

C- La hondearon (47)

P- ... desde que la hondearon. (48)

C- Exacto! Como bautizada. (49) Seguro, en tiempos antiguos no ponían sal a la laguna, porque era salvaje. (50) *Pero me parece que*, por esta parte de la laguna, hay *alguna riqueza*. (51) *Siempre es diabólico, no cierto, papi?* (52)

P- Ya (53)

C- Por eso, tiene poder. (54) En esa laguna habría riqueza, toros, dos toros de oro. (55)

P- Dentro de esa laguna? (56)

C- Sí, dentro de la laguna. (57) Entonces, de allí, sacaron agua hacia el lado de Kutisqa, (58) cuando era... en qué año pudo haber sido... (59) con ingeniera, pues. (60)

P- ¿Con ingeniero? (61)

C- La ingeniera había visto, pues, con su largavista. (62) A la gente le había dicho... su deseo era sacar esa riqueza (63), sonsa, pensaba esto “a ese amarrándolo, jálalo a ese toro” (64)

P- Ese toro se hallaba al centro de la laguna (65)

C- Sí, estaba rodeado por el agua, al centro. (66) Los toros, esos toros de yunta, eran riqueza. (67)

P- Entonces, ellos ya también... (68)

C- La gente ya también, la gente ya también pensaba sacarlo *fácil*. (69) Eso era, pues, como un cuento: (70) “Sacaremos el agua, y haciéndolo secar extraeremos [los toros] a un lugar libre” decía, seguro. (71) “Cuando el agua se seque, quedará libre” decía, seguro, (72) “aparecerá libre”, diciendo. (73) *Pero*, no es así, (74) el diablo tiene *poder*, pues, *como* igual que Dios. (75) Entonces, habían perforado la base para hacer *desagüe* desde el interior. (76) en eso todo el agua ‘siwww!’ [silba para indicar la forma súbita y veloz con que sale el agua, rompiendo el túnel que estaban abriendo] reventado, a toda la gente, *total*, lo hizo desaparecer, (77) la yunta de toros también desapareció *total*. (78)

P- Desaparecieron los toros de yunta, (79) la yunta de toros de oro (80)

C- Sí (81)

P- Y... quién, quiénes fueron los que arrojaron la sal, con sus hondas? (82)

C- Bueno, esos que arrojaron sal son de la parte altina, (83) esos que tienen sus llamas, sus ovejitas, (84) los que viven en alto nada más (85) sus ovejitas o también sus llamas caían, pues.

P- Ah, cuando se cae. (87)

C- Sí, esa laguna las tragaba, cuando llega al borde (88) la laguna es, pues, encanto (89).

P- ¿Los tragaba? (90)

C- Sí, para que se amanse, (91) para que ya no siga tragando a sus animalitos, la hondearon con sal, (92) entonces ni llueve ni hace nada, (93) se ha amansado, pues. (94)

P- La sal hace desaparecer el agua? (95) Hace desaparecer el agua. (96).

C- Exacto, *es decir, será*, pues, *como* bautizada, papi. (97)

P- A ya, eso no sabía. (98)

C- Como se dice, igual que un hombre salvaje, ahora ya se ha civilizado. (99)

P- A, con el bautizo. (100)

C- Sí! La sal, *algo debe ser*, (101) *algún secreto*, papi. (102)

P- Señor, cómo será, pues, eso. (103)

73. De las almas

(1) P– Y sabes cuentos sobre las almas? (2)

C– *Papá?* (3)

P– De las almas. (4)

C– De las almas? Sí. (5) Eso fue hace poco tiempo, (6) mi papá, nada más, ya, me contó. (7) Mi papá era maestro tocador de arpa, (8) andaba [...]. (9) Dice había un hombre, (10) en este lado de *altura* (11) cómo se llama? (12) por lado de Tranca, (13) había sido hombre sabio (14) llamaba a los cerros, (15) hombre muy grande, (16) por eso, sin temer, andaba por las noches también, (17) hombre que se hacía valiente. (18) Ese hombre había ido a Julcamarca, a una fiesta, (19) a San Juan fiesta. (20) Está en la fiesta de San Juan, bebiendo, (21) embriagándose ya “Me voy a mi pueblo” diciendo, se fue hacia Tranca, (22) Cuando estaba yendo... (23) antes, papito, había *bastante* capillas. (24)

P– Sí (25)

C– Entonces, en la capilla estaban las *salvo* almas, (26) rezando delante de la cruz [riéndose]. (27) entonces dice, ese hombre, grande... (28) existe también en Acobamba (29) he visto ese látigo de cuero, (30) no es así, papito? (31)

P– Sí (32)

C– Para pelearse en la negrería. (33) El hombre había golpeado con eso, (34) entonces, dice el hombre, por ser el que se hacía valiente, ingresó y golpeó a las almas “gangosos de *mierda*, qué es lo que hacen aquí?” diciendo (35)

P– ¿A las almas? (36)

C– A las almas “las haré agarrar -dijo, seguro-. Cuando las golpee, con el golpe van a decir ‘ayayaw!’”, diciendo (37) “los va a coger, bien fuerte” dijo, seguro. (38) El nombre de ese hombre había sido Pablo Baca, Pablo Baca. (39) Entonces, el látigo, no las cogía, (40) caía solo sobre la cruz, (41) un poco sobre el suelo, ese látigo. (42) Entonces las almas se pusieron de pie: (43) “Pablito, qué te hemos hecho nosotras para que nos golpees? Pensaste ‘les haré agarrar’ diciendo, para que nos golpees?”, diciendo, se rieron las almas. (44) Entonces, Pablo, dice está de pie, valiente, todavía, (45) con la fuerza del trago. (46) entonces “Arrodíllate Pablito” diciendo dice, (47) haciéndolo arrodillar, le da con el cordón, como a oveja, (48) como para que caiga al suelo. (49)

P– ¿Haciéndolo arrodillar? (50)

C– Haciéndole arrodillar. (51) Dice, entonces, padrecito mío, le hicieron caminar hacia los lugares donde se hallaban todas las cruces (52) *pero*, dice anduvieron en un solo ratito (53) en cada llegada dice [las almas] le golpean (54), donde había una cruz, allí le azotaban al Pablito. (55) después de eso, ya llega el tiempo, (56) el gallo ya canta, (57) a Pablo ya se le va la borrachera (58) ya no aguanta, pues, el azote (59), dice ya andas pues, por todas partes, (60) dice que andan muy rápido y llegan a cada lugar donde hay una cruz (61), incluso dice llegan hasta las lomadas. (62) Entonces, dice, al ya no poder aguantar (63) había una luz que ya se hallaba ardiendo más allá del canto del gallo, (64) la mujeres ya se levantan para cocinar temprano. (65) Cuando se dirigió hacia la parte baja del camino, el fuego ya estaba encendido (66) por eso Pablo insistía en arrojarse hacia la casa, (67) entonces agarrando a Pablo, de aquí, [cogiéndose del pecho], lo había tirado al suelo, como a perro, (68) allí dice le sacó un diente. (69) había caído, pues, en una piedra. (70) Allí había dormido *hasta las doce*. (71) Entonces, los dueños de la casa a donde había caído, se hallaban preocupados, (72) “nos echarán la culpa, sin razón ‘ustedes

lo han dado muerte' diciendo" [se decían]. (73) Cuando estaban así, dice, más bien, el hombre había despertado, (74) entonces cuenta "así me ha sucedido, me arrojaron cuando estoy dándome cuenta" diciendo. (75) Se toca, (76) comienza a dolerle el diente (77) dice así, papito, cuenta todo lo que sucedió.

74. El infierno se encuentra en esta vida, nada más

(1) C– "Dicen en la selva, atrasito nada más es el infierno. A ese lugar, están llevando día y noche ramas secas, -diciendo decía mi abuelito- las mulas también están llevando cargando" contaba [Congalla se encuentra al frente de Huanta (en Ayacucho), desde esta última, va un camino hacia la selva]. (2)

P– Cómo es eso? (3) El *infierno* se encuentra en la *selva*? (4)

C– Sí. (5) Dice que el infierno está en este mundo nada más, (6) *pero* yo tampoco no llego a entender bien, (7) *solamente* nada más dice. (8) Mi abuelito, mejor mi anciano suegro me contaba así "dice, el infierno está en este mundo nada más" (9) dice allí llegó un comprador de pieles de cabra. (10)

P– ¿Un Huamanguino, comprador de pieles de cabra? (11)

C– Sí. (12) Huamanguino, (13) el ticllino Laguna, pues. (14) Esos andan por todas partes, con negocio. (15) Entonces, dice, estaba ardiendo... (16) Y, otro ya también me dice "el infierno, dice, está solo por el lado de la selva. De nosotros la está separando una quebrada, como al frente [señalando, con la mano hacia la dirección de los pueblos del otro lado de la quebrada, pertenecientes a la prov. de Acobamba], dice se encuentran los pecadores, y los buenos ya también [en este lado], y no pueden cruzarse para nada. Esas almas dice que llaman 'sálvame mi hermano' diciendo, y no hay *facultad* para que crucen de ningún lado." (17) Así nos cuenta (18) un paisano nuestro que iba de aquí a la selva. (19) iban a la yunka, por la costumbre de pasar un cargo. (20) hablaban así, luego de mandar a hacer arreglos con todas las frutas, en la plaza (21) "Yo también he escuchado, 'gritando para pena' dice que se encuentran allí, las almas pecadoras" –diciendo-. (22)

P– ¿Y para qué será que llevan las ramas secas, en las mulas? (23)

C– Papi, las ramas llevarían, para quemar. (24) Mi abuelito, "por haber estado con el cura, dice, la cocinera se convierte en mula -decía-, con el cura nos confesamos en vano, cura sucio, tiene muchos hijos" diciendo, hacía reír. (25)

P– En este tu pueblo, no hay curas, no? (26)

C– Venían, los traían. (27) Venían de Julcamarca. (28) Aquí no hay cura.

75. Los santos son de yute viejo, nada más

(1) Aquí existen santos. (2) Papi, cerca de dieciséis santos, en la iglesia, (3) por eso, pues, hacían cargo, (4) recibiendo cada uno la mayordomía del patrón, (5) yo creía que ese santo era Dios, (6) pero cuando uno se daba cuenta bien, era *falso* Dios. (7) No habla nada. (8) De estar de pie está de pie, (9) de mirar mira, (10) no habla nada, (11) opa que no ve nada aunque está escuchando. (12) Se encuentra de pie pero en vano. (13) Cuando uno lo mira bien, por dentro todo está cosido de yutes viejos, (14) hacia encima ya también embellecidos con yeso, (15) de esos olleros, como las ollas bonitas, hechas por los olleros, (16) así nada más, habían sido, pues. (17) Aquí en Congalla había *bastante* santas

y santos, (18) a esos *cada* poblador le hacía su fiesta, (19) para eso, para hacerle celebrar su misa, *necesariamente* traían al cura... (20)

P– ¿Ahora ya no hacen fiesta para esos santos? (21)

C– Ya no, papi, *porque la palabra de Dios*, como es de tu conocimiento, la palabra de Dios, se difundido ha totalmente. (22) Cierto, la palabra de Dios, Dios único, *único Dios verdadero*. (23) De haber, pues, hay, en este mundo, muchos, muchos dioses, en cualquier sitio. (24) Hasta en Acobamba, hay bastante de esos santos [alusión que hace, al saber que soy de Acobamba], (25) en la sinagoga [por iglesia], (26) pero no sirve para nada, pues. (27) Santitos, dice había, pues, desde antes todavía. (28) Por eso, la gente del pueblo, hacía también la imagen de *San Pedro*, [este santo, es el patrón del distrito, de allí su nombre San Pedro de Congalla; sin embargo, como en muchos casos, la gente lo conoce solo por Congalla] (29) adoraban como a Dios, hacían pasear en tronitos [riéndose], (30) hacían en todas partes esta costumbre. (31) Cuando venía el cura preparaban flores y salían a alcanzarle, (32) luego besaban en su mano, en la mano del cura.

76. De un alma

(1) Hay un cuentito de un alma, en este pueblo. (2) Cuando era joven, había también aquí, muchachas y muchachos que se reunían por las tardes y paseaban, (3) seguramente eran parejas o algo así, (4) entonces así estaban andando, ya de noche... (5) (Antes había casas, allá atrás, por las cercas del panteón). (6) Cómo así se habrían separado (7), pero [Suponemos que el enamorado de la muchacha sabía tocar arpa, que cuando paseaban estaba con su instrumento] al maestro, al que tocaba el arpa, lo habían llevado hacia ese lugar de abajo, a la parte posterior del panteón (8) (era Crispín Medina, ese que tocaba el arpa), (9) entonces “Crispín, toca para nosotros” diciendo, bailaban las almas que se habían reunido. (10) Dicen que bailan, pues, luego de haberse reunido, (11) bailan, dice, pues (12) se arremangaron la gorra: (13) “Cuidado con tus pies, cuidado con mis manos, paq, paq” diciendo bailan. (14) Entonces, el arpista toca casi toda la noche, (15) ni las manos, dice, descansan, (16) ya están por caerse, (17) ya no está bien, (18) pero no lo dejan, (19) dice no quieren que descance: (20) “Crispín, toca”, diciendo le hacen tocar totalmente. (21) Dice entonces, apareció un hombrecito, esto era en *tiempo de cosecha*, (22) el hombre [apareció] cargado de cosechas en unos burros, (23) los burros no quisieron pasar. (24) Viendo a las almas, los burros casi enloquecen, haciendo parar las orejas. (25) Hay una capilla, en el camino. (26) Entonces, cuando es así, “carajo, porqué hacen esto los burros? Diciendo se pregunta. (27) el burro que estaba adelante, retrocede de miedo, (28) los otros también retroceden, pues, empujándose, (29) empujando, los de adelante retroceden. (30) “ ¿Qué es lo que han visto?”, dice [el hombre que arreaba a los animales], (31) entonces, un hombre estaba de pie, con su arpa en la mano. (32) “¿Eres gente o qué eres?” dice. (33) “¿Por qué?” (34) “Mi burro se ha asustado, qué demonio serás” dice. (35) “¿Qué haces -dice-, quién eres?” (36) “A mí me han traído las almas, es por eso que estoy aquí -diciendo-. Las almas acaban de huir”. (37) Cuando apareció ese hombre, se dieron a la fuga, papito.

77. Qarqaria

(1) Luego hay un cuentito. (2) Allá en la *altura* de Chaynabamba está Waqrasqa, (3) en el camino para ir hacia Lircay, (4) para ir a pie, (5) en ese lado hay animales, (6) llamas que dormían dejadas [en la altura]. (7) Entonces los hombrecitos, del lado de Lircay, que andaban siempre, las veían, (8) algunos hombrecitos eran, pues, manolargas, (9) entonces, viendo a ellas “vamos traerlas”, decían. (10) “Vamos” diciendo, habían ido, (11) “allí, hay llamas que están dejadas” diciendo. (12) Cierto, las llamas estaban, (13) las llamas estaban durmiendo, (14) lacearon una llama y la trajeron, contentos. (15) Entonces, las señoras también ya colocaron las ollas en el fogón, para la carne, para que coman, (16) para el caldo, ya, pues. (17) Los ladrones saben degollar alocadamente, pues, [...] (18) entonces hincan a la llama, para que muera, (19) la hincan solo con una aguja de arriero, (20) y no muere, (21) la hincan, *nada*. (22) “Esta llama... -diciendo, dice, pues-, trae el cuchillo, no quiere morirse” diciendo. (23) “Trae cuchillo, cortaremos su cuello con cuchillo -diciendo-, y luego trae luz...” (24) Antiguamente, pues, [se alumbraban] solo con mechero, solo con sebo, (25) entonces cuando vio [a la luz del mechero, descubrió que] un lado [de la cabeza de llama] era rostro humano (26) y el otro lado, [de perro] ensortijado. (27)

P– ¿Perro de de pelambre ensortijado? (28)

C– Así, es. (29)

P– ¿Perro de pelambre ensortijado? (30)

C– Era, pues, el diablo, (31) era el qarqaria [ser imaginario andino en forma de llama, simboliza el incesto]. (32) Entonces, como era el qarqaria, ya no pudieron matarlo. (33) “Qué demonio es este!”, diciendo, dice, cuando lo soltaron con el miedo, la llama [“qar, qar, qar”], se dio a la fuga. (34)

P– Los ladrones se asustaron. (35)

C– Se asustaron, dice, papi.

78. Los diablos que danzan

(1) C– Luego de eso ya también escucho, (2) me contaba mi abuelito, (3) un hombrecito... (4) En un pueblo, la gente *siempre* se observa, los unos a los otros, (5) *pero* solo de cargo, de hacerlo. (6) Al que no hace “no haces, este que el otro” diciendo se dicen, no? (7) Esta fiesta pasan en casi todo los pueblos, (8) Acobamba también sigue celebrando la navidad, no, papi? (9)

P– Sí. (10)

C– Es una fiesta que requiere de buen dinerito (11) y, aquí en nuestro pueblo también, así nada más pasan. (12) Cuando se llega a la fiesta *patronal* de San Pedro, traen [músicos] desde lejos, (13) así será para otros lados también. (14) Un hombre, un *pobre* hombre y su pareja, había recibido el cargo, (15) su contraparte era de tener (16). Entonces, la gente, dice, al hombre “Ay *pobre*, sin nadie.” (17) “Con una mujer, sin nada, como esa, con qué... como vemos, no tiene nada, qué cosa tiene ese? A ese, en vano lo han elegido. Qué cosa tiene, ese? dicen. (18) “No tiene nada, sin embargo, ha recibido [el cargo]” diciendo, [hablan] la gente. (19) El hombrecito, ese que recibió el cargo... *bueno* ya se acerca la fiesta (20) entonces “No tengo ningún dinero, con qué voy a contratar al músico”, el hombrecito llora de pena, llegando al campo. (21)

Cuando el hombrecito estaba llorando, de pronto, apareció un hombre “*amigo*, de qué lloras?” diciendo. (22) Ese había sido, pues, este, el diablo, el diablo, pues, se había convertido en gente, el diablo se convierte en todo. “*Amigo* de qué lloras?” diciendo, cuando dice (23) “Así me han tirado el cargo, a la fuerza, cuando no estoy teniendo ni dinero ni nada, por eso ‘con mi qué cosa voy a pasar’ diciendo, estoy llorando” dice. (24) “Ah, no te entristezcas! -dice-, hagamos un contrato conmigo, yo sé” le dice, (25) entonces, ese era, pues, diablo, papacito, (26) y sabe totalmente. (27) “Hagamos un contrato”, diciendo, dice, pues. (28) “¿Sabe usted, *señor*?” le dice. “Claro, maestro... si hacemos contrato, yo te traeré. Nosotros no comeremos nada -dice que, dice-, no fumaremos cigarro ni comeremos -le dice-, *pero*, eso sí, llegaré ya de noche -le dice- llegaré ya de noche, a tal hora, para que pasemos precisamente la las vísperas.” (29) Entonces, el hombre se desconfía. (30) “No te desconfíes, vamos a firmar, trae papel” (31) “firma con tu sangre”, le dice. (32) “Sí, trae papel -le dice-, hagamos un documento, un contrato en papel -diciendo-, pero hagamos ese contrato, y cuando acabe la fiesta, a *tal* hora me esperas, por la noche, aquí mismo me esperas, donde nos hemos encontrado”, le dice. (33) “Cómo puede ser” diciendo, el hombre se siente confundido con el contrato que hizo: (34) “*De repente*, no va a venir -diciendo-, ‘pero ya esa noche llegaremos’ dijo, pues” diciendo. (35) El hombre contó a la gente “así me ha dicho”, diciendo, (36) “Cómo puede ser eso?” dice, pues, la gente, (37) “Cómo puede ser que, solo venga por la noche?” (38) Los demás, como adivino, “acaso sea el diablo”, dijeron. (39) “Así, me ha dicho”, diciendo había contado a todos. (40) Ciertamente, *por lo menos*, eran como las diez, once, no?, para el inicio del tiyarikuy (41) diez, las nueve, a esa hora, más o menos, hacen, pues, el tiyarikuy (42) ya inician la fiesta, *por más tarde que sea diez a once* (43) [...]. [Los danzantes] van desde lejos, ya por la tardecita (44) Ciertamente, dice que los maestros llegaron. (45) “*Pero*, nuestro cuarto, estará apartito, no estaremos junto con ustedes”, habían dicho, (46) su cuarto, aparte. (47) “No comeremos, en ningún momento’ ha dicho, pero ¿cómo puede ser? Llevemos, pues, la comida”, diciendo, les hacen llegar. (48) “Se están arreglando en tu cuartito” (49) Vieron algo parecido a un arpa, a un violín y a un danzarín. (51) Cuando había dicho “Traeré comida, para que coman” (52) le respondieron “Nosotros no comeremos” (53) Luego, comenzaron a tocar. (54) ¡Pa’su madre! Dicen que baila para asustarse, (55) *diablo*, pues, bailan como para asustarse. (56) Se dirigen, pues, [a la capilla donde se encuentra el santo]. (57) Se encontraron con los adversarios, (58) los danzantes del *pobre* hombre, a quien habían rechazado totalmente, se encontraron [con los contrarios] (59) en un ratito los ganó... (60)

P– A los danzantes del otro mayordomo (61)

C– Diablo, pues. (62) Los adversarios, en vano, y eso que estaban en la víspera nada más todavía. (63) Luego de haber danzado en la víspera, regresaron, (64) luego “No nos despertarán, esta tarde dormiremos para el duelo a fuego”, habían dicho, (65) en el tiyarikuy de la víspera, nada más todavía, papito. (66) entonces, de verdad, los hombres dijeron “No abramos, pues, [el cuarto], que los maestros duerman, no vayan a decirnos ‘nos fastidian’. Han pasado *mala noche*, de repente pueden irse.” (67) Entonces, por la tarde, para ir a la prueba de fuego “Abramos, ya”, diciendo abrieron. (68) Esos hombres, esos que tocaban y danzaban, dicen que no eran *normal*, como nosotros, con nariz bonita sino que eran de nariz curva... (69)

P– ¿De nariz curvada? (70)

C– Entonces, ya se dirigen a la prueba de fuego, (71) bailan dice para asustarse, (72) los danzantes de la parte contraria, dice no le pueden igualar. (73) Comienzan con las pruebas [competencia donde realizan coreografías difíciles]. (74) En la prueba, dice, hicieron tender un hilo, cruzaron por el hilo, (75) después, hicieron lacear la iglesia y (76) movieron la iglesia. (77)

P– Ahh! [risas] (78)

C– Hicieron cosas increíbles. (79) En eso la gente se dio cuenta “A qué demonios, pues, habrá traído este hombre” dicen, (80) entonces preguntan unos y otros “de dónde has traído, dónde estaban, a estos maestros no los hemos visto, de dónde los has traído” diciendo. (81) “Sí, fue en esas circunstancias que nos encontramos, en eso que lloraba, -diciendo- lloraba porque no tenía dinero. Entonces Papá Dios hizo llegar a estos maestros”, contaba [más risas]. (82) “Y, qué diciendo hicieron el contrato?” preguntaron (83) “Sí, hemos hecho” (84) “Esto no está bien, te llevará *seguramente*” le dice, por el contrato que hicieron. (85) Era cierto, hicieron contrato para que se lo lleve a él mismo, papito. (86) Entonces le aconsejan, (87) existe, pues, gente que conoce secretos, ya, (88) “te puede llevar”. (89) “Cuando le dije ‘dónde nos encontraremos?’ ‘Sí, aquí nada más nos encontraremos. En donde hemos hecho el contrato, allí me vas a esperar.’” Diciendo me ha dicho. (90) “No le esperes. Si vas a esperar espéralo, pues, *pero*, este... vas a ordenar todas las plumas de una gallina negra, luego te vas amarrar al trasero -diciendo-, eso te vas a amarrar, a tu trasero, luego le esperarás la hora que te dijo para que te encuentres, a esa hora le esperarás -diciendo-. Luego, sobarás tu trasero a una olla negra, y esperarás así, volteado, diciendo, le había enseñado. (91) Dice, entonces, llegaron de verdad, (92) Cuando llegaron, será su contra las plumas, sus plumas de la gallina negra... (93)

P– Sus alas [plumas] (94)

C– Tendrá su secreto, pues. (95) Después, dice, *papá*, reventando como viento, [el diablo] se marchó. (96)

P– Viendo eso. (97)

C– Sí. (98) Viendo eso. (99) Así he escuchado.

79. Wantino que compra una olla

(1) Ese wantino, había sido viajero, papi. (2) También venía otro viajero, de otro lado, (3) este viajero se estaba haciendo hervir sopa en una olla, (4) en el camino, (5) cuando estaba de viaje, (6) el wantino llegó [cuando la ollita] estaba hirviendo. (7) Se encontraron, pues, *entre* viajeros, (8) la ollita, la ollita de barro, estaba hirviendo de por sí, cuando esta había sido retirada del fogón [risas]. (9) Entonces, “*amigo*, esa su ollita sabía hervir de por sí” le dice, (10) “sí, mi ollita hierve de por sí” le responde (11) “*amigo*, véndeme, pues” diciendo le dice (12) “ya, te venderé, pues”, le dice. (13) Entonces, dice, le vende, pues, la ollita (14) “‘hervir rápido, (coloca) hierve rápido’ solo eso, le dirás, hervirá de por sí” diciendo. (15)

P– Le enseña. (16)

C– Le dice al sonso wantino, (17) al que compró. (18) Así, nada más [...] en el campo, echó el molido [a la olla], (19) todo, ya, pues, listo ya, (20) “hervir”, le dice a la ollita, (21) *exige* (22) la olla no hierve. (23) Esa pues, estaba cocinada con fuego, (24) hervía [en el suelo] al ser retirada del fogón. (25)

P– No era, de por sí. (26)

C– No era, de por sí. (27) Entonces, papito, no hierva por nada, (28) el hombre, en vano, con rabia, cuando la olla ya no hervía por ningún modo “Carajo, puta de mierda, hierva rápido!” había dicho [risas]. (29)

P– ¿Que le hace a la olla? (30)

C– A la pobre olla, ya la metió de puta. (31) Dice, entonces, la olla habría hablado: “Para que me digas *puta*, yo no soy puta. Tu mujer, es la puta” diciendo [más risas]. (32)

P– Y, entonces? (33)

C– La olla habló. (34) Entonces, cuando se hallaba hablando así, muy rabioso, apareció un viajero: (35) “Carajo, *a la mierda* carajo!” diciendo. (36) Entonces, los burros y animales arreados por el viajero, no quisieron andar por temor al wantino. (37) [El viajero llegó] y halló al hombre. (38) Cuando dice “Carajo, *mierda*, vamos *mierda*” empezaron a caminar, volando (39) El hombre ese, venía con su látigo, (40) arreaba con látigo, a sus animales. (41) El hombrecito rabioso, estaba [allí]. (42) Los animales [del viajero] volaban mientras que los animales del wantino, no volaban. (43) Entonces, “mi padre, como así, vuelan tus animales?”, diciendo, dice, pregunta (44) “vuelan, cuando solo digo ‘carajo’, mis animales vuelan de por sí, como locos, cuando digo ‘vamos, carajo, mierda’” (45) “Mi padre, véndeme -había dicho-. Véndeme, pues, ese ‘carajo’, cuánto vale? había dicho. (46) entonces, dice, le dio el carajo (47) compró, pues, el carajo, ese que hablaba. (48) El wantino se fue muy a gusto. (49) Cuando dijo “carajo!”, de verdad, los animales iniciaron su marcha, enloquecidos. (50) Luego de eso, el wantino olvidó el “carajo” (51) había olvidado (52) ya no podía ni hablar (53), ni los animales le hacían caso, así el wantino. (54) Ya otro, otro viajero, hablando igualito como, el otro. (55) Antes, cuando yo era jovencito, (56) mucha gente iba por sal, (57) de todas partes, por sal, por labor. (58) Incluso para Huancayo, preparaban cargas de huevo, (59) solía ver, cuando era joven. (60) De aquí también enviaban huevos (61) doce cajones, veinte, había, pues, bastante (62) así los viajeros se cruzaban y cruzaban.) (63) Entonces, otro, ya también, venía “carajo, vamos carajo!” diciendo. (64) “Mi padre, eso he comprado” había dicho [el wantino]... (65)

P– ¿Qué es lo que había comprado? (66)

C– La palabra “carajo” (67)

P– Ah ya, había comprado “carajo”. (68) Ah, ya. (69)

C– “Sí, pues, mi padre. Eso es lo que compré, y luego lo he olvidado” había dicho... (70)

P– Se recordó... (71)

C– El wantino, recién se recordó. (72) Así es como he escuchado, papi, la historia de los wantinos. (73)

P– Así, pues, existen historias sobre wantinos, para reírse.

80. Wantino que contaba burros

(1) Había también un wantino, que en su viaje, se levantó, (2) para ir ensillado, (3) ensillado en su caballo. (4) Estando en el suelo, contaba, pues, sus caballos completos, (5) incluyendo al que ensillaba, (6) sin haberse subido al caballo, (7) contaba desde el suelo. (8) Cuando empezaba a contar, ya ensillado, *doce*... (9) de doce, solo contaba once caballos, (10) ya no contaba al que se había

ensillado. (11) “Pero he contado, doce” dice, cuenta, vuelve a contar. (12) Cuando cuenta al bajar, doce. (13) Cuando cuenta ensillándose ya también, solo once [risas].

81. Wantino que compró castellano

(1) Después de eso, papi, un wantino... (2) Habían tres hermanos, (3) hermanos, (3) uno de los hermano había ido a Lima, se había marchado, (5) entonces habían quedado los otros dos. (6) [El otro] había comprado de Lima... *cómo se llama?* (7) Antes, siendo jovencito he visto la que decían victrola, (8) no tocaba ni radio, esa nada más, (9) [radio también] aparece después, ya. (10) [esa victrola] tocaba solo con manizuela. (11)

P- Cuando girabas [la manizuela]. (12)

C- girando nada más... (13)

P- Cuando girabas, nada más. (14)

C- Sí, papi. (15)

P- Comenzaba a tocar, cuando giraban [la manizuela] nada más, (16) la llamaban, pues, victrola, no... (17)

C- Esa era la victrola. (18) Había traído esa, pues, (19) entonces habla, (20) hace cantar cualquier canción, (21) habla. (22) Uno de los hermanos “Qué habrá traído, este nuestro hermano, aquí dentro estará algún condenado -había dicho-. A este, lo haremos morir, de *una vez*”, había dicho [risas]. (23) Al interior de la victrola habla gente, (24) cantaba (25) “así acabará con nosotros” diciendo los wantinos, los dos hermanos, se pusieron de acuerdo (26) “A este lo haremos morir de una vez” diciendo. (27) y así, pues, todo lo rompen (28) pero los wantinos no hallaron a nadie, (29) entonces, el hermano, de rabia, se quejó de sus dos hermanos [a la autoridad] “esto, me lo han roto, sin motivo”, diciendo. (30) Claro, *como autoridad*, haciendo justicia, de ese que se lo habían hecho, (31) ellos eran culpables (32) “páguenselo, pues”, les había dicho. (33) Ante la autoridad, el hermano habla en castellano, (34) por eso ganó a ellos, a los dos. (35) “Este nuestro hermano nos ha ganado. Este, pues, ha vuelto de Lima, después de haber comprado castellano. Nosotros también vamos, *hermano*, viajemos a Lima para comprar castellano”, diciendo fueron a comprar castellano. (36) Dice, compraron, pues. (37) La gente les enseñó el castellano, gente lisa, (38) cuando les dijo “véndeme castellano” (39) “cómo, es?”, dicen. (40) Uno había aprendido “*eso queremos*”, (41) el otro, ya, también “*lo que queremos*”, ese castellano. (42) Entonces, así, comprando regresaron los hombres, comprando castellano. (43) Cuando estaban regresando, vuelven, *no?* (44) antes, pues, a pie nada más... (45)

P- Viajaban solo a pie (46)

C- Entonces, cómo es eso? (47) En un túnel estaba un hombre muerto, (48) el hombre había muerto en la entrada al túnel. (49) La policía seguramente ya sabría, pues, ya conocía (50) -en aquel tiempo, ya existía- (51) Entonces, la policía, ve a los hombres, cuando están viniendo, a dos hombres. (52) Cuando dice “*Ah, de dónde vienen?*” (53) [uno] responde “*eso queremos*” (54) el otro ya también dice “*lo que queremos*”, comienza a hablar en castellano. (55) “*A ya! Entonces, ustedes han matado a esa gente*”, diciendo, pues, carajo, a los muchachos los atrapa.

82. Wantino, 20 caballos de fuerza

(1) – Seguro, cuando había esa máquina *de* [moler] *granos*, caballos, veinte caballos, *no sé, algo eso*. (2)

P– *¿Veinte caballos?* (3)

C– Existe, pues, el nombre de esa máquina de moler, existe. (4)

P– Ah, eso que dicen *veinte caballos de fuerza* (5)

C– ... *de fuerza*, ahí está, ahí está... (6)

P– eso son los motores (7)

C– Eso, *exactamente*. (8)

P– Uno de menor fuerza, otro de mayor fuerza, a esos le dicen, pues, *veinte caballos de fuerza*, (9) muy potente, cuando ese *motor* es potente. (10)

C– Sí, luego, “yendo a Huancayo, compra un *motor* potente, de veinte caballos”, había dicho a los wantinos [risas]. (11) Entonces, dice, viaja a Huancayo, a comprar ese *motor* veinte caballos. (12) El mecánico, había dicho, bien (13) ellos habían comprado veinte caballos, a los animales [risas]. (14)

P– Veinte caballos. (15)

C– Veinte caballos [risas], (16) al mecánico, le hacen llegar veinte caballos [más risas]. (17)

P– Wantinos, pues. (18)

C– “No te he dicho, esto” dice que dice, pues, [el mecánico] (19) “pero, nos has dicho, pues, compren veinte caballos” diciendo responden.

83. En la selva, dice, se encuentra toda clase de pajaritos

(1) También, hay hombrecitos, creídos [ingenuos] hombrecitos. (2) Dice, en la selva se encuentra toda clase de pajaritos, *don Pablo*, (3) pajaritos que llaman (4) hay pajaritos carpinteros (5) hay pajaritos que llaman a la gente “mamáyyy”. (6) El hombrecito, de esta parte, *parte de Congalla, algo*, había ido a la selva, a trabajar, (7) había ido a la selva, (8) entonces, en la selva, hay mucha gente que trabajaba donde el patrón, (9) en cosecha de café [...]. (10) entonces, dice, pues, el pajarito canta, (11) dice, está, un pajarito, “quién estará manoseando” diciendo. (12) Canta el pajarito, (13) canta “quién estará manoseando... quién estará manoseando” diciendo, (14) entonces el hombre, el sonso, había creído, (15) su amigo ya también, su amigo de trabajo, “a ti te está cantando -había dicho-, en este hora, ‘quién estará manoseando’ a tu mujer” diciendo. (16) El hombre rabió y, en esa misma hora, se había venido... (17)

P– A su pueblo? (18)

C– A su pueblo, pues. (19) “Mentira, nada más, te decimos solo en broma”, le dicen (20) “Voy a ir”, diciendo, en esa hora nada más [se fue], (21) sin creer en sus compañeros. (22) El pajarito, pues, siempre cantaba así, (23) y no a propósito. (24) “Quién estará manoseando... quién estará manoseando” así cantaba. (25) Entonces, el hombre, *loco*, había creído, lo que [su compañero de trabajo] le había dicho “[Ese pajarito] te está diciendo a ti: ‘Quién estará manoseando a tu mujer’.” (26) Creyendo eso, padrecito, mío, había venido con rabia (27) y a su mujercita la pegaba “Quién fue, quien te manoseó?” diciendo [risas].

84. Del señor cura

(1) antes entre los católicos y, también hasta ahora, existe, pues, la confesión. (2) Existe la confesión con el señor cura, (3) dice por eso, una señora había ido a confesarse, (4) señora que ya estaba encinta, (5) embarazada... (6)

P– Ah, embarazada? (7)

C– Embarazada (8), entonces confesión... la señora era, pues, simpática (9) el cura se había enamorado mientras estaba confesando. (10) Entonces el cura, dijo “Este tu hijo, no está completo; todavía no está completo. Falta”. (11) “Entonces, doctor, ¿si falta, qué es lo que puedo hacer?”, respondió [la mujer]. (12) “Yo, pues, lo completaré” dijo el cura. (13) “Si es así, complétamelo, pues”, dijo la mujer. (14) Entonces, completaron, pues. (15) El tiempo pasa hasta que termine esa confesión, (15) entonces [la mujer], llega a su casa, de mucho rato, por la tarde ya. (16) El esposo, le habría dicho “Qué cosa ya, pues, has hecho hasta esta hora” diciendo. (17) “Qué puedo, decirte! El bebé aun faltaba completar, por eso, cuando me confesé, el señor cura me dijo ‘falta todavía’, por eso, el señor cura, ya, me lo ha completado” dijo. (18) Entonces, rabió el hombre “ ¿cómo hace eso a mi mujer?” diciendo. (19) “Dónde está? (20) “En ese lugar, está” dice, (21) fueron. (22) “A ya, carajo, ahora, ahora - antiguamente [los curas] iban montados en una mula o un caballo-, ahora va completar, cuando corte la oreja de esa su mula” diciendo había cortado la oreja de la mula, del caballo, que ensillaba [el cura]... (23)

P– A la mula del cura. (24)

C– La mula en que montaba. (25) “Ahora que complete” diciendo. (26) A ver, cómo, pues, va a completar?

85. Todo está en este mundo, nada más.

(1) P– Ha escuchado hablar de Supayqucha? [lit. laguna del diablo] (2)

C– No, papi. (3)

P– Yo tampoco sé mucho, *pero* esa Supayqucha, dice que se encuentra por allá, por el lado del pueblo de Huanta. (4)

C– Ya (5)

P– Dice que a ese lugar van todos los que mueren. (6) Cómo será, pues, eso.

(7) Así escuché, no muy bien. (8)

C– *Seguro*. (9) “En este mundo, nada más, dice, está, todo.” Dice, pues, mi padre... Supayqucha... (10)

P– Sí. (11)

C– Dice, también, en este mundo, nada más, están los que tocan arpa, violín, los que danzan, los músicos... (12) Dice, un comprador de pieles de cabra, había llegado a ese sitio. (13) Allí hay una laguna muy grande, (14) allí ya también se encuentra una *isla* blanca (15) allí, dicen, hay una cruz, (16) por allí, dicen, los pobrecitos hombres, están llorando sin consuelo, (17) pero allí, en ese sitio, se encuentran artistas, nada más. (18) Eso he escuchado [...] (19) Eso dicen, ese *sitio*, había sido *Pan de Azúcar*. (20) *Pan de Azúcar*, es el nombre de ese lugar... (21)

P– Por qué lado, se encontrará eso? (22)

C– Hablan de esa montaña alta, papá, del lado de Huanta. (23) Seguramente, estará, pues, por ese sitio. (24) Un lugar a donde la gente no llega, (25) pero un comprador de pieles de cabra, había llegado, (26) esa gente... (27)

P- Los compradores de piel de cabra son, pues, capaces de llegar a cualquier lugar [risas] (28)

C- Será por eso, que llegó hasta ese lugar. (29) *Eso sí.* (30) Por allí nada, también, dice, así se había encontrado con un hombre, en alma y cuerpo, *inclusive*, creo que había sido su paisano. (31) Se habían encontrado. (32) El hombre, le dijo “Te encargaré a mi familia, mi ojotita se ha terminado totalmente. Avísalo a mi mujer, que me lo prepare mi ojota... mi zapato de piel de burro -diciendo-. Que venga a visitarme, se la ruego. A mi hermano, a mis hermanos, a mis hermanos le dirás ‘Con tu hermano me he encontrado. Tú, dice, ya no vas a prestar dinero con intereses, porque cuando pagan con interés, el interés le da tristeza. Dice, por haber cobrado con interés, tu hermano no... no, Dios Padre... Está andando sin haber sido recibido por Él. Está deambulando, expulsadas’ así, me lo dirás. Que él ya no reciba los intereses del dinero que ha prestado”. Diciendo. (33) Por eso, dice, es feo cobrar los intereses de los préstamos, papi. (34) “Me lo avisarás sin olvidarte, mi zapato, mi ojota, se ha acabado de tanto haber deambulado” diciendo... (35)

P- Mi ojotita, dirá, pues. (36)

C- Mi ojota, dice. (37)

P- A, yá, ojota. (38)

C- “Que me lo prepare de la piel del burro, y que me lo traiga”, dijo. (39)

P- Entonces, eso está, ese que dicen *Pan de Azúcar*, se encuentra más o menos Huanta, en la parte de arriba? (40)

C- Por el lado, por la *dirección* de la selva ya está eso. (41) A los paisanos que casi siempre iban de aquí, les preguntaba, (42) entonces “Esas cosas son ciertas, en ese lugar?” (43) “Sí, una vez llegué. La gente ya no anda por la tarde y por las noches gritan, se lamentan. Las almas gritan una vida llena de tristeza, de dolor” diciendo dijo, (44) contó. (45) “Aquí, en este mundo mismo, está el mal” diciendo. (46)

P- Entonces, todos los músicos, los maestros van a ese lugar. (47)

C- Sí. (48)

P- Tú eres músico, (49) tocaste violín. (50)

C- Sí, papi, he tocado. (51)

P- ¿Irás a ese lugar? (52)

C- No será, pues. (53) Quizás nuestro Padre Dios, [me perdone] de mis pecados. (54) “Todas esas cosas hice, todas las cosas malas” diciendo [me he confesado], [risas]. (55)

P- Ya te has salvado. (56)

C- Sí, papi. (57) Y si no me recibe, de repente voy a ir (58) eso es, pues, el querer de Dios, papi. (59)

P- Ahora, ya no tocas tu violín. (60)

C- Ya no toco, papi. (61) Con razón, será, pues, que estoy destinado a eso, porque, veo en mi vida, en lo que he tocado, (62) para bien, para mal toco, pues, (63) otros, a veces, allí, en lo que están bailando cometen adulterio, (64) con señoras casadas bailan los solteros, (65) *entre casados [también]*, (66) después, ya se están haciendo así [se pellizca el brazo] (67) así yo veía, cuando tocaba. (68) Hay motivo, pues, diciendo, (69) todo eso es, pues, pecado. (70)

P- También a ti, así te habrán hecho las mujeres, las jóvenes... (71)

C- *Ah... sí!* (72) *No se puede negar, papi...* (73) Como los danzantes también, con todo lo que han quemado su carne, con eso que se hincaron las manos.

(74) hincan su carne con las hoces, (75) viendo eso me asustaba, (76) andando junto con ellos. (77) Esta nuestra carne, es muy *fuerte*, papi, es [difícil] hacerla pasar con la chaveta. (78) Cuando me dice “Híncame esto”, tomando trago, lo hincaba, de un sola vez, con la chaveta, (79) luego de eso, ya, también colgaba de la navaja, arpa, violín. (80) Con aguja de arriero también se hincaban en la nariz, [luego bailaban].

86. Los galas se enferman

(1) Me haces recordar de los danzarines. (2) Habían hecho una prueba, (3) habían hecho una prueba. (4) Asu! Traían [danzantes] de todas partes. (5) Uno a quien le decían Tutuscha, *todo es arte, pues, arte, maña*, había pensado, caramba... (6) en las fiestas, pues, matan vaquitas, cabritas también, pues. (7) ese danzarín, ese valiente, había conseguido el intestino grueso de la vaca. (8) P– ¿De la vaca? (9)

C– Sí, el intestino grueso. (10)

P– Ah, el intestino grueso. (11)

C– Entonces, había conseguido eso, para la prueba. (12) Competían casi seis grupos, ocho grupos, más o menos, (13) eran, pues, bastantes, en contrapunto. (14) Para quedar en bien, el hombre, se había acomodado ese [el intestino de la vaca] para la hora de la prueba, (15) lo había acomodado, pues, sobre su miembro viril [después de haber cortado un trozo del intestino grueso] [risas]. (16)

P– Ya ¿entonces? (17)

C– Ante bastante público, sacó su “miembro viril”, con un cuchillo en la mano, (18) entonces, con el cuchillo en la mano, volteando disimuladamente, el hombre cortó [el intestino, que] *a la medida no más era, no?* (19). Lo cortó, cuando la gente, el público, estaba mirando, (20) luego, pues, lo tiró lejos. (21) La gente, dice, [está] con pena, (22) algunas mujeres apartan la mirada, para no [ver la prueba sangrienta] (23) otras están con pena “qué, pues, el muchacho, el hombre, se ha cortado su... de hombre, pobrecito, el muchacho, el hombre, se morirá, pues, se ha cortado su pene” diciendo. (24) Hizo eso, (25) pero al hombre no le importó nada *porque es arte*. (26) Un lado nada más, de mentira nada más, se hacia el que cortaba (27) luego arroja, pues, [la tripa gruesa de la vaca]... [risas] (28)

P– El intestino de la vaca. (29)

C– El danzante había arrojado el intestino de la vaca pero la gente pensaba que era su miembro viril, (30) lo arrojó, pues. (31) Ya le tocaba al otro (32) entonces, quiera o no, había cortado [su miembro viril], (33) y arroja. (34) Así, pues, muere luego de un rato [risas]. (35) Eso es, pues, la consecuencia de la prueba, papi. (36)

P– Entonces, esa danza de competencia, es difícil, no? (37)

C– Sí, es para capricho [*para actuar con astucia*], papi. (38) Todo eso es para capricho, no es para honestos. (39) Sus músicos también... Allí, tocas, pues, con responsabilidad. (40) Trabajas como para que gane [el danzante], (41) no puedes hacerle confundir, (42) *bueno, a veces*, si lo haces confundir, el danzante ingresa con rabia y te manda un lapo, (43) o un puntapié, (44) se rabia, pues, cuando le hace equivocar (46) cuando le hace fallar... (47)

P– Al arpista o al violinista, que lo acompaña? (48)

C– El violinista, es *uno de los primeros*. (49) Si él falla, todas las mujeres que danzan fallan *total*, (50) toditas fallan, (51) eso es responsabilidad para el que toca (52) Y si no sabe, se presta la música de otro grupo, para vergüenza, (53) entonces el músico del maestro que danza, se está parado, para vergüenza, con el violín en la mano, (54) así hacen, pues, papi.

87. Danzarines: sobre hacer *pacto* con satanás

(1) P– Yo escuché decir que esos danzantes hacían *pacto* con el diablo, con satanás, eso es cierto? (2)

C– Hacen pacto, (3) dicen que hacen. (4)

P– A ya. (5) Cómo hacen ese pacto? (6)

C– *Bueno*, esos van *especialmente*, en la *mala* hora. (7) O sea, dan cuenta [a satanás] *como* si ya fuera Dios (8) (...) otorgan su deseo (9) eso es su *mentalidad*, pues, apoyado en él, (10) creen en él, pues, (11) entonces satanás también sabe lo que él desea. (12) Él sabe, incluso, lo que estamos hablando en este momento. (13) Cierto, cuando le piden, también él “te voy a enseñar, haz esto, haz aquello” le dice, ya, (15), entonces, hacen el pacto. (16) Pero el pacto es solo para un tiempo (17) no puede durar, (18) es decir, el diablo le sorberá la sangre como será, pues, (19) [quien hace pacto] desaparece. (20) [El pacto] dice solo tiene su temporada (21) pero danzan que da miedo, (22) y también hacen pruebas, (23) las que nunca se han visto, hacen eso. (24)

P– En este lado, aquí, en Congalla ¿hay danzantes? (25)

C– Sí, hay (26)

P– ¿Ellos, en qué lugares hacen pacto? (27)

C– Escuché solo a un bailarín. (28) En este cerrito [indicando a Chachaspata, ahora cerro San Cristóbal], hay un... en abajo, (29) cómo se llama? un lugar llamado Qarallavina... (30)

P– Qara... (31)

C– Qarallavina. (32)

P– A ya, Qarallavina. (33)

C– Ese tiene una bonita puerta, (34) una puertita como esa, bonita, (35) como esas tres puertas en arco [indica una casa con puertas en arco] que se ven de abajo. (36) Esa puerta, dice se abre [es decir, los danzantes de Congalla, ingresan al interior del cerro por esa puerta, para hacer pacto]. (37) Hacer el pacto, es también, pues, peligroso. (38) Cuando ya llega el *tiempo* acordado, [satanás] se lleva al hombre, (39) ya le da muerte. (41) La gente siempre busca, pues, a los mejores danzantes... (42)

P– Sí, hacen, pues, eso. (43)

C– Eso es, pues, vicio, por amor al dinero, (44) hacen el pacto, *pero al final* es, pues, para nada. (45) *Pero*, el mal, dice, a cualquier persona se nos puede presentar, sin la necesidad de hacer pacto. (46)

P– ¿Cómo? (47)

C– Dice, el diablo se nos puede presentar sin necesidad de hacer pacto... (48)

P– A ya. (49) De un momento a otro. (50)

C– De un momento a otro. (51) Mi padre era así, el que tocaba arpa. (52) Entonces dice un hombre se apareció y comenzó a hablarle, (53) incluso sabía bien el nombre de mi padre. (54)

P– ¿En una casa de este pueblo? (55)

C– Papá? (56)

P– ¿En su casa, nada más? (57)

C– No... Dice, que tocaba. (58) Entonces, cuando estaba saliendo, después de descansar un ratito, se encontraron, en una puerta, como esta, (59) entonces comenzó a hablarle “vamos a hacer contrato conmigo” diciendo. (60) Dice que allí, le dijo *bien* claro “conmigo no tocarás tonterías, como ahora. Yo te enseñaré, arrojaré tu arpa hacia arriba y tocarás cuando caiga. Así nadie podrá vencerte” así está diciendo. (61) Entonces, mi padre “este no puede ser una cosa buena... este es, pues, un ser maligno” [había dicho]. (62) Por eso dice, miró sus dientes, (63) de dientes así grandes (64) dientes grandes (65) cuando hablamos, visible, no? (66) Entonces “no puede ser, que la gente tenga dientes como estos” había dicho. (67) Tenía botas, *pero* es un hombre quien estaba hablándole una y otra vez, así *igualito*, (68) dice, mientras así estaba hablando, caminaba, (69) entonces mi padre casi se tropieza con una piedra (70) se había tropezado mientras iba hablando. (71) “Jesús!” diciendo había dicho, (72) entonces ese hombre se desapareció.

88. Los danzantes cuando mueren también andan golpeando sus tijeras

(1) Dicen que los danzarines, hasta cuando se mueren andan tocando sus tijeras. (2) El que se murió... mi tío, venía de la orilla del río, con la luna, (3) de noche, en la luna... (4) estaba a oscuras todavía, *por lo menos* habría venido, *dos de la mañana*, (5) tenía que amanecer, a *las tres, las cuatro*, por aquí [en Congalla]. (6) Se habían encontrado en el camino, cuando estaba tocando sus tijeras. (7) Ese tiempo se había muerto un [danzarín] paisano nuestro, (8) se habían encontrado cuando estaba tocando sus tijeras, (9) le hizo asustar a mi tío. (10) Mi tío había dicho “Qué me haces asustar. Yo no te debo, pues, vaya, a asustar en otro lugar.” diciendo.

89. Los danzarines ya no son qarqaria

(1) C– Antes, dice, aquí, había un bailarín, maestro, (2) su nombre era, este... su apodo había sido Aysaq Qarqaria [El que conduce al qarqaria]. (3)

P– Aysqa Qarqaria? (4)

C– Sí, Aysqa Qarqaria. (5) Entonces, ese Aysaq Qarqaria era un muchacho temible, (6) bueno. (7) Dónde sea, dice, se lucía bien, (8) a los danzarincitos los ganaba, (9) si no le parecía un buen danzante, se marchaba soltando su pedo “Vaya bailando un poco” diciendo. (10) Dice, era su costumbre. (11) Ese hombre iba a cualquier lugar, (12) era bien buscado. (13) Estando así, [sería], pues, su edad, se murió, (14) por eso hacía asustar. (15) Mi padre me contaba, pues, (16) para atrapar peces, en la orilla de un río, había hecho secar el río, (17) todos, jóvenes, muchachos, (18) todos, casi de la *misma* edad, habían hecho secar (19) había hecho secar el río, (20) de noche, con la luna. (21) Ahora, no conoces el chichi, *don Pablo*? (22)

P– Sí. (23)

C– Hay, chichi. (24)

P– Sí, pequeñitos, nada más. (25)

C– Exacto, gusano, como los mosquitos. (26)

P– Como los mosquitos, qué es eso? (27)

C– Esito, es muy agradable, (28) *sabroso*, pues. (29) Puedes terminar mote, maíz tostado, también. (30) Eso es *sabroso, lindo*. (31) Para eso, dice, pues,

ponían la chichina (32) solía haber chichinas bonitas, tejidas. (33) entonces, se hallan colocando esa [chichina]. (34) Luego prendieron fuego, allí, en donde pescaban (35), prendieron fuego para que tiendan [sus camas]. (36) Dice, entonces, los jóvenes, chichi... al pez, viene pues, por la noche. (37) Ese, que se dice canastilla, está tejido con palitos gruesos (38) así, buenos. (39) Los peces entraban solos a ese canastilla cuando colocan en el callejón por donde viene el agua. (40) pequeños o ya sean peces grandes, [entraban] de por sí solos. (41) Y eso que dicen chichina, es aparte (42) a ese ya también esos pequeños *gusanos*, los mosquitos venían, pues, entrarían. (43) entonces con esas tablitas de altar fabricaban como pancitos, como galletitas, entonces estaban moliento (45) Entonces, cuando todo está así, padrecito mío, el danzarín ingresó al fuego, tocando sus tijeras, (46) dice, luego, se calienta en el fuego (47) y toca, dice, su tijera, toda la noche, (48) los muchachos, se habían escapado al otro lado del río (...) (49) Dice que toda la noche, se calienta en el fuego, tocando sus tijeras, (50) dice que no se aparta del fuego. (51) Así me contaba mi padre “Era Emilio Gavilán (...) se murió”, diciendo. (52) Eso era... Eso ya no es pues qarqaria.

90. A la cabeza [voladora] no la puedes ver

(1) Al qarqaria, no lo puedes ver [a la cabeza voladora]. (2) Nosotros... Una vez, papi, aquí nos hicieron asustar, (3) a las seis, esa cabeza ya estaba llorando. (4) Aquí vivía, en el lado de arriba, un señor llamado Pablo Yachachi, ya se ha muerto, (5) mi padre también ya se ha muerto, (6) había un joven como yo, el también ya se murió. (7) Nos hace asustar. (8) A las seis, cuando comenzaba a oscurecer, ya lloraba allá arriba, en el *arco*, en la parte de arriba de aquí (9) en esa carretera que cruza hacia arriba, allí nada más, ya estaba llorando. (10) Entonces, llegamos a aconsejarnos “a eso lo atraparemos. Dicen que el acha es un buen secreto, luego la espina. Nos amarraremos eso entre las piernas y lo lacearemos con una soga hecha con lana de llama.” diciendo. (11) “ya, está listo?” (12) “sí” (13) “vas a alistar?” (14) “sí”, diciendo. (15) “Entonces esperaremos, pues. Para esa hora, ya estaremos listos” (16) Cierto, cuando estuvimos ya listos, comenzó a gritar (17) “allí está, pues, *caramba, vamos, volem*”, diciendo (18) aquí ya estábamos todo reunidos ya. “allí está, pues, *vamos*, ahora sí lo atraparemos”, había dicho, (19) Ya, llegué... estamos llegando a ese lugar. (20) Se fue. (21) No, *pero*, no vemos, papi, *espíritu*... (22) P– Ustedes no lo vieron. (23)

C– ... *maligno*, pues, (24) que no se debe ver, pues, (25) no la hemos visto (26) después, la seguimos por detrás (27) llora un poquito más adelanten, no más, (28) corrimos, no la hemos atrapado. (29) La seguimos, (30) otra vez, llora, un poquito más arriba, (31) nos conduce, nos conduce nada más, (32) fuimos hasta allá arriba (33) Ankapatayanan, dicen a ese loma de arriba (34) cuando estuvimos yendo hacia ese, lugar dio la vuelta para ese lado (35) subió hacia ese lado. (36) Allí también la seguimos. (37) “de allí, de aquí, la atraparemos” diciendo, (38) una parte de nosotros hacia ese lugar, (38) los otros, hacia atrás, (39) no se dejó que la atrapáramos, papi, (40) no la hemos visto tampoco pero gritaba, pues. (41) Cabeza, esa era una cabeza, (42) el qarqaria es otro, pues. (43)

P– Ah ¿una cabeza? (44) ¿La cabeza que anda? (45)

C- Cabeza. (46) Nuestra cabeza también, dice, sale de su sitio. (47) Tú has escuchado, don Pablo? (48)

P- No. (49)

C- ¿No? Dice que nuestra cabeza, sale. (50)

P- ¿Así? ¿Cómo es eso? (51)

C- Esa, bueno, eso es solo en esta parte (52) así terminó, se escapó hacia el lado del panteón (53) allí desapareció.

91. La cabeza que vuela

(1) *Bueno*, hay una *historia*. (2) dicen que había un joven con una muchacha, *enamorado*s, (3) habían sido *enamorado*s un joven con una muchacha. (4) Entonces, el joven iba por la noche a su *enamorado*a. (5) La joven vivía sola, (6) dice, entonces, que la cabeza de la joven no estaba [en el cuerpo] (7) que latía únicamente el cuello, a un lado, (8) entonces el joven dijo “a dónde se habrá ido, carajo, *ahora sí*, carajo, cecinaré con ceniza” (9) el joven echó ceniza al cuello de la muchacha (10) a este su cuello [señala su cuello]. (11)

P- ¿Con ceniza? (12)

C- Sí. (13) El cuello dice sale, como cortado. (14) Entonces, cuando estaba así, apareció la cabeza (15) “laqqq!” llegó (16) el cuello no se pega (17) el muchacho está allí, con miedo “cómo va a regresar”, diciendo, (18) con la vasija. (19) No ves que hay, vasijas hechas de barro? (20)

P- Sí. (21)

C- Oculto, debajo de la vasija, dice, está en los altos de la casa, (22) entonces, dice, llegó la cabeza y “laqqq!” (23) llegó, *nada*. (24) El cuerpo no se pega. (25) Otra vez, (26) otra vez corre hacia lejos y “chiwwww” (27) Dice a la cabeza le lleva solo nuestra cabellera (28) dice la cabellera nada más lleva a la cabeza “chiwwww” (29) se va, insiste, vuelve “paqqq!” golpea al cuerpo, nada... (30)

P- No se pega. (31)

C- No se pega. (32) Dice entonces, la mujercita “*ay vida*, mi cuerpo, *ay vida*, no se pega” diciendo, dice, pues, con mucha pena, insiste nuevamente (33) “Mi cuerpo ya se enfriará,” diciendo la sipas (34) “¿en qué lugar se está ese *maldecido*? *pero* se encuentra por aquí, me está oliendo a crudo-crudo” (35) después, dice, sintió que [el muchacho] se hallaba cubierto con la vasija, (36) “Paqqq!” golpeó, (37) la vasija se abrió (38), se abrió con fuerza, (39) dice entonces al joven “ahora sí, ahora vams a pasar nuestra vida por lo que has hecho a mi cuerpo” diciendo se había pegado al hombro (40) aquí, pues, [indica el hombro] se pega la cabeza, (41) el joven apareció con dos cabezas. (42) Cuando le hace comer también cae al pecho [del joven], nada más, (43) a aquí nada mas, pues. (44) Dice, así, papi, el joven anda con dos cabezas (45) para cualquier cosa, (46) solo en su poncho, dice no quita... (47) lo hacía sentar sobre su poncho nada más, como a bebé. (48) En eso, habían llegado a una huera (49) a una huerta de *higos* (50) los higos estaban todas negritas. (51) “mi mamá, va sentándote aquí, voy a subir al higos, para que comamos” había dicho, (52) al pie del *higos* había un *venado*, (53) dormía... (54)

P- ¿Un venado? (55)

C- Un venado. (56) Dice, entonces, padre mío, el venado vuela, al sentir al hombre. (57) “¿sí, no, acaso ya no sentía?” diciendo, voló la cabeza (58) y se pegó al venado. (59)

P– Se equivocó. (60)

C– Se equivocó. (61) Así he escuchado sobre la cabeza, también, papi.

92. La qarqaria responde solo lo que hablamos

(1) Cuando yo era todavía bebé, pequeñito, dice, mi madre vivía sola abajo, en la quebrada, (2) vivíamos a la orilla del camino (3) en la bajada hacia el puente. (4) Entonces, dice, ese hombres se había peleado, (5) nos sacamos la sangre, pues, entre nosotros, (6) dice eso no es bueno. (7) Mi padre se había peleado (8) de qué se habría peleado, (9) entonces había muerto el hombre. (10)

P– ¿En la pelea? (11)

C– Sin haberse perdonado uno al otro. (12)

P– Ah, ya, había fallecido sin haberse perdonado. (13)

C– Entonces, se había muerto sin haberse dado los perdones. (14) Para salvarse y por valorar su sangre derramada, había venido por mi padre. (15) Por eso, dice, al anochecer... (16) mi madre se había quedado en el descampado, conmigo su bebé pequeñito (17) mi padre se había venido a este pueblo [a Congalla]. (18) Desde el frente... *siempre*... (19) Como decíamos antes, aquí solamente habían fiestas. (20) Nos traían panes desde el frente. (21) *Entero* Caja, *entero* Acobamba. (22) Los negociantes traían panes. (23) Una pareja, pues, había traído panes a la fiesta, (24) un viejito y una viejita se habían alojado, abajo (25) mi madre vivía al borde del camino, (26) en la quebrada de Linliq. (27) El qarqaria se vino gritando, hacia todo abajo, (28) este camino grande, todo el camino de abajo, están bajando hacia el puente... (29)

P– Dónde vivías, dijiste? (30)

C– Abajo, en la quebrada de Linliq... (31)

P– Linliq, a ya. (32)

C– Al borde del camino, (33) al bordecito mismo del camino. (34) Entonces, padre mío, cuando estaban sintiéndolo, cuando estaba escuchándolo, se vino, igual que el granizo, (35) entonces, está abajo, (36) se escuchó, ya, el grito del qarqaria. (37) Dice, que, en un ratito nada más, apareció adentro (38) entonces, la señora era valerosa (39) vinieron junto con su viejita que se alojaba (40) los dos, marido y mujer. (41) Entonces, padrecito mío, llegó el [qarqaria] hacia esa dirección, (42) el viejito dijo “¿qué demonio eres? nos asustas, *mierda*, *carajo*, *vaya* asustar a algún otro sitio, maligno qarqaria” dijo el viejito. (43) Entonces, también, él “¿qué demonio eres? maligno, *vaya* a asustar a otro lugar”, diciendo, nada más, responde, [con voz gangosa], [risas]. (44) “¿dónde está la barreta para meter en el trasero de este demonio?” (45) “dónde está la barreta para meter en el trasero a este demonio” (46) responde lo que ha dicho, nada más. (47) “¿dónde hay un cuerno? meteré el cuerno en el trasero de este demonio?” cuando dice (48) “¿dónde hay un cuerno? meteré el cuerno en el trasero de este demonio” dice. (49) “¿dónde hay una barreta? la meteré en su trasero ¿dónde está la barreta?” (50) “aquí está la barreta” diciendo, dice mi madre. (51) El viejito dice, pues, golpea la barreta sobre una piedra, en la puerta de la casa, (52) él también dice golpea la barreta, *igualito*. (53) Toda la noche, dice, que pelean, papi, (54) no huye (55) del mismo camino, dice [responde, el qarqaria], (56) la boca del viejito también ya está adormecida, dice, pero responde tal como es. (57) Así me cuenta mi madre “si no hubiera estado el viejito, nos hubiera llevado” diciendo. (58)

P– Así, habría huido, pues, al amanecer, ya... (59)
 C– Cuando amaneció... (60) Cuando ya quería amanecer, (61) *por los menos las cuatro* a esa hora ya, le había vencido el sueño. (62) *De todas maneras*, pues, a una cabrita que había, así muy hermosa, atada en la puerta de la casa, (63) a esa, se había llevado desatándola. (64)
 P– Ah! ¿ese qarqaria? (65)
 C– Qarqaria. (66)
 P– ¿Para qué, habrá llevado, pues? (67)
 C– Seguro para que coma, pues, papi. (68)
 P– Entonces ¿el qarqaria come? (69)
 C– Come. (70) A la gente también come, pues. (71)
 P– Ah, también como a la gente? (72)
 C– Su sangre...

93. Condenado

(1) “Por otra parte, no debemos dormir solos”, así me decía mi abuelito. (2) Un vecino nuestro del lado de abajo, de este lado de abajo –ahora ya es un caserón–, (3) allí estaba la casa de mi abuelito, (4) la siguiente era de una vecina. (5) Allí, vivía una señora sola, con su hijito; (6) en su presentimiento ella se daría cuenta que estaba peleada con *alguien*, (7) entonces estaba asustada. (8) La señora se había colocado unos azotes en forma cruz; (9) también una faja, en cruz. (10) Así, había dormido de noche. (11) Seguro que era mala, mala, con pecado, (12) el [condenado] entrando de noche, la había arrancado la lengua. (13)
 P– ¿Qué? (14)
 C– Seguro el condenado, seguro el maligno. (15) Ya estaba sin lengua. (16) Temprano, un *vecino*, el que vive por el rincón de este pueblo, iba a pedir fuego. (17) Entonces, no responde. (18) “vengo hacia usted tía, vengo hacia usted, tía”, (19) *nada* (20) no habla (21) *pero* “su casa está abierta” (22) había ingresado (23) cuando vio estaba durmiendo solo el bebé, (24) ya grandecito (25) como así habrá sido, su hijito, (26) *por lo menos* con un añito, un año y medio, (27) estaba lactando de una muerta ya. (28) Entonces, allí, ya, cuando vio al ingresar (29) no tenía su lengua. (30) “El condenado” se salvó, (31) eso era, pues, maligno, *demonio*. (32) Todavía he visto a ese jovencito, (33) pobre... su padre hizo crecer al niño huérfano, (34) después, ya, desapareció (35) dónde estará, hasta hora? (36) Ya no se aparece. (37) *Pobrecito*, se habrá ido hacia el lado de Selva. (38) Seguro se hizo hombre por ese lado. (39)
 P– Entonces, arrancando su lengua se la comió. (40)
 C– El maligno, comía su lengua... (41)
 P– Ese era su enemigo, (42) algo así habrá sido ese condenado. (43)
 C– De dónde vendrá, pues, papi. (44) Acaso, uno que estaba en otra vida. (45) Habrá sido uno con quien se ofendieron, *me parece*. (46)
 P– A ya. Se estaba condenando. (47)
 C– Exacto! Una vida en pecado. (48) Como has dicho, seguro tenía algún pecado (49) con gran pecado, pues. (50) [Ese condenado] habría estado, cierto, con su madre, con su padre, con su hermana, nada más estaba.

94. Llanto de las cáscaras de habas cocidas

(1) P– Cuando era niño, yo escuchaba, (2) dice, pues, no se debe mezclar cualquier alimento cocinado con lo que está crudo. (3) Dicen, no, pues. (4) Eso escuchaba “A ver, a ti te voy hacer dormir, al lado del muerto” (5)

C– Cómo será, padre mío! (6)

P– No, pues, el maíz como este, el maíz crudo, no se puede mezclar ni con el tostado ni con el mote (7) Eso, dice no es bueno. (8) Eso escuchaba. (9)

C– Sí, claro! No es bueno mezclar, pues. (10) Tampoco es bueno mezclar alimentos [crudos] con la sal. (11)

P– ¿No? (12)

C– No. (13)

P– ¿Por qué no puedes colocar los alimentos con la sal? (14)

C– “Se sala”, dice, pues, papi.(15) Después he escuchado también... (16) cuando recuerdo eso. (17) Un hombre estaba de viaje. Había descansado en un promontorio para comer sus habas cocidas. (18) Después, unos hombres que también viajaban, descansaron en el mismo lugar. (19) Dicen que las cáscaras de haba cocida lloran como la gente (20) (no debemos botar ni las cáscaras de habas). (21) “¿Dónde llorará?”, se preguntan [los que estaban descansando]. (22) [Escucharon que] lloraba un hombre. (23) [Los viajeros] miran hacia todas partes, *pero* el hombre está llorando, muy próximo a ellos. (24) “¿Dónde, llora ese hombre? *Es por acá, cerca*” dicen. (25) Miran al suelo y se preguntan “¿dónde, es?”, en el suelo solo había cáscaras de habas. (26) No hay hombre ni nada. (27) “Entonces [quienes lloran] son estas cáscaras de habas. *¡Hay vida!* (28) Sí, lo dejamos, pues [...]. (29) Al ver las cáscaras de habas, los pastores dicen “Así los arrojamos [como cosa sin valor]”. (30) La cáscara de habas cocida, también llora, papi. (31)

P– Entonces, las habitas sancochadas hay que comerlas con cáscara. (32)

C– Sí.

95. Las plantas de maíz se bañan en el mar

(1) Después, yo quedo admirado. (2) Los maíritos... (3) (Ahora todo ya se ha empequeñecido, por falta de abono (4) desde que ha fallecido mi esposa ya no puedo echar abono (5) ya no hay quién haga esta tarea. (5) Yo solo no puedo ni abonar. (7) Antes, sembrábamos únicamente nuestro maicito almidón. (8) Sembrábamos sin colores como este. (9) Sembramos, entonces, al año aparecen de colores *diferentes*, así aparecieron de semillas blanquitas. (10)

P– ¿De maíz almidón solamente? (11)

C– Sí, de almidón, nada más. (12) Estás viendo, papito. (13) No, pues, para qué voy a sembrar maíz colorado? (14) pero, así aparece. (15) Entonces, *según* las conversaciones, cuando se termina de cultivar se van al mar, a bañarse, (16) al mar. (17) ¿Tú has escuchado, *don* Pablo? (18)

P– No, no. (19)

C– Dice allí se entremezclan, (20) al irse unos tras a otros. (21) Yo también creo en eso. (22) será casi cierto, (23) de dónde aparecería maíz [así colorado?] (24) Yo no siembro, pues, maíz colorado. (25) [Siembro] únicamente maíz blanco, pero aparece maíz colorado, (26) *diferentes* colores, pues, “de dónde viene eso?” diciendo. (27) Con eso quedo pensativo. (28)

P– Entonces, van hasta el mar, a bañarse. (29)

C- A bañarse. (30) Cuanto lo cultivas *total...* (31) por eso, dice, hay que terminar [de cultivar] todo. (32) Se esperan para ir a bañarse. (33) Si a las otras chacras las dejamos a medio cultivar, los otros esperan hasta que se termine cultivar, pues, papi. (34) Cuando se termina de cultivar todo, entonces, se van a bañarse toditos [risas]. (35)

P- ¿Así, es? (36)

C- Para que ellos logren crecer. (37)

P- Entonces, se entremezclan cuando están de regreso. (38)

C- Exacto, allí se mezclan, (39) se siguen unos a otros.

96. Los dos hermanos

(1) Dice había uno, un hombre, (2) somos diferentes, pues *¿no cierto?* (3) Eran hermanos, (4) el hombrecito había sido pobre, (5) el otro, su hermano, con bienes, hombre pudiente. (6) Entonces el hombre pobre, había ido a trabajar “iré a trabajar, pues, como soy pobre mi hermano también me desprecia, me desprecia” diciendo, “iré pues a trabajar” diciendo, (7) el pobrecito, viaja a un pueblo lejano, a trabajar. (8) Entonces, hombre anocheció en la puna, (9) cuando oscureció en la puna, los cerros conversan de noche, (10) “oye ¿qué clase de hombre es ese que duerme a tu lado?” pregunta. (11) “Es un hombre *pobre*, un hombre huérfano”, responde la montaña. (12) “Entonces ¿ese, es un podre hombre?” (13) “sí, es un *pobre* hombre, un hombre que no tiene nada” dice, (14) entonces “¿tú, qué le podrías dar?” pregunta (15) “*bueno*, yo voy a dar maíz *almidón*” responde (16) “yo voy a dar, este... amarillo, amarillo... maíz morocho, yo voy a dar” había dicho (17) “ya”, acuerdan. (18) El hombrecito se había dormido, cuando [los cerros] estaban, así, conversando, (19) se había dormido (20) para cuando despertó estaban unos costales con plata y oro, (21) Entonces, el hombre se vino con alegría. (22)

P- ¿Cargándose? (23)

C- Cargándose. (24) Entonces, el hombrecito comenzó a comprar caballos, mulas, chacras, (25) compró todo, el hombre. (26) El hermano pregunta solo a su sobrino “tu padre, no tenía nada ¿con qué ha empezado a comprar esas cosas?” diciendo. (27) “Tu padre es pobre, pues ¿con qué ha comprado esa mula, con qué plata ha comprado las chacras?, ¿con qué plata? Cuenta. Tú, seguro sabes”. (28) “No, tío. A mi padre, cuando estaba de viaje, los cerros le han regalado plata, los cerros de esa parte” cuenta el muchachito. (29) No vale, pues, ser *ambicioso* ¿no? (30) Él, teniendo bienes “Yo también iré, pues” dice, sale de viaje. (31) Y se durmió en la dirección donde su hermano había dormido. (32) Entonces, en la noche, los cerros se llaman “¿qué hombre duerme a tu lado?” diciendo (33) “ah, este es el hermano del hombre a quien le dimos plata, viene para que el demos eso” (34) (Sabe, que la plata era del demonio), (35) “¿tú, qué le vas a dar? -dice- ¿qué le vas a dar, tú?” (36) “yo le voy a dar cuernos”. (37) El otro ya también “yo le voy a dar un rabo con las otras partes del cuerpo”. (38) El hombre, el despertarse, ya se había transformado venado. (39) Se había transformado mientras dormía, (40) después, se despertó venado, (41) con cuernos, con rabo. (42) El hombre va a su casa, pues, (43) llegó, entonces, hecho ya venado, estaba mirando a su esposa, a su familia. (44) animal, ya, pues. (45) Por querer hacerse *más* rico, hizo que le pasara eso. (46)

P- ¿Es cierto que los cerros hablan entre ellos? (47)

C- Dice que se hablan, pues, papi. (48)

P- ¿Igual que la gente? (49)

C- Como la gente.

97. Qarqachu

(1) C– Tú no has escuchado, siendo niño, *don* Pablo, llorar al qarqachu? (2)

P– No. Yo no he escuchado esas coas (3) no me he encontrado *ni* con las almas ni tampoco los he visto. (4) No, no, no. (5)

C– Yo me he encontrado, *don*... (6)

P– ¿Con qué? (7)

C– Estando un pequeño jovencito ¿qué demonio habrá sido, pues? tapó el camino (8) y no quiso que pasáramos (9) como pavo real grande, (10) *es decir*, como pavo grande, apareciendo nos tapó el camino. (11) Nos anohecimos, abajo nada más, (12) entonces, cuando estábamos viniendo (13) abajo hay un lugar llamado Aqu, (14) allí, el hombre venía delante de nosotros “Mamá, estaba yendo Lanchi”, es un hombrecito... (15)

P– Llamado Lanchi. (16)

C– Sí, le decimos Francisco, (17) por eso, “mamá, estaba yendo también... este, para acompañarnos” (18) “sí” diciendo (19) luego, bajó del camino y subió de pronto un pavo muy grande y tapó nuestro camino. (20) con eso ni siquiera hablas (21) no hemos podido ni hablar. (22) Tu boca se vuelve totalmente *muda*, sonsa, (23) tu cabeza arde fuerte, (24) te encuentras muy raro (25) que no habla mada (26) hablamos solo con señales, ya (27) encontrándote con eso, no sabe ni por dónde venir. (28) Más bien, muchachito, ya habría escuchado, era un muchachito inteligente (29) [el pavo] estaba dispuesto para que se lleve también a mi mamá (30) entonces alcanzo *pedras* a mi mamá para que tire (31) dice es secreto, tirar con la *mano izquierda*, se debe tirar con ella, cierto, le hizo agarrar (32) entonces [el pavo], muy grande, voló hacia la parte de abajo, del camino (33) había arrasado también el trigo. (34) Mi padre andaba, tocando en fiestas (35) llegamos ya de noche, con luna, (36) Mi padre estaba en la casa “papá, tú estás tranquilo, casi nos lleva el *demonio*” diciendo le dije. (37) “ah, esos serán, pues, sus queridos de tu madre” diciendo me dijo. (38) Le resonaré a mi padre “solo tienes que hablar esa tontería, *papá*, a ver si se salvaba haciéndonos desaparecer, hubieras llorado -diciendo-, vaya a ver *temprano papá*”, le dije. (39) Subimos, ya como locos, (40) mi padre, llegando de lo que había tocado, estaba *tranquilo*. (41) Ciertamente, había ido *temprano* “sí, había sido cierto, había arrasado [el trigo], les hubiera llevado, pues ¿qué demonio habrás sido, ese? -diciendo-. [El trigo] está totalmente tendido” cuenta, diciendo. (42)

P– Al trigo, ingresando a la chacra, tendió todo el trigo. (43)

C– Qué demonio habría sido, pues, (44) existe, uno que dicen duende. (45)

P– ¿El duende? (46)

C– “Habrá sido, eso, pues” diciendo dijo, mi padre. (47)

P– Andaba como pavo real. (48)

C– Ese había sido pues, el que asustaba.

98. La qarqaria sabe contestar

(1) La qarqaria te responde bonito. (2) Vivíamos, abajo en la quebrada, en este... abajo en la quebrada (3) en hacer upi (4) cuando el *turno*, nos toca a nosotros. (5) Entonces, se murió un vecino nuestro. (6) Nosotros, nos fuimos después de haberlo enterrado, (7) el turno nos tocó en el quinto día, [del difunto]. (8) Ya estuvimos cenando en la quebrada, a las *nueve de la noche* (9)

entonces, estábamos como en aquí y como allá cito nada más [indica un lugar muy próximo] gritó el qarqacho, (10) “willillillin!”, llorando como la llama, (11) “willik, wiillik!” diciendo así, (12) entonces (para eso ya era hermano [evangelista] (13) tenía mi pequeña *Biblia*, así cito, pequeñita (14) “tráela esa mi pequeña *Biblia*. Dónde está mi *Biblia*?” (15) “Aquí, *hemos traído, no?*” (16) “tráela, pues” (17) Estoy haciendo hervir upi. (18) “*En nombre de Cristo Jesús, vete satanás*” diciendo le grité, le resonaré, (19) “sí!” diciendo, me dice, la qarqaria. (20) “*Vete satánico*. Qué es lo que me haces asustar? -diciendo, dije-. Maligno!” Él también me respondió así y se calló. (22) Grita nuevamente, (23) ahí también le reprendí, (24) allí también me contestó “sí”, diciendo. (25) cuando le dije “*Vete Satanás, márchate a algún lugar. Vaya a asustar en otro lugar*”, cuando dije (26) “sí” diciendo... (27) desapareció, pues, *don Pablo*.

Emilio Santiago

99. Del condenado

(1) En el llamado Cañaypata hice upi, de sesenta plantas [de agave], entonces hice, allí. (2) Entonces, a ese que hacía upi, el salvaje le había perseguido del todo, (3) estaba, para que lo haga morir (4) para que lo devore. (5)

P– ¿Qué? (6)

E– Gente... esos brujos, (7) ese condenado, por eso come a la gente. (8) Entonces, me encuentro allí, (9) cuando allí estuvimos, ese brujo era, había sido, en Lirio. (10) Ese le había hecho parir a su comadre, nada más, (11) a la mujer de su hijo, nada más, había... este... había aprovechado, (12) a todas las mujeres de sus hijos, a sus nueras. (13) *Eso es salvaje*, pues, (14) no existe, pues, el respeto, no hay. (15) Esa persona, había muerto, por eso, andaba alma y cuerpo. (16) Entonces, yo estuve en Cañaypata, en lugar desolado. (17) Entonces, estoy haciendo hervir el upi, cuando [el salvaje] golpea una piedra, arañando cabuya. (18) Cuando estuve cocinando, como en aquí, como allá abajito nada más, había matas de cabuya, (19) entonces, luego de alimentar el fuego del perol, con cabuya seca, (20) saqué piedras del suelo, con un pico, y cuando estaba arañando, las tiré hacia ese lugar donde estaba arañando. (21) Entonces, [había sido un salvaje] de este tamañito, nada más, (22) su largo habías sido así, (23) su cola así, [describe un animal pequeño de estatura, cuerpo alargado y una cola muy larga], (24) con sus orejas que se arrastraban por el suelo, (25) y de su trasero también brasas ardientes que caen. (26) *Eso es salvaje*, pues. (27) A ese, le espanté. (28) No tiene miedo ni al cuchillo ni al machete ni tampoco al garrote. (29) No le agarra. (30)

P– ¿No? (31)

E– No le puedes hacer agarrar. (31) Tenía mi pantalón amarrado con cabuya (32), adentro [una faja como esta], entonces, desatando doblé la faja y cuando ya estaba por atraparme, lo golpee, carajo. (33) La faja suena de los mil diablos, (34) “pam!” lo cogió, (35) entonces [el condenado] cayendo al suelo, no pudo ni siquiera respirar. (36) Con eso yo vencí al condenado. (37) Entonces pasó por mi costado, así pegadito nada más, (38) de su trasero también está

cayendo la brasa ardiente, (39) su lengua que se arrastra por el suelo. (40) Eso me sucedió. (41)

P– ¿Cómo era eso, a qué se parecía? (42)

E– A un animal. (43)

P– ¿A un animal? (44) ¿a un perro, a qué? (45)

E– El salvaje, pues! (46) Que se está arrastrando por el suelo, pues, (47) no es perro, (48) no tiene orejas ni pelos. (49) Ese era un salvaje, (50) condenado, pues. (51) De día, andaba gente, (52) mujer, (53) muchacho, muchacha. (54) Atacaba a todo aquel que andaba solo.

100. El gentil puede hacerte daño

(1) Este... un cerdo pequeño se había perdido (2) buscaba al cerdo pequeño, entonces no lo encontré. (3) El pequeño cerdo apareció después de tres días. (4) Hay una piedra inmensa. (5) Hay una piedra plana muy grande, desde ese eucalipto como hasta acá [indica una distancia de 15 a 20 metros], (6) había ingresado [a una cueva], debajo la piedra, (7) allí, pues, había estado. (8)

P– ¿El cerdo? (9)

E– Sí, el cerdo pequeño. (10) Entonces, salió, cuando ya le dio hambre, (11) eran dos cerdos, uno negro, el otro plomo, (12) el que entró ha sido, pues, el cerdo plomo, (13) por encima está [pasando] un *antiguo camino* de herradura (14) está pasando por medio de un lugar pedregoso. (15)

P– .En qué pueblo está ese lugar? (16)

E– Está abajo, en este *anexo*. (17)

P– ¿Aquí abajo? [indica hacia Hatunsuyu, hacia la quebrada] (18)

E– Están, pues, piedras enormes, están... (19) debajo de esa piedra enorme mi madre criaba muchas gallinas, (20) a esas gallinas había acabado el gato montés, (21) solo en una nohecita sesenta gallinas, a toditas, había llevado al medio de las cabuyas, (22) debajo de las piedras, (23) había llevado hacia los huecos, (24) entonces, buscando las encontramos. (25) Esa piedra está como esta cueva (dibuja en el aire un semicírculo), (26) allí adentro había metido ocho gallinas, (27) allí, adentro encontré cabezas alargadas de gente, (28) así como estas (señala el doble del tamaño normal de los cráneos que halló). (29)

P– Ah, grande! (30)

E– Sus rodillas también son así, estas mis rodillas. (31) Así son, muy grandes [las dimensiones que describen son realmente sorprendentes]. (32) El gentil había sido, pues, travieso. (33) Vive, pues. (34)

P– ¿Vive? (35)

E– Vive, (36) no lo puedes tocar. (37) Entonces, fue, cuando encontré, allí adentro, a las gallinas, muertas (38) luego las saqué en eso, seguro, hice mover [los huesos]. (39)

P– ¿A esas sus cabezas? (40) a los huesos de la cabeza? (41)

E– Esos sus restos., (42) sus cabezas están más adentro. (43) Entonces, ese [gentil] me agarró, pues. (44) Cuando me agarró, mi padre yendo, a los huesos había traído. (45) Luego “Tú le has hecho daño a mi hijo ¿por qué le haces sufrir, si él no te hace nada?, diciendo le amarró con *anku kichka*. (46)

P– ¡Ayy! [Conozco la espina. Al escuchar el relato sentí que las espinas me aguijaban el cuerpo provocándome un dolor insoportable. El grito de dolor fue también de compasión por los huesos de gentil]. (47)

E– Los llevó al río, (48) entonces, cuando en lo alto del río... (49) no, allí, pues... los hombres *antiguos* eran sabios, los de este tiempo ya no es así, (50) después de amarrarlos, se quedaron escuchando, chakchando coca, tres hombres. (51) Entonces, “sí, porque me dio hambre, yo agarré [al niño] suéltame, no le voy... a ese tu hijo, no le maltrataré, suéltama, sácame de aquí”, diciendo, por la noche, hab’ía gritado. (52)

P– Ayyy, pobrecito! [Sentí un extraño estremecimiento]. (53)

E– Entonces, yendo por la noche, cuando ese terminó de llamar, fueron y lo habían sacado (54) luego a donde estaban, de vuelta, lo colocaron, tal como estaba, pues. (55) Entonces, por eso, esos están así nada más, allí adentro están, ese gentil (56) Es, para no tocar. (57) El gentil es travieso. (58) Es más poderoso. (59) Nosotros no somos así. (60)

P– ¿Por qué dices “*es travieso*”? (61)

E– ¿Por qué? Agarra a la gente. (62) Tus huesos son como totalmente rotos, no puedes levantarte. (63) Ah, el gentil es muy capaz. (64) No puedes sentarte a su lado ni caminar, (65) es por ello que ahora hicieron el camino, por otro lado, (66) caminan, ya, por el otro lado, (67) ya no llegan a ese lugar. (68) No llegan, está cubierto de piedras. (69) Allí están los restos de esos huesos... (70) Está vivo, (71) sus médulas, (72) esos huesos tienen médula, (73) no es que no tenga médula. (74) Vive, pues, a ver, di. (75) Así es, allí adentro, está la cabeza de la gente, (76) la cabeza de los gentiles son grandes, (77) sus dentaduras también están sanitas, (78) no están gastadas (79). Así, es. (80)

P– Esos gentiles, qué dicen?... (81) parece que salen en luna nueva, dicen, creo. (82)

E– En la muerte de la luna (83)

P– Ah! En la muerte de la luna.(84)

E– El sol muere, entonces allí el gentil se enloquece. (85) Hablan, pues. (86) Una vez, cuando era pequeño, el sol murió. (87) entonces la gente hacía bulla (88) miraba hacia todas partes y no pude ver. (89) Esa vez, éramos dos, (90) con mi primo, no pudimos ver nada, totalmente. (91) Entonces ese gentil vive, no muere, (92) *está vivo* (93) será por eso, que cuando este *mundo* termine, tanto los vivos como los muertos [han de encontrarse], pues. (93) ¿Acaso no está en la oración? (94) en la oración en que creo, en el credo. (95)

P– Sí. (96)

E– Existe, pues. (97) Los vivos y los muertos se han de encontrar, está diciendo en el rezo. (98) *Así es*. (99) *Vamos* a encontrarnos con gentiles, (100) *vamos* a chocar. (101)

P– Con eso que me has contado, señor, me haces asustar, me asusta, (102) entonces, así nada mas, no se debe andar por las cerros. (103)

E– No se debe andar, tampoco [...] *peligroso es*. (104)

P– [Los gentiles] dicen, pues, enamora también a las muchachas, no? [Mi pregunta parece no haber sido comprendida] (105)

E– Están también jóvenes, mujeres también, varones también están. (106) Así, de este tamaño son la cabeza de ellos [nuevamente señala con las manos, una dimensión que sorprende]. (107) De nosotros, son, pues, pequeñas. (108)

P– Sí, son pues, pequeñas. (109)

E– Nuestras rodillitas también son pequeñas. (110) De ellos son muy grandes.

101. Los gentiles se encuentran en la parte alta de Congalla

(1) E– En la parte alta de este pueblo están [los gentiles]. (2) Estará en la zona de Chiqchiranra. (3)

P– ¿Aquí, en la parte de atrás de Congalla? (4)

E– Sí, en lo alto de Congalla. (5) Había, pues, una... laguna, (6) al centro de un lugar pedregoso. (7) *Peligroso es eso.* (8) ¿Quién me habrá llevado, pues? (9) me llevaron casi seis muchachos, cuando era pequeño. (10) Entonces vi que allí los gentiles ests... (11) ¿habrían casado, cómo sería? (12) está tocando el arpa, haciendo así [assume la posición del arpista al momento de tocar su instrumento], (13) el bailarín también había quedado en la misma posición. (14) Que tan fuerte habrá sido, pues, el calor. (15) Entonces había, allí, en Chawpiranra, esa laguna (16) lo vi bailar, cuando era niño, pequeño. (17)

P– ¿En una cueva? (18)

E– Sí, en una cueva. (20) Hay bastante, está bastante (21).

102. Le cortó su cuello [los senderistas]

(1) Los que andaban en el mal [los senderistas], a uno que había en este pueblo, agarrando lo mataron, a uno, pues. (2) Creo que lo habían llevado, no sé cómo habían hecho, este... Lliwyaq, dicen, Laurente, dicen, (3) ¿a quiénes, pues, los habrán llevado, agarrándolos? (4) Esos, dice habían robado los animales de sus vecinos, bueyes, toros, luego habían arreado, me parece, tres o cuatro muchachos, hacia... Huanta (5)

P– Eran ellos los hombres que andaban haciendo daño? (6)

E– Estará igual, ahora también. (7) Está igual *porque* a quienes andan como tú lo agarran con cuidado, luego les pide sus documentos. (8) El documento avisa, pues, dónde o de qué lugar somos. (9) Sabiendo eso, así nada más le corta [el cuello]. (10) *No deja vivo, le matan.* (11) Creo que lo habían llevado entre tres o cuatro, por este lado de Chiqchiranra, seguro lo habrían traído de Alalawya [el primero en mencionar el nombre del actual anexo de Aleluya] (12) luego dice lo habían matado por el lado de Chiqchiranra (13) me parece que lo habían matado a dos o tres [a esos que robaron ganado]. (14) les cortó el cuello, pues. (15) No vivieron, pues. (16) De qué manera ya, pues, habrá sosegado eso. (17) Quizás habrán entrado adentro a la selva, esos que andan. (18) Seguro, han entrado hacia allí.

103. Sus cuchillos también tienen botones

(1) E– Habían ido a Yunya... ¿conoces? (2)

P– Sí, está por acá arriba. (3)

E– Ah, acaso no está subiendo un camino grande, por este lado de Yunya? (4)

P– Sí, sí. (5)

E– Por allí, dicen... (6) seguro que por allí, habría ido, pues, este... con treinta llamas venía a reunir alimentos, pues. (7) Agarrando a ese, dice, le quitaron sus llamas luego habían arreado por este... aquí arriba está Totorá... (8)

P– Sí, el pueblo de Totorá. (9)

E– El pueblo de Totorá, *anexo*. (10) Por esa quebrada ¿acaso no va un camino? por allí dice habían arreado a las llamas, a treinta llamas, (11) entonces, dice, pues, ese su dueño, sin sus llamas, pues, escapándose, se iba,

pues. (12) Esos que andaban, habían arreado [a las llamas] por la quebrada de Titora, (13) habrían arreado, pues, por toda la quebrada (14) luego, ese... pues, cómo... como se llama, Habas o qué? ese pueblo ya está adentro, pues. (15) Entonces, amenazó a Congalla ese que tenían llamas. (16) Regresó, [a su pueblo?] y luego contó, pues, entonces habían venido con caballo, con pie. (17) habrían ido preguntando, pues, por aquí, por atrás. (18) No era Congalla quien a hecho eso [robado las llamas], sino de otro lado... (19)

P– ¿De otro lado? (20)

E– De otro lado. (21) Entonces [los ladrones] habían ido por todo el camino grande (22) luego, cómo llaman a ese?... le dicen Antay? (23) No sé, pues, como llaman a ese lugar. (24) Por el otro lado de Kachilabro, ya, habían llegado a Kachimayo. (25) Los que buscaban las llamas estaban yendo por el lado de Kachimayo, (26) allí habían encontrado las huellas de las llamas, las cacas de la llama. (27) [Esos que andaban en el mal] iban comiendo [las llamas], iban, pues, matando, comiendo, iban, pues. (28)

P– Esos que andaban en el mal? (29)

E– Sí, entonces, dice entonces, los seguía igual. (30) Con eso, dice, “no no había sido Congalla, es otro lado, carajo, los vamos a agarrar” diciendo, (31) entonces, esos habían sido, venidos de otra nación, pues. (32)

P– Ahh! ¿De otra nación? (33)

E– Esos venían de otra nación. (34) Querían expropiar [apropiarse] de Congalla. (35) “Si a Congalla, a Congalla lo ganamos, entonces a todito el mundo [del Perú] los vamos a someter” decían. (36) *Con todo arma, pues.* (37) Tienen tres cuchillos, creo que dicen, este... este... (38) sus cuchillos también tiene sus botones, no son así nada más [por indicar que son cuchillos automáticos, que salen al presionarse un botón]. (39) Entonces habían ido, ¿como dicen a ese? le dicen Antay?, no sé como le dicen, pues, habían pasado ese lugar, (40) allí habían encontrado las patas de la llama “no había hecho Congalla, *bueno* carajo, es otro lado” diciendo. (41) ¿Por dónde habrían ido, pues, entonces, en esa otra nación, ya, (42) no hace mucho que ha sido eso, casi diez años, veinte años, así nada más todavía está calmado, así nada más todavía. (43) En así pues, a otra nación, en otra nación, ya, había la matanza, pues, no pudo, pues, a Congalla, (44) entonces, pues, este... cuando a esa llama... pues, Huanca-huanca, Qallanmarca, este... no sé qué pueblos más eran, casi seis pueblos, habían venido con sus caballos. (45) Con sus caballos, pues, esos los perseguía. (46) Entonces por aquí, a los otros hombres, casi por aquí, había matado, pues, (47) entonces habían ido, seguro que habrían ido preguntando, para que alcancen a esas sus llamas. (48) Entonces, dicen Antaparqu, a ese pueblo, a ese lugar de adentro, allí en Antaparqu... encontraron la cabeza de una llama “esto no es Congalla” diciendo (49), entonces, por dónde habrían ido, pues? (50) Todos esos ladrones habían venido, pues, de otra nación. (51) Cuando comenzaron a perseguirlos no los alcanzaron y dándose cuenta de esto, se fueron. (52) Toda la gente que vino, unas cien o acaso más, *quién sabe?* [se fue], de lo contrario habría matado a Congalla, pues, pero los Congalla no se dejaron. (53) De entre todos, alzándose de todas partes los hicieron asustar. (54) El peso de esos hombres no los igualó. (55)

P– Esos hombres malos eran los que quisieron entrar a Congalla? (56)

E– Eso, estaba para invadirlo todo. (57) Cuando estaban para invadirlo, los que venían de arriba, esa gente de la *altura*, los asustó. (58) Venían persiguiendo,

por eso se fueron. (59) Seguro por eso, al frente del pueblo de Kachi, habrían encontrado las patas de su llama. (60) Allí ya hubo la persecución. (61) Eso “en otra nación ya” escuché. (62) La matanza, dice, había, en otra nación ya. (63) Eso que ha pasado está diez años, veinte años, nada más todavía está.

104. A los que andan, así como tú, lo matan [senderistas]

(1) E– En mi pueblo había una mujer y Ayala ya también, vivía arriba, con él eran enamorados, con el esposo de su hermana menor. (2) Cuando murió su menor, comprometiéndose con el marido de su menor, había ido, pues, a Caja. (3) P– ¿Al frente? [Caja Espíritu se halla al frente de Congalla] (4)
E– Sí, al frente. (5) Fueron a comprar alimentos. (6) Dice, entonces [los que andaban en el mal] agarrándolos allí, a los mató a los dos, en Caja. (7)
P– En Caja? (8)
E– Sí! (9) *No* escapa. (10) *Porque...* ahora está un poco sosegado. (11) No, a quien anda así como tú, a los que hacen preguntas, pidiendo documentos, con sus documentos los mata. (12) No hacen escapar. (13) Por eso, alzándose la *ronda*, la ronda nada más, ya, la ha vencido con todos los militares. (14) Se alzó, pues, la gente de la comunidad ya, (15) esos que asesinaban viajeros eran aparte, (16) los militares también eran aparte, así mismo mataban. (17)
P– ¿De entre los dos? (18)
E– La ronda también mataba, pues. (19)
P– Ah ¿de entre los tres? (20)
E– Sí, pues. (21)
P– Ah ¡qué miedo! (22)
E– *No* escapa, *nada*.

105. El hijo de ese hombre está en el ministerio de Guerra [senderistas]

(1) E– Aquí atrás está un hombrecito, (2) ¿has pasado por allí? (3)
P– Sí. (4)
E– Hay una sola casita, a un extremo del pueblo, (5) a ese hombre lo había agarrado. (6) El hijo de ese hombre está en *ministerio* Guerra, en el cuartel (7).
P– ¿Está allí? (8)
E– Sí, ese hombre es el que está allí. (9) Martín Mayón, *reconocido*, *Estado reconocido*, (10) a ese lo había agarrado para matarlo, entonces “carajo, trae tu documento” diciendo. (11) Entonces, le había dado su documento, (12) [decía] *ministerio Guerra*, (13) entonces, asutándose con eso, no lo mató, carajo, (14) lo dejaron, (15) y mataron solo a los otros hombres, a los que no eran así. (16) Entonces le habían preguntado, pues, “¿tienes hijos?” diciendo. (17) “Sí, hay. Están en el ministerio de *Guerra*, mis dos hijos- diciendo hab’ía dicho-, una hija también está en el cuartel”, diciendo había dicho. (18) con eso, no lo mató, de lo contrario lo hubiera matado. (19) Enterándose, el Ministerio de Guerra, hubiera soltado, la tropa ya, a ver di. (20) Carajo, *esos eliminan donde sea*. (21) Se hubiera alzado, pues, con el pueblo. (22)
P– Entonces, por miedo a eso, ya no lo mataron. (24)
E– No lo mataron a ese hombre. (25) El hijo de ese Martín Mayón, sigue en... el *ministerio de Guerra*, sigue allí, (26) ya será *jefe* o *algo* así, (27) ya es tiempo.

106. Cerro Chachaspata [Cerro San Cristóbal]

(1) ¿Será que el hombre habrá salido de este cerro? [se pregunta como quien recuerda los detalles del siguiente relato]. (2) Al interior de ese cerro, entró un hombre (3) está con su puerta, (4) de allí salen los *mejores* brujos. (5) Ese [brujo] iba, pues, a Huanta, a curar. (6) A todos los doctores, a todos los brujos lo superaba, (7) entonces, agarrándolo, a ese hombre, lo había matado. (8)

P– Al hombre que salió de este cerro, de esta montaña? [mirando hacia Chachaspata] (9)

E– Exacto. Cuando ganó a todos, con matarlos habían estado. (10) Entonces, era, este... ese hombre, era Roncero, (11) ese era muy bueno. (12) La coca... solo en la coca sabía todo, (13) así, sabiendo, *pero* ¿cómo así, pues, habría ido? (14) ese habría sido su *destino*, por eso habría ido. (15) Fue así como lo venció, pues, en el pueblo Huanta. (16)

P– Ese Roncero vivía al interior de esta montaña? (17)

E– No, afuera. (18) Afuera, vivía en afuera. (19) *Pero*, seguro con esa su condición de sabio habría consultado al cerro, (20) como será, pues, cuando se abrió en eso, había entrado. (21) Ese interior dice está *tienda lleno*. (22)

P– ¿Qué cosas, hay allí? (23)

E– ¿Qué cosas habrá, quién sabe, pues? (24)

P– ¿Está como un tienda? (25)

E– Sí, dicen como una tienda, todito. (26) Así contaba. (27) Ah, el nombre de ese hombre era Santos Roncero, (28) ese era hombre capaz. (29) A la tierra también hacía hablar. (30) Era, brujo. (31) ¿Cómo habría hecho hablar? (32)

P– La tierra, las montañas ¿es posible que hablen? (33)

E– A la tierra. La tierra habla. (34)

P– ¿La tierra habla? (35)

E– Sí, está viva, pues, (36) al estar viva, nos escucha.

107. La tierra habla

(1) De allá atrás, más o menos, robaron [al toro], una vez, cuando yo ya era niño. (2) Era el *mejor* toro de Damiana. (3) Eran quince, veinte toros, bastante. (4) Entonces, ese toro tenía lazo, muy grande, negro. (5) Pero ¿cómo, habría sabido, eso, ese hombre? (6) ese hombre ladrón, había este... a ese toro con lazo agarrando lo hace desaparecer. (7) Ah! Era un toro muy feo, (8) si no veía a la gente, carajo, perseguía, pues, incluso a la sombra de las aves... (9)

P– ¿Ese toro? (10)

E– Sí, pues, era bravo. (11) Entonces, a ese toro... el toro desapareció de la quebrada. (12) Entonces, la señora Damiana, de dónde habría traído, pues, a ese sabio, (13) entonces ese hombre hizo hablar a la tierra. (14) La tierra habla, ¡ah! (15) Allí, dice había dicho: “Sí, yo lo he vendido porque no te acuerdas de mí. Yo, ¿cuánto ya, te he dado? A mí, no me recuerdas” había dicho. (16)

P– ¿Esa pampa, la tierra? (17)

E– Dijo, la tierra. (18) Entonces el hombre que vino dijo “¿cómo es tu nombre?”, dijo a la tierra. (19) “Mi nombre es santa Catalina” diciendo dice. (20) Toda esta tierra está con su nombre, nada más, (21) no es que no tenga nombre, (22) con su nombre nada más. (23) “Págame, entonces te voy a dar, de ese, más mejor” había dicho. (24) Entonces, la vieja había mandado a su nieto, a Huancayo, y le había hecho comprar de todo, luego le había ofrecido,

pues, [a la tierra]. (25) Seguro le habría ofrecido, algo bueno, pues, (26) a la tierra le habría pagado, seguro, de un valor de doscientos, trescientos [soles]. (27) Entonces a... está esa loma, está como aplanada, la parte baja de esa dirección, es un sitio silencioso, a ese lugar se recogieron las vacas, en esa *dirección*, hacia abajo, está un sitio silencioso, las vacas se recogieron a ese lugar, (28) a ese dicen Hawansuyu puquio [llama mi atención la presencia del término suyu, en este lugar: Hatunsuyu, Chawpi suyu, Uchuy suyu, tres anexos] (29) Esas vacas estaban allí, en el monte, esa vez cuando niño. (30) Es allí donde esa vaca [pastaba]. (31) No puede pasar, por ese sito, gente como tú. (32) Había, pues, un negociante en pieles de cabra, venía, pues, con silbidos, entonces entre veinte, treinta vacas, atacaron al comprador de pieles cuando venía con silbidos. (33) Mugió carajo una sola vaca, dice, pues, carajo, se aparecieron muchas vacas, cuando corría el negociante seguro las pieles iban haciendo ruido, escapaba, felizmente había pues un molle inclinado, había corrido hacia allí, carajo, escapó el hombre. (34) Las vacas dicen quieren treparse igual que las cabras para agarrarlo pero no alcanza, (35) el negociante en pieles de cabra dice se para en la punta del molle (36) se sienta, entonces, dice, las vacas también se echaron a dormir al pie del molle (37) numerosas vacas se echaron a dormir (38) entonces quién, pues, habría avisado a la vieja, a la anciana, a la dueña, entonces llegó junto con su bastón. (39) Hay una roca plana, es una roca plana bastante alta algo como así [señala una altura considerable], [la anciana] dice llegó a ese lugar “¿diablo, qué estás haciendo? están haciendo vergüenza, retírense de allí” diciendo, la vieja, había dicho. (40) La vaca conoce a su dueña, entonces obedeciendo, como un niño, se fue hacia el otro lado del cerro, la hizo seguir, se fueron bastantes vacas. (41) Así ya, dice, había salido ese comprador de pieles de cabra de lo contrario lo hubieran matado, eran toros muy feos. (42)

P– Entonces, a ese su toro toro lo encontró? (43)

E– No lo ha encontrado pero... le hizo encontrar, lo alcanzó pero lo mató, lo mató. (44) Ese hombre que vino, de atrás, preguntaba [a la tierra] entonces, pues, avisa, quién y cómo era el nombre de ese hombre. (45) Es como la gente, (46) entonces, a ese le hizo agarrar, le hizo aplastar, mierda. (47) Así contaba, ma... (48) Era una señora sin hijos *pero*, carajo, era una anciana con muchos bienes. (49) Su gran casa también ahora todo se ha derrumbado, está grande, sus tierras también inmensas. (50)

P– Eso sí, sin hijos, no dio a luz... (51)

E– Sin hijos, no sabe parir *pero* tenía sus cosas, *pero* no tenía hijos. (52) Víctor Mallqu, Irene, Epifanio, Pablo Mallqu, son solamente los hijos de sus familiares, eso ya no están, ya se acabaron. (53)

P– Se han acabado. (54)

E– Se han acabado. (55) Esos eran todavía hombres con chacra por allá arriba, por Chaynabamba, por Lircayqasa. (56) *Porque* de mi también esta chacra es de mi esposa, es de mi suegra, el mío está en la quebrada, de adentro, en... mis terrenos están en Yunya, en Challhuapuquio. (57) Ahora terminando aquí, me iré hacia adentro. (58)

P– Bien, señor, hemos conversado muy bien.

108. El ladrón de herramientas

(1) Un hombre había muerto, pues. (2) *Sí*, a un hombre como él, un hombre como él... había robado la herramienta de su vecino. (3) Entonces, ese su vecino, pues, (de nuestras herramientas estamos en falta), le había preguntado pero él se había de *una* vez. (4) Entonces, a esa herramienta la había enterrado en el suelo, en atrás de la puerta de entrada de su casa, y no trabajaba [con herramienta]. (5) Cuando estaba así, pues, la muerte le agarró a ese hombre. (6) Entonces Dios *no ha recibido*, lo botó ese hombre ladrón, entonces cada noche fastidia a su casa, a su familia, eso sucede muchas veces. (7) “Dios no me recibe. La herramienta que me he robado está enterrada en el suelo, atrás de la puerta de entrada, devuelve al vecino.” diciendo llama el alma. (8) “¿Nos estás hablando la verdad? ¿Quién eres?” había dicho. (9) Entonces “yo soy tu esposo, mi cuerpo está en la tierra. A mí, espíritu, me ha echado Dios Padre, no me ha recibido.” (10) Ah, *porque* el cuerpo es, pues, tierra, andamos con el espíritu de Dios, o no es así? (11)

P– De acuerdo, así es, pues. (12)

E– Es por eso que lo había botado al alma de ese hombre (13) entonces su familia, cierto, buscando halló la herramienta, luego entregó a su vecino. (14)

P– ¿La devolvió? (15)

E– La devolvió. (16) Después, de eso, “gracias, ahora me has salvado, ahora Dios Padre ya me ha recibido” diciendo.

109. Del condenado

(1) Yo fui a mi prima, cuando me dijo “está haciendo upi”, (2) entonces, como [el condenado] le asustaba, no había hecho, pues, (3) su upi ha descansado. (4) Había treinta, cuarenta, magueyes perforadas de upi. (5)

P– Hacen upi, de la cabuya, no? (6)

E– Sí, pues, eso es mucho mejor. (7) Entonces “Ráspatelas, no la raspamos”, diciendo me dice, pues, (8) y no me contó eso [de lo que estaba asustando el condenado], (9) entonces ellos se regresaron a su casa porque el condenado les había asustado. (10) Entonces, yo, las raspé, (11) a las doce recogí bastante upi. (12) Había, pues, brotado en gran cantidad, las raspé. (13) Luego llegó mi esposa, me había traído este... para almorzar. (14) Después de haber comido “así, bastante está [el upi], de repente dormiremos” diciendo dije, (15) “voy a regresar con la comida” diciendo [mi esposa regresó a casa]. (16) Mi esposa había venido con mi hermana, entonces estábamos por la noche, (17) nos anohecimos haciendo hervir. (18) Así como lo del frente, es un *monte*. (19) Una pendiente silenciosa. (20) Por allí cayó una piedra, miro y no veo nada, solo el viento está aullando. (21) Ese salvaje es puro viento. (22) Entonces descendió hacia esa quebrada silenciosa. (23) “Acaso?” me digo, yo. (24) La señora que vivía al frente de donde yo estaba, había visto. (26) Venía una mujer, una mujer con una cabeza grande. (27) Yo pues, no sabía que ese hombre andaba [condenándose]. (28) Entonces cocinamos. (29) Cocino el upi, de noche. (30) Mi hermana menor está durmiendo con mi esposa, así en mi lado. (31) Entonces escucho decir “está unito nada más el hombre, está unito nada más el hombre, no son dos, a ese lo vamos a comer” dice [mi narrador pronuncia las palabras con una voz gangosa]. (32)

P– ¿Qué diciendo? (33)

E– “A ese lo comeremos” dice. (34) “Ese unito nada más está el hombre, ese nada más nos podría vencer. Yo no, tú, pues. Yo no, tú, pues” así, entre los dos, no se deciden. (35)

P– ¿Dos? (36)

E– Sí. (37) Entonces, como de este molle hacia un poquito arriba, yo estoy cocinando, (38) cuando “taqraq taqráq, taqraq taqráq!” diciendo golpea a la piedra, (39) habría rasgado la cabuya o qué habría hecho, por este lado de abajo. (40) Entonces eché bastante cabuya seca [al fogón] donde estaba el perol y después de haber escarbado una piedra, la tiré con una piedra cuando estaba ‘taqraq taqraq’. (41) Entonces [apareció], asísito nada más como perro [indica un animal imaginario de estatura muy pequeña] *pero* así de largo [extiende los brazos], con unas orejas que se arrastraban por el suelo, su cola era del largo de una brazada y se arrastraba por el suelo. De su trasero caía carbón encendido. (42) *Ese es salvaje*, pues. (43) Cuando apareció se vino hacia mí, carajo, no tiene miedo *ni al machete, ni al cuchillo ni al fuego*. (44) Al contrario, me entra *de frente*. (45) Tenía una faja, (46) desatando mi faja, con mi mano izquierda, con mi mano izquierda lo golpeé carajo. (48) La faja, pues, carajo, le hizo gritar, le hizo caer al suelo, (48) *eso es faja bueno*. (49)

P– Ah, la faja que usan en este pueblo. (50)

E– Sí, al salvaje le asustas con esto [demostrando el chumpi que lleva en la cintura], (51) no puede ni respirar. (52) Cuando le estaba dando de nuevo, voló, por mi costadito pasó, carajo, (53) así, asísote, con una altura de asícito nada más, con sus orejas que estaban arrastrándose por el suelo, su cola también, una brazada, que estaba arrastrándose, de su trasero está cayendo carbón encendido. (64) Entonces ni mi menor ni mi esposa quieren que amanezcamos, (65) en esa hora de la noche, pues, regresamos, con nuestro machete. (67)

P– ¿Dejando el upi? (68)

E– Nos venimos dejando el upi, el upi está, pues, en la paila, bastante.

110. Cabeza voladora

(1) A la cabeza, tú ¿te encuentras con la cabeza?

P– No, pues. (2)

E– Seguro que no andas por la noche. (3)

P– No, pues. (4)

E– Caminando de noche, nos encontramos. (5)

P– Señor, ¿y usted se ha encontrado? (6)

E– Sí, me he encontrado. (7) Sale la cabeza de los brujos y delas brujas, (8) a esa clase de gente le pasa, (9) entonces su cabello es así [imagina mostrar una cabellera muy larga], (10) ese su cabello se había colgado a un árbol, (11) entonces por gusto ya se lamentaba. [risas] (12)

P– Al no poder andar. (13)

E– No. (14) Cómo, pues, su cabellera se va a soltar habiéndose colgado al palo? (15) Entonces, se había lamentado.

111. Del salvaje [condenado]

(1) Fui de noche. (2) *Hay veces* que siendo muchacho, pues, está nuestro compromiso, (3) no estan faltando los amigos. (4) “Voy a ir a ese lugar”, había la fiesta de maduración de la siembra, en Chaynabamba. (5) “A eso voy a ir, cumpa... vamos” me dice, pues. (6) “Ya” diciendo, fui. (7) El gran puta, carajo, me había dejado. (8) Entonces, me encontré con una cabra. (9) La cabra no me dejó que pasara. (10)

P– ¿Te atajó? (11)

E– Me atajó por encima y por abajo del camino. (12) Carajo, comienza a dar saltos por arriba del camino y por abajo del camino (13) luego se volvió en cerdo (14) el salvaje se vuelve en *toda clase* de animales. (15) había llevado lazo de tres puntas. (16) Por eso, carajo, le golpeo, (17) mi ropa también ya está por los suelos *pero* no me está dejando, *hasta* cuando el sol empieza a amarillar. (18) Cuando el sol ya estaba amarillo, se vino corriendo hacia este Congalla, (19) de allí regresé calentándome un poco. (20) Llegué a mi casa, no... a Cabracancha, luego allí me tendí, como un muerto ya. (21) Como no me había levantado, vino, pues, mi padre, (22) me golpeaba con garrote (23), yo no había sentido nada, totalmente (24) entonces, vomité, pues. (25) Me había tentado, *satanás*, pues. (26)

P– Esa cabeza de bruja? (27)

E– Ese cuerpo que anda. (28)

P– Ah, un cuerpo. (39)

E– Entonces, pues, vino mi hermana a ver “mi papá le está pegando, mi menor ni grita siquiera” diciendo le había dicho a mi mamá. (30) Mi mamá llegando me atajó (31) entonces no me levante para nada. (32) Luego de tres días, ya, me levanté como esqueleto. (33) Eso es así. (34) Si te tienta no vale. (35)

P– Te hizo asustar demasiado. (36)

E– Sí, me habrá... tentado, pues, (37) todo su aliento seguro habrá entrado a mi interior. (38) Ese, anda con todo su mal viento, pues, ese, el salvaje. (39) Me puse bien, cuando me dieron de tomar haciendo [hervir] lo que había cortado de la ropa de todos los santos. (40) Desde esa vez, ya no ando de noche. (41) Por eso, cuando así cuento, después de haber escapado ya de tres “Ya no vas a andar, te puede salvar [puede hacerte daño, devorarte]”, diciendo, me dijo, viendo el maíz. (42) “Te puede salvar, en otra vez, ya no le puedes vencer. Va a venir. Pero, aunque no andes, lo vas a ver todavía en alma y cuerpo” diciendo. (46)

P– Ah... Así te dijo. (47)

E– Así me dice, entonces “cómo pues lo veré en alma y cuerpo” diciendo. (48) Entonces mi madre y mi padre viniendo aquí, a Congalla, habían recibido el cargo de mayordomo [...], (49) entonces me mandó hacia aquí por eso me mudé a esta iglesia. (50) Había tres niños, dos eran mujeres, por eso dormimos en la casa de Irazábal, (51) entonces “por encima, por encima, por encima...” [con voz gangosa] diciendo dice, cuando en eso, la punta del ataúd chocó con la pared y cayó una piedra al suelo [...]. (52) Las almas cargan a ese salvaje.

P– Ah, ya. (53)

E– ¿Nunca has visto? (54)

P– No, no. (55)

E– Yo lo he visto allí. (56) Cuando lo vi, abriendo la casa, estaba viniendo. (57) La vela del condenado, arde azul. (58) El alma ya también anda fácil con su

hábito corto, cuando es largo, no puede andar, sufre. (59) Por eso, ese salvaje venía con su vela azul y sus seis cuernos. (60) Eso lo vi, abriendo la puerta. (61) Cuando fui a ver después, caí encima de todas las espinas (62) terminamos derribándonos entre todos. (63) Desde ese día, no ando de noche. (64) Antes solía caminar tranquilo. (65)

P- ¿Las almas cómo llevaban al salvaje, a ese salvaje? (66)

E- Va cargado sobre los hombros. (67)

P- ¿Encima de las almas? (68)

E- Las almas lo cargaban en un ataúd. (69) En unos palos, está yendo en unos palos. (70) Ese ataúd había sido grande, de esa piedra como hasta aquí [indica unos cuatro metros de distancia], allí está yendo, con cuernos, (71) y todas las almas están yendo cargado, bastante almas. (72) Cuando anda ese, delante van, cantando, toda clase de aves. (73) Así anda ese. (74)

P- Así había andado. (75) Entonces viste eso, tal como te había dicho. (76)

E- Sí. (77) Desde ese día ya no camino de noche.

III. Distrito de Anchonga

Serafín Ancalle Unucc

112. El zorro y el grillo [El zorro y el sapo]

(1) El zorro, dice, había apostado con el grillo. (2) Ese cuento es el grillo con el zorro. (3)

P– ¿Cómo es eso? Eso no he escuchado. (4)

S– Entonces, dice, [los grillos] se habían puesto aquí y allá, pues. (5) Uno de ellos lo jala al zorro, de su atrás, el otro ya también canta de allá. (6) “¿En dónde está ese ñatu – diciendo–, lo voy a comer” diciendo busca, no encuentra, (7) pero... otra vez, dice, le molesta el otro, (8) el otro le muerde de su atrasito (9) entonces [el zorro] anda en vano, mirando a todos los lados, para que lo coma, no lo encuentra. (10) Ese es, el cuento del zorro. (11) Luego, dice, que se habían encontrado en correr también con el grillo, en correr se habían encontrado. (12) “Está bien, si estoy adelante yo voy a cantar”, diciendo con el zorro. (13) Canta. (14) los grillos se habían colocado, pues, en diversos lugares. (15) Dice, entonces, canta delante del zorro, nada más “ya estoy por cumplir, ya” diciendo. (16) el zorro, dice, nuevamente, corre para llegar, (17) otra vez, dice, totalmente canta, en adelantito, (18) dice, vuelve a brincar, cómo ya está corriendo, pues, diciendo. (19) Dice, luego, cuando está haciendo eso, su lengua también ya lo había sacado afuera, ya no había llegad. (20) Allí el zorro no pudo llegar. (21) Así son esas cosas. (22)

P– Allí murió el zorro. (23)

S– Allí murió. (24) Se quedó tirado, pues.

113. Es necesario saber siquiera algún cuento, alguna adivinanza

(1) P– ¿Cómo así, usted ha aprendido estos asar... las adivinanzas? (2)

S– Ah! (3) Yo aprendí estas cosas... (4) Mis abuelitos me enseñaban cuando yo era pequeño. (5) Por eso los conservamos. (6) “Ustedes no saben ni siquiera cuentos. Hay que saber siquiera adivinanzas, esas cosas hay que saber. Ahora, para después, no van a haber esas cosas.”, lo que dijo nada más, ahora ya no hay los que saben, (7) se acabaron los que saben también, (8) murieron entonces nadie sabe. (9) Hay veces, así, yo soy inteligente por eso me guardo, (10) entonces a la hora que necesitan me vienen, así estudiantes... (11)

P– ¿Así a preguntar? (12)

S– Sí, yo sé tocar rondín, tocar bandurria, todo, todo... (13)

P– Entonces eres un hombre con muchos conocimientos. (14)

S– Ahora, estará seguramente colgado en internet... (15)

P– ¿Ah, allí también está? (16)

S– Sí, está. (17) Así de mis abuelitos, de mis padres aprendí eso. (18)

P– Que... ¿en qué circunstancias, en qué momentos se dicen estas adivinanzas, estos cuentos? (19)

S- Estas adivinanzas se dicen así... antes con mis contemporáneos nos hacíamos, las adivinanzas, así por las tardes, pues. (20)

P- ¿Por las tardes? (21) ¿Descansando ya? (22)

S- Sí, para dormir. (23) Vamos a estar haciéndonos adivinanzas, diciendo. (24) Vamos a contarnos cuentos, diciendo. (25)

P- Ah, para que duerman. (26)

P- Sí. (27) Así éramos visitándonos (28), pero solo les interesaba a una parte de mis contemporáneos, a los otros no les interesaba, es por eso que no saben. (29) ahora estos mis sobrinos que son profesores, viniendo [me dicen] "tío, enséñanos tus conocimientos, para saber y así enseñaremos", (30) uno de mis sobrinos es Raúl Layme Ancalli, es profesor, enseña a los niños. (31) Así somos nosotros. (32)

P- Entonces, ¿qué meses son buenos para así contarse cuentos? (33) ¿O podemos contarnos en cualquier mes? (34)

S- Sí, existe... ahora en este mes de julio, las cosechas también ya se han acabado, (35) el trabajo también ya no es formal, pues. (36) En eso, a veces visitándonos solíamos contarnos, (37) pero ahora no se interesan y cuando los cuentas también no se dan cuenta, (38) solo se interesan algunos (39) la gente de la comunidad también se me aproxima "tío, cuéntanos tus cuentos. Queremos saber cuentos" diciendo. (40)

P- ¿Por qué, en tu opinión, por qué los jóvenes de este tiempo, la gente ya no se interesa en estos conocimientos antiguos? (41)

S- Ya no les interesa ¿por qué motivo será? estos. (42) ¿será con flojera? (43) no sé, ya no ya, pues. (44) Ni las costumbres antiguas... las costumbres antiguas eran cargar la cruz, la trilla. (45) Amontonado la cebada, pues, así bailando en la calle, se tenía que hacer la trilla. (46)

P- ¿Y en esas trillas también se contaban cuentos? (47)

S- Sí! Claro, canciones también. (48) Existe toda clase: canciones de la trilla, waylas, todo es, (49) pero toda esas cosas, ahora, no saben. (50) Cuando hay alguna necesidad todavía van a venir brincando, y luego "enséñanos" diciendo, recién... (51)

P- Recién vienen a pedir favor. (52)

S- Sí, viene a pedir favor. (53) Por ese los conservo. (56) Estos mis nietecitos también, de mí, mis propios nietos, también no se interesan. (54) cuando hay alguna urgencia todavía, ellos también. (55) Sí, ya están habiendo ya, así mis familias "tus conocimientos, esas tus adivinanzas, déjanos", diciendo ya dicen. Me vienen, uno y otro, viendo eso todavía. (56) Así es, don Pablo.

114. Los cerros dan solo animales pequeños

(1) P- Hace un rato me has dicho las divinidades, las montañas, nos dan cualquier cosa ¿eso es así? Por favor, hable sobre eso.

(2) S- Antes todo era silencioso, no había, pues, mucha gente. (3) Existe en la base de las montañas [lugares para ingresar al interior de ellas?] en esos lugares solitarios se tenía que pedir vacas, ovejas... (4)

P- ¿Hay que pedir? (5)

S- Se debe pedir, pues. El cerro... (6)

P- ¿El cerro, te puede dar? (7)

S- Da, pues, pero esos animales son pequeños nada más. (8)

P- ¿Cómo es eso? (9)

S- Eso pides, extendiendo una mesa. (10) Pones flores de clavel, pones la mesa entonces el paraje da, pues. (11) Hace salir a los animales. (12)
P- ¿Hace salir a los animales? (13)
S- Sí (14)
P- ¿De adentro del cerro? (15)
S- Sí, esos aumentan (16) pero [...] todo menudo, esos ganados todos son pequeños nada más. (17)
P- ¿Eso los podemos vender? (17)
S- Sí, lo vendes, pues. (18) Pero ahora no saben. (19) Ya no ya. (20)
P- ¿Eso que te da, puede quitarte? (21) ¿Esos cerros te pueden quitar? (22)
S- No, no. (23)
P- ¿No te puede quitar? (24)
S- No te quita. (25) Lo consumes, lo vendes, pues. (26) Le sirves, pues, al cerro... (27)
P- Ah, le sirves! (28) ¿Si no le sirves? (29)
S- Se mueren también. (30)
P- Se mueren, se enferman... (31)
S- Sí, así es. (32) Pero a él, le das, pues. (33)
P- ¿A ti, te ha dado? (34)
S- Mi padre ha pedido todavía, pero ahora no es solitario, ya no ya, ya se ha llenado de gente, pues. (35) Te pides, pues, de parajes solitarios. (36)
P- ¿Cómo ya se ha llenado de gente, ya no existen parajes solitarios. (37)
S- Sí, ya no hay para pedir también [...]. (38)
P- En todos los cerros también ya está la gente. (39)
S- En todito, ya, sí. (40) Pero, todavía hay para pedir, hay todavía en estas partes altas del cerro. (41)
P- Señor ¿y los cerros hablan? (42)
S- No hablan, pues. (43) ¿Qué, pues, va a hablar el cerro? (44)
P- ¿No puedes hacerle hablar? (45) Hacen hablar, dicen también, pues. (45)
S- Ah, le llaman. (46) Al que llama, le contesta parecido ya, (47) pero eso también, le llaman colocando mesas. (48)
P- allí sí hablan. (49)
S- Allí, pues, responde. (50) Suena. (51) Sí, suena. (52) Así son esas cosas pero ahora los jóvenes, de tiempos posteriores, ni mujeres ni varones, ya no creen en esas cosas, nada.

115. Tocar la bandurria

(1) S- Cuando se presenta alguna cosa, allí, recién corren de un lado a otro.
(2) P- Recién se acuerdan. (3)
S- Sí, recién. (4) Ahora, yo soy de 65 años de edad, entonces enseñé a tocar bandurria, a tocar rondín, esas cosas también, recién están aprendiendo. (5) Tocar pito, tocar bombo, tocar tambor, ya no hay, únicamente banda nada más, ya. (6) Ya no hay. (7) Orquesta, esos nada más ya. (8) No hay. (9) Antes, pito, bombo, tambor, tocar corneta de maguey... (10)
P- [a la corneta] hacen también del maguey... (11)
S- Sí, esas cosas ahora ya lo han hecho perder. (12)
P- ¿En tu pueblo, le haces colocar todavía cintas a tus animales? (13) ¿en qué día? (14)
S- Sí, Santiago... 25 de julio. (15)

P– 25 de julio, no? hacen Santiago. (16) Tú le haces poner todavía cintas a tus animales? (17)

S– Ahora ya he terminado porque no hay quien cuide. (18) Antes hacíamos Santiago, suficiente. (19) Nos visitaban de otros lugares, tratábamos, pues. (20) Hacíamos nuestra cancha [aprisco] con manojos de ichu selecto, haciendo de noche el pago (21) Así éramos, pues. (22)

P– ¿Para quién era la ofrenda? (23)

S– Para el cerro, pues. (24) Paraje, es sola. (25)

P– Entonces ¿los cerros han cuidado a tus animales? (26)

S– Sí, para ellos, pues. (27) A veces si se llevaban los ladrones, pagando a ellos, al paraje lo puedes alcanzar, pues. (28) Así es, pues. (29) Se le debe servir, pues. (30)

P– Tú sirves entonces él también te sirve. (31)

S– Nos encontramos encima de él, de este cerro, estamos encima de la santa tierra. (32)

P– Encima de esta pachamama que decimos, no? (33)

S– Ella, como nuestra madre, nos da todo los productos, los animales, todo, pues, alimentación y cualquier otra cosa. (34)

P– Los pastos... (35)

S– Dios, crea, pues. (36) *Creo en Dios Padre, todo poderoso* creador del cielo y de la tierra... (37)

P– Dios existe también, ¿y también existen los wamanis? (38)

S– Los wamanis, seguramente existen, a ese, pero pidiéndote a Dios, pidiendo perdón, hay que darles “lo que tú has criado, es pues”, diciendo. (39) Nuestro Padre, Dios, es pues... allí está diciendo “*Creo en Dios Padre todo poderoso, creador del cielo, de la tierra*”, está diciendo. (40) A él, no [...] al wamani tampoco se debe alabar, hay que servir a Dios. (41) Por ejemplo, te puedo pedir a ti, tú fueras el jefe o con tu poder, entonces, todo lo que existe será lo que tú has creado “le respetaré pues, perdóname, tú, pues, lo saludaré a él [al wamani]” cuando dices (42) “sí, saludale, es la obra que yo he hecho” diciendo, puedes decir, así. (43) A él, debemos servir directo.

116. La mashwa, plantita que atrae el agua

(1) P– ¿Señor, los alimentos lloran? (2) Algo así he escuchado. (3) “Dice que la madre comida llora...” (4)

S– “Si la pisas llora”, pues. (5) Cuando uno siembra algo, hay que sembrar también las masuhitas sino, cuando las plantas se visitan hasta podrían quedarse [en otra chacra]. (6)

P– ¿Cómo así se visitan? (7)

S– Se visitan, pues. (8) Dicen que van a beber agua. (9) De allí se entran a otros sitios, ya. (10) Por eso hay que sembrar mashuita, entonces esa cuida. (11) Ya no van, pues, siembras la mashuita, ella cuida la chacra. (12)

P– Ah! ¿La mashua es como guardiana? (13)

S– Sí! Allí está, así. (14)

P– ¿De qué manera hace? (15)

S– Así. (16) “Llevadorita de agua” dicen. (17)

P– Entonces, cuando lleva el agua, las plantas ya no sale de la chacra. (21)

S– Ya no. (22)

P– Entonces, en las chacras hay que sembrar la mashua. (23)
S– Sí, allí, pues. (24) En los bordes [...] así es. Si no dice se van a beber agua luego se entran a otras [chacras]. (26)
P– Se equivocan

117. San Pablo de Uccu / San Pablo de Uqu

(1) P– ¿Cuál es el nombre de tu pueblo? (2)
S– Es San Pablo de Oqo. (3)
P– ¿Cómo era antes? (4)
S– Solamente Uqu. (5) Decían Uqu, (6) pero nuestro patrón estaba en Lima, (7) por eso, pues, nosotros íbamos a servir a nuestro patrón, durante muchos años. (8)
P– ¿Era una hacienda? (9)
S– Sí, hacienda. (10)
P– ¿Cómo se llama esa hacienda? (11)
S– Uqu. (12)
P– ¿Hacienda Uqu?
S– Uqu. (14) Allí sembrábamos, pues, para el hacendado, toda clase de comida: papa, habas, maíz, trigo, (15) hacíamos chuño. (16) Sembrábamos todo, pues, todo. (17) Cuando estuvimos así, cambió, pues. (18)
P– ¿Para la comunidad? (19)
S– Si. (20) Velasco lo hizo cambiar entonces nosotros ya hicimos asentar, pues, construyendo una casita para la escuela, (21) solicitamos escuela a los ingenieros, yendo a Huancavelica. (22) Luego, construyendo [la escuela] nosotros mismo, a los profesores también pagábamos con nuestra platita, con nuestras comidas sembradas en común. (23)
P– Ah, así era. (24)
S– Sí. (25) Así, a los alumnos, cuando [reunimos] bastante, ya venía con el presupuesto del Estado. (26)
P– En el tiempo de la hacienda ¿no había escuela para ustedes? (27)
S– No había. (28)
P– Ah. (29)
S– No había. (30) Éramos todos sirvientes nada más. (31)
P– ¿Era difícil vivir en aquel tiempo? (32)
S– Sí, era difícil. (33) El patrón manejaba a hombres honestos, honrados. (34)
P– ¿Si robaba? (35)
S– Tampoco habían ladrones ni había pegar a las mujeres ni había hacerse resentir. (36) Así es. (37) El patrón manejaba, pues. (38) Respeto. (39) ¿A dónde ibas a ir, pues, también? (40) Para el hacendado... (41) Ahora, ya, pues, yéndose a los pueblos o a cualquier lugar, están [allí]... (42)
P– ¿De lo que trabajaban qué es lo que recibían? (43)
S– No hemos recibido... hemos servido gratis nada más, pues. (44)
P– ¿Gratis nada más? (45)
S– Gratis es. (46) Por eso, ellos, a veces, nos dividíamos comidita de segunda clase. (47)
P– ¿Solamente de segunda? (48)
S– Sí. (49). La de primera, vendiendo llevaban a él. (50) Sí, así hemos sido (51)
P– Así nada más habrá sido, pues, con el ganado también. (52)

S- Ah, de nosotros no había animales. (53)

P- ¿No? (54)

S- Sí, de los vecinos. (55) Era de los hacendados Patiño, de otro lado, con mucho ganado. (56) El patrón de nosotros era rico, millonario. (57) No le interesaba [el ganado]. (58) En ese tiempo [de Velasco], nos dieron a cada uno en compra venta. (59) Nuestro, patrón nos firmó. (60)

P- ¿Qué cosa, la chacra? (61)

S- Papel de compra-venta, del terreno, para nuestro terreno. (62)

P- ¿En el tiempo de Velasco? (63)

S- Sí, en ese, nos dio para cada uno, (64) eso está de cada uno. (65)

P- Por lo que han trabajado ¿diciendo? (66)

S- Sí, sí. (67) Así nos hicieron (68)

P- ¿Tus padres también trabajaron para ellos? (69)

S- Sí! (70) Para ellos nada más, para ellos nada más, seguramente desde mis abuelitos. (71) Solo para ellos trabajábamos. (72)

P- ¿Tus hijos trabajaron todavía, para ellos? (73)

S- De mi ya no, *ya no ya*. (74)

P- ¿Ya no ya? (75)

S- Sí, ya no ya. (76) Yo sí, en eso estuve. (77)

P- También en Parqu Alto, dicen que era así nada más, pues, ¿no? (78)

S- En Parqu Alto, el patrón era, pues, totalmente plaga. (79) Cuando moría un animal la gente tenía que reponerla. (80)

P- Es decir ¿no perdonaba nada. (81)

S- Sí. (82) No, nunca. (83) Peor les cobraba más. (84)

P- ¿De sus pastizales...? (85)

S- Cuando los animales entraban, se lo comían. (86) El patrón es una plaga. (87)

P- Ah ¿en la hacienda de Parqu Alto? (88)

S- Sí, allí era así. (89) Si entraban los animales de Uqu, lo agarraban, pues, y llevando lo cortaban, lo comían. (90) El patrón era muy ladrón. (91)

P- ¿Cuando eso sucedía, el patrón de ustedes, qué les hacía a ustedes? (92)

S- A nosotros no, más bien nos apoyaba. (93) Él era millonario, rico. (94)

P- ¿Seguramente vivía en Lima, no? (95)

S- Sí, en Lima. (96) En Pueblo Libre. (97)

P- ¿Ah, en Pueblo Libre? (98)

S- Sí, en su casa. (99)

P- ¿Fuiste a su casa? (100)

S- Sí, yo estuve donde él, crecí. (101)

P- Trabajabas. (102)

S- Sí, trabajaba. (103) Por eso, cuando estaba allá Velasco, lo cambio, pues, (104) entonces me dijo "Ahora sí, hijo, ya me salgo de ser patrón. El Estado ya va ser su patrón de ustedes, a él ya van a servir" me dijo. (105)

P- Entonces, después, reuniéndose los que trabajaban en la hacienda ya, comenzaron a hacerla andar. (106)

S- Sí. (107) Nosotros ya a la... (108) El Estado, pues, envió a los ingenieros, a los ingenieros, (109) entonces a los minkas los hicimos posesionar, luego nosotros mismos ya sembrábamos en las chacras del patrón para mantener una escuela que habíamos creado, con eso pagábamos el sueldo del profesor. (110) Haciendo eso, nosotros hemos asentado a este pueblo, cuando se convirtió en pueblo, para toda la escuela. (111)

P- ¿Después todavía el Estado también envió profesores? (112)
S- Sí, cuando ya habían alumnos, de uno en uno. (113) Según la cantidad que había en el presupuesto. (114) Ahora en Uqu hay bastante colegio. (115) Hay casi seiscientos [alumnos]. (116)
P- ¿Desde Chakapunku hacia aquí abajo será, pues, no? (117) Hacia el otro lado, ya es Wayanay, pues. (118)
S- Sí, ya es Wayanay. (119) Chakapunku es otro. (120)
P- ¿Chakapunku es otro distrito? (121)
S- Es una comunidad. (122) Esta parte de abajo es de nosotros. (123) De nosotros también hay un instituto. (124)
P- Sí, yendo hace un rato, he visto. (125) Había un instituto. (126) Subí por allí hacia Parqu Alto. (127)
S- Ya está, eso es todo.

Ignacio Laime Soto

118. Las ofrendas que se entregan a los cerros

(1) P- ¿Por qué, debe darse las ofrendas a los cerros? (2) ¿por qué hay que dar a ellos, [por qué] entregan ustedes? ¿o qué entregas a él? (3)
I- ¿Esas ofrendas? (4)
P- Sí ¿por qué entregas a los cerros? (5)
I- A ellos... ahora, justo, cuando colocamos esa ofrenda, no es solo eso, pues. (6) En eso también faltamos todavía. (7) Para los cerros hay [upito] especial, en botella, en un par de botellas, con eso, pues, aspergeas a los cerros, pronunciando su nombre. Por qué? (8) Esos cerros, a nosotros, nos crían así como padres a sus hijos, queriéndonos, para que no nos ocurra nada, para que no nos pase ninguna desgracia. (9) Pidiendo así, aspergeas a los cerros. (10) En verdad, nos cría, pues, por esa razón [hacemos] esa costumbre “para estar tranquilos, alegres, para que nuestro padre Wamani nos crie bien” diciendo, (11) es con esa razón que aspergeamos [el upitu] pidiendo tanto para los animales como para la gente. (12)
P- Entonces, los cerros son como nosotros los hombres, se asemejan a nosotros? (13)
I- Igualitos, como los hombres, por eso dice... (14) ¿Cómo así hemos comenzado a hacer aspersiones para los cerros? (15) de mi padre, de mi madre... [eso había comenzado] el abuelo del padre de mi madre todavía, mi madre también había visto eso, ya jovencita, ya una jovencita grande, (16) ¿cómo así? Esos cerros le dicen illas, de allí sacan vacas, ovejas. (17) Decimos boca del cerro a las cuevas. (18) Allí, tiende sobre la mesa pancas de maíz, hojas de coca quinto, entonces [la puerta] se abre para el hombre sabio entonces ingresa y saca vacas, (19) viéndolo de verdad, esas vacas habían existido, pues, legalmente. (20) Es por esa razón que se hacían aspersiones de upito a los cerros. (21)
P- Entonces, los cerros tienen boca, por allí podemos ingresar al interior. (22)
I- Exacto, por eso decimos boca del cerro, (23) ahora, aquí en Wayllapunta también hay un hueco, ahora solo hay ichu menudo en la puerta, como boca de la mina, (24) pero ahora todo eso ya se ha cubierto, ahora ya no existen esos

hombres que ingresan a los cerros, ya se han acabado, (25) entonces, más o menos por allí, ese hombre sabio, ese que conoce sus oraciones, cuando [la puerta] se abre, ingresando... (26) hay un sitio que le decimos Illapuquio, ese "poder-unu" decimos, "Illapuquio" decimos, (27) de ese Illapuquio se sacaban ovejas, (28) de Wayllapunta se sacaban vacas. (29) Ahora, el otro lado de esta mi casa está como la boca del cerro, (30) aquí en el rincón del frente nada más, (31) allí en la punta hay una piedra hermosa, está como puesta, a esa ahora para la cimentación de la casa, ya para [el local de] la comunidad [lo han dinamitado], (32) extendiendo la mesa, encima de esa piedra, ingresaba a ese lugar, el padre del abuelo de mi padre y de mi madre, seguramente, a caso también su abuelo, ese gente sacaba vacas. (33) Sacando esas vacas, en la hacienda, cuando se contaban –si la habían degollado–, cuando venía el contador y faltaban dos, tres vacas, entonces decía "ese cuernos, habrá quedado en algún lugar", diciendo, (34) al ir, para que haga el conteo, sacaba del cerro, luego la hacía ver "aquí está, pues, se había quedado" (35) Ah, ya, las vacas están completas", dice. (36) Entonces, por esta razón, se ponían los pagos a este cerro. (37)

P– Bien, señor. (38)

I– Sí.

119. Sobre los gentiles

(1) Mi padre y mi madre me contaron sobre los gentiles. (2) Estos gentiles, en verdad, eran, pues, hombres como nosotros. (3) Ellos no eran, pues, de hacerse favores como nosotros, no tenían la costumbre de protegerse como nosotros. (4) Hasta sus terrenos eran bien divididitos (5) De ellos... luego... Si la tierra de su chacra se juntaba aunque sea una nadita con la de otro, la hacía regresar lamiéndola "esta es mía, devuélvame" diciendo se reclamaban su tierrita (6).

P– Recogiendo con su lengua? (7)

I– Sí, con la lengua recogían la tierrita "a, esta es mía, no es tuya" diciendo. (8) Por eso, hasta ahora incluso, a la gente envidiosa le dicen "tú eres, pues, gentil", diciendo lo emparentan con los gentiles, "representación del gentil", le dicen, así, pues. (9) Entonces, ellos vivían en los cerros, (10) sus cucharas eran también muy bonitas, hechas de arcilla, (11) sus ollas también eran hechas para apreciarlas, muy hermosas, con esas, pues, ellos... (12) Por eso digo, ¿comían alimentos?, ¿pero qué cosa?. Cuando preguntaba eso, mi padre decía "Eso sí, ellos comían, pues... Eran sembradores como nosotros. Tenían también su araq [variedad de papa en extinción]", (13) ahora decimos araq a la papa, esas están creciendo en las chacras abandonadas. (14)

P– Sí, sí... Nosotros decimos araq. (15)

I– Ahí está, mientras que nosotros decimos araq. (16) Allí también hay olluco, le decimos olluco de gentil, los ollucos también crecen así, (17) de igual manera también la mashua. (18) Abajo, hay un cerro que lo llamamos Illaku, allí en la parte de atrás tenemos nuestra chacra, allí entre los pedregales allí están lo que decimos mashua de los gentiles, lo que decimos el olluco de los gentiles, esos hay (19)

P– Comen eso? (20)

I– Nosotros no las comemos, no las comemos. (21) Si tuviéramos la costumbre de comer, podríamos escarbar, pues. (22) No la comemos. (23) A la araq sí,

en siembra de maíz, esa la comemos sobre todo si hay en las chacras de maíz (24)

P- La araq, pues, se encuentra en las chacras que sembramos maíz. (25)

I- Exacto. Entonces “esas cosas eran, el alimento de ellos” decía [mi padre]. (26) Entonces, pues, ellos vivieron haciendo eso, los gentiles, en los cerros, en las cuevas de las rocas, en esos lugares, pues, (27) y más que nada, ellos no se habrían hecho sus casas, pero yo digo “ eso que ahora decimos wakas, en esos sitios, serían los gentiles quienes construyeron o fueron los incas quienes la hicieron?” digo, pues (28) Esas construcciones se encuentran también en Lima, allí por Pueblo Libre, (29) están en todas partes, esas wakas, no tocadas por la gente. (30) Entonces “allí pueden estar los abuelos” cuando pregunté (31) “no, esos son otros, los gentiles vivían aquí en los cerros, solo en las cuevas de las rocas, no supieron construir casas, dicen, solo en esos lugares”, (32) entonces, cuando era así, dice, salieron dos soles, así quemó a los gentiles, dice. (33) Pero, sabían lo que iba a suceder, por eso rompieron totalmente sus ollitas también, esas sus cucharitas también, (34) hasta ahora también están existiendo en esos cerros. (35) Aquí abajo, encima del camino por donde venimos de adentro, hay un cerro que decimos Hintilchayuy, le decimos, en allí, sus huesos cráneos también, sus huesos también están amontonados como piedras, en la cueva, allí están bastante, (36) escarbando eso, muchos encuentran eso que dicen su anta (37) eso que las señoras utilizan para prenderse, (38) digo prendedor a ese que dicen anta, así, de esta forma, como agujas de arriero, su parte posterior tiene bordaditos muy hermosos (39) dicen que tiene un costo muy grande, dicen, (40) buscan esas cosas luego a veces encuentran también cucharitas, un poquito rotos nada más (41) encuentran hasta ollitas con el borde un poquito roto (42)

P- ¿Por qué ellos habrían roto esas cosas? (43)

I- Sabiendo que iban a morir (44) no querían dejar para los hombres que venían después de ellos, por eso pues lo llaman gentil. (45) Hasta ahora, pues, aquí, a la gente que te odia, le dicen “ese hombre es totalmente gentil”, comparándolo con los gentiles, (46) entonces, como eran envidiosos, cuando le falta algo [a los otros], ellos no podían decirse “come, pues, esto; esto te prestaré”, (47) vivían cada uno, pues, (48) todo lo querían solo para ellos (49) en eso, ellos murieron en las cuevas, cuando ardieron los soles ... (50)

P- ¿Cuándo aparecieron los dos soles? (51)

I- Exacto, por eso se escaparon a las cuevas, (52) entonces también en las cuevas, como hornos caldeados, de ahora, esas cuevas y las piedras también eran totalmente rojas (53) entonces allí la gente se freía, pues, (54) allí [en las cuevas] quedan únicamente sus huesos. (55) Entonces, dicen gentil por esa razón, por ser gente que quiere para sí nada más, como envidioso, (56) por eso, a ellos le pusieron el nombre de gentil (57) cualquiera de sus cosas, las que eran del gentil, no puedes por último encontrarlas sanas, intactas. (58) Todo se encuentra roto, todo está destruido. (59) Entonces, sobre los gentiles, solo hasta allí [puedo contar], más, no... (60)

P- “Los huesos de los gentiles, tienen vida” dicen también (61)

I- Justo. Eso “los huesos de los gentiles, no debes tocarlos por ningún motivo, esos pueden penetrar a tu cuerpo...” (62)

P- cuando los tocas, cuando los agarras... (63)

I- Sí, cuando los tocas, dicen, pues. (64) Ahora, hay varios amigos que han sido cogidos por el gentil, (65) yo también he visto, toda la dentadura, toda esta

parte [señalando la dentadura], en estos sitios, extrañamente aparecen huesitos, salen de allí amarillos, débiles, (66) o también de tu cuello, más que nada, de esta parte de tu cuello [a la altura del hombro derecho], a eso le dicen el viento del gentil (67) eso es lo que has tocado el gentil, dicen, (68) luego a esos huesitos los sacas con un pinza, esos huesos son amarillos, delicados, no son como los huesos de la gente, salen esos. (69) Hasta ahora veo los huesos [de los gentiles], están así nada mas, como piedras amontonadas, en todas las cuevas, (70) esos los vemos en todos los sitios. (71) Ahora, cómo así pueden estar hasta ahora vivos esos huesos, la verdad, esito, nosotros no lo sabemos (72) hasta ahora, nosotros, no sabemos eso, desde cuando nuestros padres nos han contado. (73) Es totalmente dañino, pues. (74) A las cuevas también... bañándote bien con ruda, con kerosene, ingresas a esas cuevas. (75) Aquí, por el frente, hasta ahora, también, hay un hombrecito que excavaba, (76) ese también lo ha dejado desde que se enfermó, (77) dicen, él se encontraba morteros un poquito rotos (78) luego casi se ha muerto, desde entonces, lo ha dejado. (79) Sí, así hay eso, de qué modo será pues, que cuando se toca los huesos del gentil, nos contagian? (80)

P- Los otros... ¿los huesos dice que nos entra, pues?... (81)

I- Sí, sí... (82)

P- Entonces nuestros pies también comienzan a enredarse, luego quedamos tullidos, así escuché. (83)

I- Sí, así es eso. (84) Tus rodillas también no se enderezan, quedan así nada más [plega las rodillas y abre los pies], o también queda así derecho, y llevas sin poder doblarla [hace que no puede doblar una de las piernas]. (85) O sea "con los huesos del abuelo, de frente te sucede cualquier cosa" dijo así mi padre también... (86)

P- ¿Son los gentiles, los abuelos de nuestros pueblos? (87)

I- ¿Ahora, estos gentiles? (88)

P- ¿Son nuestros abuelos, cómo habría sido? (89)

I- Ellos... hasta ahora, dicen que no debemos decirles gentiles. (90) Abuelo, nuestro abuelo, diciendo con eso [hay que nombrarlos] (91) si le dices gentil podríamos enfermarnos, mucho peor cualquier cosa nos podría [suceder]. (92) A ellos le dicen nuestro abuelo, diciendo, pues... (93)

P- Es así como hay que conocerlos. (94)

I- Sí, así. No, pues, en su término gentil. (95) Si le decimos gentil, puede rabiarse y entrar a nuestro cuerpo, diciendo. (96) Nuestro abuelo, con este término se dirigen más. (97) hasta los que excavan "vamos a excavar de nuestro abuelo, las cosas guardadas de nuestro abuelo, vamos a excavar las cosas que se ha dejado nuestro abuelo" diciendo, así, pues. (98) Y más, como para admirar, como para apreciarla eran también las ollas, con el borde como tallados, pues, lindo, para admirarlas. (99) Sí, así, solo con el término abuelo, pues. (100) Así, pues, también habían chacras, decíamos los surcos de los abuelos. (101) De nosotros, nuestros surquitos de papas son apenas así de este anchito nada más, pues, [representando con las manos un anchura de unos 40 centímetro], (102) pero de esos nuestros abuelos eran por lo menos de aquí como a mi puerta, anchos, muy anchos [unos dos metros de ancho]. (103) La gente de aquí también, si la gente siembra su yunkay papa en surcos de ese ancho "habías sembrado como en los surcos de los abuelos, ya" decimos así. (104) entonces de los abuelos, había todavía tierras vírgenes, hacia el lado de estas lomas, hacia las partes bajas del aeropuerto, había todavía los surcos de los

abuelos. (105) Ahora se ha acabado, a medida que la gente ha ido aumentando, (106) los surcos eran, pues, anchos, bastante anchos, muy anchos [de aquí] como hasta la puerta, casi tres metros, como cuatro metros de ancho, así pues sembraban ellos, (107) para ellos, así en surcos distantes. (108) Entonces, a eso, pues, decían “es el surco de los abuelos, o qué es?”, diciendo dicen ahora. (109) Recuerdo que esos surcos habían todavía para mirar, ahora ya no, pues, ya la han trabajado. (110) Ahora como lo han hecho voltear con el tractor, esos surcos ya se han desaparecido. (111) Ya no existen... (112)

P– ¿Y Para los abuelos podemos hacer el pago? ¿Ustedes le entregan? (113)

I– Bueno “esto es del abuelo” diciendo... sobre eso vamos a decir... no con el upito, con el upito le haces cariños a los cerros, (114) a los abuelos, le haces solo... no, mirando hacia otro sitio, colocas, así de atravesadito nada más, toda clase de heces, todo lo que es sucio. (115) Reunimos de todo pues, de nuestro perrito, de la gente, es decir, de todos. (116)

P– ¿Lo que hemos orinado? (117)

I– Exacto! Toda clase. (118) Más que nada, recibe de preferencia, de la gente y de los perros, para ellos pones eso, [en una olla]. (119)

P– ¿Solo nuestro orines? (120)

I– No, nuestras heces (121)

P– Las heces... (122)

I– Las heces. (123) Entonces, para eso, para el abuelo compras especialmente una vasija como esta, hecha de arcilla, (124) allí reúnen todas las heces, luego colocas eso, a los cerros, con su llampu, le haces pago al paraje, allí las pones. (125) Sí, mi madre también así estaba mal, entonces, allí a un lado del Wayllapunku hay una cueva peligrosa, allí, al abuelo, hemos puesto [su pago], (126) entonces, cierto, ella se sanó también. (127) Como iba diciendo, sus pies se enredaron, como tullida, se desplazaba sentada solamente, era tullida, (128) pero, luego de eso, casi cincuenta años, cuarentaiocho años, así todavía vivió (129) sanándose con eso, vivió. (130) A ellos solo se les ofrece cosas sucias, pero menos... no puede recibirte [otras cosas]... (131)

P– Pagándoles así, entonces, ¿podría sacar, pues, sus cosas, no? (132)

I– En ese tiempo podríamos pues haber sacado, pero hacia estos tiempos quedan ya solamente sus huesos (133) entonces, no... cuántos andan pues, pagando así, pero no pueden, no pueden. (134) Pero de los enfermos, recibe eso. (135)

P– Ah, ¿de los enfermos? (136)

I– De los enfermos sí recibe. (137) si no es por interés de sus cosas, (138) o sea por las cosas que le pertenecen, no pude darte, por muchas veces que le pagues, no pude darte. (139)

P– Es gentil, pues. (140)

I– Sí, gentil, pues. (141)

P– Es abuelo, pues. (142)

I– Sí. Por más cantidad que pagos no puede darte, pues. (143)

P– Solo para curarse de la enfermedad nada más... (144)

I– Exacto. Si pagas a nombre del que está enfermo, entonces le hace sanar, pues. (145) Pero si pones para sus cosas de él, entonces no puede darte, nunca. (146) Hasta te podría hacer enfermar peor, ese gentil, el abuelo, pues... (147)

P– En voz de quien he escuchado? (148) Los que se enferman con el

gentil, las manos o los pies de los tullidos también se envuelven, esos enfermos dicen que no pueden sentarse al sol (149) sabía, eso? (150)

I- Cómo así ellos no pueden sentarse en el sol? (151) Bien, quien está con esa enfermedad, dice, en su cuerpo aparecen como granos, entonces, dice, podrías comenzar a gotear [es decir, las granulaciones se, por acción del sol, comienzan a supurar], (152) luego, de esos granos aparecen como heridas y luego, ocurre eso [expuesto al sol, las heridas continúan supurando]. (153) por eso les prohíben el sol, pues, (154) pero, eso sí, no vayas a sentarte al sol, puedes comenzar a gotear, diciendo (155) estarás a la sombrita nada más, prohibían en sol... (156)

P- Quien me dijo, eso fue Rafael. (157)

I- Ah, con eso dice, los granos, aunque tu cuerpo esté sano, por ejemplo, el mío, puede quedar tullido... (158)

P- Que no se mueve (159)

I- Exacto, que no se mueve. (160) Si te encuentras en el sol, de tu carne puede levantarse granos, (161) hacerse herida, luego supurar agua limpia como grasa que hacemos gotear. “Bajo el sol, para nada; te puedes derretir” diciendo prohíben, ese, pues. (162) Si está con el abuelo, hay una hierbita que llamamos pichipichi ichuqchaki, (163) esa agüita hervida nada más, haciéndola hervir como ahora [once de la mañana], colocas por la tarde, para que toda la noche se enfríe al sereno, (164) a eso le dicen serenado, a esa agüita del pichipichi. (165) Solo con eso bañas la herida, no con otro, (166) su nombre es ichuqchaki [pie izquierdo], es una raíz como torcidita a la izquierda, (167) su nombre es ichuqchakicha es un remedio para varias enfermedades, no es solo para una, es para varias cosas. (168) Por ejemplo, si te sucediera alguna desgracia entonces, puedes bañarte, pues, con el agua del ichuqchakicha, (169) hasta ahora nos bañamos, entonces con eso ya no puedes correr más peligro, con el ichuqchaki. (170) Solo eso es para ellos [para los enfermos de gentil] su baño, (171) no con otras cosa, pues, no era con otras hierbas, podemos hacer que se equivoque, diciendo [que se exponga a peligros la curación de las supuraciones].

120. De la hacienda

(1) P- Papá, cuente de la hacienda, hable de la hacienda. (2) ¿Cómo era, cómo se llamaba la hacienda, de quién era, cómo era el sistema de trabajo, qué cosas hacían? (3) Por favor, cuente de todo lo que han sufrido. (4)

I- Aquí, ahora donde estamos, había nuestra hacienda, (5) el nombre de nuestra hacienda era Isabel, (6) doctora Isabel de la Peña de Calderón, de su esposo era Carlos Calderón, por eso es llamada Isabel de la Peña de Calderón (7) por eso en Lima, Pueblo... avenida Paso de los Andes 920, allí [está] su casa. (8) Yo también me he estado en esa su casa, (9) hasta hora también... a esa su casa ya la ha vendido, (10) cuando ella murió, sus hijos se la vendieron, una universidad particular ya es esa su casa. (11) La miro y remiro “aquí he estado” diciendo, así está esa casa. (12) Ese señor tenía muchas chacras, esta de arriba San Pablo de Oqo, luego allá en Ruqchaq, Mansanayuc, en esos lugares estaban, pues, sus chacras. (13) Estando sus tierras en esos lugares, a los hombres explotaba totalmente, hasta lo último, (14) en eso dice, mi pobre madre también estaba en Parqo Chakapunku. (15)

P- Aquí arriba. (16)

I- Exacto. (17) Entonces, dice, allí, el hijo del patrón era uno que le decían Manolo Qala. (18) Este Manolo Qala, era un hombre malo, un asqueroso. (19) De aquí, pues, mandaban a jóvenes mujeres, para la mita, diciendo, (20) entonces, allí hacía toda clase de [maldades]. (21) Qué pues, él tomaba a las mujeres, a las jóvenes y abusaba a la fuerza. (22) Entonces, en esas circunstancias, mi pobre abuelo Félix Soto, [cuando le tocó ir] a mi madre... “¿Yo [voy a mandar] a mi hija, habiendo visto con mis ojos? ‘Anda a la mita’ [¿voy a decir?]. Mejor me iré a Uqu” dijo y se vino escapando y vivió aquí. Nosotros eramos de Parqo. (23) Ese que le decían Manuel Qala, dice que para Chakapunku, era diferente, así era ese hombre. (24) Entonces, aquí, donde la doctora Isabel no era demasiado así, en Uqu, pues... (25)

P- De otra hacienda hacienda, ingresaron a esta hacienda? (26)

I- Sí, a esta. (27) A esta, pues, se vino mi abuelo, cuando mi madre estaba joven. (28)

P- Cuando así se venían, escapaban, huían, no los perseguía a los que huían? (29) I- No, dice, no, dice. (30) Más bien, de aquí también [se fue], como de esa hacienda, un hombre que decimos de Uqu, vive en Lima, un señor de la familia Taípe. (31) Ese hombre pongo, yendo [al establo], había dado de comer alfa, a la vaca, de día, en el sol, allí habían muerto tres vacas, (32) allí este [habían] dos hombres, (33) entonces, a ese otro hombre [su patrón?] le había dado de puntapiés en la barriga, entonces solo de tres días nada más ese hombre se murió, cuando lo mató (34) el otro, mejor, se había escapado, (35) hasta ahora también no regresa. (36) Dice, pues, de ese no se quejó ni hizo buscar tampoco, lo arrojó, pues, de ese pueblo. (37) Así, era. (38) Allí iban, los de por aquí, de entre nosotros, los pongos, allí, a trabajar en competencia, (39) también el trigo, dice, en chacras grandes, muy grandes, allí está el trigo, la papa, el maíz, (40) allí, decían, pues “nosotros vamos a desafiarnos.” (41) La siega también se hace en medidas, en el aporque de maíz, que dicen ‘cultivo de maíz’, también en despanque de maíz, en todo eso, dice, es pura competencia, en todo en surcos. (42) Para los rezagados, allí no hay, “te ayudaré, pues, un poquito”. (43) Si acabas primero, cuentas para cuántas personas debes dejar el surco, y volteas ya. (44) Allí no hay ayuda. (45) “Vago” diciendo [al que no podía], por último, ni comida, dice, le hacía comer. (46) El que allí cocinaba era también especial. (47) el que cocinada era, pues, hombre (48) la cebada también moliendo en el batan, con el moledor, preparaba sopa para mucha gente, en pailas grandes, (49) por eso, cocinar era cosa de hombres, decían, pues. (50) Tres o dos veces solamente, según lo que te tocaba [el turno de pongo], para la gente era demasiado sufrimiento (51) en esos [trabajos, lugares?], pues, sufrían hasta lo último, hasta estar sin tino, (52) iban, así, dice, por quince días, o a veces un poquito más o menos, (53) cuando se ha cumplido dice “pusaq warku” mi padre lo decía así, como así habrá sido pues el nombre de esa moneda (54) A ese pusaq warku, dice, cuando regresaban “para tus ojotas”, diciendo le daban, ese pusaq warku, (55) hacían eso, no le daban [pago], “para tu ojotas”, diciendo. (56) Allí, dice, pues, cuando sus zapatos, esas ojotitas de dos ojos, cuando se rompían también, ellos, ellos mismos clavándolas con alambres, sufrían totalmente, (57) allí, [sufrían] demasiado y [el trabajo] no era para ellos mismos, era para otra gente, eran explotados hasta lo último. (58) Allí, trabajaban hasta lo último, (59) dice, por eso, cuando para ellos se cumplía [el tiempo de trabajo], para el que iba a la mita, cuando se cumplía [el trabajo] de los pongos que iban, “Jesús!”

diciendo todavía regresaban de Ruqcha hasta aquí, a pie, aunque sea por las noches, (60) de Mayuq comprando trago de caña, bebiendo “aquí está, pues, Dios Padre, hemos cumplido, cuándo, dentro de cuánto tiempo volverá a tocarnos”, decían llorando, ebrios, llorando hacia su adentro, regresaban, pues. (61) Así era, pues, esa explotación total. (62)

P– ¿Cada cuantos meses regresaban a esa...? (63)

I– O sea, depende, en cuanto termine el turno de la gente. (64) De canto, por ejemplo ahora hay bastante gente, en ese tiempo había poca gente, pues. (65) Cuando hay poca gente puede tocarte como de un mes, nada más, de un poquito más o de menos también, pero según que va avanzando la gente. (66)

P– Si hubiera bastante gente, podían volver incluso cada año?

I– Podrían volver de un año también pero no tocaba anual, era de menos. (68) Que sea pues, de un mes, o de un mes y un poquito más les tocaba, (69) así nada mas descansaban aquí, luego aquí tampoco descansaban, cuando llegaban aquí también era igualito. (70) Aquí adentro, en nuestra chacra de maíz, está la casa hacienda, hasta ahora se encuentran los restos de las paredes, allí, en todos esos lugares también era así, pues (71) teníamos que sembrar trigo en la loma, lo que decimos mawaw papa, tenían que sembrar para la hacienda pues. (72) A esas papas le decían maway, sembraban como a la michka (73) y luego tenían que entrojar las habas, el trigo, el maíz para la hacienda, tenían que entrojar, llevaban también a la casa hacienda. (74) Aquí tampoco, ellos, no se podían estar tranquilos como nosotros, no [descansaban]. (75) Y allí y dónde también estaba la gente que decían oidor, esos oidores que decían. (76) *Entonces* ese, a quien le decían oidor, hacía trabajar, pues, caramba, agarrando los tronadores; el oidor, [hacía trabajar] pues, a la gente. (77) Un lugar donde hacíamos la era... existe un lugar que decíamos Tranca, era de cebada, Tranca era, así. (78) Después de que se ha hecho la era, entonces, ahora cargamos, según lo que podemos, pues, menos o un poquito más, allí, no, en su medida. (79) Allí decían ocho arrobas, a ocho arrobas “en su ochito” o “en su seisito”, diciendo en igual medidita... (80)

P– ¿Para todos? (81) ¿Para el que tiene fuerza y para el que no tiene fuerza? (82) I– Exacto. (83) Entonces, dice, pues allí, con ese sufrimiento..., quienes tenían, buena fuerza, dice que ya dobló, pues, una y otra vez, seguro pues la producción habrá sido fuerte. (84) así al ganarse nada más, allí también, allí no... ni regresando [de la mita descansaban], dice, había más sufrimiento, pues, de comida, de hambre también. (85) Cuando cantaba el gallo, pues, su fiambrecito que llevaban de aquí, habitas tostadas también, cuando cantaba el gallo, ya estaban masticaban para que salieran a trabajar... (86)

P– Lo que de ellos llevaban su fiambre? (87) Es que la hacienda no les daba fiambre? (88)

I– No les daba fiambre. (89) Para ellos solo les preparaba su sopa de cebada, para que almuercen ese, solo para su almuerzo. (90) En la madrugada, dice, ese su fiambrecito que se llevaban esito, dice, masticaban, hasta las machquitas que llevaban también (91) unos masticaban la machquita, otros, dice, masticaban canchitas (92) eso [era] sufrimiento. (93) Ni aquí tampoco estaban tranquilos. (94) Aquí también llevaban tanto sufrimiento, igualito, por iguales... (95)

P– Kallpayuqpas (96)

I– Bajo, alto, allí iban todos iguales. (97) Eso, dicen varios. (98) Aquí abajo está todavía vivo don Reginaldo Quina, de eso hasta ahora dice “batía a todos en

cargar” dice. (99) Hasta ahora está abajo, viejito ya. (100) Tenía su fuerza, pues. (101) Así es profesor. (102)

P– ¿Bajo qué circunstancias, termina eso? (103) ¿Eso termina con Velasco, no? (104)

I– Con Juan Velasco Alvarado, pues. (105)

P– Entonces, cuando la hacienda termina con Juan Velasco Alvarado, como se hallaron ustedes? (106)

I– Cuando eso cambió, entonces ellos, pues, no pudieron hacer nada, entonces la casa de ellos había, luego [...] (107) De los hacendados dicen “[han vendido] dice sus chacras” cuando dicen (108) si me hubiera vendido puede aparecer, pues, a la vista “sí, esta es de mí, aquí está, pues, es lo que me ha vendido” podría decir, también. (109) Pero, dice, allí, no había ni nada para que venda. (110) Ahora, este Huayllay también, a este Huayllay ¿cómo así, los de Uqu lo hemos perdido? (111) Este Huayllay Grande, que está al frente, le decimos Santo chacra, a esa, nuestro patrón Carlos Camino, había jugado al casino con el hacendado de Huayllay “para chacra”, diciendo, (112) , allí dice, pues, [el hacendado de Huayllay], había ganado la chackra para criar cabras, jugando en casino nada más. (113) Y esa, nosotros, si nosotros hubiéramos reclamado, si nuestros padres de antes hubieran reclamado, ese terreno estaría siendo de nosotros... (114)

P– Allí al frente. [Wayllay Grande y Wayllay Chico, se hallan al otro lado Uqu, los separa el río Lircay]. (115)

I– Al frente, entonces esa perdimos. (116) Hasta en Ruqcha, esa también “ha de ser para mis uqus, mis uqus...” (117) Cuando terminó la hacienda ya, mi mayor, trabajaba, casi siempre, donde el patrón, (118) cuando él me condujo a Lima, cuando esas señoras estaban sin sus tierras ya, allí trabajamos para nosotros ya, para platita ya, en esa casa, en limpiar sus casas, en barrer, cuando la hacienda ya había terminado... (119)

P– Has vuelto todavía a trabajar? (120)

I– Sí. (121)

P– A trabajar para ti ya. (122)

I– A trabajar para mí ya, para platita ya, por ser bastante conocido con mi hermano. (123) Entonces [la patrona] le dijo a mi hermano Leonardo “Leonardo, Leoco, las tierras de Ruqcha son de mis uqus, tú, yendo allí, vas a vivir”, dijo, pues, (124) Pero como es lejos, no van, entonces otros, un centro poblado, una comunidad, son ya los dueños ahora. (125) Cuando Uqu nada más ya se convierte en comunidad, allí, pues “con tierras comunes, es chacra de la comunidad” diciendo... (126)

P– Las chacras de la hacienda se convirtieron en chacras de la comunidad (127). I– Exacto. (128) La chacra de la hacienda en chacra de la comunidad. (129) Entonces sacaron para la comunidad, así bastante en la altura, luego allí hubo la partición, la repartición, a ti aquí, en así. (130) esa es “partición”, es su nombre, hay incluso hasta ahora de nosotros también hay nuestra “particioncita”, de mi padre su chacra. (131) Así se dividieron, ellos ya eran dueños, pues, (132) así se dividieron, (133) entonces, en eso, viniendo un... Comunidad Campesina, ya, y allí hubo un libro, allí nos dio como a esta partida de nacimiento “ustedes ya van ser los dueños de las chacras de Uqu”, diciendo.

Rafael Machuca Ancalle

121. El zorro y el cuy

(1) P– Don Rafael, ahora cuente pues cuentitos. (2) Tú también, seguramente igual que yo, cuando eras niño, habrás escuchado cuentitos, en la voz de tus padres, de tus abuelos. (3) Esas cositas, cuente, por favor. (4)

R– Este cuento, mi abuelito todavía, mi abuelita, antes que nadie, solía contar, de este... del zorro y del cuy. (5) Dice, pues, había un cuy macho, (6) siempre pues, siendo un cuy macho, iba a robar pastitos, pues, de una señora, de una que tenía su chacra, su pasto, dice a ese lugar va a robar. (7) Entonces [la señora], así, hasta varias veces, encontraba su pasto comido, (8) entonces, allí, esperó una noche “quién me está robando a este mi pasto” diciendo, había esperado. (9) Entonces, no hay “es gente o qué cosa?”, dijo, sin poder pensar de quién se trataba, (10) cuando ella miraba no encontraba ni gente ni nada. (11) Entonces, pues, el cuy, yendo por el suelo, escondiéndose, nada más, y comiendo con cuidado, no se hizo ver en la noche. (12) Después de eso, peor, el pasto está amaneciendo comido nada más, (13) luego de eso, “qué cosa ya, pues, voy a hacer ahora, aquí ya colocaré una trampa o algo así” diciendo, dejó allí una trampa. (14) Entonces, ese cuy se había encontrado, en lo que iba yendo así, con el zorro, el zorro ya también... (15) No, todavía no es así, (16) primero, lo había cogido todavía al cuy. (17) Así, colocando una trampa [la señora], lo había atrapado... (18) Llegó, entonces, el cuy y cayó en esa trampa, cuando iba a robar, (19) la dueña del pasto, dice, lo tapó en una olla, luego “ahora sí, pues, para comerlo a este cuy macho, le voy a pelar todo su pelo” (20) para que lo pele, tapó la olla [donde estaba el cuy], luego hace calentar agua, para que lo pele, para que lo pele con esa agua. (21) Dice, entonces, de pronto apareció el zorro y había presentido al cuy, que estaba encerrado dentro de la olla, (22) entonces, allí preguntó “¿por qué estas encerrado aquí?” (23) el cuy le habló, pues, bonitamente “como yo no quiero casar a su hija me tiene, pues, aquí, encerrado” diciendo. (24) “¿Estás encerrado por eso?” diciendo, el zorro pregunta, (25) “sí, como no quiero casarme con su hija me mantiene encerrado, aquí ¿no podrías tú, casarte con su hija?” diciendo. (26) El zorro, pues, escuchándolo a él, como si fuera de verdad “ah, si es así, yo pues, voy a casarme con esa su hija” diciendo, pues, se hizo tapar, (27) “sácame, a ti ya voy a taparte aquí” diciendo, el cuy tapó en la olla al zorro y luego se fue, (28) entonces la que hizo hervir el agua, la que tenía su pasto, volvió a ver nuevamente, entonces cuando lo ve era el zorro quien estaba sentado dentro de la olla, (29) “este cuy macho se convierte en todo ¿cómo es?” diciendo, pues, sacándolo le da azotes (30) “¿cómo así, tú te conviertes en todo?” diciendo. (31) Cuando le da azotes, él, pues, tal como le había dicho el cuy “la voy a casar!, la voy a casar!” está gritando, recibiendo los azotes (32) “la voy a casaré (33) “¿qué es la que vas a casar?” (34) “a tu hija, a tu hija, pues” diciendo está el zorro, (35) pero el cuy no le había dicho la verdad, eso le hizo creer, pues, con la finalidad de escaparse, luego se fue. (36) Al zorro, después de golpearlo así, la señora del pasto, lo dejó escapar “este se convierte en todo”, diciendo, después de haberlo dado ya de azotes. (37) Vuelta se habían encontrado, pues, se encontró con el cuy, entonces le dijo al cuy “ahora sí, cuy, cogí tu mentira, ahora sí no te me escapas, ahora yo te voy a comer” diciendo,

(38) “compadre, me estás viniendo con eso, dice que esta roca nos aplastará”, diciendo allí, al pie de la roca, ya, (39) seguro lo habría encontrado mientras comía pasto, (40) entonces “ahora sí te voy a comer” había dicho, (41) entonces, allí, otra vez, al zorro le hace entender bien, pues (42) luego “compadre, ayúdame pues a sostenerla, esta nos aplastará, pues” diciendo la está sosteniendo (43) el zorro también otra vez, “será cierto” dice y él también la sostiene, (44) y después “compadre vaya sosteniendo, voy a traer una cuña para que no nos aplaste” diciendo, el cuy, se fue en busca de cuña, se fue, (45) luego, el cuy se dio la vuelta ya por encima de la roca y pateó una piedrecitas, entonces el zorro “en verdad, pues, esta roca se está cayendo, allí está pues comenzando a caer ya”, diciendo él está entregado en sostenerla, (46) entonces, el que había ido por la cuña ya no se aparecía (47) el cuy, pues, a dónde se habría ido. (48) entonces, él, allí, la está sosteniendo, la está sosteniendo luego, pues, ya se cansó, (49) cansado por lo que iba sosteniendo, saltó de un momento a otro “a ver si es cierto que se va a caer”, diciendo, pues, voló (50) pero la roca no se cayó, pues, (51) dice entonces, nuevamente, molestándose comenzó a buscar al cuy, (52) comenzó a buscar, entonces, ahora se encontraron en la orilla del río (53) se habían encontrado ya en la orilla del agua “cuy, ahora sí ya no te escaparás. Ahora yo te voy a comer” diciendo (54) nuevamente, allí también “con eso ya también estás viniendo compadre, esta agua dice, a nosotros nos va a llevar, del todo, por eso ‘tomando, bebiendo, esta agua, voy a hacer secar’ diciendo, yo estoy bebiendo”, y dice, el cuy comenzó a beber, (55) otra vez, el zorro, “será cierto, pues” diciendo él también [comenzó a beber], (56) “ayúdame a beber, compadre, de lo contrario, del todo, pues, nos matará esta agua”, diciendo. (57) Entonces, [el zorro] está bebiendo, está bebiendo, (58) cuando él está bebiendo, está bebiendo, entonces por fin el zorro había bebido hasta que su barriga también reviente.

122. De los gentiles

(1) Quieres sacar a los gentiles [metonimia por pertenencia de...], a ellos... (2) antes había, pues, eso que llaman “escondido”, (3) guardaban oro, en esos huecos habían los entierros, (4) esas cosas estaban bien cubiertas, (5) es por eso que sacan al gentil, en las chacras, en las cuevas que decimos machay, también hay. (6) Entonces, si entran a esas cuevas... (7) si se asustan, dice - saltará cómo será-, a la gente como nosotros le destina al sufrimiento, lo hace enfermar. (8) La gente llega a quedar parálitica. (9) Antes de quedar inmovilizadas, siente que le quema los pies, del todo. (10) Arden los pies. (11) Cuando está senado en el sol, no puede aguantar; por eso pide, busca la sombra, (12) por la noche también cuando duerme en su cama, cuando la cama se calienta, también arde, comienza a arder de nuevo. (13) Comienza a arderle los pies, entonces botan los cobertores y recién duermen. (14) Así es con el gentil, cuando el gentil les entra la gente se enferma. (15) Yo he visto, allá abajo. (16)

P- Entonces, la gente que sufre la enfermedad del gentil no puede estar sentado afuera, en el sol... (17)

R- No pueden permanecer sentados... (18)

P- La carne comienza a arder rápidamente. (19)

R- Comienza a arder, después de eso, de otros hasta los dientes los daña. (20) Luego, de los costados de la dentadura también empiezan caer como huesos. (21) A esas cosas “esto es gentil” diciendo, los que conocen, “para que este gentil salga de tu cuerpo” diciendo, algunos, llevan a esos huesos a las caídas de agua, después de amarrarlos, de donde han sacado, con hilos gruesos, (22) para que con las caídas de agua “con el agua, para que se vaya como el agua” diciendo, retiran esos huesos. (23) Así he escuchado, así me contaban mis abuelitos, entonces [...], (24) he visto también, pues... (25)

P- Ah ¿has visto? (26)

R- Sí, he visto. (27)

P- ¿Dónde has visto? (28)

R- Yo he visto, aquí en mi padre mismo. (29) Así, me pasó. (30) Mi padre sufre con esa enfermedad, hasta ahora sigue lo mismo nada más. (31)

P- ¿Cómo se ha curado? (32)

R- No, hasta ahora no podemos curarlo bien. (33) No podemos curarlo. (34) Fuimos, pues, donde los que conocen, donde los que colocan el pago, a esos que miran en los naipes, en la coca, aquellos que siguen las huellas. (35) Entonces, después de adivinar, nos dijo: “Esto es gentil. En el pago a los gentiles tienes que ordenar que se ponga estas cosas”. (36) Cuando nos dijo esas cosas, le hicimos pagar; casi hasta tres veces le hicimos pagar. (37) Aquella vez en que hicimos el pago, hemos llevado las heces de todos los animales. (38) Eso nos hizo recoger, luego, como si fuera chicha, con agua, con orines maduro, preparó pues, mezclando todo... (39)

P- ¿Eso era el pago? (40)

R- Sí, eso he hecho de pago. (41) Después hemos llevado la cáscara de la cebada, ceniza, luego llevamos achita, con todo eso hicimos el pago. (42) Sí, con eso, cuando lo hemos pagado, sus dolores, sus calenturas, no habían, (43) ahora no tiene esos dolores, pero al sufrir de parálisis no pude caminar mucho. (44) Sí, de eso, dice, coge el gentil. (45) Sí, así he visto. (46)

P- ¿Cómo están sus pies, has dicho? (47)

R- Sus pies, ahora se han torcido, así [hace que la punta de los dedos de los pies se miren frente a frente], (48) su mano también está así nada más, ya no está bien para que pueda coger las cosas, (49) una está bien, solamente una nada más, la otra ya no. (50) Sí, así había sido el gentil.

123. El degollador

(1) Otro... será del degollador que contaré, tal como me ha contado mi abuelito. (2) En los tiempos de antes, mi abuelito me contaba como si fuera verdad todavía. (3) Los padres de mi abuelo... sus abuelos todavía, ellos iban hacia el lado de la montaña, iban pues, hacia el lado de la montaña. (4) Seguro que eran hombre con gran valor, pues, ellos no tenían miedo, por eso caminaban de noche, (5) así, pues, iba él, (6) antes, por el lado de la montaña había pues trabajo, por el lado de la montaña. (7) El iba, (8) pero había pues, conversaciones “dice que está el degollador” diciendo. (9) Sus abuelitos iban con su bastón, en la punta del bastón hacían una bola especial. (10) Andaban, pues, con sus bastones, con punta redonda, (11) antes, no había todavía nada que llevar como su defensa. (12) Haciéndose bastones de madera, con eso nada más iban. (13) Dice, entonces, cuando estaba yendo, cuando estaba

yendo un camino así grande, el degollador, ese, dormía en una cueva, (14) el degollador dormía, tenía su mula. (15) Cuando estaba durmiendo, allí, en compañía de su mula, la mula sintió... (16) la mula, pues, cuando sentía a la gente dice, relinchaba de inmediato, (17) así hacía que el dueño se diera cuenta, de que iba la gente... (18)

P– ¿La mula, del degollador? (19)

R– La mula del degollador. (20) Entonces, el abuelo de mi abuelito ya sabía eso, después, pasó, pasó escondiéndose nada más del lugar donde se encontraba el degollador y su mula, se dio cuenta por eso pasó por lejos, (21) después, dice, cuando ya estaba por llegar a una pendiente como esa, la mula relinchó recién. (22) La mula relinchó, dice, recién, entonces el degollador voló, levantándose, ensillando a su mula, pues, (23) Entonces, la mula conocía por dónde iba el hombre, por eso condujo [al degollador] para que ya lo degollara. (24) Entonces, dice, ya lo alcanzó, lo alcanzó, pues (25) el degollador seguro que era poseedor de algún secreto. (26) [El viajero] no pudo hacer nada ante él. (27) En vano intentó hacer algo. (28)

P– ¿El hombre que viajaba? (29)

R– El hombre que viajaba, (30) ya no pudo hacer nada bueno, está agarrado su bastón nada más, (31) cuando así le alcanzó, pues, “ahora me degollaré, pues”, está diciendo, él, (32) “ahora ya me moriré”, diciendo, (33) está sin compañía de nadie, no puede hacer nada. (34) Entonces, cuando de pronto, se le está yendo encima para degollarlo, [el viajero] lo golpeó alzando su bastón, (35) le había hecho agarrar aquí, en la misma oreja. (36) Entonces, dice, pues, como le hizo agarrar allí, cayó al suelo, (37) entonces de miedo de nuevo, vuelta, lo golpea, (38) allí había matado al degollador. (39) En ese tiempo, los degolladores, dice, andaban con dinero, con dinero (40) seguro que es [hombre] sabía también “el degollador anda así, con plata” diciendo, lo que hablaban, (41) así, a ese degollador, luego, haciéndolo caer al suelo había buscado su bulto, (42) cuando buscó su bulto, estaba con su platita, con eso, ese hombre viajero, se fue más bien alegre, matando al degollador. (43) Sí, eso nada más me contaba mi abuelito.

124. De las almas

(1) Ahora, de este que decimos almas, mi abuelito me contaba así. (2) Cuando nos morimos, cuando morimos con la misma ropa que utilizamos en vida, con esa misma, dicen, nos vamos. (3) Entonces, nosotros vivimos aquí en el pueblo de Uqu, luego, dice, por un lado de Manyaq, [las ánimas] se van hacia Acobamba, hacia el lado de Acobamba, eso nos ha contado. (4) Antes, iban muchos, pues, a Acobamba, a trabajar. (5) Luego regresaban, pues, después de haber trabajado, (6) entonces, aquí ya también así la familia se moría, se moría, entonces, dice, su ánima, se iba para allá. (7) Entonces, [un hombre] que venía se había encontrado adentro, en la quebrada, con el ánima del que había muerto. (8) Dice, con su misma ropa, está viajando por ese camino, (9) está yendo por el camino con su misma ropa, (10) entonces, pues, le saluda, (11) dirigiéndose en su nombre todavía, le saluda a él, entonces le recibe, (12) ese que se iba le recibe. (13) Cuando [el hombre] llega hacia aquí, al llegar él se entera de lo que el hombre ya se había muerto (14) entonces, cuando le avisan, él no cree “cómo, hace un rato nada más viniendo de adentro me he

encontrado con él” diciendo [Entre Uqu y Acobamba existe una quebrada profunda por donde pasa el río, que a su vez limita Acobamba de Angaraes, de allí ukumanta hamuspa, mientras subía la cuesta desde el río hacia Uqu]. (15) “¿cómo se va a morir? Hace un rato nada más me he encontrado”, diciendo. (16) “No, anoche todavía se ha muerto, ahora ya se enterrará”, diciendo le dicen, (17) entonces “pero, si me he encontrado” dice, (18) pero cómo será que [el ánima] no sabe todavía lo que se ha muerto, solo entonces seguramente se ve. (19) Si él supiera ya lo que se ha muerto, entonces, dice, pues, no es posible que podemos verlo... (20)

P– ¿Ya no? (21)

R– Ya no puedes verlo. (22) Así me han dicho sobre el morir. (23) Y cuando alguien se muere, siempre hay para asustarse... (24) tenemos miedo, cuando alguien se muere “dice su ánima, anda por las noches”, diciendo [hablan]. (25) Allí vemos, en algunos casos... se entierran, pues, con su hábito, (26) entonces, ese he visto, una vez, en su quinto día... (27) cuando murió, de mí, mi suegro. (28)

P– ¿Tú lo has visto? (29)

R– Lo he visto, pues, ya en ese su quinto día. (30) En su quinto día, luego de hacer lavar toda su ropa, regresábamos a la casa, ya (31) entonces [en la casa], había bastante gente, que siendo quienes nos querían mucho, estaban chakchando su coca, bebiendo, (32) Ya casi a medianoche, un vecino pidiendo permiso se fue a su casa. (33) “Dicen que el alma anda en su quinto día” cuando decían, temiendo, salí yo también tras el vecino que se iba, “a orinar” diciendo, (34) el vecino, pues, el zaguancito de afuera estaba atravesando ya hacia la calle, entonces, también yo a su atrás estaba saliendo, (35) entonces, él, como si lo hubieran arrojado, se cayó hacia adentro, sin poder hablar nada (36) yo también “ ¿qué es lo que se ha hecho, se habrá caído, pues?” yo tampoco tenía idea de qué se trataba “¿qué cosa habrá visto?” diciendo? (37) Entonces, saliendo observé hacia el sitio que decimos “donde hacen descansar las almas” que está justo aquí en la parte de abajo de la casa de mi suegro, (38) cuando miré hacia ese lado, muy grande, de cuello muy delgado, pues, se estaba aproximando. (39) En esa oportunidad yo pensé “será, pues, alma” diciendo, (40) asustándome yo miraba, (41) a esa hora, seguro que habrá sido alma, no era pues gente, (42) todo entero de blanco, muy grande, así estaba viniendo, entonces yo también regresé como inconsciente ya (43) ya no pude ni salir. (44) Allí, el vecino también no se fue a su casa, regresándose allí mismo se durmió hasta el amanecer... (45)

P– Entonces, habrá sido el alma, quien lo arrojó al hombre... (46)

R– Exacto, viendo al alma, pues, de por sí solo se habría caído, solamente viéndolo, pues, (47) estaba en lejos, ese lugar que decimos “donde descansan las almas” estaba en un poquito lejos. (48) Saliendo de allí, justo, el también lo vio y, sin que el alma le hiciera algo se cayó, pues, (49) yo también saliendo ahí mismo, no pude ni decir nada, asustándome... (50)

P– Ah, asustado (51)

R– Sin poder moverme a ningún lado, de pronto, como quien ya se cae de frente, hacia adentro me escapé. (52) Cuando conté eso, me dijeron “ese ha sido alma” diciendo.

125. Las almas sufren

(1) R– Escucho también de las almas... se enferman... (2)

P– ¿Se enferman? (3)

R– Sí, él se enferma. (4) El alma sufre. (5) pero no sé si es cierto o no sin embargo escucho bastante sobre lo que se enferma. (6) Antes dormimos así, en la casa de mi padre nada más todavía, siendo todavía niños, estando con mis hermanas. (7) Ellos [mi padre y mi madre] siendo autoridad se iban, pues, a las fiestas, (8) quedamos en casa por eso, allí, escuchamos sufrir. (9) Sufría en parte de atrás de la casa como si estuviera silbando el viento, como si estuviera silbando en las abras todavía, dice, a eso más o menos hacía comparar, (10) sufría como sonidito nada más, (11) sufría, pues, como si estuviera buscando algo, pero no entendí lo que hablaba. (12) Sufre allí “wayyy, wayyy... qué dolor... qué cosa es, pues, esto”, sí, esa clase de quejas nos imaginamos nosotros nada más ya, como que ha hablado. (13) Con el viento junto nada más sufre, sufre un tiempo largo, espantosamente. (14) Allí, cuando escuchábamos eso, este cuerpo de nosotros mismos, asustándose esta mi interioridad también [...] (15)

P– Como adormecido, pues. (16)

R– Mis pelos también parecían como de parados, a esa hora, solamente niños, pues, sin poder hacer nada, pues “es noche, qué vamos a hacer, vamos a llorar, este, llamaremos a alguien?” qué cosa, diciendo, pues. (17) Si pedimos auxilio, pues... habíamos escuchado también, este... (18) Si al alma que está yendo, así, penando, si le fastidias en vano, te puede arrojar, eso he escuchado, cuando eso llegaba a mi corazón, no pudimos, pues, ni cómo salir ni llamar, (19) mejor, dentro de la misma cama, cubriéndonos con la jerga, nos quedamos escuchando hasta que se termine, (20) cuando ya desapareció eso, nos levantamos incluso a orinar. (21) Penaba para asustarse. (22) Así he escuchado varias veces, he escuchado cosas similares nada más... (23)

P– ¿Por qué, pues, sufrirá? (24) ¿Hablan sobre ese tema? (25)

R– Sobre eso, algunos, me dicen “cuando pena al lado de tu casa es porque te hacía visitas seguramente, y en esa casa, o a su lado, habrá perdido su alguna cosa, esa es la que busca” eso me dicen. (26) Los otros ya también me dicen “seguramente uno de los familiares, de ustedes, se va a morir, es por eso que [el alma] pena al lado de tu casa”, diciendo así me dicen, (27) [después, me dicen también] es que “cualquier cosa que lo han perdido, muriéndose todavía la buscan” dicen eso. (28) Dice que nuestro Dios, no los recibe, por eso lo hace regresar, (29) algunos, pues, lo pierden su dinero, o sus prendedores o la aguja, las agujas para coser también las pierden “perder esas cosas, en nuestra vida, dice que es feo”, diciendo, así nos decían nuestra madre, (30) mis abuelitos también “es por eso que no debemos perder cosas como la aguja, dice en la hora de nuestra muerte Dios, recibimos no... cuando hace regresar a nuestra aquí sufrimos, al no encontrar en esa búsqueda” así me han dicho.

NN (Parqu Alto)

126. El zorro, al contrario, había sido bueno

(1) N– Así, en cerquita, se está sentado como rezando, (2) su cola de sogá también, así... (3)

P– Ah ¿el zorro? (4)

N– El zorro. (5) Donde estaba poniendo, donde estaba poniendo el pago. (6) Así está parado. (7) Me asusté. (8) “Ah, mierda, ah mierda. Zorro, zorro” digo. (9) Se fue como hacia este lugar “wichiss”. (10) “Carajo, es mala suerte, pues, carajo, mierda” diciendo carajo, con el pensamiento “seguro que mi hija ya habrá muerto, pues” diciendo me vine alocadamente. (11) “A ver, qué es pues este zorro?” diciendo. (12) Lo que nunca, así... estoy poniendo, entonces, al toque estaba sentado como rezando, precisamente allí, en la misma mesa. (13) Con la piedra de mesa, pues... entonces pongo la mesa. (14) El zorro, cuando grito “Zorro!” se vino “wichiss”, pues. (15) Entonces, ya todo un loco nada más ya, regresé. (16) [mi hija] se hallaba bien, después de eso, de un ratito dio a luz (17) bien, mucho mejor, mi hija estaba con el parto. (18)

P– ¿La esposa de tu hijo? (19)

N– Mi hija. (20)

P– Ah, tu hija. (21)

N– Es mi hija. (22)

P– Entonces, ese zorro se presentó para que tu hija tenga un buen parto? (23)

N– Sí! (24) Al contrario, había sido bueno. (25) Incluso dio a luz un varoncito. (26) Entonces [...] pues, bebo todavía. (27)

P– Ah, con alegría. (28)

N– Con alegría. (29) Luego amanecí un poquito ebrio. (30) Ese bebito es, pues, varoncito. (31) Entonces, con el nacidito cogido, saltando la puerta, cogido el bebito “mi nieto es varón, carajo” diciendo [grité]. (32)

P– Ah, con alegría. (33)

N– Sí. (34) Por ese sitio estaba viniendo un carro y se detuvo todavía. (35) En eso “mi nieto varón, mi hijo, mi nietecito” diciendo [grité], (36) “varón” diciendo. (37) Los carros se detuvieron en la puerta, con bastante gente, riendo. (38) Entonces, un lugar que llamamos Tullupuquio, que está al frente y que es feo, lo había jodido al bebé. (39) Hacia el atardecer, otra vez, coloqué [una mesa]... (40)

P– ¿Se enfermó? (41)

N– Sí, se enfermó. (42) Entonces el bebé estaba en los últimos... (43) comencé a colocar [la mesa]. (44)

P– Entonces ¿cómo lo curaste? (45)

N– Pongo, pues... (46) muelo el maíz, luego, muelo el maíz, muelo el llampu, después nuevamente, otra vez y después de eso pongo, pues... así. (47) Recién se recuperó el bebé (48).

P– Haciendo el pago... (49)

N– Sí. (50) Haciendo la mesa, le ofrecí, entonces mi hijito se recuperó... (51)

P– Mi señor, qué cosas se pone en la ofrenda? [insisto por saber los componentes de un pago, no hay mayores detalles en su respuesta, y lamentablemente sus palabras se hacen inaudibles] (52)

N- Mueles maíz almidón con su azúcar [...] (53) la botella, allí la coloco. (54)
Se sanó. (55)
P- Se encorajinó. (56)
N- Exacto. Entonces, hice pues... Haciendo eso, me refí.

127. ¿Quieres que te narre un cuento o qué cosa?

(1) N- ¿Qué es lo que voy a contarte, un cuento? (2)
P- Cuénteme cuentos. (3) Aquí había bastante liqlis ¿no? [Mi comentario sobre la presencia de esta aves andinas era con la intención de recordarle un relato de los denominados animales / aves/ novios, mi narrador no se dio cuenta de ello, luego abandoné la idea al pensar que mi narrador desconocía la historia que pretendía que me contara] (4)
N- Liwli. (5)
P- Liqli, liwli, liqli. (6) Cuentitos, pues, cuéntame. (7) Cuando yo era niño, escuché muchos, cuando era criatura escuchaba. (8) Ya no recuerdo ya, como nadie me cuenta, pues, ya he olvidado. (9) Si no contamos olvidamos, pues. (10) N- Sí, olvidamos. (11)
P- ¿Aquí, cuentan todavía? (12) Personas de edad, como usted... (13)
N- Sí, contamos todavía. (14) Cuando hay quien te pregunte así, cuando cualquiera te [solicita], cuentas. (15) Si no este... no. (16)
P- Ah, ya no ya. (17) Y a tus nietecitos, no les cuentas? (18)
N- De contar le contamos... a mis nietecitos les cuento. (19)
P- Yo estoy queriendo que me cuentes esos cuentitos. (20)
N- ¿De qué? ¿Del zorro? (21)
P- Comencemos con el relato sobre el zorro. (22)
N- Existen del zorro, luego del oso, luego de las jóvenes, del joven también. (23) Mi esposa sabe más hermoso, se recuerda, pobrecita se recuerda, pues, por ir contando así a los niños o a quién sea. (24)
P- Comience con cualquiera, papá... (25)
N- Está bien. (26) Chacchando mi coquita. (27) este nuestro [fiambre de frutas que yo había llevado para compartir, y del que habíamos comido hasta entonces] lo guardaremos... (28)
P- Chacchando tu coquita. (29) Cuantos años ya tienes, señor... (30)
N- Tengo más de sesentaisiete. (32)
P- ¿Más de sesentaisiete, ya? (33)
N- Deseas también de los tiempos de la hacienda? (33)
P- De todo lo que sabes, papá... (34) ¿En tiempos antiguos, este [lugar] era hacienda, no? (35)
N- En esa hacienda servíamos a los patrones, todos los pongos, en la mita, por meses... (36) Te contaré, pues. (37) Comenzaré del oso. (38)

128. El oso

(1) Dice, pues, había un oso que había hecho parir a una mujer. (2) Se había conocido con una mujer, la había hecho parir, luego se la había cargado al medio de un barranco. (3) Había vivido en un barranco... entonces vivía en un abismo, (4) ya había su hijito, un pequeño osito, (5) entonces había un

pequeño osito, (6) la mujer del [oso] se había enfermado, entonces “voy a ir por carne”, diciendo había ido. (7) Había ido por carne cerrando con una piedra, con una piedra alargada y plana [la puerta de la cueva donde vivían]. (8) Entonces el bebé había sido varoncito “mamá, qué vamos a estar aquí, caramba. Te cargaré, nos vamos a ir, caramba” diciendo había dicho. (9) Luego, como [la salida] estaba cerrada con la piedra alargada y plana le dio un puntapié y cargándose a su madre se vino, se había venido. (10) Entonces, dice, su padre estaba viniendo luego de haber cruzado el puente, cruzando el agua estaba viniendo. (11) “Le daré alcance, le voy a hacer cruzar” diciendo vuelta, ese niño se fue hacia su padre ya también, (12) su padre está cruzando el agua, (13) luego de haber roto un palo, [el niño] dijo a su padre “agárrate a este” diciendo le dio un golpe, le golpeó entonces [el osos] cayó al agua [...] (14) Fue, pues, y lo golpeo a su padre y el agua se lo llevó. (15)

P– ¿El río? (16)

N– El río. (17) Después de eso, se fue otra vez donde el señor cura, llegó. (18) Dice, el señor cura, había criado a esa mujer. (19) Era su empleada, había sido su empleada, entonces el oso, pues, burlándose la había hecho parir. (20) La mujer, dice, se había cargado, luego al muchachito lo había hecho llegar al señor cura, (21) peor le había hecho asustar al señor cura. (22) El osito, a todos sus toros también lo había matado, (23) “¿qué cosa ya, pues, es esto? ¿qué cosa... me ha venido, carajo?” diciendo. (24)

P– ¿Qué voy a hacer dice? dice. (25)

N– Sí. (26) ¿Qué cosa ya voy a hacer a este, qué cosa?, diciendo piensa. (27) Lo envía a... por leña, con burros “vas a traer leña”, diciendo (28) decimos montaña, a esa montaña “el león lo hará desaparecer allí” diciendo. (29) Se fue con los burros. (30) Habría ido a la montaña, pues, entonces, amarrando a los burros se fue lejos, la leña... a liar la leña (31) “para cargarlas” a sus burros. (32) Dice, entonces, mientras recogía leña, los burros ya no están, los gusanos se los habían terminado totalmente... (33)

P– ¿Los gusanos? (34)

N– Los gusanos, los había terminado todo. (35) Dice que los huesitos de los burros, nada más ya están, donde había amarrado a los burros en que tenía que cargar la leña. (36) Él ya también, luego de haber liado la leña con las sogas regresa para que cargue, entonces estaban únicamente los huesos [de los burros] nada más ya, los gusanos los habían terminado, (37) los gusanos los habían terminado, entonces el oso pensó “gusanos de mierda, carajo, cuando haya liado la leña me la tienen que cargar, carajo han terminado a mis burros” había dicho. (38) Lió la leña, luego reuniendo a los gusanos, dice pues a los gusanos ya también cargó la leña. (39)

P– ¿A los gusanos? (40)

N– A los gusanos. (41)

P– ¿Quizás fue a las serpientes? (42)

N– A los gusanos. (43)

P– ¿A los gusanos? (44)

N– A los gusanos. (45) A esos que mataron a los burros, seguramente, a los que se comieron los burros. (46) Mierda, entonces, cargando a ellos ya, hizo llegar donde el señor cura, a los gusanos con sus cargas de leña... (47)

P– ¿A todos los gusanos? (48)

N- Sí. (49) Mierda, el señor cura lanza un grito “¿qué es esto?” (50) “doctor, estos habían terminado totalmente a nuestros burros, por eso he cargado en ellos”, dijo. (51) Con eso, al quien había mandado, le hizo asustar peor. (52)

P- ¿Entonces? (53)

N- Dice, pues, entonces “¿qué será, pues esto?” dice, (54) luego pensó, en ese tiempo había un condenado “lo despacharé al condenado, ya pues”. (55) En otro pueblo, dice, el condenado había terminado, del todo, [con la gente]. (55) Había llegado al pueblo donde estaba el condenado, allí llegó el oso, (56) el condenado dice está totalmente aterrador. (57) El oso, dice pues, pelea ferozmente con el condenado, (58) le hace caer, terriblemente, al machete dice... con el machete dice está [golpeando al condenado], terriblemente, (59) entonces se están golpeando dice, aunque está haciendo cosas terribles ese condenado, se están pegando, (60) se están peleando el condenado también (61) P- ¿Aunque le esté cortando? (62)

N- Aunque lo esté arrojando, luego de haberle cortado hasta lo último. (63) Después de eso, dice, toda la noche ya, otra vez, dice otra vez se está levantando y así, dice, lo hizo desaparecer al condenado. (64) Cuando por último ya no le vencía, quemándolo ya creo, al condenado, [lo desapareció] pues, a pesar de todo lo que le ha hecho, su cuerpo se juntaba.

P- Entonces lo quemó ya. (65)

N- Cuando lo quemó ya, dice, desapareció ese condenado. (66) Desapareció cuando ya lo quemó, entonces desapareció por último, ya (67) dice, pues ya no volvió a aparecer cuando lo quemó. (68) Entonces, dice, recién lo gente comenzó a decirse “ya lo hizo desaparecer, vayan a decirse ya” entonces los que se escondieron, los hombrecitos se reunieron recién. (69) Entonces, eso también así hizo, (70) el señor cura ya también “Lo hice desaparecer, en ese pueblo había pues realmente el condenado, entonces lo hice desaparecer”, la vida del señor cura, dice, otra vez, ya no hay, (71) otra vez (no sé cómo ya hizo esto) creo ya en el agua ¿cómo era? lo había matado. (72) Me parece que lo hizo sentar en mucha agua... (73) había hecho hervir agua, luego ya, en esa agua, dice, se jodió por último. (74) Con eso ya se salvó, ese cura. (75) Del cura también hay pues...

129. Del cura

(1) El cura también, pues, así, había estado con una muchacha. (2) el señor cura con una joven, entonces solía estar con la joven. (3) la mujer lo escondía dentro del horno “escóndete”, le había dicho al señor cura. (4) Me parece que tenía esposo, por eso “está viniendo, métete dentro del horno” había dicho. (5)

P- ¿Cuando había entrado a la casa de la mujer? (6)

N- Sí, había entrado donde la mujer. (7) Entonces, al señor cura, pues, escóndete allí, le había dicho. (8) El señor cura, va donde la mujer, sin dejarla, varias veces. (9) Entonces “¿Qué voy a hacerle a este? Lo cocinaremos tapando en el horno” había pensado la mujer. (10) Cuando llegó su esposo “para hacernos panes anda a calentar el horno” se dicen. (11) [El cura] permanecía tapado en el horno. (12) Dice, entonces, calentaron el horno “para hacer panes” diciendo. (13) Ese su marido, pues, calienta. (14) [el cura] está dentro. (15) El mierda voló desnudito cuando comenzaron a calentar el horno.

Índice de traducción al español

I. Distrito de Lircay	609
Manuel Huamani	609
1. Doña Pancha y don Rabal.....	609
2. El muki	611
3. La joven, el perro y el aqchi.....	613
4. La perra que se transforma en una joven y el aqchi	614
5. El zorro y la Wachwa.....	615
6. Qarqaria	616
7. Qarqaria	616
8. Laguna Urququcha.....	617
9. Laguna Chuqlluqucha	617
10. La joven y el perro.....	619
11. Los dos hermanos.....	620
12. El señor cura y el gallo	622
13. El sonso	623
14. La vida de tiempos antiguos.....	625
15. La vida de don Manuel	627
Donato Chávez Ichpas	629
16. De las almas	629
17. Preguntas sobre relato de almas.....	630
18. El alma se va después de diez días	631
19. De la laguna Supayqucha	632
20. Nuevas preguntas sobre las almas.....	632
21. Preguntas sobre el término “chunkay”	632
22. La muchacha y el perro	633
23. Preguntas sobre el término “watanas”	634
24. El zorro y el león.....	634
25. La muchacha y el cóndor	635
26. Preguntas sobre la narración de cuentos	636
27. La qarqarya o condenado.....	638
28. El condenado ya está en nuestro interior.....	639
29. La joven con el qarqaria	640
30. De la qarqaria y dos negociantes	641
31. Del alma.....	642
32. Del hijo de un hombre campesino	644
Frank Chahuailacc Curu.....	644

33. El zorro y el conejo.....	644
34. El zorro y el grillo.....	647
35. El zorro y la wachwa	647
36. La joven y el cóndor	648
37. La joven y el aqchi.....	650
38. La culebra y el león, la carrera que hicieron a la montaña Tambaico	650
39. El venado	651
40. Condenado.....	652
41. El relato de mi abuelita sobre su perrito lanudo	653
II. Distrito de Congalla	655
Donatilda Cabrera	655
42. La cabeza [que vuela]	655
43. Los intestinos del brujo.....	655
44. De la cabeza [que vuela]	656
45. La joven y el esqueleto.....	657
46. La joven y el gorrioncillo	657
47. El zorro y la wachwa [El zorro y el sapo]	658
48. De las almas	658
49. Sobre mi tío “el alma”	659
Micaela.....	659
50. Pueblo descendiente de los gentiles	659
Hipólito Lliuyacc Idefonso	660
51. Las dos jóvenes liq-liq [aves].....	660
52. Un burrito	661
Feliciano Lliuyacc.....	662
53. De un alma.....	662
54. El zorrillo que perdió su lap-top.....	663
Faustino Mayón Huanachín.....	664
55. Las nuevas iglesias	664
56. Hacer llover en Congalla, está casi en el deseo de la gente.....	665
57. La madre tierra también rabia.....	666
58. Los buenos tiempos se perdieron en los viajes	666
Antonio Mayón Huayascachi	667
59. El zorro y el asno.....	667
60. El zorro y los renacuajos	668
61. El zorro y el ratoncito.....	668
62. Degollador	670
63. De Alalihua a Aleluya	670

64. Pagar al wamani.....	671
65. Sobre los animales que se fueron	672
66. Sansón y la lechuza	673
67. La lechuza.....	675
Eugenia Ñahuincopa	676
68. La joven y las aves.....	676
69. La joven y el gentil.....	677
Ciriano Sánchez.....	678
70. De un alma.....	678
El gentil que se transformaba en joven.....	679
72. Desaparición de la laguna Hakasqucha	680
73. De las almas	682
74. El infierno se encuentra en esta vida, nada más	683
75. Los santos son de yute viejo, nada más.....	683
76. De un alma.....	684
77. Qarqaria	685
78. Los diablos que danzan.....	685
79. Wantino que compra una olla	687
80. Wantino que contaba burros.....	688
81. Wantino que compró castellano	689
82. Wantino, 20 caballos de fuerza	690
83. En la selva, dice, se encuentra toda clase de pajaritos.....	690
84. Del señor cura.....	691
85. Todo está en este mundo, nada más.	691
86. Los galas se enferman	693
87. Danzarines: sobre hacer pacto con satanás.....	694
88. Los danzantes cuando mueren también andan golpeando sus tijeras.....	695
89. Los danzarines ya no son qarqaria.....	695
90. A la cabeza [voladora] no la puedes ver.....	696
91. La cabeza que vuela	697
92. La qarqaria responde solo lo que hablamos.....	698
93. Condenado.....	699
94. Llanto de las cáscaras de habas cocidas	700
95. Las plantas de maíz se bañan en el mar	700
96. Los dos hermanos.....	701
97. Qarqachu	702
98. La qarqaria sabe contestar	702
Emilio Santiago	703
99. Del condenado	703
100. El gentil puede hacerte daño	704

101. Los gentiles se encuentran en la parte alta de Congalla.....	706
102. Le cortó su cuello [los senderistas].....	706
103. Sus cuchillos también tienen botones.....	706
104. A los que andan, así como tú, lo matan [los senderistas]	708
105. El hijo de ese hombre está en el ministerio de Guerra [los senderistas]	708
106. Cerro Chachaspata [Cerro San Cristóbal]	709
107. La tierra habla	709
108. El ladrón de herramientas	711
109. Del condenado	711
110. Cabeza voladora	712
111. Del salvaje [condenado]	713
III. Distrito de Anchonga	712
Serafín Ancalle Unucc.....	712
112. El zorro y el grillo [El zorro y el sapo].....	715
113. Es necesario saber siquiera algún cuento, alguna adivinanza.....	715
114. Los cerros dan solo animales pequeños.....	716
115. Tocar la bandurria	717
116. La mashwa, plantita que atrae el agua	718
117. San Pablo de Uccu / San Pablo de Uqu	719
Ignacio Laimé Soto.....	721
118. Las ofrendas que se entregan a los cerros.....	721
119. Sobre los gentiles.....	722
120. De la hacienda	726
Rafael Machuca Ancalle.....	730
121. El zorro y el cuy.....	730
122. De los gentiles.....	731
123. El degollador	732
124. De las almas	733
125. Las almas sufren	735
NN (Parqu Alto).....	736
126. El zorro, al contrario, había sido bueno	736
127. ¿Quieres que te narre un cuento o qué cosa?.....	737
128. El oso	737
129. Del cura.....	739

Índice de imágenes	
Fig. 1. Mapa de la provincia de Angaraes	23
Fig. 2. Mapa del departamento de Huancavelica	23
Fig. 3. Samana wasi	86
Fig. 4. Vista panorámica del anexo de Rumichaca (Lircay)	86
Fig. 5. Portada de Ritos y tradiciones de Huarochiri	117
Fig. 6. Portada de Les Contes populaires de l'Égypte ancienne	117
Fig. 7. Mesa con hojas de coca y maíz	192
Fig. 8. Mesa tallada en piedra caliza	192
Fig. 9. Momia (Museo del Hombre-París)	222
Fig. 10. Manuel Huamaní, nos ilustra un entierro antiguo	222
Fig. 11. Saywa o cúmulo de piedras	262
Fig. 12. Cruz, colocada sobre una antigua divinidad	262
Fig. 13. CAMELIDOS ANDINOS (llamas)	288
Fig. 14. Vista panorámica de los Andes	316
Fig. 15. Espina waraqu, una de las pocas vegetaciones de la puna	316
Fig. 16. Vista parcial del distrito de Congalla	326
Fig. 17. Faustino Mayón, muestra una colección de momias	326
Fig. 18. Anku kichka, espina	331
Fig. 19. Uqa-uqa, una Oxalis tuberosa	340
Fig. 20. Suqya, antiguo depósito de piedras	340
Fig. 21. Camélidos andinos (llamas)	376
Fig. 22. Dibujo sobre las migraciones forzadas	381
Fig. 23. Estructura andina con viviendas (Cono sur, Lima)	381
Fig. 24. Tinya, antiguo instrumento de percusión	391
Fig. 25. Corneta, instrumento de viento	391
Fig. 26. Vista panorámica de Lircay	429
Fig. 27. Vista panorámica de Congalla	437
Fig. 28. Anchonga (San Pablo de Uccu)	443
Fig. 29. Ignacio Laime	446
Fig. 30. Rafael Machuca, con indumentaria de autoridad tradicional	447

Resumé en français

De l'égorgeur au damné. Pourquoi les préférences narratives changent ? La tradition orale quechua de Huancavelica (Pérou)

Thèse de doctorat de Pablo Landeo Muñoz
(IHEAL – Université Paris 3 Sorbonne)

Cette thèse est non seulement une réponse à mes inquiétudes de chercheur sur la tradition orale quechua, mais aussi à mon engagement affectif envers le destin des communautés andines et de leur culture, où la tradition et l'oralité – qui y est fondamentale – résistent à l'influence d'une école qui défend les intérêts des groupes de pouvoir et de la modernité. Dans cette thèse convergent mon enfance et ma maturité, nourries par la force des récits, par la générosité des villageois auprès desquels j'ai réalisé mon travail de terrain et par le savoir des narrateurs qui m'ont livré leurs récits.

Cette thèse a aussi été pour moi un voyage vers l'enfance, vers les séances de contage qui nous transportent dans un monde peuplé de personnages sinistres tels que l'égorgeur, de frères égoïstes qui se transforment en cerfs, de renards affamés, de jeunes femmes qui croient voir dans le condor un beau prétendant et de morts vivants (*condenados* 'damnés') errant dans les lieux déserts, criant et crachant du feu, et cherchant à dévorer une proie humaine afin d'expié leurs péchés. Bref, un répertoire significatif par sa diversité, son esthétique et ses objectifs, qui est encore vivant dans les communautés andines, comme en témoigne notre corpus.

Cet univers narratif fut le mien jusqu'à ce que la migration me conduise à Lima, en 1970, pour faire de nouvelles racines dans un espace totalement nouveau, mais qui, avec le temps, m'a permis d'accéder au monde

universitaire. Malgré plus de quarante ans de vie à Lima, je n'ai jamais cessé de rêver de connaître les villages lointains que j'apercevais, depuis mon village natal, perdus dans les hauteurs froides ou dans les replis andins. Après ma maîtrise en littérature péruvienne et latino-américaine à l'Université de San Marcos, mon voyage à Paris et mon poste de répétiteur de langue quechua à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, à partir de 2014, m'ont offert la possibilité de préparer un doctorat sur un sujet qui avait toujours suscité mon intérêt.

Une fois installé à Paris, en septembre 2014, j'ai décidé commencé à élaborer mon projet de thèse. Après la publication de mon livre sur la tradition orale de Huancavelica (*Wankawillka*, 2013), mon travail d'enseignant du quechua l'INALCO et mon apprentissage de la grammaire de cette langue ont été des conditions favorables au développement de mon intérêt académique pour la tradition orale quechua de ma région d'origine, non pas exactement de la province d'Acobamba, où je suis né, mais des villages de la province d'Angaraes où je rêvais de me rendre depuis mon enfance.

Connaissant les usages culturels de ma région, donc les contes oraux et la pratique narrative elle-même, et ayant le quechua comme langue maternelle, mon projet était d'étudier ces récits. Mon objectif général était de les analyser et les comprendre, de découvrir ce qu'ils voulaient dire à partir de la langue dans laquelle ils étaient énoncés et de leur contexte ethnographique. Je souhaitais également publier les récits recueillis et les restituer sous la forme d'un livre. Mon engagement auprès de mes interlocuteurs serait de les distribuer ensuite dans les écoles et les bibliothèques locales.

Plein d'enthousiasme, je me rendis en 2015 à Paucará (prov. d'Acobamba) puis à Lircay (prov. d'Angaraes). C'est là que j'ai rencontré pour la première fois Donato Chávezlchpas, l'un de mes futurs conteurs. L'année suivante, en juin 2016, profitant toujours des vacances françaises, je retournai à Lima et de là à Lircay. Camille Riverti, doctorante à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, de retour à Paris après avoir fait une partie de son travail ethnographique à Lircay, m'a orienté vers Manuel Huamaní avec qui j'ai fait mon premier enregistrement « Doña Pancha et Don Rabal ». Je commençai ainsi ma collecte, ne sachant encore ce que j'en ferais.

Mon travail de terrain, commencé en juillet 2015, s'est prolongé par étapes jusqu'en 2018, dans les annexes des districts de Lircay, Congalla et Anchonga. Mon corpus s'est constitué progressivement. Mon projet initial de travailler avec trois ou quatre conteurs et d'obtenir la totalité de leur répertoire personnel, comme nous l'avions pensé avec le professeur César Itier, mon directeur de thèse et collègue à l'INALCO, dut s'adapter à la réalité : aucun de mes interlocuteurs ne s'engageait dans mon projet au point de me livrer l'intégralité de son répertoire. Par la suite, en relisant les récits que j'avais recueillis, des thèmes récurrents apparurent peu à peu, jusqu'à me montrer que les récits de *condenados* étaient prédominants.

Changements thématiques dans les répertoires

Le thème narratif le plus fréquent dans les années 1970 était celui du *nakaq*, ou 'égorgeur', et des dangers du voyage. Je me souviens également des contes du renard, du voyageur qui trompe le diable, de petits hommes comme « Osón », des méchantes demi-sœurs, des Gentils, des âmes en peine ou de la *qarqarya* (lama à tête humaine, en lequel se transforment les incestueux). Mais le thème le plus récurrent était celui de l'égorgeur, l'antagoniste effrayant de nombreuses histoires racontées par les voyageurs. A l'époque où circulaient les histoires de l'égorgeur j'avais environ 11 ans et vivais dans l'annexe de Cconocc du district d'Acobamba, capitale de la province du même nom.

Une fois achevé mon travail de terrain, mon corpus montrait un tout autre panorama : les récits relatifs à l'égorgeur, qui constituaient le répertoire préféré des conteurs et de leur auditoire dans les années 1970, avaient été remplacés. Dans mon corpus, composé de 129 textes, ne figurent deux histoires d'égorgeur. Cinq récits font directement allusion au thème des *condenados* qui dévorent leur proie et une quantité considérable d'autres traitent de différents autres types de « damnés » : Gentils, têtes volantes, âmes en peine.

Qu'est-ce qui avait conduit les conteurs des années 1970 à s'intéresser de préférence aux récits de l'égorgeur, qui suscitaient angoisse, peur et une terreur quasi collective ? Pourquoi le répertoire hégémonique actuel comprend-il un si grand nombre de récits faisant allusion à la douleur, à la mort, à la

souffrance, à la damnation et à la recherche du salut de l'âme ? Ce sont les questions qui constituent le problème de cette thèse.

Pour répondre à ces questions, je suis parti de la prémisse suivante : le répertoire narratif oral et les préférences électives d'un groupe social évoluent en fonction du contexte historique. Dans la reconfiguration du répertoire oral quechua, la migration est un facteur d'une importance fondamentale, car, lors de la découverte de l'espace extérieur, les migrants doivent faire face à un contexte nouveau, marqué par la violence et la marginalité. D'autre part, la violence exercée par le Sentier Lumineux et la migration ont suscité l'émergence de nouvelles Églises qui prêchent le salut et la résignation, et condamnent aussi les croyants catholiques pour leurs liens avec le passé et la tradition. Tout avait changé depuis mon enfance ; les préférences narratives aussi, bien sûr.

En outre, dans ce nouveau contexte narratif, non seulement les répertoires narratifs avaient changé, mais étonnamment les *condenados* avaient fait incursion dans les périphéries des bourgs ruraux. Dans notre enfance, les *condenados*, les *qarqarya*, la tête volante et d'autres êtres avaient leur propre espace : les lieux inhabités et silencieux ; ils avaient leur temporalité : la nuit et le moment postérieur aux récoltes. Aujourd'hui, ces personnages de l'eschatologie andine ont abandonné les hauteurs, les ravins silencieux et les chemins éloignés pour faire incursion dans les zones peuplées et même à l'intérieur des espaces urbains et modernes. Mais l'avancée de ces figures dangereuses ne s'arrête pas là. Selon les paroles de Donato, l'un de mes conteurs, à mon avis membre d'une église évangélique, les « damnés » sont maintenant à l'intérieur de chaque être humain. Ce sont toutes ces innovations que cette thèse tente de comprendre.

Questions méthodologiques

Dans ce travail, je me suis efforcé de surmonter une série de faiblesses que j'ai observées à divers degrés dans l'étude de la tradition orale telle qu'elle est habituellement abordée concernant la région andine :

1. L'étude des littératures orales est généralement menée à partir d'un corpus très limité, dépassant rarement la vingtaine de textes. Pour

mae thèse, j'ai recueilli plus d'une centaine de récits, qui m'offrent la possibilité de connaître et d'étudier le répertoire de la tradition orale de la province d'Angaraes à partir d'un échantillon représentatif. Un corpus vaste et varié permet en effet d'observer des liens entre des récits en apparence thématiquement distincts. Il permet également d'identifier et d'expliquer les variations entre les différentes versions d'un même thème narratif, comme par exemple celui des « deux frères ». En ce sens, et à mon avis, nous nous trouvons dans un moment où certaines figures (le *condenado*, l'égorgeur et les sentiéristes) semblent s'unir en une seule. Un travail basé sur une douzaine ou une vingtaine de textes ne rendrait guère visibles ces aspects essentiels.

2. Les analyses et les interprétations sont souvent menées à partir de compilations réalisées par des tiers (étudiants, collaborateurs ou textes déjà publiés) ; on étudie alors un corpus dépourvu de l'ethnographie la plus élémentaire. Pour ma part, j'ai parcouru les lieux où ces récits sont racontés, me suis plongés dans leur espace et ai vécu avec certains de nos narrateurs, partagé leurs activités quotidiennes et recueilli directement leur parole. Mon séjour sur le terrain m'a également permis de prendre en compte diverses dimensions ethnographiques (l'ethnographie du récit, par exemple). Ainsi, le fait d'avoir moi-même réalisé la collecte, mes notes ethnographiques et ma connaissance socioculturelle des communautés locales ont été essentielles dans certains aspects de mon analyse, par exemple pour expliquer un thème, rendre visible un problème subtilement déguisé ou pour ajouter une anecdote. Toutes ces ressources m'ont permis de comprendre et d'expliquer les textes avec plus de détails et de profondeur.
3. Les enregistrements ont été réalisés dans un contexte de conversation, lors de pauses dans certains travaux agricoles, la nuit avant le coucher, etc. Un bon nombre de ces récits sont apparus à la faveur d'un dialogue, car au fur et à mesure d'une conversation il est parfois nécessaire de raconter une histoire dont le sujet peut compléter la conversation. Les transcriptions conservent ce contexte

conversationnel et mes interprétations en dépendent largement. Les enregistrements se sont parfois faits alors que nous parlions d'un sujet déterminé. Le thème de notre conversation, pour être mieux compris, nous renvoyait à un conte (*wintukunapa nisqanpihina* 'comme on dit dans les contes'). Ainsi, je me trouvais tout à coup en train d'enregistrer un autre récit. Ce type de travail, à ce jour, n'a guère été effectué. Je crois donc apporter une contribution à la façon de recueillir des récits et à la connaissance des circonstances qui s'y prêtent le mieux. Toutefois, la création d'un contexte conversationnel favorable aux enregistrements exige une connaissance des habitudes culturelles de l'espace où l'on travaille, de la langue utilisée et une certaine confiance entre l'ethnographe et son interlocuteur, car c'est ce qui motive la conversation, le dialogue. Il est essentiel de tenir compte de ce contexte discursif immédiat pour comprendre les récits.

4. Il est commun d'étudier ces littératures à partir de recueils en espagnol ou à travers des traductions souvent pauvres ou intentionnellement manipulées. Pour ma part, locuteur du quechua depuis mon enfance et familier des habitudes culturelles andines, j'ai non seulement recueilli les textes dans cette langue, mais effectué le travail de transcription et de traduction de la manière la plus objective possible. Dans divers cas, les parties peu audibles des enregistrements ont été résolues de manière satisfaisante grâce à ma connaissance du contexte socioculturel et des récits, puisque je connais depuis mon enfance la plupart de ces thèmes narratifs. Je ne prétends pas nier les apports que peut réaliser un chercheur qui ne connaît pas le quechua et ne veut pas non plus adopter une position essentialiste, mais je tiens à souligner l'importance de connaître et de parler la langue dans laquelle ces récits sont racontés, parce que cette compétence permet de surmonter de nombreux obstacles et de réaliser une lecture en profondeur. Dans les lieux où j'ai effectué mon travail de terrain, aucun paysan n'est désormais totalement monolingue. Un paysan peut aujourd'hui, pour satisfaire un chercheur, lui raconter son répertoire en espagnol. Il peut dire tout ce qui doit être dit. Mais les détails ou certains épisodes, notamment

scabreux, ne seront souvent pas racontés. Le conteur procède ainsi non par malveillance ou mauvaise volonté, mais par retenue ou parce qu'il est conscient de la distance socioculturelle le séparant du chercheur. Cependant, quand il s'exprime en quechua à une personne connaissant cette langue et qu'il sait que son interlocuteur appartient au même milieu socioculturel que lui, il ne passe rien sous silence.

5. Comme je le montra dans mon état de l'art, les récits de la tradition orale ont été considérés sous diverses perspectives – par exemple celle du structuralisme – mais leur étude en tant que discours par lequel les Andins expriment la complexité de leurs problèmes et de leur pensée est récente. L'entreprise visant à comprendre le sens des contes et l'intention des narrateurs vient de commencer et je m'y suis joints.
6. Finalement, les études menées par les chercheurs péruviens souffrent d'un manque d'actualisation bibliographique, la plupart des recherches menées dans le domaine de la littérature orale en général étant publiées en anglais ou en français. Ma connaissance du français, même limitée, m'a permis, par exemple, de découvrir la richesse des études sur les littératures orales africaines et de connaître une partie de ces mêmes littératures, ainsi que des études et compilations de différents pays d'Europe traduites en français, ce qui a contribué à enrichir l'analyse et la comparaison de certains de mes récits, me permettant notamment d'établir les liens de parenté entre les contes andins et des versions européennes.

Objectifs de la thèse

Lorsque j'ai présenté la problématique de cette thèse j'ai déjà énoncé certains de mes objectifs, que je reprends ici avec plus de précision :

- (1) Je me propose de réaliser une ethnographie de l'oralité narrative quechua et de considérer le récit non pas comme un prototype idéal et abstrait – même s'il s'agit d'un de ses modes d'existence – mais aussi comme un discours particulier, adressé par une personne à une autre

dans un certain contexte et avec une intention et un message. Autrement dit, je prends en compte l'identité du conteur et de son auditoire, ainsi que les circonstances de la « performance ».

- (2) Mon objectif fondamental est d'étudier et de comprendre mon corpus narratif à partir de son contexte propre. Ce contexte a plusieurs dimensions. L'une d'elles, comme je l'ai souligné, est l'interaction immédiate entre le narrateur et l'ethnographe. Une autre est la trajectoire de vie des narrateurs, que j'ai essayé de connaître autant que possible. Au-delà de cette dimension personnelle, je montre que la compréhension des récits exige de prendre également en compte le contexte social, culturel et historique local. Enfin, les contes font partie d'un contexte « littéraire », c'est-à-dire appartiennent à une littérature orale locale et ne peuvent être pleinement compris indépendamment des autres thèmes narratifs qui constituent cette oralité. Tout au long de cette thèse, j'ai constamment essayé de combiner ces multiples contextualisations.
- (3) Un autre de mes objectifs a été de travailler à partir de transcriptions aussi fidèles que possible des enregistrements obtenus sur le terrain, y compris en rendant compte des lacunes, des hésitations, des pauses, des interférences et des commentaires liés à la narration, en sorte que les textes transcrits sont en mesure de nous transmettre les aspects les plus saillants de l'oralité. Le corpus que j'ai recueilli se trouve tout entier dans l'annexe de cette thèse.
- (4) Un objectif ultime, postérieur à la thèse elle-même, est la publication des récits recueillis, puis leur restitution à leur lieu d'origine, comme une forme de rétribution envers les personnes qui m'ont livré leur répertoire et m'ont logé en plusieurs occasions. Par ce geste, j'espère valoriser les récits et la langue quechua comme éléments fondamentaux de l'identité du Pérou. Dans le cas des contes, je les considère en outre comme des moyens de rendre visibles les conflits à l'oeuvre dans communautés locales. La langue elle-même est une ressource porteuse de nouvelles façons de refléter et de connaître la réalité de mon pays. Je pense également que les « performances » narratives devraient atteindre les écoles, être connues et pratiquées par les élèves. Les contes doivent être des ressources et un matériel pédagogique pour

l'apprentissage de la langue et des valeurs. Enfin, l'importance des narrateurs et de leur répertoire doivent être reconnus.

Plan de la thèse

- Introduction : les contes problématisent la vie sociale
- Chapitre préliminaire : état de l'art, l'étude de l'oralité andine, perspectives et méthodes

Première partie : récits d'apprentissage et socialisation

- Chapitre 1 : Le compère renard ou la confiance trahie
- Chapitre 2 : Les deux frères ou la sanction de l'égoïsme
- Chapitre 3 : Fiancés animaux, la reproduction de l'unité familiale
- Chapitre 4 : Alliance avec les montagnes et la *mamapacha*

Deuxième partie : Adaptation de la tradition orale au contexte actuel

- Chapitre 5 : Renards, curés dupés et saints désacralisés
- Chapitre 6 : Organisation d'un imaginaire : Prédateurs du monde intérieur
- Chapitre 7 : Prédateurs extérieurs à la société locale
- Chapitre 8 : Dissolution des frontières, transformation des besoins narratifs et du *condenado*

Conclusions

Bibliographie

Annexes : Transcription et traduction des récits

À travers l'analyse des thèmes narratifs les plus importants de mon corpus, la première partie de cette thèse met en lumière l'une des fonctions fondamentales du conte oral quechua : son rôle de moyen d'apprentissage et de socialisation. Le premier conte, « Doña Pancha et Don Rabal » – le premier qui nous a été donné par Manuel Huamaní – présente une très grande profondeur et nourrit les différents objectifs de ma thèse. À travers ce récit, Manuel Huamaní m'a appelé à la réciprocité et à l'accomplissement de la parole donnée, qui sont des valeurs fondamentales, pour les Andins. Il s'agit d'un conte central dans mon corpus, car il rassemble une série de thèmes, comme la migration et la prédation, qui sont présents dans tous les récits. Dans cette

première partie, je montre comment de nombreux contes soulignent l'importance de la recherche de l'équilibre communal, par exemple dans les domaines du choix d'un conjoint ou de l'intégration des démunis, avec la sanction qui s'impose en cas de mauvais choix ou d'infraction aux règles. Mon corpus montre aussi l'importance du culte des divinités telles que la terre mère (*mamapacha*) ou les montagnes tutélaires (*wamani*), ou le respect dû aux plantes cultivées (*mikuy* 'aliment' ou *mikuy mama* 'mère aliment') ou aux Gentils. Dans ce contexte, les histoires jouent un rôle pédagogique important et contribuent à la préservation de la mémoire collective.

Les contes et les témoignages nous invitent aussi à réfléchir sur des aspects vitaux liés au monde extérieur et liés à celui-ci : migration, modernité et conflits sociaux de notre temps.

La deuxième partie de cette thèse analyse un ensemble de récits, également très important dans mon corpus, qui se distingue thématiquement et fonctionnellement de l'ensemble fondamental précédent, bien qu'il émerge et se nourrisse d'eux. Son thème général est la damnation et c'est dans les récits qui le constituent que figurent les principales innovations observées par rapport aux répertoires que j'ai connus dans mon enfance. Le thème de la damnation, aujourd'hui hégémonique, ne peut être étudié isolément. Jusque dans leurs détails, les contes forment comme un vaste tissu. Dans cette partie, j'analyse des contes de renards, de prêtres et de saints tournés en dérision, dans lesquels on peut apprécier l'humour, la satire et l'esprit contestataire andins. Dans les chapitres 7 et 8, je prête attention aux témoignages propres aux années de violence sentiériste, de migration forcée, de retour des populations, de perte des valeurs traditionnelles et de l'émergence d'églises évangéliques.

Je mets finalement en lumière les dangers que représentent, à l'intérieur et à l'extérieur des communautés locales, les prédateurs humains ou surhumains qui sont les protagonistes de ces récits et je montre comment les fautes individuelles peuvent se constituer en responsabilités collectives. Je démontre également que les figures de la *qarqarya*, des âmes en peine et *descondenados* sont opposés et complémentaires à celles de la tête volante (*uma puriq*), des gentils et de l'égorgeur. Tous ces prédateurs se situent de part et d'autre d'une frontière entre l'intérieur et d'extérieur de l'espace villageois,

frontière qui est aujourd'hui en cours de dissolution. Dans tous ces cas, les contes se transforment pour s'adapter aux exigences actuelles.

Je détaille ci-dessous le contenu de chaque chapitre.

Chapitre préliminaire – État de l'art : l'étude de l'oralité andine, perspectives et méthodes

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, la tradition orale quechua commence à attirer l'attention de certains écrivains comme objet de discours associés à l'identité. Tel est le cas de Manuel González Prada qui, avant la guerre du Pacifique (1879), écrit ses *Baladas peruanas* (publiées en 1935). Dans ce livre à tendance symboliste et de style raffiné se trouvent des poèmes tels que « Les taches de la lune », « Invention de la quena », etc., inspirés par des légendes « Incas », c'est-à-dire andines. A la même époque, Ricardo Palma recrée et publie, dans ses célèbres traditions péruviennes (1976 [1872]), des légendes populaires et des anecdotes réélaborées dans un style satirique et festif. « Le Manchay-puito », qui en fait partie, est de loin la légende quechua la plus emblématique et la plus connue à l'époque, parce que les intellectuels l'associaient à des discours d'identité nationale.

Cependant, à proprement parler, la recherche la littérature orale andine ne commence qu'au début du XXe siècle avec les travaux d'Adolfo Vienrich (1905, 1906). J'ordonne mon état de l'art selon une série d'étapes marquées par d'importants changements de paradigmes scientifiques dans la recherche sur ce sujet. Les étapes que j'identifie sont les suivantes :

1. Début du XXe siècle : le récit traditionnel comme expression de la sagesse d'un peuple (Adolfo Vienrich).
2. Première moitié du XXe siècle : le récit traditionnel comme trace de l'histoire culturelle (Julio César Tello, Max Uhle, Federico Schwab, Sergio Quijada, Jorge Lira, Efraín Morote Best).
3. Années 1970 et 1980 : le récit traditionnel comme un reflet des structures de pensée (Alejandro Ortiz Rescaniere, Juan Ansión).
4. Deuxième moitié du XXe siècle et début du XXIe siècle : le récit oral comme création littéraire (José M. Arguedas, Gonzalo Espino).

5. Fin du XXe siècle : à la recherche du sens du récit oral (Pierre Duviols, Rosaleen Howard, Gerald Taylor, César Itier, Valérie Robin).

Première partie

Récits d'apprentissage et de socialisation

J'analyse dans cette première partie un ensemble de contes dont la fonction essentielle est formative ou pédagogique : ils expriment un avertissement sur des comportements inappropriés en montrant les inconvénients qui peuvent en résulter.

Chapitre 1

Le compère renard ou la confiance trahie

L'un de mes premiers conteurs a été Manuel Huamaní, du district de Lircay (province d'Angaraes, département de Huancavelica). Recommandé par une amie commune, je suis accueilli chaleureusement par lui. Je lui expose les raisons de ma présence et son attention est attirée par mon lieu d'origine – la province voisine d'Acobamba, qu'il dit bien connaître – et le fait que je l'ai abordé en quechua dès le premier moment. Son attention est attirée aussi par mon statut d'enseignant de cette langue à Paris, en même temps que d'étudiant. Il accepte de me raconter quelques contes et me propose de loger chez lui sans que je le lui demande. Cristina, sa femme, ainsi que sa fille aînée et une de ses petite-filles se joignent à notre conversation. Manuel mâche ses feuilles de coca. Je remarque son enthousiasme et par moments il se concentre. Je me demande s'il choisit un conte. Alors que je ne m'y attendais pas, il me fait un signal pour commencer l'enregistrement et se met à raconter « Doña Pancha et Don Rabal ». Ce conte peut être résumé comme suit :

Mama Pancha est une truie qui a mis au monde sept petits cochons. Elle est très pauvre et n'a aucun moyen de les nourrir. Le renard Rabal, qui a entendu dire que la viande de porc était délicieuse, parvient à dévorer l'un des porcelets qui est mort, probablement de faim. Il constate que le porc est très bon et élabore un stratagème pour dévorer les autres. Il

propose à la mère de baptiser ses porcelets, c'est-à-dire d'en faire ses filleuls et de les éduquer « pour qu'ils deviennent médecins, professeurs, ingénieurs ». C'est un rêve inatteignable pour ceux qui manquent de ressources. La mère accepte donc la proposition. Comme un bon parrain, le renard conduit ses filleuls chez lui, puis les dévore un par un. Lorsque la mère l'apprend et réagit, il est trop tard. Le dernier des porcelets, avant d'être dévoré, raconte à sa mère la mort de ses frères. Elle décide de demander justice.

La truie se présente alors devant Mariano, le juge âne, demandant que soit puni le renard qui a dévoré ses enfants. L'âne accepte de rendre justice en échange de quelques sacs d'orge pour nourrir les siens. Il se dirige vers un lieu désert où il fait semblant d'être mort. Rabal appelle ses enfants afin qu'ils l'aident à emporter dans leur antre ce qu'ils croient être un cadavre et d'en faire un festin. Rabal tire l'âne avec des cordes auxquelles il s'est lui-même attaché. Mais tout à coup l'âne se lève et se lance à pleine course à travers la campagne. Le pauvre renard périt sur les pierres rencontrées en chemin.

Deux acteurs sont impliqués dans ce conte : l'un, bien informé des moyens et des stratégies qui pourraient aider à atteindre les objectifs de l'autre (éduquer les filleuls afin qu'ils puissent s'élever socialement); l'autre, subordonné, dépourvu de biens matériels mais prêt à se dépasser, qui parie sur l'incorporation de sa famille (au moins de ses enfants) au système social moderne. Dans les Andes, la parenté « spirituelle » entre « compères » a souvent été une stratégie pour renforcer le pouvoir et la capacité de la famille qui contracte cette relation avec une personne d'un statut plus élevé, parfois pour permettre à ses enfants d'accéder à l'éducation.

Mon narrateur a-t-il choisi son premier conte dans un but précis ? Alors que j'y réfléchissais, je me suis soudainement découvert comme un renard en face de mon conteur. Cette situation m'a immédiatement suggéré une autre question: Manuel a-t-il trouvé en moi – professeur de quechua et doctorant en anthropologie – quelques caractéristiques de Rabal, le renard qui a dévoré ses filleuls les porcelets ? Apparemment, à travers ce récit, Manuel me disait indirectement qu'il ne serait pas dupé par un lettré, comme cela s'est produit

avec Dona Pancha, qui a remis ses enfants au renard, éblouie par la possibilité de les voir devenir « professionnels ».

La lecture et la relecture de ce conte m'ont permis de découvrir par la suite qu'il présentait une dimension très subtile que je n'avais pas perçue sur le moment : son ton satirique. Je comprenais mieux, dès lors, les arguties du renard, l'apparente naïveté de la truie, mais aussi les gestes et le sourire légèrement moqueur de Manuel. Je comprenais mieux pourquoi, par moments, il me regardait en coin (il était assis à côté de moi) pendant qu'il racontait. Je comprenais qu'à travers ces signes manifestes au moment de la « performance », il me disait : « Je te livre mes contes, je les laisse dans tes mains, tout comme Doña Pancha a remis ses enfants, pleine d'espoir, à son compère renard. Mais attention... ». L'avertissement était lancé.

Les premiers mots de l'ethnographe en disent long sur la future alliance avec le conteur : « mon père, s'il vous plaît, commencez ». Le conteur est mis dans la position de père spirituel, se transformant en un homme savant qui, en outre, en raison de son âge, mérite le respect. L'ethnographe se pose en fils de cette personne, se plaçant au second plan et inversant la hiérarchie existant traditionnellement entre un homme des hauteurs (*sallqa*) et un homme des vallées quechuas, où l'on considère généralement que le *qarastu* ('métis') mérite le respect car il est beaucoup plus, socialement et culturellement, que l'homme de la *sallqa*.

Dans le récit de Manuel, l'intérêt du renard envers les porcelets naît après qu'il ait dévoré l'un d'eux. Avant cela, il n'avait qu'entendu parler de la viande de porc. Ayant constaté que celle-ci est délicieuse, il élabore un plan et trouve dans l'institution du parrainage une occasion de dévorer les autres porcelets. Entre les circonstances du conte et mon cas il existe une relation d'analogie. Prendre conscience de celle-ci est l'un des résultats de mes réflexions ultérieures. Cette analogie est la suivante : renard = ethnographe / porcelets = contes.

La figure de l'ethnographe se superpose à celle de Rabal, le renard, et tous deux constituent des dangers potentiels pour les proies : les contes et les porcelets, respectivement. Si l'ethnographe trahit la confiance de son hôte, il deviendra un renard dévorateur de contes savoureux. Nous comprenons maintenant que Manuel n'a pas choisi son récit au hasard. « Doña Pancha et

don Rabal » n'est pas venu sans cause à sa mémoire, mais est le résultat d'un choix. Ce conte inaugure ou ouvre la possibilité d'une relation heureuse, mais en même temps il exprime un avertissement : Manuel ne se laissera pas duper comme la truie Pancha et c'est pourquoi, d'ailleurs, sa famille était présente en tant que témoin. J'ai la certitude que mon interlocuteur, qui possède une vaste expérience et une capacité de leadership car il a parcouru le Pérou pour travailler dans des mines, à des travaux de préservation des terres et dans d'autres projets, a choisi son conte pendant que je prenais mon petit déjeuner. Il me voyait comme un « prédateur » potentiel de son répertoire, un « renard » cherchant à tirer profit de ses connaissances, au moyen d'arguments analogues à ceux du renard. Il m'a ainsi averti de ne pas utiliser ses contes pour mon bénéfique personnel en oubliant le principe essentiel de la réciprocité, c'est-à-dire, dans ce cas, la restitution de ses contes sous la forme d'un livre (les petits cochons devenus docteurs...) pour la distribution gratuite dans différentes écoles de la province, comme je l'avais expliqué au début.

La première partie de ce récit présente un tel degré de réalisme que seuls les personnages (le renard, la truie et les porcelets) lui donnent sa dimension fictionnelle. Si nous acceptons que ces personnages constituent des représentations symboliques d'êtres humains, nous reconnaissons une réalité connue de la plupart des Andins : nous sommes tous, d'une certaine façon, cochons ou renards. L'auteur de cette histoire – peut-être Manuel Huamaní lui-même, dans une habile improvisation performative habile, qui sait ? – se rend compte que le conte manque d'un personnage capable de sanctionner le crime commis par le parrain renard. Face à ce manque, il cherche ce personnage dans son répertoire narratif et trouve le conte de l'âne Mariano. La solution, en plus de surprenante, est innovante. L'auteur, car c'est ainsi qu'il faut le considérer, amalgame deux contes initialement sans rapport l'un avec l'autre.

Le récit qui en résulte est très évocateur et remplit la fonction pédagogique pour laquelle il a été créé ou réinventé. Dans le cas présent, celui du conteur-truie et de l'ethnographe-renard, l'avertissement est clair : une trahison de la confiance accordée par le conteur sera probablement punie d'une façon ou d'une autre.

Enfin, la performance donne à Manuel Huamaní le statut d'intellectuel dans le contexte d'une société orale quechua (pour être plus précis,

partiellement orale et semi-lettrée) en permanent processus de changement. Il m'a suffi d'entendre son récit d'ouverture pour acquérir la certitude que j'étais confronté à l'une de ces « personnes se consacrant à repenser leur univers conceptuel » (Goody, 1986 [1977]), c'est-à-dire un intellectuel qui aime partager ses connaissances, ses expériences, comme une sorte de patriarche. Ce n'est pas pour rien qu'il est connu et respecté dans son village.

Chapitre 2

Les deux frères ou la sanction de l'égoïsme

Si le conte de « Doña Pancha et don Rabal » souligne l'importance du respect d'un engagement, comme objet d'apprentissage fondamental pour les Andins, ce chapitre aborde une autre question fondamentale : la relation entre les membres d'une même communauté, leur conduite avec leurs semblables, avec la nature et les divinités. Nous verrons que l'abondance des biens matériels peut amener à une forme de damnation, un thème particulièrement développé dans les contes étudiés dans la deuxième partie de cette thèse. Le thème narratif des « deux frères » cherche à contribuer à la formation éthique au sein des communautés. Le schéma de base des versions que nous avons recueillies est le suivant :

Un pauvre homme est méprisé par son frère riche qui lui refuse son aide et se moque de lui. Parti chercher du travail, l'homme s'abrite entre des rochers pour passer la nuit. En rêve, il entend la conversation des divinités du lieu. Celles-ci acceptent de lui donner des épis de maïs, avec lesquels l'homme rentre à la maison très heureux. En les sortant de son sac, il découvre qu'il s'agit d'or et d'argent. Grâce à ce don, sa situation économique change totalement. Son frère riche et cupide lui demande où il a obtenu cette richesse. Informé de ce qui s'est passé, il se rend à l'endroit où son frère a reçu les cadeaux et fait semblant d'être lui aussi un pauvre homme. Les divinités posent sur lui des cornes et une queue, entraînant sa métamorphose en cerf. Lorsqu'il arrive à proximité de sa maison, ses chiens le repoussent, l'obligeant à demeurer dans l'espace agreste. Selon certaines versions, il est l'origine des cerfs.

J'ai cherché à identifier, dans la bibliographie relative à d'autres parties du monde, de possibles variantes du conte andin des deux frères. En menant cette opération, il m'a semblé réaliser une sorte d'archéologie du conte oral. En effet, en consultant diverses sources, j'ai trouvé, outre l'histoire bien connue de Huatiacuri (au chapitre 5 de *Rites et traditions de Huarochirí*), le conte espagnol « Nicolasín et Nicolasón », puis l'histoire d'Ali Baba et les quarante voleurs, un conte persan inclus dans *Les Mille et Une Nuits* par Antoine Galland, premier éditeur et traducteur en français de cette oeuvre. L'histoire andine des deux frères présente donc une double origine culturelle : une racine indigène (historiquement attestée par le récit de Huatiacuri et de son beau-frère égoïste, dans *Rites et traditions...*) et une structure originaire de l'Ancien Monde, représentée par le conte « Nicolasín et Nicolasón » (Espinosa, 1996:201-206) ou l'histoire d'Ali Baba et des quarante voleurs.

Dans le Manuscrit de Huarochirí, l'histoire de Huatiacuri et de son beau-frère explique l'origine des cerfs, en même temps qu'elle est un avertissement à ceux qui risquent la même sanction s'ils se montrent égoïstes et cupides, cherchant à obtenir davantage de biens et refusant de fraterniser et de partager, notamment des aliments, avec ceux qui sont dans le besoin. Pour ma part, je n'ai pas été surpris que, lors de mon travail de terrain dans la province d'Angaraes, mes interlocuteurs m'accueillent généreusement et partagent avec moi tant des plats appétissants que de simples pommes de terre bouillies offerts comme une expression d'affection et d'appréciation. Venant du même milieu culturel et familial des échanges qu'Alison Krogel(2010) étudie en détail, j'ai presque toujours circulé avec des pains et des fruits, ou avec mon sachet de coca, afin de rendre la pareille : *Ñuqapas quqawchayuqmi purini, malliykuychikyá* 'Moi aussi j'ai mon petit casse-croute, goûtez', disais-je et je donnais des pains ou des oranges. Nos visages s'illuminaient. Il ne m'est jamais venu à l'esprit d'offrir de l'argent en l'échange d'un déjeuner dans une maison. Partout où j'allais être logé j'arrivais avec de la nourriture ou des produits que les Andins apprécient spécialement et je faisais de même lorsque je traversais des endroits peu habités. Quelques feuilles de coca, le premier morceau d'orange ou de pain, sont utiles pour être offerts à la *mamapacha* et aux montagnes avant de continuer le voyage avec le sentiment d'être protégé.

Après chaque épisode de « Nicolásín et Nicolásón » et « d'Ali Baba et les Quarante Voleurs », le frère pauvre s'enrichit, tandis que son frère riche, aveuglé par la cupidité, cherche à faire de même mais échoue dans ses objectifs. Dans ces contes, la sanction finale est la mort du frère riche, par opposition aux versions andines où ce personnage est pérennisé en cerf, rappelant pour toujours aux Andins que dans les temps anciens ce prédateur des cultures était un homme riche mais égoïste, qui a refusé son aide à celui qui la lui sollicitait.

Chapitre 3

Les fiancés animaux ou la reproduction de l'unité familiale

Mon corpus relatif aux fiancés animaux se compose de 14 contes. Il contient plusieurs récits dans lesquels une jeune femme est courtisée par un animal (condor, oiseau *aqchi*, chardonnerêt, chien) en lequel elle voit un jeune homme attirant. J'ai également recueilli des contes de fiancées animales (oiseau *liqichu*, chienne). Ce type de contes implique non seulement des jeunes gens en âge de former un foyer, mais aussi des hommes adultes. Dans « Les deux jeunes filles *liqliq* » (T-51), des oiseaux habitant les zones hautes prennent la forme de belles jeunes filles pour tromper, de façon comique, deux éleveurs égarés. Je me suis arrêté plus particulièrement sur deux de ces contes de fiancés animaux.

1. La jeune fille et le condor

L'histoire raconte qu'une jeune fille paresseuse et négligente faisait paître ses moutons. Dans ces circonstances se présente un jeune homme très élégant, le condor. La jeune fille et le condor commencent à jouer et il commence à la courtiser. Puis le condor prend la jeune femme sur son dos et l'emporte dans son antre, au-dessus d'un profond ravin. Elle s'y retrouve prisonnière. Le condor remplit son devoir d'alimenter la jeune fille, mais à sa manière. Il lui apporte par exemple un bœuf mort. Dans la variante que nous résumons, l'auxiliaire de la jeune fille, qui lui permet de retourner chez elle, est le colibri, contre lequel le condor prétend prendre des représailles.

Mais, très habile, le colibri picore aux yeux du condor. Devenu aveugle, le condor se précipite dans l'abîme et périt (T-36). Dans d'autres versions, le dénouement du conte est comique ou tragicomique. Selon une version de la région de Huancavelica, la jeune fille avait fait bouillir de l'eau dans une marmite sur laquelle elle avait posé une couverture ; lorsque le condor se présente, elle l'invite à s'asseoir et à se reposer sur cette couverture. Il tombe alors dans l'eau bouillante et meurt comme un vulgaire poulet (Bibliothèque nationale, 2003: 174).

L'histoire nous présente un couple qui n'est pas encore en mesure de former un foyer selon les idéaux de la société locale, c'est-à-dire une famille responsable et travailleuse, car la jeune fille est négligente et paresseuse, laissant ses animaux s'éloigner. Cette version souligne fortement la faible capacité de travail de la jeune fille, signalant l'importance des femmes dans le processus productif andin. Une femme paresseuse n'est pas en mesure de contribuer au bien-être de la famille. En ce qui concerne le prétendant, nous pourrions dire qu'il « remplit » sa fonction de pourvoir aux besoins alimentaires de sa compagne, mais il ne se rend pas compte que celle-ci, avant de manger la viande qu'il lui apporte, doit la faire cuire. Enfin, ce conte exprimerait aussi l'importance de choisir un conjoint dont les habitudes culturelles soient partagées.

2. La jeune fille et l'*aqchi*

Dans la structure de plusieurs contes de fiancés animaux, l'alternance entre la nuit et le jour joue un rôle majeur. La nuit est associée à la maison, à l'espace clos ; c'est pendant la nuit que l'*aqchi*, oiseau des hauteurs andines, se présente comme le prétendant de la jeune fille. Frank Chahuayllacc, l'un de nos conteurs, né à Angaraes, dans une variante plus actualisée que les versions traditionnelles, nous raconte que la jeune fille et l'*aqchi* se sont rencontrés lors d'un bal nocturne et sont tombés amoureux. Dans cette version, l'oiseau *aqchi* se transforme en un jeune homme et se présente à la fête, élégamment habillé à la façon de sa communauté. C'est un exemple d'adaptation du récit aux circonstances connues par les conteurs, car Frank ajoute aux vêtements du jeune homme une écharpe et des *watana*, ceintures

décoratives tissées en laine. Le conte devient ainsi une occasion de souligner l'importance des vêtements et d'établir l'identité de l'oiseau : il s'agit d'un *aqchi* d'Angaraes. Sa chemise blanche est celle qui était autrefois fabriquée à la main avec de la laine de mouton blanc ou d'alpaga.

Les visites chez la jeune fille sont fréquentes et l'*aqchi*, *maqtatukuspan* 'feignant d'être un jeune homme', se présente avec des cadeaux. (T-37). Dans les contes oraux, dans l'imaginaire andin et dans la vie pratique, la nuit possède une importance particulière. Elle est le moment des transformations, des équivoques et de la perception trompeuse que la lumière dissipe, alors que le jour – dans la vie réelle comme dans le conte – est associé au travail. La jeune fille est vraiment très travailleuse et remplit presque pleinement le rôle de femme adulte. Mais l'*aqchi* remplit aussi son rôle dans les tâches agricoles et pastorales, du moins telles que permises par sa constitution physique et selon ses habitudes. Le conte se construit à partir de la réalité du conteur et de ses auditeurs. Cependant, la jeune femme, dans l'obscurité, perçoit une réalité différente, déformée par le désir amoureux. Dans ce contexte, la figure de l'*aqchi* symbolise le jeune homme qu'une jeune fille réelle aspire à trouver dans son environnement social. Plus largement, les récits de fiancés animaux exprimeraient la peur, la curiosité et le désir, de la part des jeunes des deux sexes, d'entrer dans une nouvelle étape de leur vie où le bon choix du partenaire est essentiel.

Le conte s'insère dans un contexte agricole et le prétendant présente une constitution physique faible et une méconnaissance de l'agriculture. Le jeune *aqchi* représenterait un choix inapproprié. En d'autres termes, il est dans l'intérêt de la jeune femme de choisir un conjoint costaud, car les travaux des champs requièrent force et ardeur au travail, afin qu'il puisse effectuer les tâches les plus difficiles. Il doit en même temps connaître les techniques agricoles, afin de pourvoir aux besoins matériels de sa nouvelle famille. D'un autre côté, ce conte peut être un avertissement destiné à éviter le choix d'un conjoint appartenant à un autre espace culturel (exogamie), par exemple avec des bergers de haute altitude qui, en raison de leurs activités et de leur milieu écologique différent, seraient incompetents, comme l'est l'*aqchi* dans le travail agricole.

Mes interlocuteurs ne m'ont pas seulement raconté des contes, ils ont aussi choisi de me décrire, sous forme narrative, des pratiques rituelles faisant partie de leur expérience, mais qu'ils ont parfois cessé de pratiquer, parce qu'ils ont changé de religion. Certains de ces récits concernent les offrandes aux divinités andines, qui restent une pratique courante, avec des objectifs variés selon le calendrier agricole. Lorsque l'offrande est faite au cours des cérémonies du nettoyage des canaux (*yarqa aspiy*), de l'invocation des pluies, des semailles et de la récolte sur les terres communales, de la construction d'un local communal, etc., elle exprime un sentiment collectif. Certaines offrandes correspondent à des besoins personnels, comme c'est le cas lors du *santiago*, fête propitiatoire en l'honneur du bétail, lors de la construction d'une maison, lors d'un voyage pour affaires, santé, études, etc. Dans tous les cas, les composantes de l'offrande (*anqusu*, appelée aussi *misa* 'table' o *pagapu* 'paiement') sont complexes et dépendent de l'importance des objectifs recherchés. Chaque village possède une ou plusieurs divinités avec leurs noms respectifs (T-107), en plus de la divinité régionale. Ces divinités ont des goûts et des préférences que connaît le bon « savant » (*yachaq*), spécialiste en offrandes et en divination. De ses connaissances dépendent l'acceptation ou le rejet des offrandes par la divinité.

Dans ce domaine, les récits-témoignages étudiés dans cette thèse présentent eux aussi une fonction pédagogique fondamentale, puisqu'ils reflètent un processus oral de transmission des savoirs qui doivent être préservés afin de maintenir des relations optimales avec les divinités protectrices des humains, des animaux et des plantes cultivées, comme l'observe Faustino Mayón pour Congalla : se référant à la rupture de cette transmission, il nous dit : « les jeunes de la nouvelle génération ne s'intéressent plus à ces pratiques » (*manaña uña warmakuna hamuqpas chaykunata uyarichkankuñachuriki* (T-56). De même, ces récits soulignent l'importance de connaître les espaces sacrés et dangereux du territoire local, comme un moyen de prévenir les dommages qu'ils peuvent causer aux villageois et à leurs animaux.

Les dons ou « paiements » aux dieux andins sont connus et pratiqués par presque tous, à l'exception des évangélistes et des membres des églises autres que catholiques. Sans ces offrandes, il n'y a ni alliances ni contrats qui

puissent être scellés. Le récit d'Antonio Mayón et les autres textes nous racontent et décrivent cette action qui, dans ses différentes formes, a un objectif unique : la prospérité. Du point de vue andin, la prospérité est le résultat d'un équilibre social complexe qui s'entretient collectivement et individuellement, en alliance avec les divinités. Ce sont des pratiques d'origine ancestrale toujours renouvelées dans leurs modalités. Le témoignage d'Antonio présente une perspective critique, élaborée depuis sa nouvelle expérience religieuse, évangéliste.

La fête ou cérémonie en hommage au bétail commence le 24 Juillet, date à laquelle est célébré l'Apôtre Saint Jacques. Elle se poursuit jusqu'au 30 août, fête de Sainte Rose de Lima. Ce sont deux moments essentiels dans cette célébration lors de laquelle, selon notre narrateur, on réalise des offrandes à la montagne (*wamani*) afin d'en obtenir protection (cette dernière précision n'est pas faite par mon interlocuteur). En outre, selon Manuel et la tradition populaire, le 15 août est la principale célébration de la *pachamama* et des montagnes pourvoyeuses d'eau que l'on honore en nettoyant les canaux d'irrigation et les réservoirs.

À l'occasion de ces conversations, mes interlocuteurs m'ont raconté des contes brefs sur les plantes alimentaires (*mikuykuna*). On y voit des semences pleurer comme des adultes, des tubercules qui pleurent eux aussi, mais comme des bébés, et des plantes de maïs voyageant ensemble pour se baigner dans la mer et qui, à leur retour, se trompent de champ, donnant lieu à des mélanges de grains blancs et colorés. Les plantes alimentaires souffrent comme les êtres humains, mais en même temps se montrent aussi festives et joyeuses qu'eux. Dans la pratique, ces contes brefs, en plus de renforcer l'amour et le respect des plantes cultivées, transmettent des éléments de connaissances sur la façon de semer et de prendre soin d'elles.

Deuxième partie

Adaptation de la tradition orale au contexte actuel

Un imaginaire n'est pas un agrégat occasionnel de figures sans lien les unes avec les autres. Il s'agit d'un ensemble organisé dont chaque élément ne peut être pleinement compris que dans sa relation avec les autres. L'objectif de

la deuxième partie de cette thèse est d'étudier cette organisation dans son évolution actuelle, montrant comment elle se recompose aujourd'hui sous l'influence des conditions historiques des dernières décennies.

Les figures sur lesquelles nous centrons notre attention sont celles qui peuplent les contes burlesques et les contes d'horreur, deux genres narratifs très représentés dans nos répertoires. Les figures qui dominent les contes burlesques sont le renard et le curé, dont nous examinons les rôles et les interrelations au chapitre 5.

Chapitre 5

Renards, curés dupés et saints désacralisés

Avant d'analyser les récits de « damnés » (*condenados*), je mets en lumière la continuité des liens entre la première et la deuxième partie de cette thèse. Dans ce but, je porte mon attention sur l'analyse des contes du renard et des contes de satire contre les curés, lesquels représentent la continuité de l'apprentissage et le début des relations avec le monde extérieur. En effet, au-delà de sa fonction comique, le renard est un anti-modèle, qui est cependant apprécié par les auditeurs, lesquels dans une certaine mesure se sentent désolés de ses échecs, mais en même temps prennent conscience qu'ils ne devront pas agir comme lui. De même, les contes de curés mettent en garde les jeunes femmes contre les tromperies dont elles peuvent être les victimes de la part d'hommes appartenant à un autre groupe social.

A cette satire traditionnelle sur les curés, pleine d'humour et d'érotisme, s'ajoute la critique anticatholique développée par les Églises évangéliques, qui a dynamisé une partie du corpus narratif oral en remettant en question les pratiques religieuses habituelles, en particulier le culte des saints et des divinités andines.

1. Les contes du renard et l'astuce moquée

Dans les contes oraux, l'audace du renard n'a pas de limites : tantôt il tente de tromper une jeune fille amoureuse, se faisant passer pour un jeune

homme arborant un beau poncho marron ; tantôt il se rend au ciel pour participer à un banquet et il n'y a pas de meilleur clarinettiste que lui. Jamais rassasié et ne respectant rien, il pense, en l'absence de cochons d'Inde ou de lapins, qu'une poignée de têtards reposant dans un étang peuvent constituer un bon plat. Ceux d'entre nous qui sont venus des Andes et ont eu dans l'enfance l'occasion d'entendre les contes du renard, avons toujours fini par rire aux éclats, même si le pauvre personnage finit battu, ridiculisé, moqué par des adversaires apparemment faibles, tels que ceux de notre corpus : le canard andin, le lapin, le cricket, les têtards, l'âne, le cochon d'Inde, la souris, etc. Ce n'est qu'exceptionnellement qu'il est victorieux, comme dans un cas de notre corpus où il bat indirectement le lion.

En raison de leur forme, de leur style et de leur objectif (brefs, burlesques et éminemment pédagogiques), les contes du renard sont proches de la fable traditionnelle de l'Occident. Ni ses différentes transformations, ni l'esprit andin qui a été insufflé dans ses nombreuses variantes, ni la rénovation de ses antagonistes ne l'ont coupé de son ascendance hispanique. Ces contes remontent en grande partie aux prototypes européens que l'on retrouve à partir du numéro 157 de la classification d'Aarne-Thompson en « contes de type » (Aurelio Espinoza, fils, *op.cit.*: 21).

Le principe de base de ces contes est la poursuite effrénée d'un but et l'échec du protagoniste. Ils suivent le principe du chat et de la souris, illustré, à la télévision, par les dessins animés « Bip Bip et le Coyote » ou « Tom et Jerry ». Les tentatives du renard de dévorer sa proie se soldent toujours par un échec. Comprendre l'importance du rire dans la société et les mécanismes complexes qui le causent, depuis les essais de Bergson, a été fondamental pour moi dans l'identification des situations comiques au sein de mon corpus. A cette fin, j'ai eu recours à diverses études sur la satire et l'humour dans les contes oraux de diverses parties du monde.

2. Récits de satire et d'humour contre l'Église faits par des Catholiques

Il existe une catégorie de contes burlesques dans laquelle le renard est remplacé par le curé (*tayta kura*, *doctor*, *padrecito*, etc.). Les composantes de

ces récits sont la concupiscence, la luxure, le double sens des mots et l'immodération. On retrouve dans ces contes la même structure que dans ceux du renard, et le même désir du protagoniste d'obtenir sa proie. Mais l'objet de ce désir change et se porte sur les jeunes filles, les épouses ou les veuves qui, après s'être rendu compte qu'elles ont été trompées, déshonorées et « dévorées », cherchent à punir le prêtre en lui rendant la pareille d'une façon ou d'une autre. L'église, la paroisse (le confessionnal, la maison du curé) et parfois la maison elle-même de la victime constituent les espaces de la rencontre. La bêtise du mari de la « proie » renforce parfois l'effet comique. Dans certains cas, cet effet repose structurellement sur le principe de la boule de neige (Bergson, 2002 : 65-67). En d'autres termes, le caractère burlesque de ces contes est potentialisé par l'addition de petites situations comiques qui débouchent sur un éclat de rire licencieux.

Comme dans les contes du renard, mais avec un autre objet du désir, le curé est victime d'appétits que nous pouvons considérer comme immodérés, incontinenents, excessivement gourmands et en opposition totale au prêche de l'Église. Ce sont ces impulsions qui contribuent à ce que le prêtre se retrouve en mauvaise posture, comme le renard. Dans certains récits, le curé parvient à obtenir sa proie, mais sa victoire est pyrrhique ; en revanche, le renard n'atteint jamais ou presque jamais son but. Mais le curé est aussi persistant que le renard. Un de nos textes est à cet égard éloquent : « monsieur le curé se rendait chez la femme sans la lâcher » (*manaña dehakuspa rin tayta kuraqa warmiman*, T-129). Il convient cependant de remarquer que l'humour des contes du curé repose sur la stupidité ou la naïveté de sa « proie », qui lui permet de surmonter les obstacles et d'atteindre les objectifs.

Il nous semble que la création de personnages stupides au plus haut degré est fondamentale dans cette catégorie de contes. La présence de ces personnages déclenche un mécanisme permettant la progression d'une histoire qui finit par s'écraser contre toute raison logique ou critique. Sans cela, certaines histoires comiques cesseraient d'être telles. La stupidité, dans ces contes, consiste en une ignorance et une naïveté totales, qui rappellent, en version burlesque, l'aveuglement des jeunes filles dans les contes de fiancés animaux. Dans les contes du curé et dans d'autres cas similaires, la stupidité de la proie est une ressource pour le personnage qui cherche à la « dévorer ».

On peut mentionner l'exemple de la femme enceinte qui va se confesser, circonstance habilement exploitée par le prêtre. Embobinée par le discours du curé, la femme croit que manque une partie du corps de l'enfant qui se forme dans son ventre et que le curé – au nom de Dieu, sans doute – a le pouvoir de le « compléter », selon le mot utilisé dans le conte. Afin d'atteindre son objectif, le curé utilise une expression ambiguë et malicieuse, dans l'intention de tromper la femme. Le manque d'intelligence et la naïveté de celle-ci font avancer l'histoire jusqu'à ce que tous deux « complètent » le bébé, un acte qui, bien sûr, ne restera pas impuni dans la suite du conte.

3. L'Église Catholique satirisée par les évangéliques

Les moqueries des évangéliques contre les croyants catholiques sont semble-t-il quotidiennes. Ils vivent dans les mêmes communautés, sont voisins et, dans leur majorité, contemporains. Les évangéliques que j'ai rencontrés dans mon travail de terrain sont d'anciens catholiques et il y eut donc un temps où les usages qu'ils condamnent aujourd'hui faisaient partie de leurs pratiques : assumer la charge de la fête du saint patron, mâcher de la coca, croire aux Gentils, faire des offrandes à la montagne, célébrer la fête de Santiago en l'honneur du bétail, etc. La satire consiste alors à révéler les matériaux avec lesquels les statues de plâtre ont été fabriquées dans des ateliers dont la spécialité est l'élaboration de saints et de saintes ou d'autres sculptures de l'iconographie catholique.

Dans les humbles églises des villages andins, où tout se détériore, la décomposition atteint même les saints. Ceux-ci apparaissent couverts de poussière sur leurs trônes démantelés, la cuve baptismale est remise dans un coin où plus personne ne va, il y a des restes de fleurs séchées et de bougies fondues sur les candélabres. Dans ce panorama d'abandon, on peut trouver voir un saint brisé en attente d'être reconstruit ou jeté dans un coin. Et comme le dit mon narrateur Ciriano Sánchez, on voit alors pleinement que la structure du saint n'est rien d'autre que du plâtre et du vieux jute, « tout est cousu avec de vieux jutes ». Voir un saint dans cet état peut causer du chagrin, de la pitié, de l'indifférence ou des rires, et c'est en effet pour Ciriano l'occasion de se

moquer et de comparer la statue du saint avec une marmite d'argile fabriquée par un artisan.

Chapitre 6

Danger du monde intérieur : organisation d'un imaginaire

Le renard et le curé constituent deux figures de prédateurs « pour de rire », au sein d'un répertoire narratif largement structuré par les métaphores de la nourriture et de la dévoration, comme nous l'avons déjà observé dans les cas de « Doña Pancha et Don Rabal » ou des témoignages relatifs aux offrandes. Dans le cas du curé, la dévoration est sexuelle. Face à ces deux personnages burlesques se trouvent six « vrais » prédateurs, dont chacun est le protagoniste d'un large cycle de contes. Je montre que leur dangerosité est proportionnelle à leur éloignement par rapport à l'espace socialisé. On peut représenter comme suit l'organisation interne de ce répertoire de figures d'horreur :

Figures prédatrices dans les contes de mon corpus

extérieurs de la société locale			intérieurs de la société locale		
plus loin		plus près	plus près		plus loin
moins dangereux		plus dangereux	moins dangereux		plus dangereux
égorgeur	gentil	tête volante	qarqarya	âme en peine	condenado
extrait de la graisse humaine	entre dans le corps et cause une paralysie	causela « frayeur »	causela « frayeur »	entre dans le corps et dévore sa force vitale	dévore

Dans les contes burlesques du renard et du curé, la prédation consistait à manger l'autre, au sens propre ou figuré, c'est-à-dire sexuel. La même figure se retrouve dans les contes de peur et d'horreur, où la proie est cette-fois ci littéralement humaine. Des contes de formation tels que « Doña Pancha et don Rabal », ou encore la constellation thématique des « fiancés animaux », étaient

destinés à nous faire vivre en imagination des expériences négatives, à ne pas reproduire dans la vie réelle. Avec les contes du renard et du prêtre, nous nous moquions de personnages toujours punis pour leurs comportements voraces : de même que l'on doit toujours offrir et accepter des aliments, on ne doit pas dévorer la nourriture ni les autres biens. Les récits de prédateurs surnaturels ont, quant à eux, une dimension morale, relative aux « péchés » conduisant à diverses formes de damnation. Ils cherchent aussi à nous avertir de l'existence de personnes dangereuses et à nous préparer à les affronter.

Installés dans la communauté locale, les *qarqarya* (lamas féroces en lesquels se sont transformés les incestueux), les âmes en peine et les « damnés » (*condenados*) parcourent les espaces environnant le village, en attendant l'occasion d'attaquer les personnes qui les traversent. Mais les risques pour le paysan andin ne s'arrêtent pas là, car la confrontation s'étend aux espaces extérieurs plus lointains et parfois inconnus, où se trouvent d'autres entités dévoratrices, plus dangereuses encore : les Gentils (*hintil*), les têtes volantes (*uma puriq*) et l'égorgeur (*nakaq*). À l'instar des migrants, ces êtres se sont même installés dans les grandes zones urbaines, s'associant entre eux et reconfigurant leurs stratégies de dévoration.

Dans ce chapitre, j'examine le cas des êtres qui représentent un risque permanent pour les habitants au sein des communautés elles-mêmes.

1. ***Qarqarya*, premier désorganisateur interne**

La *qarqarya* ou *qarqacha* est l'esprit d'un couple de personnes incestueuses qui subissent une sorte de damnation pendant leur vie sous la forme d'une métamorphose nocturne en lamas rodant dans la campagne environnante. Ou plus précisément, ce sont les « esprits » ou les « âmes » de ces personnes qui prennent la forme de deux lamas ou d'un lama à deux têtes. La morphologie des *qarqarya* est très variable, comme on peut l'observer dans les illustrations publiées par Caverio (op. cit.: 143-145). Dans certains cas, peu nombreux, leur matérialisation varie et elles prennent la forme de porcs, de chiens, de mules, etc (ibid.: 146-147). Leur nom, *qarqarya*, provient de leur cri qui est, selon la croyance, *qar, qar, qar !*

La *qarqarya* est le premier prédateur du point de vue de sa proximité géographique à l'espace social, reflétant la proximité du couple incestueux en termes de parenté biologique. Elle cause, chez ceux qui les rencontrent, une « frayeur » (*mancharisqa*), c'est-à-dire une sortie de « l'âme », dont les conséquences pathologiques sont importantes et qu'il faut donc soigner. Lorsque le délit est connu hors du milieu familial, il engage moralement toute la société locale, puisque traditionnellement la transmission des valeurs à chaque membre de la communauté est aussi une responsabilité collective. En effet, dans une société restreinte, chacun d'une manière ou d'une autre a une responsabilité dans le comportement des uns et des autres. C'est pour cette raison que la *qarqarya* s'attaque aux membres de la communauté : elle constitue une sorte de punition collective.

2. Âme en peine

Les âmes en peine sont le deuxième fauteur de troubles immédiatement après la *qarqarya*. Plus dangereuses que celles-ci, elles partagent avec les *condenados* leur condition de défunts rejetés de l'au-delà. Comme le *condenado* aussi, l'âme en peine exerce sur sa victime une forme de dévoration, pénétrant dans son corps et prenant possession de son énergie, ce qui entraîne vomissements, maux de tête et pertes de conscience. Elles sont aussi la cause de « frayeurs » dont les conséquences sont plus graves que celles suscitées par les *qarqarya*. Certaines peuvent même projeter leurs victimes dans les buissons épineux ou dans un ravin, entraînant alors leur mort. Si certaines âmes en peine pénètrent directement dans les villages, voire dans les maisons, elles séjournent en principe dans un espace plus éloigné que la périphérie immédiate où circulent les *qarqarya*. Certains contes les montrent en enfer, poussant de pitoyables cris de douleur (T-19), (T-74), (T-85). Mais le lieu que nous appelons « enfer » n'est pas vraiment l'enfer chrétien, pourvu de tous ses appareils de torture (feu perpétuel, démons torturent les âmes trident à la main, etc.). L'espace punitif andin se trouve en ce monde. Selon nos textes, l'enfer est dans les lacs de Supayqucha (apparemment sur le versant oriental des Andes, dans la province de Huanta du département d'Ayacucho) et de Choclococha, dans le département de Huancavelica. Les lacs semblent jouer

un rôle primordial car, dans certains récits comme « le lac gendre » (César Itier, documents de travail du cours « Littérature orale quechua »), ils constituent la demeure de la divinité montagne, le principe de fertilité, l'origine du bétail ou des grains comestibles, mais aussi le lieu de fin de la vie et de la prospérité découlant de ses eaux. Les lacs seraient ainsi, de façon ambivalente, la source et le terme de l'existence humaine. Les âmes en peine y retournent non seulement pour expier leurs péchés, mais aussi en raison de l'exécution inadéquate des rites funéraires, c'est-à-dire des rites de passage de cette vie à l'autre (Schmitt, 1994).

J'ai identifié des variations dans les circonstances d'apparition des âmes dans les récits : avant la mort de la personne, veillée funèbre, après l'enterrement, etc. Les causes de la peine, d'autre part, sont : argent caché (T-53), (T-70), usure (T-85), outils volés et cachés sous terre (T-108), objets perdus pendant la vie du défunt, qui n'ont pas été trouvés dans le temps (T-125) et mauvaise mort (T-31). Enfin, je pense que la version andine des âmes en peine a pour antécédant les récits d'apparition consignés par Gervais de Tilbury, par exemple « L'âme qui apparaît à une jeune femme et lui raconte et annonce des merveilles », recueillies dans *Le Livre des Merveilles*, écrit entre 1209 et 1214 et réunissant des récits provenant de différents endroits de l'Europe médiévale.

3. **Les condenados**

Avant de migrer vers des villes densément peuplées, comme l'ont fait massivement les Andins au moment du conflit armé, les *condenados* erraient dans la *puna* et les ravins solitaires où les humains ne passent qu'exceptionnellement. En d'autres termes, l'espace de la damnation, selon mon corpus, était et reste encore en partie celui de la nature inhabitée et inculte, celle qui se situe au-delà de la frontière des champs cultivés et des pâturages, dans la zone connue sous le nom de *purun* ('espace non cultivé'). Cependant, de même que les populations autrefois dispersées se concentrent aujourd'hui dans les grands espaces urbains, les *condenados* s'approchent eux aussi dangereusement jusqu'à la périphérie des zones urbaines. Dans ce contexte, leurs stratégies pour s'approcher de leur proie semblent ne plus avoir

de limites. Ce prédateur poursuit ainsi son avancée de façon de plus en plus dangereuse.

Le *condenado*, une des grandes figures de l'eschatologie andine, est lui aussi une forme d'âme en peine. Son statut de damné est la conséquence des graves délits qu'il a commis pendant sa vie : inceste, meurtre, vol, égoïsme et envie, etc. Selon les croyances populaires, pour qu'il soit sauvé et cesse d'errer dans l'espace des vivants, il doit dévorer une personne. C'est là encore une forme d'expiation collective de la responsabilité nécessairement partagée par une société locale qui n'a pas réussi à prévenir l'inconduite. Dans les contes oraux, par contre, il doit être vaincu par un héros, comme dans l'histoire du «Fils de l'Ours » racontée par Francisca Palomino et Santos Pacco (Itier, 2007: 158-167, 168-173).

Les êtres étudiés dans ce chapitre à travers divers textes causent plus ou moins de tort à leur victime selon que celle-ci est proche ou éloignée de son espace familial, la maison. Cependant, nous avons l'impression que, dans le contexte andin, il n'y a pas d'espace où la personne puisse être entièrement protégée. La vie est une sorte de confrontation quotidienne avec ces êtres qui sont le produit d'infractions à l'ordre collectif. Prévenir avant d'être dévoré, et pour cela connaître et respecter les usages, semble être une préoccupation quotidienne, peut-être la seule manière de se protéger de ces entités qui, à leur tour, se renouvellent sans cesse dans des récits toujours plus actuels. Mais ce n'est pas tout. En dehors de l'espace local, d'autres entités dévoratrices encore plus dangereux attendent les Andins. Bien que lointains, ils sont toujours à l'affût d'une victime à dévorer. Nous les étudions dans le chapitre suivant.

Chapitre 7

Prédateurs extérieurs à la société locale

1. Les têtes volantes (*uma puriq*)

Les *uma* « têtes volantes » ou « têtes de sorcière », comme les appelle Donatilda Cabrera, sont associées à l'inceste et errent à minuit dans les champs où le blé a été récolté. Les récits de la *uma puriq* ont pour thème principal le désordre sexuel. Ces êtres apparaissent de préférence lorsque les

champs sont vides, après la récolte, lorsque les parcelles sont transformées en un vaste espace ouvert. Selon la tradition, les plantes cultivées (*mikuy mama*) dans les champs protègent les humains. La saison sèche est donc un moment propice à l'errance nocturne de ces êtres.

La figure andine de la tête volante a ses origines dans la sorcière du folklore espagnol. Dans la tradition populaire de la Castille et du León, les sorcières sont inquiètes et festives. Elles se rassemblent et volent à minuit vers une cave à vin pour se saouler. Tout comme la *uma puriq*, elle doivent revenir avant l'aube et il y en a toujours une qui, partie aller boire un verre, s'étonne du jour venu et s'exclame « Jésus! ». Les propriétaires de la cave la découvrent, dans certaines versions ils la pardonnent et dans d'autres la punissent. Dans d'autres cas, elles assistent à une fête, invitées par le diable, dont elles doivent baiser les fesses. L'amant un peu perdu d'une jeune sorcière survient en pleine la fête, mais, lorsque son tour vient d'embrasser les fesses du diable, il le pique avec une aiguille ou un objet similaire et se sauve. Les sorcières jettent le mauvais oeil sur les vaches, se moquent des curés, se transforment en chats, en chevreaux parlants, etc. (Espinosa, Jr., 1996 I: 357-382). Les références que j'ai trouvées sur les contes de sorcières dans la tradition orale espagnole nous présentent des personnages festifs, sensuels et assez proches de ceux qui apparaissent dans les contes andins de têtes volantes où les expressions apparemment obscènes donnent aux récits humour et vitalité.

2. Hintilkuna 'les gentils'

Mon corpus relatif aux gentils, c'est-à-dire aux païens, consiste essentiellement en des témoignages. Ceux-ci gardent les traces de la vieille rhétorique évangélisatrice qui considère les Gentils comme des êtres égoïstes et envieux. Mais qui sont les gentils ? Pour les Andins, ils sont les hommes du passé, qui ont péri sous une pluie de feu ou lors de l'apparition de deux soleils et dont les ossements vivent encore dans les grottes ou dans les sépulcres anciens. Les os du gentil sont susceptibles d'entrer dans le corps de la victime et de causer une paralysie de ses membres. Finalement, après de longues années passées à souffrir de cette maladie, la personne devient *suchu* 'incapable de se déplacer'. Selon les témoignages que j'ai recueillis, on lui

fait parfois des offrandes ou “paiements”, afin de guérir. L'offrande consiste à lui donner des aliments pourris ou des excréments. C'est une offrande opposée à celle que l'on fait aux divinités andines, les montagnes, la *mamapacha*, etc.

Appliquée au district de Congalla, l'épithète *hintilpa puchun llaqta* ('village reste des Gentils') caractérise cet endroit comme un lieu où existent des restes matériels que nous appellerions « précolombiens ». L'épithète se réfère en même temps à sa population. Les témoignages de Micaela, une autre de nos interlocutrices de Congalla, exprimés dans un Espagnol propre aux Andins, soulignent le caractère négatif de cette qualité.

3. *Nakaq*, l'égorgeur

Dans le tableau où nous avons représenté l'ensemble organisé des prédateurs, l'égorgeur occupe la position la plus éloignée de l'espace extérieur aux sociétés locales, symétrique à celle des redoutables *condenados*. Selon la tradition, dans la plupart des cas, une rencontre avec ce personnage étranger à la société locale n'est possible que dans des endroits éloignés et déserts. Plus exactement, le *nakaq* est associé au voyage et on peut dire qu'il partage avec le *condenado* presque le même type d'espaces et que, tout comme lui, il peut dans certains cas s'approcher dangereusement des villages, à la recherche de ses victimes. Cependant, l'image traditionnelle de l'égorgeur, c'est-à-dire l'image d'un personnage qui tue ses victimes afin d'extraire de leur corps de la graisse afin de la vendre à l'État ou à l'étranger pour lubrifier les machines de guerre, etc., semble être aujourd'hui en déclin.

L'égorgeur a deux formes d'existence : d'une part, les rumeurs qui circulent sur telle ou telle attaque effectivement perpétrée par ce personnage, et, d'autre part, les contes où l'antagoniste est un *nakaq*. Il existe aussi des cas où ces deux catégories de récits se confondent. En réalité, les rumeurs et les contes se nourrissent mutuellement.

Le thème des égorgeurs était l'un des plus saillants parmi les contes oraux de mon enfance. Cependant, seulement deux histoires de *nakaq* apparaissent dans le corpus que j'ai recueilli ces dernières années. Comment expliquer ce changement ?

Bien que les histoires de l'égorgeur n'aient jamais cessé d'être racontées, depuis des temps très anciens, il semble que ce soient les effets de la Réforme agraire qui les aient catapultées comme un thème narratif prédominant dans les années 1970, du moins dans notre région d'origine. Dans ce contexte, propriétaires terriens et opposants à la Réforme Agraire auraient pris des initiatives destinées à engendrer chaos et terreur, comme il semble que ça ait été le cas dans le département de Ancash. Ces actions ont été mises en relation par les autorités, à travers la presse et la radio locales, avec la présence de l'égorgeur. Cependant, dans la région d'Ayacucho, les rumeurs sur la réapparition du *nakaq* sont plus clairement associées à un autre événement : l'abrogation par le gouvernement de l'enseignement primaire gratuit (1969), qui, à Huanta et Huamanga, a eu une résonance inattendue. Nous pensons que ce sont ces événements qui ont promu l'égorgeur comme la figure narrative la plus représentative de ces années.

Cette hypothèse est corroborée par les nouvelles qui circulaient dans la presse, sans doute au service de l'État, ou dans des documents produits par l'État lui-même. Carlos Iván Degregori, spécialiste du Sentier Lumineux, rapporte, par exemple, que le lundi 23 juin 1969, le lendemain de la répression brutale d'une manifestation à Huanta, qui avait fait 14 morts selon les autorités et probablement beaucoup plus : « Le gouvernement publie une déclaration officielle sur les événements, qui dans son titre même reflète l'état d'esprit du gouvernement: 'Les paysans ont été incités à la violence par des rumeurs mensongères prétendant qu'on leur prendrait leurs terres et leurs maisons' [...] Selon le gouvernement, la violence à Ayacucho et Huanta est directement liée à : «l'imminence de [...] la nouvelle loi sur la réforme agraire » (Degregori, [1990] 2011 : 65). La révolte en défense de la gratuité totale de l'enseignement est montrée, par une manipulation du gouvernement, comme une mobilisation s'opposant à la réforme agraire. La rumeur de ces événements s'est mise à circuler dans la province voisine d'Acobamba, particulièrement dans ses annexes et nous croyons que ses habitants analphabètes et souvent monolingues en quechua ont mis en relation le massacre de Huanta avec la figure de l'égorgeur, tandis que certains profitaient de la psychose pour se faire passer pour des *nakaq* et attaquer des paysans paralysés par la peur.

Depuis cette époque, les circonstances des rencontres racontées dans ces contes ont cessé d'exister dans la réalité. L'égorgeur des contes attaquait un protagoniste voyageur, qui traversait à pied des lieux éloignés et inhospitaliers. Aujourd'hui, les voyages se font en bus, en train ou en avion, en sorte que la situation initiale de ces contes a cessé d'exister, ce qui explique sans doute l'obsolescence progressive des récits traditionnels d'égorgeurs. Cependant, le *nakaq* existe toujours sous d'autres dénominations (*saca-ojos*, *saca-riñones*, etc.) dans les rumeurs qui courent de temps en temps dans certaines régions du Pérou. On croit en sa présence réelle dans les capitales des départements andins et même dans les périphéries de Lima, pour prélever sur leurs victimes des reins ou des cornées, enlever des d'enfants, etc. Il est associé à des étudiants en médecine ou à des médecins trafiquant des organes. Il n'extrait plus de graisse humaine destinée à l'industrie des armes ou à la fabrication de cloches pour les églises.

Nous avons expliqué les caractéristiques de chacun des prédateurs de l'imaginaire andin, qui fluctuent entre fiction et réalité, ainsi que la façon dont ils interviennent dans la vie quotidienne des Andins. Bien que chacun de ces êtres soit nuisible et parfois mortel, les récits actuels nous montrent que le *condenado*, le plus dangereux des prédateurs sortis du groupe local, est la figure qui a le plus augmenté sa dangerosité en assimilant certaines caractéristiques des autres. Pourquoi s'est développée cette capacité dévoratrice? Pourquoi le *condenado* est-il la figure dominante de notre corpus? J'essaie de répondre à ces questions et à quelques autres dans le chapitre suivant.

Chapitre 8

Affirmation du *condenado* et dissolution des frontières

Dans ce dernier chapitre, j'observe la dissolution de l'opposition existant entre l'extérieur et l'intérieur de la société locale, et avec elle l'opposition entre ce qui constituait autrefois deux groupes de prédateurs. Je montre aussi comment ces êtres de l'eschatologie andine reconfigurent leurs modes d'attaque au sein des sociétés urbaines modernes où les Andins ont migré. J'examine également les changements de répertoire et réponds à des

questions telles que : Pourquoi les préférences narratives changent-elles ? Quels faits ou événements amènent les conteurs à modifier leurs récits ? Pourquoi les contes de *condenados* sont devenus prédominants dans notre corpus ? Enfin, à partir des récits de l'après-violence, nous verrons comment les sentiéristes se transforment en nouveaux *condenados*.

Lorsque les premières rumeurs sur le Sentier Lumineux commencèrent à circuler, les paysans les associaient aux *condenados*. Dans un témoignage conservé par le LUM (Lugar de la Memoria, Lima), Julia Condoray Huayllasco, habitante de Putis (dépt. d'Ayacucho), se souvient de l'incertitude et de la peur qui régnaient dans son village : « J'avais très de peur et demandais tout le temps à mes parents : 'Qu'est-ce que c'est que les sentiéristes, qui sont-ils ?, comment sont-ils ?, ont-ils un visage ou non ? ce sont des gens ou des *condenados* ?' » À cette époque, Julia Condoray n'était qu'une adolescente. Peu de temps après, des événements violents se produiraient dans son village et dans d'autres communautés de la région. L'absence d'une image ou d'une représentation physique permettant de comprendre qui étaient les sentiéristes, s'ajoutant aux conjectures, a suscité la peur et l'insécurité, comme le faisaient traditionnellement les égorgeurs et les *condenados*. Notre hypothèse est que l'expérience de la violence sentiériste a été l'un des facteurs ayant contribué à la croissance relative des contes de *condenados* dans les répertoires narratifs.

Une autre innovation surprenante est la figure du *condenado* installé à l'intérieur de chaque personne, selon les explications que nous a données Donato Chávez, qui « dématérialise » à la fois le *condenado* et sa proie (l'âme), suscitant un changement substantiel dans l'imaginaire narratif et religieux andin. Traditionnellement, les *condenados* erraient dans les espaces déserts et lointains. Dans les récits traditionnels, ils sont représentés et décrits avec des caractéristiques humaines, bien qu'avec quelques particularités. Le *condenado* a également la capacité de transformer son apparence physique et de ressembler à quelqu'un de connu de sa victime (un parent, un amant, une amante) pour éloigner tout soupçon et capturer sa proie avec succès, comme nous l'avons étudié dans le chapitre 6. Dans ce même chapitre, nous avons essayé d'identifier son image, la plupart des récits le décrivant comme ressemblant aux humains vivants, bien que dans certains cas ils peuvent prendre l'apparence d'animaux sauvages, de porcs, de chiens, etc. Comment

les *condenados* ont-ils pu se déplacer non seulement au cœur de l'espace habité, mais au sein de la personne elle-même?

La violence du Sentier Lumineux a intensifié la migration. Dans leur « exil », de nombreux paysans trouvèrent du réconfort et de nouveaux liens sociaux dans leur conversion aux églises protestantes. La prédication évangélique, en particulier, insiste sur la guérison, par la parole de Dieu, de la douleur et de la souffrance vécues au moment de la violence. Après avoir capturé leurs prières par ce discours de consolation et d'apaisement, les nouvelles Églises développent un discours condamnant une série de pratiques traditionnelles (mâcher de la coca, assumer la charge d'une fête, boire de l'alcool, faire des offrandes aux divinités, etc.) considérées comme immorales et même sataniques. Le pouvoir de la volonté individuelle est affirmé, avec la forte intériorisation des notions de culpabilité et de péché qui en résulte. Se référant au *condenado* qui est en nous, Donato Chávez m'explique que la pensée joue un rôle fondamental : si tu « penses mal », si tu t'écartes de la voie juste que tu dois suivre pendant ton existence, tu te trouves prêt à subir l'attaque de ces êtres. Il n'y a aucun moyen de s'en débarrasser. Tout est en ton pouvoir. En fait, Donato, notre narrateur, qui appartient à l'une des églises évangéliques, a recours à la figure du *condenado* dans le cadre de sa prédication religieuse. Il l'associe aux guérilleros du Sentier Lumineux en tant que personnes ayant perdu les valeurs propres à leur communauté d'origine.

Ce discours correspond bien aux changements socioculturels en cours. La migration et le retour d'une partie des « exilés » ont entraîné un affaiblissement des frontières entre les sociétés locales et leur extérieur : les migrants sont revenus avec de nouvelles idées et comportements, etc. La mobilité est plus intense qu'auparavant. L'éducation et les médias ont incorporé des usages et des pratiques du monde extérieur à la vie dans les communautés. Les échanges se sont partiellement monétisés et le lien social, fondé sur l'engagement, la confiance et la réciprocité, a perdu de sa force. Les comportements sont devenus plus individualistes. La « spiritualisation » des *condenados* reflète ce processus de modernisation socio-économique, qui implique une individualisation des consciences éthiques. On comprend mieux, dès lors, pourquoi les *condenados* n'errent plus dans les punas et les ravins, et ne crient plus de façon terrifiante. Ils se sont multipliés et ont changé d'habitat.

Ils sont maintenant à l'intérieur de chacun, dans le noyau et la partie centrale de chaque être humain. La sanction n'est plus collective, à travers la mort d'un autre membre de la communauté, dévoré par le *condenado*. Elle est individuelle et spirituelle, à travers la damnation de l'âme du coupable après sa mort.

Conclusions

L'analyse de mon corpus m'a permis de constater l'une des caractéristiques essentielles du récit oral : sa capacité à s'adapter aux circonstances, tant au niveau de sa structure, de ses motifs, de son thème et de ses personnages. Lorsqu'existe une certaine stabilité c'est parce que les objectifs du conte sont stables. Comme je l'ai proposé dans mon état de l'art, j'ai cherché, dès la première partie de cette thèse, le sens du récit oral, dans un dialogue permanent avec mes textes, mais aussi avec des versions issues d'autres sources. Convaincus que les contes sont des supports problématisant la vie sociale, j'ai cherché à les analyser à partir de leur langue d'énonciation, le quechua, et de rendre visibles les conflits qu'ils expriment, pour ensuite mettre en évidence les différentes fonctions qu'ils remplissent, telle que la formation, dans les cas de « Doña Pancha et Don Rabal », des contes de fiancés animaux, du conte des deux frères, des témoignages sur la *mamapacha* et les plantes alimentaires ou sur les liens entre l'homme et les divinités. Ce sont des textes d'une richesse exceptionnelle, où sont déposées la sagesse, la connaissance et l'expérience des nombreuses générations qui ont développé ces récits avec l'intention de contribuer à la reproduction du groupe et de ses normes sociales et éthiques.

La deuxième partie de cette thèse, intitulée « Adaptation de la tradition orale au contexte actuel », prend toute sa dimension dans ses derniers chapitres, où nous assistons à la dématérialisation des *condenados*. Ceux-ci, et les récits qui leurs sont associés, font partie du vaste ensemble d'histoires de prédateurs, êtres de l'eschatologie andine qui constituent un danger constant et d'une manière ou d'une autre sont toujours à l'affut pour capturer et dévorer une proie humaine. Nous avons vu que l'imaginaire narratif local distribue ces figures en deux groupes concentriques en même temps que symétrique, autour d'un axe de danger limité, l'espace domestique. Ces deux cercles sont séparés

par une frontière entre l'intérieur et l'extérieur de l'espace local. La *qarqarya* est le prédateur interne le plus proche de la zone de sécurité relative que constitue la maison, tandis que la tête volante occupe la même position dans l'espace extérieur. Ces deux êtres sont moins dangereux que ceux qui occupent l'extrémité opposée dans leurs espaces respectifs : le *condenado* et l'égorgeur. Dans les deux cas, plus l'espace occupé par les prédateurs est éloigné, plus ils sont dangereux et menaçants. Alors que la *qarqarya* et la tête volante provoquent la « frayeur », c'est-à-dire la sortie temporaire de l'*animu*, une maladie guérissable, l'égorgeur et le « damné » tuent, en extrayant la graisse de leur victime ou en la dévorant, respectivement. Il est intéressant de remarquer que la cupidité et le vol, c'est-à-dire les péchés des « damnés », constituent des infractions plus dangereuses pour le groupe que l'inceste commis par la *qarqarya* et la tête volante. Ce n'est pas surprenant dans une société où la réciprocité et la confiance constituent traditionnellement des valeurs clés dans l'échange des biens et des services, comme nous l'avons constaté dans la première partie de la thèse. L'espace extérieur, tel qu'il est décrit dans la littérature orale, est un miroir surdimensionné des maux de l'espace intérieur (inceste, cupidité, vol, etc.).

Comme on l'a vu, les deux espaces, interne et externe, et les deux catégories d'êtres qui les peuplent, ont tendance à se confondre aujourd'hui, en raison des processus de modernisation et d'articulation croissante des sociétés paysannes avec le monde extérieur. En outre, un nouveau personnage a rejoint les précédents. Il égorge ses victimes, les mutile, les brûle ou les jette simplement dans les ravins : ce sont les sentiéristes qui, pendant leurs 20 ans de « lutte armée » (1980-2000), ont prétendu arriver au pouvoir. C'est pourquoi Donato Chavez les associe aux « damnés ».

Nous comprenons maintenant pourquoi des contes tels que « Les deux frères », dans leurs différentes variantes, restent vivants et sont toujours dans la bouche des conteurs. Ce conte exprime un idéal fondamental d'aide et de réciprocité entre les hommes, idéal qui est aujourd'hui menacé par la modernisation. On voit bien que, tant que les contes exprimeront les conflits humains et les besoins narratifs des communautés locales, ils continueront à circuler.

Nous nous sommes demandés dans cette thèse pourquoi les préférences narratives changent et nous avons montré qu'elles évoluent en fonction de la nécessité qu'éprouvent les membres d'une société, en particulier les plus créatifs d'entre eux, de problématiser leur expérience historique et, surtout, de continuer à transmettre des messages éthiques pouvant être pertinents dans un contexte changeant. Ce dernier aspect est perceptible dans tous les cas que nous avons analysés. Dans notre recherche, se trouvent aussi des éléments pour comprendre comment changent les préférences narratives. Dans notre corpus, l'axe ou l'objet de ce changement n'est pas tant le conte-type que les figures d'antagonistes dont les caractéristiques et les relations mutuelles se recomposent aujourd'hui, au-delà des séquences épisodiques auxquelles ils peuvent être associés. Ces êtres imaginaires semblent être le véritable soutien de la mémoire narrative, que nous pouvons concevoir comme un répertoire de métaphores de types comportementaux et sociaux négatifs. Ce sont eux qui changent avec l'émergence de nouvelles figures historiques (par exemple le Sentier Lumineux) et avec les évolutions socioculturelles que nous avons évoquées dans cette thèse (migration et nouvelle évangélisation).

Les changements que nous avons décrits et analysés se concentrent dans un domaine de la littérature orale quechua : les figures terrifiantes. D'autre part, les contes qui cherchent à transmettre des valeurs fondamentales – comme « les deux frères » – montrent une relative stabilité, bien que nous soyons frappés de n'en avoir recueilli que trois versions (presque autant que les contes d'égorgeur). Cela nous semble être une conséquence de la modernisation et de la dissolution de l'idéal collectiviste exprimé par « Les deux frères ». Les récits des dévoreurs, en revanche, nous invitent à être en état de vigilance permanente face à la violence du monde extérieur. La dégradation des valeurs communautaires au cours des dernières décennies a aidé les dévorateurs à trouver leurs proies plus facilement. L'affaiblissement des cadres sociaux traditionnels a renforcé ces figures et les histoires qui leurs sont associées, au détriment des autres.

**De l'égorgeur au damné
Pourquoi les préférences narratives changent-elles ?
La tradition orale quechua de Huancavelica (Pérou)**

Résumé

La tradition orale andine a jusqu'à présent été abordée, selon les cas, en tant que conservatoire de la sagesse populaire, reflet de structures de pensée, expression des confrontations de classes ou d'un point de vue littéraire. Au contraire de ces approches, notre thèse s'intéresse à mettre en lumière le sens des récits. Elle considère les textes oraux comme des figurations narratives problématisant les conflits sociaux et culturels. Nous avons effectué notre travail de terrain dans plusieurs communautés de langue quechua du département péruvien de Huancavelica. Nous étudions des contes qui remplissent différentes fonctions, pédagogiques et satiriques, et comparons les préférences narratives de l'époque de notre enfance, lorsque les contes de « l'égorgeur » constituaient une grande partie des répertoires, avec celles des conteurs actuels, pour lesquels le « damné », le plus dangereux des prédateurs andins, est une figure prédominante. Nous cherchons ensuite à répondre à des questions telles que : pourquoi les préférences narratives changent-elles ? pourquoi certains thèmes narratifs suscitent moins d'intérêt, tandis que d'autres conservent leur validité et renforcent leur présence ? Notre travail de terrain et l'analyse des contes nous montrent que les récits sont adaptés aux besoins des conteurs, à l'expérience du conflit armé interne, à la migration et à la montée des discours de l'évangélisation protestante, qui condamne les coutumes traditionnelles et encourage les changements de mode de vie, valorisant l'effort individuel aux dépens de l'esprit collectif des communautés locales.

Mots clés : Tradition orale, littérature orale, conte, Andes, Pérou, quechua, christianisme évangélique, Sentier Lumineux

**From the slaughterer to the damned
Why are narrative preferences changing?
The quechua oral tradition from Huancavelica (Peru)**

Abstract

Unlike the usual ways of studying the Andean oral tradition, such as repositories of popular wisdom, thought structures, classist confrontations or literary texts, our thesis is primarily interested in shedding light on the meaning of the story; that is, it considers oral texts as aesthetic-discursive resources in which the social and cultural conflicts are problematized. We have carried out our fieldwork in several Quechua speaking communities of the Peruvian department of Huancavelica. In addition to studying tales that play different pedagogical and satirical functions, we compare the narrative preferences of the time of our childhood (where the « slasher » was the paradigmatic figure) with that of the condemned, the most dangerous of Andean predators and predominant figure of our corpus. As a result, we seek to answer questions such as : why do narrative preferences change, why do certain stories experience some obsolescence, and others, on the contrary, are strengthened and maintain their validity? The analysis of the tales and our ethnography show us that the stories are adapted to the narrative needs of users, to the new experiences of the years of internal armed conflict, forced migrations and the rise of the rhetoric of Protestant evangelization, which condemns traditional customs, further encouraging the social rise of peasants from the individual effort, as opposed to the collective spirit of local communities.

Key words : oral tradition, oral literature, tale, Andes, Peru, Quechua, Evangelicalism, Shining Path.

ED 122 – Europe latine – Amérique latine