



Bulletin de l'Institut français d'études andines

ISSN: 0303-7495

secretariat@ifea.org.pe

Institut Français d'Études Andines

Organismo Internacional

Itier, César

El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo
sobrenatural

Bulletin de l'Institut français d'études andines, vol. 26, núm. 3, 1997

Institut Français d'Études Andines

Lima, Organismo Internacional

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12626302>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

EL ZORRO DEL CIELO: UN MITO SOBRE EL ORIGEN DE LAS PLANTAS CULTIVADAS Y LOS INTERCAMBIOS CON EL MUNDO SOBRENATURAL

César Itier*

Resumen

Este artículo propone una interpretación de un mito andino que relata el viaje del ancestro de los zorros al cielo. En el sur del Perú y en Bolivia, ese relato explica, según las versiones, el origen de las plantas cultivadas o de los zorros. A partir de un análisis secuencial que ensaya descifrar el simbolismo de los hechos narrados, mostramos que el mito constituye una reflexión de los pastores de la puna sobre sus relaciones estacionales con las poblaciones de los valles, en particular a partir del mes de abril, cuando ellos descienden a prestar su fuerza de trabajo a los cultivadores de cereales. El mito presenta la complementariedad entre los dos pisos ecológicos como análoga a la que se establece entre los hombres y el mundo sobrenatural. Ambas complementariedades, estrechamente solidarias, aparecen a su vez como la condición de la multiplicación agrícola. Este estudio se lleva a cabo a partir de dos versiones quechuas del relato recogidas en la provincia de Quispicanchis (departamento del Cuzco, Perú) y de las que ofrecemos en el Apéndice una transcripción y una traducción.

Palabras claves: Agricultura, Andes, mitología, pisos ecológicos, quechua, zorro.

LE RENARD CÉLESTE : UN MYTHE SUR L'ORIGINE DES PLANTES CULTIVÉES ET LES ÉCHANGES AVEC LE MONDE SURNATUREL

Résumé

Cet article propose une interprétation d'un mythe andin relatant le voyage de l'ancêtre des renards au ciel. Dans le sud du Pérou et en Bolivie, ce mythe explique, selon les versions, l'origine des plantes cultivées ou celle des renards. À partir d'une analyse séquentielle qui s'efforce de déchiffrer le symbolisme du récit, nous montrons que ce mythe constitue une réflexion des pasteurs de la puna sur leurs relations saisonnières avec les populations des vallées, en particulier à partir du mois d'avril, lorsqu'ils descendent prêter leur force de travail aux agriculteurs céréaliers. Le mythe présente la complémentarité entre les deux étages écologiques comme analogue à celle qui s'établit entre les hommes et le monde surnaturel. Ces deux complémentarités, qui sont étroitement solidaires, apparaissent à leur tour comme la condition de la fécondité agricole. Nous menons notre analyse à partir de deux versions quechuas que nous avons recueillies dans la province de Quispicanchis (dept. de Cuzco, Pérou) et dont nous présentons une transcription et une traduction en appendice.

Mots clés: Agriculture, Andes, étages écologiques, mythologie, quechua, renard.

* INALCO, 2 rue de Lille, 75007 Paris y UMR 197 del CNRS (Centre d'Études des Langues Indigènes d'Amérique), 44 rue de l'Amiral Mouchez, 75014 Paris.

THE HEAVENLY FOX: A MYTH CONCERNING THE ORIGIN OF CULTIVATED PLANTS AND THE EXCHANGES WITH THE SUPERNATURAL WORLD

Abstract

The author proposes an interpretation of an Andean tale concerning a trip to heaven made by the ancestor of foxes. In southern Peru and in Bolivia, the different versions of this myth explain either the origin of cultivated plants or that of foxes. On the basis of a sequential analysis aiming at decyphering the symbolism of the narration, the author shows that this myth represents the view point of the highland shepherds regarding their seasonal contacts with communities dwelling in the valleys, particularly from the onset of the month of April, when the shepherds come down to the valleys to work for the cereal growing farmers. The myth presents the complementarity between two ecological levels as being similar to that established between man and the supernatural world. These two closely associated systems of complementarity appear to be a necessary condition for agricultural fecundity. This analysis is based on two Quechuan versions of the myth, recorded in the province of Quispicanchis (Department of Cuzco, Peru) and transcribed and translated in appendix to this article.

Key words: *Agriculture, Andes, mythology, ecological levels, Quechua, fox.*

Junto con el cóndor, el zorro es probablemente el animal que más a menudo asume un rol protagónico en la tradición oral andina. Sin duda ello refleja la constante preocupación que ese depredador suscita en los hombres, en particular en los pastores de la puna, ya que anda siempre al acecho de las crías de ovejas, llamas y alpacas. Uno de los relatos más universales, en los Andes Centrales, es precisamente el del viaje al cielo de un zorro mítico. Esa historia concluye con la caída del animal en la tierra y la dislocación de su cuerpo. Ese acontecimiento reviste particular importancia ya que, en la gran mayoría de las versiones conocidas en la bibliografía, pretende explicar el origen de las plantas cultivadas—o de algunas de ellas—o, a veces, de alguna planta silvestre o la multiplicación de los zorros.

Se han recogido versiones de ese relato en quechua, aimara y castellano, a lo largo de un territorio particularmente amplio: desde la sierra central del Perú (Vienrich, 1905; Jiménez Borja, 1940: 7-8; Taylor, 1987a; Kapsoli, 1993: 113) hasta el desierto de Atacama en el norte de Chile (Tolosa & Saugnieux, 1973: 40-41) y el noroeste argentino (Di Lullo, 1943: 250; Canal Feijoo, 1950: 103; 1951: 86), incluyendo los departamentos peruanos de Ayacucho (Bustamante, 1943: 171), Cuzco (Farfán, 1943: 119), Puno (López & Sayritupac Asqui, 1985: 17-20) y Arequipa (Proyecto escuela, ecología y comunidad campesina, s/f: 10-14), y la sierra boliviana (Métraux, 1934: 97-98; Paredes Candia, 1953: cap. II; Yapita, 1992; Vásquez, 1996: 69-76). Por nuestra parte, hemos recogido dos versiones del mismo relato en la comunidad de Usi (provincia de Quispicanchis, departamento de Cuzco, Perú), situada a medio camino entre los pueblos de Quiquijana y Sangará, a unos cincuenta kilómetros al sur de la capital departamental, y cuyo territorio se extiende desde los bordes del Vilcanota, a unos 3500 m de altura, hasta los 5000 msnm. Como se puede ver, el área de difusión del relato del viaje del zorro al cielo parece coincidir con la porción de América del Sur donde existen punas y un pastoreo importante. También en otras regiones del continente se puede encontrar tradiciones relativas a diversos animales que viajaron al cielo y cayeron finalmente a la

tierra. Estos relatos tienen varios puntos en común con el del viaje del zorro al cielo, como también los tiene el cuento español de “la zorra y la cigüeña” (Espinosa, 1946: 543). En los años 1950, Efraín Morote Best realizó un buen estudio tipológico de las variantes del tema del viaje al cielo en distintas regiones de América del Sur (Morote Best, 1988: 55-100).

No plantearemos aquí el problema de la conexión del relato andino con otras tradiciones americanas e ibéricas. Nos interesa más bien buscar el sentido que toman unas variantes específicas en su contexto sociocultural. En efecto, partimos del supuesto de que ese relato, por su complejidad y su desenlace, no es puramente recreativo sino que tiene algún sentido que requiere ser interpretado. Creemos incluso que, pese a que los narradores de las versiones que hemos recogido no consideran que los acontecimientos sucedieron literal e históricamente, la trascendencia del desenlace de los mismos nos permite considerar ese relato como un “mito”. Sustentaremos esta opinión en el transcurso de nuestro análisis. El primer paso de una interpretación de ese mito necesariamente consiste en sacar a luz las relaciones simbólicas que puedan existir, para los comuneros, entre los acontecimientos fantásticos narrados y el mundo de la experiencia. Para eso utilizaremos una información etnográfica que proviene en gran parte de las observaciones que hemos realizado en Usi y en la región del Cuzco en general. Así esperamos descubrir las intenciones del relato en su globalidad o, por lo menos, algunas de ellas. El análisis secuencial que presentamos a continuación refleja más o menos nuestro itinerario intelectual: hemos abordado los textos como una interrogante absoluta, sin ninguna hipótesis interpretativa, fuera de la intuición de que un simbolismo ecológico podía sustentar el mito, como en el caso de otros importantes relatos andinos (Duviols, 1974-1976; Itier, 1996).

Las dos versiones que sirven de base a nuestro análisis nos han sido narradas en 1994 y 1995 por dos pastores monolingües de la puna, Santos Pacco Ccama y su cuñado Agustín Thupa Pacco, cuyas edades estimadas eran de 70 y 58 años respectivamente. Contrariamente a lo que ocurre en las versiones mencionadas más arriba, en Usi esa historia parece contarse siempre como la continuación de otra, la del zorro castrado por una casada infiel con quien se había acostado. Este último relato no se encuentra tan a menudo como el otro en las recopilaciones de tradición oral. Conocemos una versión muy semejante a la nuestra, recogida en una zona del departamento de Arequipa contigua a la región cuzqueña (1) (Chirinos & Maque, 1996: 286-289). La articulación de ambas historias en un solo conjunto no es, sin embargo, una yuxtaposición casual. Más bien, como lo veremos, resulta altamente significativa, por lo menos en el contexto local.

Presentamos en apéndice las dos versiones que hemos recogido en Usi. No difieren la una de la otra más que en detalles. Por esa razón hemos establecido a partir de ellas, y bajo el control de dos quechuahablantes de la región (2), una versión de lectura que presentamos también en el Apéndice. Antes de iniciar el análisis del relato, ofrecemos la traducción al castellano de esa versión de lectura.

(1) Esta versión cuenta que en los tiempos antiguos los hombres utilizaban los zorros como perros y que después que el esposo descubriera la traición de su mujer con ese animal, éste fue expulsado fuera del ámbito doméstico. El relato menciona finalmente que el zorro, con su propia saliva, logró pegarse su pene seccionado.

(2) Agradecemos la gentil colaboración que nos han prestado en esa tarea Florentino Champi, de Marcapata, y Rosalía Puma viuda de Cusihamán, de Chinchero.

El Zorro del Cielo

Dicen que había una mujer. Vivía sola con su esposo. Un día éste se fue de viaje y un muchacho la ayudó a cosechar ocas. Cosechando ocas, les vino la noche. Prepararon rápidamente la comida y se quedaron a descansar [en la casa de la mujer]. La mujer le dijo al muchacho: "échate ahí y duerme". "No voy a poder dormir ahí" dijo el muchacho. La mujer le preguntó: "¿dormirás en el rincón del batán?". "Me van a llamar 'rincón del batán, rincón del batán'" contestó él. "¿Dormirás en ese poyo?". "Me van a llamar 'poyo, poyo'". "¿Dormirás en la puerta del fogón?". "Me van a llamar 'puerta del fogón, puerta del fogón'". "Entonces ¿dormirás en el umbral?". "Me van a llamar 'umbral, umbral'" decía el muchacho. Entonces la mujer le preguntó: "y en tu casa ¿dónde duermes?". "Yo duermo justo sobre el ombligo de mi madre". "Ya pues, duerme sobre mi ombligo" aceptó la mujer y lo dejó dormir sobre su ombligo. ¡Qué tal nudo debieron hacer! ¡Qué habrán hecho!

En ese momento regresó el esposo. Llamó a la puerta: "¡ábreme! ¡ábreme!". "No encuentro la llave, no encuentro la llave" decía la mujer. Pero seguro que a propósito había cerrado la puerta con llave. El muchacho se había quedado trabado en la mujer. Era el Zorro, no era un muchacho. Atuku [nombre propio del Zorro] estaba colgando de la entrepierna de la mujer. Ésta no se lo podía sacar. Entonces ella buscó un cuchillo y seccionó el pene del Zorro. Éste saltó dando un aullido. "¡Oye, cara larga (3)! ¿qué cara larga es ése que ha entrado? ¡cara larga carajo!" dijo la mujer. Después, la mujer se debió sacar el pene con la mano. Luego amaneció. El muchacho estaba llamando desde un cerro: "¡dame mi oquita! ¡dame mi oquita!". El hombre le preguntó a su esposa: "¿qué oca le has quitado?". "Ayer me vino a ayudar a cosechar ocas y no se lo he pagado; seguro que por eso me está llamando" contestó ella.

Entonces la mujer recogió las ocas y el pene cortado en su pollera y se los llevó afuera. Fue a botar el pene del Zorro al borde del río y regresó trayendo agua. Luego una viejita a su vez también fue al río y encontró la oquita. Se la llevó a su casa para cocinársela. La puso sobre el batán y la iba a machacar cuando de pronto la oquita le saltó entre las piernas. "¡Qué oca más cochina!" exclamó y también fue a botarla. Recién después el Zorro encontró su pene. Lo recogió y se fue.

Subió a la punta de un cerro e intentó pegárselo. El cóndor estaba viniendo por arriba. Se posó sobre la punta del cerro y le preguntó: "oye, Lari, ¿qué estás haciendo?". Y Lari contestó: "mi madre me mandó a recoger leña, me corté el pene con el hacha y no logro pegármelo". El cóndor le dijo: "trae un borrego y yo te lo pegaré". En seguida el Zorro cogió un borrego y se lo dio de comer al cóndor. Entonces el cóndor le pegó el pene con sus excrementos. "¿Y adónde estás yendo?" le preguntó el Zorro. "Yo estoy yendo al cielo; estoy yendo al cielo porque va a haber un banquete allí, porque va a haber un banquete." "Malku, ¿no me podrías llevar a mí también?" preguntó el Zorro. "¡Ah! ¡adónde te meterías tú! el banquete en el cielo va a durar tres días." "Llévame a mí también" volvió a pedir el Zorro. No quería quedarse en la tierra e insistía: "Malku, llévame a mí también, a mí también" Entonces el cóndor le dijo: "¡no te me vayas a escapar por algún lado! el banquete durará sólo tres días; luego dejaré todo y me iré".

(3) Nombre con el que se llama a los perros y los zorros para ahuyentarlos.

“No iré a ninguna parte; me quedaré debajo de tu mesa, royendo tus huesos; me quedaré ahí nomás royendo tus huesos; no iré a ninguna parte” aseguró el Zorro. “¡Cuidado que te vayas a algún lado!” advirtió nuevamente el cóndor y agregó: “el banquete durará sólo tres días; no va a durar mucho”.

En el cielo, había un banquete para los cóndores. Habían muchos. Otra vez el cóndor le advirtió al Zorro: “pero no vayas a corretear por un lado y otro”. El Zorro estaba debajo de la mesa. El cóndor estaba sentado en la mesa. Era el mayor de los cóndores, era imponente. Recién estaban tendiendo la mesa. Luego comieron. Entonces, después de un momento, el Zorro empezó a corretear por un lado y otro. Por eso lo llaman “el Zorro del Cielo”. El banquete ya se estaba terminando, tres días habían pasado y el Zorro no aparecía. Entonces el cóndor lo llamó: “¡Pascual! ¡Pascual!”. Y como éste no aparecía, el cóndor se fue. Todo quedó vacío y desierto. Pascual corría de arriba para abajo. ¡Por dónde iba a bajar si no había nada para bajar! Pero siguió caminando por todas partes buscando y buscando. El banquete se había terminado y el Zorro nuevamente tuvo que roer los huesos dejados por los demás. Pero luego ya no encontró nada, era todo lo que había.

Entonces, como no aguantaba el hambre, se hizo una sogá de cabuya que llenara tres casas. Cuando hubo llenado tres casas con la sogá de cabuya se colgó de ella. La hizo bajar poco a poco desde el cielo y se colgó de ella. Bajó colgado de ella. Estaba bajando y bajando cuando pasó un loro. Pascual se puso a insultarlo a gritos: “¡oye, nariz curva! ¡oye, lengua de papa! ¡oye, patas de tijera!”. Primero el loro siguió su camino. Entonces nuevamente lo llamó y lo llamó: “¡oye lengua de papa! ¡oye patas de tijera! ¡oye, nariz curva!”. Entonces el loro regresó y le advirtió: “¡cuidado que te la vaya a cortar!”. El Zorro suplicó: “no, no lo volveré a hacer, no lo volveré a hacer”. Entonces el loro otra vez se fue. Ya estaba lejos. Pero el Zorro volvió a fastidiarlo: “¡oye, nariz curva! ¡oye, patas de tijera! ¡oye, loro lengua de papa!”. Entonces el loro regresó y le cortó la sogá. Cuando estaba a punto de cortarla, el Zorro le gritó a la gente de la tierra: “tiendan una frazada gruesa”. Pero los hombres, en vez de tender una frazada gruesa, levantaron piedras y tendieron espinas por el suelo. El Zorro del Cielo cayó sobre ellas. Sus excrementos reventaron y se dispersaron. De esos excrementos fue que se multiplicó Atuku. Es todo.

1. EL PROTAGONISTA

Cualquier intento de interpretar el relato requiere primero que nos detengamos en la etología andina de su protagonista principal, el zorro, y en las funciones que, según la cultura tradicional, ese depredador tan temido desempeña en el cosmos. Luego nos preguntaremos si el personaje del zorro, con todas sus especificidades andinas, no funcionaría también, dentro del ámbito del relato, como metáfora de otra entidad, es decir si en el relato, aparte de problematizar el rol del zorro en el cosmos, no figuraría también otro tipo de acontecimientos y de relaciones, en otro orden de la realidad.

1. 1. Etología andina del zorro

El protagonista de la narración es el zorro andino (*Dusicyon culpaeus*), que se alimenta de vizcachas, ratones, crías de camélidos y ovinos y, en menor medida, de maíz y frutas. A menudo caza de noche, aunque también se le puede ver de día. Como en

muchas otras culturas, el zorro es percibido en los Andes como un animal inteligente (**yuyaysapa**) (4) y se suele decir de una persona muy astuta que es un zorro (5). Se le atribuye además la capacidad de conocer las intenciones de los humanos (6). Así se dice del zorro que es **watuq** “adivino”, presentando como prueba adicional la semejanza formal que existe entre ese término y **atuq** que significa “zorro”. Esa capacidad le permite saber de antemano cuándo y dónde se le ha puesto una trampa. Por eso rara vez caerá en ella y quienes creían engañarlo tendrán que resignarse y decir: **watun chay astutu, mana hamunchu** “ese astuto ha adivinado y no ha venido”. Cuando un zorro le roba una oveja o un camélido tierno a un pastor, éste suele atribuir el rapto a una venganza del animal, del que seguramente debió hablar mal en algún momento. Y culpándose a sí mismo concluye: **watunchá riki** “seguro ha adivinado [lo que dije de él]”. Ésta es la razón por la que hay que hablar bien del zorro y aplicarle nombres cariñosos o respetuosos como **niñucha** “niño” (7) o **compadre**. El pastor que es víctima de un zorro no deberá insultarlo sino constatar con humildad: **niñucha hamushasqa** “el niño estuvo acá”. Más adelante trataremos de interpretar ese mandamiento de no insultar a los zorros.

Del zorro también se dice que es mentiroso y fanfarrón. Precisamente, ése es el sentido que tiene el término **atuxa** (<quechua **atuq**) en aimara. Y en efecto, el mito del Zorro del Cielo pone en escena un personaje embustero, que no tiene otra preocupación que la de salir con su provecho engañando a los demás. Por eso, se piensa que, después o poco antes de la muerte, el **animu** (8) de las personas conflictivas, que no han tenido relaciones armónicas con los demás en su comunidad, puede tomar la forma de un zorro (9).

(4) Sobre la extraordinaria inteligencia del zorro, véase Chirinos & Maque, 1996: 194-203.

(5) La serie de cuentos en los cuales ese animal quiere comerse un ratón pero siempre termina burlado por el pequeño y astuto roedor, parece contradecir las cualidades que se atribuyen al zorro. En efecto, en esos relatos, ése aparece siempre como un personaje estúpido, crédulo y fácil de engañar. Estos cuentos pertenecen a otro conjunto que los que analizamos ahora y utilizan el zorro como metáfora de una alteridad socioétnica no indígena (Taylor, 1986).

(6) Según Aquilino Thupa, hijo de Agustín Thupa Pacco, “el zorro llega al **waylla ichhu** [un tipo de paja de la puna], le da vuelta tres veces, orina, le da otras tres vueltas, otra vez orina, luego una tercera vez y después escucha. Así sabe lo que dicen de él.”

(7) Tradicionalmente, los comuneros reservaban este término para referirse a los hijos de los hacendados y no a los niños de las comunidades.

(8) El **animu** (< esp. “ánimo”) es una fuerza vital que, algún tiempo antes de la muerte del individuo, se desprende de su cuerpo y se pone a caminar bajo una forma humana o, en el caso de que la persona haya atentado contra el orden social comunal, bajo la forma de un animal (zorro, mula, etcétera).

(9) “Los que se convierten en zorros son raros, que han cometido algún error, falta de respeto, que han tenido malos tratos a los demás” (Aquilino Thupa Pacco, de Usi). “Almas que han sido en la vida personas malvadas o pecadoras, que han sido mal ejemplo, envidiosas más que todo, tus enemigos que han muerto si han tenido cuentas pendientes en conflictos. Así te lo están cobrando. [...] Los que se convierten en zorros son los que han tenido conflictos interpersonales” (Albino Wawasunqu, comunidad de Ch’umpi, distrito de Lamáy, provincia de Calca). Según Albino Wawasunqu, cuando un zorro llega hasta la cima de un cerro, es porque en realidad es un alma convertida en zorro. Aquilino Thupa Pacco afirma que el **urañu** [alma que camina antes de la muerte y que puede llevarse a quien encuentre] puede aparecer bajo la forma de un zorro (o también de un zorrino o un chanco).

1. 2. Función del zorro en el cosmos

También se dice que el zorro es uno de los animales más queridos por la Tierra (**Pachatierra**), gran divinidad del mundo subterráneo, responsable de la fertilidad agrícola y pecuaria. Los pastores explican que el zorro puede llevarse algunas de sus ovejas como contraparte de lo que les da la Tierra. Ese animal aparece así como un enviado de la divinidad o, más exactamente, como un intermediario que cobra las deudas que se pueden tener para con ella. De esa manera, el zorro contribuye al mantenimiento de un equilibrio provechoso entre nuestro mundo y el otro. Algunos pastores llegan incluso a hacer pagos a la Tierra con el objetivo de evitar los estragos del depredador, como adelantándose a las cobranzas de éste. Recíprocamente, se cree que “de repente el zorro puede hacer algo bueno para que tus ovejas se reproduzcan” (Albino Wawasunqu, comunicación personal).

La relación privilegiada que une la Tierra y el zorro probablemente tenga uno de sus fundamentos en la constatación de que ese animal tiene el mismo comportamiento antisocial que caracteriza también a los seres agresivos, salvajes y peligrosos de un mundo subterráneo concebido como antitético al ámbito civilizado de la sociedad actual. Esa identificación del zorro con “valores” opuestos a los de la comunidad civilizada parece reflejarse en el simbolismo de una constelación también llamada “Zorro”. Según Gary Urton, existe un **yana phuyu** o “nube negra” (10) del Zorro. Esa “nube negra” está como siguiendo, en la Vía Láctea, a la “nube negra” de la Llama, como era de esperar para ese depredador. El zorro y el **yanaphuyu** del Zorro están estrechamente vinculados con los solsticios: del 15 al 23 de diciembre, el sol amanece en la “nube negra” del Zorro, es decir, al amanecer, se sustituye en el horizonte a esa “constelación”. Como si en ese momento del año, ésta fuera un doble nocturno o un *alter ego* negativo del sol. Por otra parte, se dice que los zorros terrestres nacen casi en el mismo momento, es decir alrededor del 25 de diciembre. La época de reproducción de los zorros empieza a fines de junio, es decir coincide prácticamente con el solsticio de invierno (Urton, 1981: 189). Como se puede ver, el ciclo vital de ese animal es inverso al del sol: el zorro crece entre diciembre y junio, mientras el sol decrece y su carrera se aleja del zénit, y el animal llega a su madurez cuando los días son más cortos. Estas observaciones resultan enteramente coherentes con lo que hemos constatado en el plano de los valores sociales: así como el ciclo vital del zorro es inverso al del sol, su comportamiento es inverso al que deben tener los hombres de la época actual, el **inti timpu** o “época solar” instaurada por el sol cuando apareció por primera vez, poniendo fin a la época oscura e incivilizada de los “gentiles” (11). La situación simbólicamente

(10) Espacios oscuros dibujados en la Vía Láctea por una menor densidad de estrellas.

(11) Los “gentiles” (**hintil**), también llamados **ñawpamachu** “ancestros” en la región del Cuzco, vivieron en la tierra antes de la aparición del sol. Su modo de vida recuerda el de los habitantes actuales de la puna ya que no conocían los cereales ni el riego ni otro ganado que la llama. No eran cristianos, vivían a la luz de la luna y todos perecieron quemados por el sol cuando éste salió por primera vez. Dios creó entonces a Adán y Eva de quienes desciende la humanidad actual, tanto los blancos (**misti**) como los comuneros. Este mito combina elementos de un mito prehispánico sobre los tiempos preculturales y la prédica de los misioneros coloniales sobre la condenación de los ancestros paganos de los indios (Itier, 1997).

antitética en que se encuentran el zorro y el ámbito solar también se manifiesta en el hecho de que el zorro caza esencialmente de noche, momento en que se cree que el mundo precultural y presolar se vuelve a hacer presente, por lo menos en forma parcial. Sin embargo, pese a esa oposición, el zorro aparece como un elemento clave en el funcionamiento del cosmos ya que, como “cobrador” enviado por el más allá, es el agente de un intercambio fecundo entre el mundo civilizado de los hombres y el mundo salvaje de las divinidades ctonianas.

1. 3. Valor metafórico del Zorro en el mito

La constelación del Zorro fue explícitamente relacionada con el mito por Santos Pacco Ccama: representa al protagonista desobediente cuando está en el cielo (Versión II:74; Versión II:82). Ello viene a reforzar la dimensión mítica de ese personaje al mismo tiempo que su carácter antisolar y antisocial. Destaca también su marcado antropomorfismo en el mito. Ello se manifiesta en primer lugar en los nombres propios que lleva. En las versiones que hemos recogido en Usi, es a menudo llamado **Atuku**, **Pascual** o **Lari** por los narradores. Son tres nombres propios del Zorro, uno de los escasos personajes animales susceptibles de llevar nombres. **Atuku** está formado con el término **atuq** “zorro”, amputado de su consonante final, y del sufijo **-ku**, que sirve exclusivamente para formar nombres propios masculinos a partir de la primera o de las dos primeras sílabas quechuizadas de un nombre del calendario cristiano: **Antuku** “Antonio”, **Satuku** “Saturnino”, **Killku** “Gregorio”, etcétera... El nombre **Atuku** evoca pues un personaje híbrido, a la vez animal y humano (12). Y en efecto, se suele evocar el zorro en términos particularmente antropomórficos. Se dice, por ejemplo, fuera del contexto de los cuentos, que el zorro “es un varón joven y soltero” (Albino Wawasunqu, comunicación personal). El zorro es, pues, uno de esos animales que, como el oso, llevan en sí una importante parte de humanidad. El carácter semihumano del zorro del cuento es aún más acentuado ya que puede hablar e incluso tomar forma humana. Aquilino Thupa Pacco explica que “el zorro había ido como gente [a cosechar ocas], en forma de chiquito; de día se ha transformado en un hombre pequeño”. Su otro nombre, **Pascual**, va en el mismo sentido y sigue la tradición española de dar nombres cristianos a algunos personajes animales de los cuentos, en particular al zorro y a la zorra. Según las regiones, el zorro de la tradición oral tiene diversos nombres, como **Martín** o **Antonio**, en Bolivia, en este último caso tal vez por el parecido fonético entre **atuq** y **Antuku** “Antonio”. En las siguientes páginas, presentaremos una hipótesis acerca de la elección del nombre “Pascual” para designar al zorro en la región del Cuzco.

(12) Existen por lo menos dos animales cuyos nombres genéricos, en quechua cuzqueño, tienen la misma formación. El primero es **ukuku** “oso” (< **uku** raíz del término “oso” en todos los dialectos quechuas: **ukumari** en quechua boliviano, **ukush** en los dialectos quechua 1). El otro es **taparaku** (< **tapara** “doblado”) que designa una mariposa nocturna negra, el **taparaku**. Ahora bien, ambos animales, al igual que el zorro, mantienen un vínculo muy estrecho con los seres antropomórficos del más allá: el primero protagoniza un mito muy difundido en los Andes (véanse los artículos de Gerald Taylor y Valérie Robin en este mismo volumen) y el segundo es una manifestación del alma de los muertos o, por lo menos, un insecto psicopompa.

El tercer nombre, **Lari**, manifiesta la misma ambivalencia que los dos anteriores. Si bien ninguno de nuestros informantes de la región cuzqueña conoce el sentido de ese término (13), **Lari** tiene su etimología en aimara, lengua de sustrato de las llamadas Provincias Altas del departamento. **Lari**, en ese idioma, designa la parentela masculina de una madre o una esposa. El **lari** es pues un extraño con el que existe una alianza matrimonial (14). Ese 'aliado extraño' también está definido desde un punto de vista ecológico. En Bolivia, los habitantes de los valles (**qhiswa**) llaman **lari** –a veces con cierto menosprecio– a los viajeros de las punas. En 1612, Ludovico Bertonio, en su *Vocabulario de la lengua aymara*, ya registraba la designación **lari lari** para “gente de la puna que no reconocen cacique, cimarrones”. No nos detendremos aquí en buscar en la organización social andina los motivos por los cuales, en ciertas zonas, los habitantes de los valles designan como **lari**, es decir “parientes de la madre o la esposa”, a sus vecinos del piso ecológico superior. Ese término sugiere, por lo menos, un intercambio de mujeres entre ayllus del valle y de la puna, como Inamura lo ha descrito para el distrito de Puica, en la provincia de La Unión del departamento de Arequipa (Inamura, 1981: 82-83). Plantearemos solamente la hipótesis de que, en la región del Cuzco, el empleo del término **lari**, para designar al zorro, manifestaba también, en su origen, una relación metafórica entre ese animal y los ayllus de la puna: se designa al zorro con el mismo nombre con el que se designaban a los habitantes del piso ecológico superior en el antiguo idioma de la zona.

El comportamiento del zorro confirma esa relación. Como los pastores de las alturas, el zorro es un animal seminómada. Hacia el mes de diciembre, hace su guarida para sus crías en el piso ecológico intermedio entre la **qhiswa** y la **puna**, entre 3500 y 4000 metros. El resto del año descansa en diversos escondites, aunque siempre en ese mismo piso ecológico. Eso no le impide ir hasta el valle en busca de gallinas, o hasta la puna alta en busca de crías de ovejas, llamas o alpacas. En ese aspecto, ese animal se parece a los pastores: en muchas comunidades, como por ejemplo Usi, las familias que explotan los pastizales tienen su residencia nuclear en la puna baja, a unos 3700 o 3800 metros, aunque los adolescentes (forma bajo la cual aparece el zorro en la primera parte del relato) y los mayores pasan gran parte del año en diferentes estancias situadas entre 4000 y 4500 metros, pastando su ganado (15). De manera que el zorro tiene la misma fuente de subsistencia, el mismo hábitat y los mismos desplazamientos que los pastores.

(13) Según Morote Best (1988: 79), **lari** significaría “músico, ejecutante del clarín”. Por nuestra parte, no hemos encontrado ninguna huella de ese sentido del término **lari** en la región cuzqueña.

(14) Según Arnold *et al.* en Qaqachaka (dept. de Oruro, Bolivia), la familia masculina de una esposa es designada como “zorros” o “zorritos” (**larita**) por la familia del esposo y éstos son llamados “cóndores” por el padre y los hermanos de la mujer (Arnold *et al.*, 1992: 81-83).

(15) Lo que llamamos “puna baja” corresponde al piso intermedio entre **qhiswa** y **puna**, que Javier Pulgar Vidal (s/f) llama **suní** y que no tiene un término propio en quechua meridional. En efecto, desde el punto de vista de la organización socio económica de las comunidades escalonadas entre valle y puna, la puna baja y la puna alta forman ambas el ámbito explotado por las familias de las mitades altas de esas comunidades.

El comportamiento hambriento del Zorro durante su viaje al cielo evoca también el de los hombres de la puna cuando bajan a los valles. En la región del Cuzco, es corriente escuchar decir del que come mucho que es **puna runahina raqrapu** “tragón como gente de la puna” (Rosalía Puma, Chinchero, provincia de Urubamba). Y éstos mismos son frecuentemente llamados **yarqasqa** “hambrientos” cuando, a partir del mes de abril, bajan a ayudar en el transporte de las cosechas, hacer trueque y llevarse los productos del valle. Los habitantes de la **qhiswa** dicen entonces **kusichullapi mikhuy apakuqllaña hamunku yarqasqakuna** “los hambrientos vienen sólo para las cosechas a llevarse nomás los cereales” (Rosalía Puma, comunicación personal). Y es que la relación entre ambos pisos ecológicos es asimétrica. Es cierto que sin intercambio con la gente de la puna, los cultivadores de cereales carecerían de llamas para entorajar su maíz, de carnes secas (**ch’arki**), queso y lana. Pero los pastores de la puna, que no pueden producir suficientes alimentos para sustentarse todo el año, simplemente no podrían sobrevivir de no intercambiar su fuerza de trabajo y la de sus animales por los cereales del valle. Es, pues, la necesidad vital de conseguir la mayor cantidad posible de maíz, en relación a la fuerza de trabajo y a los productos que ofrecen, la que los hace aparecer como “hambrientos” ante los ojos de sus vecinos del piso ecológico inferior.

Tradicionalmente los pastores son vistos con cierto recelo por los ayllus de los valles. Una de las mayores sospechas que pesan sobre ellos es que podrían seducir a una mujer de ese piso ecológico. Ahora bien, esta alianza generalmente no es deseada por los habitantes de la **qhiswa** que temen que un yerno de la puna desee quedarse a vivir con sus suegros y que éstos tengan que dividir sus terrenos entre su yerno y sus propios hijos, como lo exigiría el derecho consuetudinario. Y en efecto, numerosos son los cuentos y los mitos que dramatizan las pretensiones matrimoniales de los hombres de arriba al mismo tiempo que la renuencia de los de abajo a aceptar una alianza formulada en esos términos (Duviols, 1974-1976; Itier, 1996) (16). Así, el personaje del Zorro, tal como lo caracterizan la etología popular y el mismo relato, corresponde muy bien al estereotipo que los habitantes del valle puedan tener del hombre de la puna (17). De forma que el mito parece remitir a dos planos de la realidad a la vez: el plano cósmico en el que el protagonista representa a los zorros en general y el plano social en el que representa a los hombres de la puna. El análisis secuencial del relato que desarrollaremos más adelante confirmará esta hipótesis.

1. 4. Ubicación del mito del Zorro del Cielo en el conjunto de la mitología regional

La evidencia del carácter marcadamente mítico del protagonista, nos lleva a tratar de situar sus tristes aventuras relativamente a otros acontecimientos relatados por la historia oral o la mitología locales. Nuestros informantes afirman que la historia del

(16) El teatro quechua también ha hecho de ese problema un tema privilegiado, como en dos obras modernas muy famosas y muchas veces representadas: **Sumaqti'ika** (1892) de Nicanor Jara (Dumézil & Duviols, 1974-1976) y **T'ikahina** (1916 o 1917) de Nemesio Zúñiga Cazorla (Itier, 1995). En esta última obra, se evoca con precisión y realismo todos los pormenores de la relación entre ambos pisos ecológicos, así como el recelo de las familias de los valles.

(17) También habría que preguntarse si los poderes adivinatorios del zorro no contribuyen a vincularlo con el ámbito de la puna. En efecto, la capacidad de ver más allá del entorno espacial y temporal inmediato es otorgada por **Qhaqya**, el Rayo-Trueno-Granizo, a algunos pastores.

Zorro del Cielo transcurrió en un “tiempo inicial” (*ñawpa pacha*), separado del nuestro, en el que los animales hablaban y podían tomar forma humana. En aquella época, las fronteras entre género animal y humano, e incluso entre vegetales y animales, no estaban todavía definitivamente marcadas. Las versiones que hemos recogido en Usi presentan al Zorro del Cielo como al ancestro de los zorros del presente: en la época de los acontecimientos, no existían otros zorros y ese Zorro era el único de su especie en la tierra, no teniendo siquiera hembra. La tradición oral andina ubica también en esa época otros mitos relativos a animales ancestrales que terminan dando origen a los animales del presente: la historia del ancestro de los colibríes (Vásquez, 1996: 49-58), del ancestro humano de las tarucas (Itier, manuscrito), etcétera. Existe un indicio más de que la historia del Zorro se ubica en una época inicial, todavía no perfectamente civilizada. Se trata del comportamiento de los humanos al final del relato: lejos de respetar el “mandamiento” actual de tratar bien al zorro, colocan rocas y espinas en el lugar donde caerá el Zorro. En la versión de Usi, como consecuencia de ese acto vengativo, los zorros se multiplican por toda la tierra, sin duda más de lo que hubiera pasado si los hombres no hubieran facilitado la dispersión de su cuerpo poniendo objetos cortantes en el suelo. En muchas otras versiones cuzqueñas y bolivianas, el relato desemboca en la dispersión de las plantas cultivadas en la tierra. El mito del Zorro se convierte entonces en un acontecimiento crucial en el advenimiento del orden actual de las cosas, ya que una de las características de la época solar es precisamente el conocimiento de esas plantas, mientras los “gentiles” sólo cultivaban dos tubérculos: el *añu* y la papa lisa (Santos Paccó, comunicación personal).

Esa época auroral no coincide con la época de los “gentiles”. Los “tiempos antiguos” a los cuales aluden los informantes corresponde más bien a la franja inicial del período cristiano de la Historia, que se confunde tal vez con la época de los incas que construían iglesias y caminos subterráneos por todas partes. Esa época, si bien cabe dentro del tiempo solar, también llamado del “Dios Hijo”, arrastra todavía algunos síntomas de no civilización, y los acontecimientos importantes que tienen lugar entonces, y en cuya narración consiste buena parte de la tradición oral local, aluden al establecimiento progresivo de la organización del mundo tal como la conocemos hoy. Conforme a su ubicación mediana dentro del esquema histórico, los héroes del período inicial de la época solar, suelen presentar marcadas características híbridas: el Oso, hijo de un oso y una mujer o de una osa y de un cura (véase el artículo de Valérie Robin en este volumen) o Joven-de-quince-años, hijo de una mujer y del trigo (Itier, manuscrito).

2. PRIMERA DISLOCACIÓN DEL ZORRO

Tal como se suele contar en Usi, el relato consta de dos episodios diferenciados: el episodio del Zorro castrado por la casada infiel y el del viaje al cielo propiamente dicho. Ambos terminan por una dislocación del cuerpo del protagonista, dislocación parcial y momentánea en el primer episodio, dislocación total y definitiva en el segundo.

La primera parte del relato está claramente ubicada dentro del ciclo agrícola anual: la oca se cosecha en abril. También está ubicada dentro de la ecología andina: la oca se cultiva entre 3600 y 3900 ó 4000 metros, en el mismo piso donde el zorro hace su guarida para reproducirse. La oca suele ser cultivada por las mismas familias que también explotan la puna alta, de modo que la mujer y el Zorro pertenecen aquí al mismo piso ecológico.

Ese episodio remite además a una situación real. Dentro de una misma comunidad, una familia que, por cualquier motivo, no ha sembrado un determinado producto no deja de tener posibilidades de acceder a él. En efecto, el jefe de familia puede ir a trabajar en **llank'apakuy** (“trabajar para otro por una retribución”) por un vecino que sí ha sembrado dicho producto. Ese trabajo puede consistir en ayudar en la cosecha – como en nuestro relato – o en cualquier otro trabajo, como por ejemplo la construcción de una casa. Como retribución, el trabajador recibirá cierta cantidad del producto en cuestión. Tales son las circunstancias en las que el Zorro llega a trabajar por la mujer. Tal es también el contexto en el que la mujer trata de presentar, ante su esposo, el reclamo del zorro: éste pide su “oquita” porque ella no le ha pagado por su ayuda en la cosecha de ocas.

Al reclamar su “oquita”, en realidad el Zorro le está pidiendo que le devuelva su pene cortado. En efecto, la forma de la oca evoca la de un pene y ello siempre es motivo de infinitas bromas entre los campesinos: **munankichu uqata?** “¿te gusta la oca?”, **ñachu uqa tarpuyta yachankiña?** “¿ya sabes sembrar la oca?”, etc. Es fácil imaginar cómo, después de recoger todo un día un tubérculo de forma tan sugestiva, la mujer termina sucumbiendo ante las insinuaciones de su ayudante. El Zorro sabía lo que hacía al ofrecer su ayuda a esa mujer en la cosecha de ocas. Encontramos aquí otro de los comportamientos que se atribuyen a ese animal: su vida sexual desordenada. Ésta rebasa incluso los límites de su propia especie, ya que los zorros, como lo hace aquí su ancestro, codician también a las mujeres solas (Chirinos & Maque, 1996: 196) (18).

Hoy en día se observa, en la región del Cuzco, que, cuando un miembro de una comunidad ha venido a ayudar a una familia en **llank'apakuy**, después de la cosecha, los trabajadores comparten la merienda y van a tomar a la casa del dueño de la chacra. En caso de que el **llank'apakuy** (“el que trabaja para otro por una retribución”) se emborrache hasta el punto de no poder caminar hasta su casa, se quedará a pernoctar ahí. Pero no dormirá en el **kawitu**, exclusivamente reservado para la familia, sino que le acomodarán frazadas en algún otro lugar de la pieza única que constituye la casa.

Al día siguiente, al verlo salir de una casa ajena con el malestar derivado de la borrachera, los vecinos le harán probablemente las siguientes bromas: **a, pampapi chutayukusqanki!** “te has estirado en el suelo”, **llanthuyuqraq puñuyushasqanki** “has estado durmiendo teniendo tu sombra [= cuando el sol ya estaba alto]”, **alqu sinqaykita llaqwayushasqa** “el perro te ha estado lamiendo la nariz”, **kututu pataykita puriyushasqa** “los cuyes te han correteado encima” (Florentino Champi, Marcapata, comunicación personal). La primera de estas bromas lleva una comparación implícita con un perro y la segunda alude a la hora tardía en que despertó. Las dos últimas insinúan que el vecino borracho ha quedado en tal estado de inconsciencia que el perro de la casa, los cuyes y hasta la llama del fogón lo han tratado como un objeto y no como un ser

(18) Más allá de la metáfora graciosa de la oca, es posible que el mito nos dé a entender aquí que el Zorro participa de la misma naturaleza simbólica de la oca. Hemos visto que ambos están vinculados al mismo piso ecológico, la puna baja y que por lo tanto comparten una misma naturaleza intermedia. En la Fiesta de la Cruces, en el valle del Vilcanota, se suelen colgar ocas de los brazos de la cruces, para figurar las manos de Cristo. Desgraciadamente nos falta información sobre el interesantísimo simbolismo de la oca para llevar más adelante el paralelo entre ese tubérculo y el zorro.

humano. Ha quedado totalmente deshumanizado y rebajado. Si tiene sentido del humor, la víctima contestará en son de broma **a! maranpatapi puñuyachiwasqa, chiri chiriyuwasqa** “¡ah! me han hecho dormir sobre el batán” o **q’uncha punkupi puñuyachiwasqa, punchuyta nina rupharamusqa** “me han hecho dormir a la puerta del fogón y el fuego me ha quemado el poncho” (Florentino Champi, comunicación personal), como quejándose de la mala atención que le dieron sus huéspedes al mismo tiempo que admitiendo su transformación simbólica en objeto: ha pasado la noche sobre el batán, como una oca, o el fuego le ha quemado sin que se dé cuenta.

Para “convencer” a la mujer que lo deje dormir con ella en el **kawitu**, el Zorro se vale del argumento falaz que no quiere que se burlen de él como se suele hacer con los borrachos. Sin embargo, las bromas que menciona no son exactamente las que se harían en realidad y de las que acabamos de dar algunos ejemplos. A primera vista resultan incluso bastante improbables y misteriosas: el Zorro parece temer que al dormir en el piso del centro de la casa o a la puerta del fogón lo traten de “piso del centro de la casa” (**chawpi pampa**) o de “puerta del fogón” (**q’uncha punku**). El mismo motivo aparece en la versión de Alejo Maque con la parte de afuera, el rincón, la puerta y el fogón (Chirinos & Maque, 1996: 286-287), lo que sugiere su importancia estructural para la significación del episodio. Como se ve, no se trata de objetos determinados sino de lugares, de espacios dentro del ámbito doméstico o inmediatamente fuera de él. La significación de las posibles burlas evocadas por el Zorro me parece doble. Por una parte, el protagonista se caracteriza por ser móvil e indómito: en la segunda parte del mito, por ejemplo, se niega a ocupar el lugar que le quieren asignar y, rompiendo su promesa, sale de debajo de la mesa para corretear por todo el cielo. Por otra parte, como lo hemos visto, es un ser lujurioso y hambriento. Lo que nos manifiesta el primer episodio del relato, a través de las misteriosas respuestas del Zorro, es que, para él, dormir en alguno de esos sectores de la casa, es decir aceptar el lugar que le asignan y dejar de estar con la mujer, iría contra su naturaleza misma de animal salvaje, desobediente, móvil, viril y libidinoso. Por eso, se podrían mofar de él adaptando a su caso particular las tradicionales burlas que se hacen al **llank’apakuq** borracho. Se le aplicarían los nombres de las entidades a la vez más estáticas y más domesticadas por la mujer que se pueda imaginar: los distintos lugares que conforman una casa. Los argumentos del Zorro revelan pues su identidad profundamente no doméstica.

El temperamento lujurioso del Zorro es, sin embargo, tan exagerado que lo termina perjudicando. Al llegar el esposo, el Zorro no se puede desprender de la mujer y ésta se ve obligada a castrarlo. Con ello se inaugura una serie de cortes, rupturas y dislocaciones que caracterizan el mito en su conjunto.

Aquilino Thupa Pacco nos ha contado un pequeño episodio que no fue relatado ni por su padre ni por su tío. Según él, después de que la esposa infiel botara el pene del Zorro junto al río, una anciana lo recogió, creyendo que era una oca y, al ponerlo en el batán para machacarlo y cocinarlo, el pene le saltó entre las piernas. Entonces la anciana también acabó por botarlo. Esta anécdota confirma el carácter excesivamente libidinoso del Zorro al mismo tiempo que sugiere que ese fragmento cortado de su cuerpo permanece vivo, ya que es capaz de ultrajar a la anciana. Más tarde, el Zorro logrará pegarse su pene seccionado, lo que muestra que el miembro amputado no había muerto. Ese Zorro ancestral parece dotado de una vitalidad fuera de lo que hoy en día sería natural. Por eso mismo, al estrellarse en la tierra, sus fragmentos dispersos no se

deteriorarán sino por el contrario de ellos saldrán los zorros del presente. Este primer episodio manifiesta la inviabilidad de la excesiva vitalidad del ancestro de los zorros, soslaya su carácter profundamente no doméstico y anuncia su necesaria dislocación final en múltiples descendientes. Constituye un buen preliminar para el episodio principal de la historia, el del viaje al cielo.

3. SEGUNDA DISLOCACIÓN DEL ZORRO

3. 1. El cóndor, vínculo entre los pisos ecológicos y cósmicos

Gracias a la intervención del cóndor, el Zorro recupera su órgano sexual y se inicia el segundo episodio del relato. Ese animal es el otro gran protagonista animal de la tradición oral andina. Aparece a menudo bajo una forma humana, siempre como un **wiraqucha** “señor (no indio)”, por los colores de su plumaje que evocan un terno negro y una chalina blanca. En muchos relatos su función es la de permitir el paso de un piso a otro del cosmos. Transporta al personaje desde la tierra hasta el cielo (Itier, 1996) o el lejano país de Pampas-verdés-cielos-azules, situado en los confines del mundo (Itier, manuscrito). El cóndor tiene en efecto la fama de poder desplazarse a lugares particularmente distantes como, por ejemplo, desde la puna hasta la costa. El único otro animal dotado de una movilidad comparable es la llama. El zorro, por su parte, no es reconocido como gran viajero.

Ahora bien, creemos haber mostrado, en un trabajo anterior, que el viaje al cielo que hace el protagonista del cuento “el joven y la estrella”, montado en un cóndor, es una metáfora del viaje de un hombre de la puna hasta el valle (Itier, 1996). No volveremos a repetir aquí la misma demostración y asumiremos que el relato alude al mismo tiempo al viaje del ancestro de los zorros al cielo y al viaje de un pastor al valle. La segunda parte del relato se desarrolla, pues, en dos planos a la vez: el cosmológico y el interecológico o, más bien, social.

En la medida en que el zorro representa, en el plano social, a los hombres de la puna, podemos plantear la hipótesis de que el cóndor es aquí metáfora del único animal andino que puede cargar a grandes distancias: la llama (19). Parece confirmarlo el hecho de que el cóndor es tan gran viajero como la llama. No es el único carácter que los une. Otro punto común entre los dos animales es la relación exclusiva que mantienen con las divinidades de los cerros llamados **apu** y **awki** en la región del Cuzco (20): los **apu** pueden posesionarse de ambos animales. De forma que el cóndor, reconocido como el animal favorito de la Tierra, aparece muchas veces como enviado o manifestación de los **awki**. De los sementales de las llamas (**wari**), que suelen ser los más agresivos y peleadores, se cree que son **apuq samayusqan** “inspirados por el **apu**”. De algunas llamas que tienen cualidades especiales (entre las cuales un cuerpo negro con un collar

(19) Es obvio que el caballo y la mula también pueden desempeñar el mismo papel. Creemos sin embargo que la asociación simbólica entre el cóndor y la llama está establecida desde muy antiguo, probablemente antes de que se introdujeran los equinos en los Andes.

(20) La relación existente entre **apu**, **awki** y **Tierra** no ha sido esclarecida. Agustín Thupa y Santos Pacco nos han asegurado de que se trata de la misma cosa (**kikinmi** “es lo mismo”) sin que lleguemos a saber si ello significa que se trata de tres entidades pertenecientes a la misma categoría o de una sola entidad con tres designaciones y, tal vez, aspectos.

claro, como los cóndores) se dice que son **apuy churin** “hijo del **apu**” o **awkiq churin** “hijo del **awki**” (Albino Wawasunku, comunicación personal). Se piensa que su madre ha podido pastar cerca de la cima de un cerro y tener ahí encuentro con el **apu**. En efecto, de todos los animales domésticos, la llama es el que tiende a pastar más cerca de la cima de los cerros porque no necesita tomar agua tan a menudo como las alpacas y las ovejas. La llama reconocida como hijo del **apu** muchas veces será elegida para ser capitán de una recua (Albino Wawasunku, comunicación personal). Así, en el plano social, el cóndor representa las llamas que acompañan al pastor en su viaje, mientras en el plano cósmico es un enviado del **apu** o el **apu** mismo que permite el ascenso del Zorro al cielo.

El zorro y el cóndor se oponen en una característica esencial: si bien ambos son depredadores de los rebaños y se los encuentra mayormente en la puna, contrastan en su manera de comer. Se dice que el zorro no termina de consumir las ovejas que mata y salpica carne y sangre en todas direcciones. En cambio, se piensa que el cóndor come ordenada y limpiamente. Por eso en el relato, los cóndores esperan que la mesa esté tendida para comer. En su manera de alimentarse, el Zorro genera dispersión y desorden mientras el cóndor aparece como factor de orden y de vinculación entre las partes (como lo sugiere también el hecho de pegar el pene del Zorro con sus excrementos).

3. 2. El Zorro perturba el orden comunal y cósmico

Gracias a la intervención reparadora del cóndor, el Zorro puede probar su suerte en el cielo. La articulación de los dos episodios tiene también correspondencia en el mundo de la experiencia. En Ch'umpi (alturas de Lamáy, provincia de Calca), por ejemplo, los pastores de las punas, que no tienen terrenos donde cultivar ocas, suelen ir primero a realizar el **llank'apakuy** en chacras situadas en el piso intermedio entre **puna** y **qhiswa**. Trabajan allí uno o dos días y regresan a la puna para luego descender con sus llamas rumbo al valle, para ayudar en la cosecha del maíz blanco (Albino Wawasunku, comunicación personal).

En los valles **qhiswa**, la cosecha de papa se hace en abril, y la de maíz y habas en mayo y junio. En la medida en que la historia del viaje al cielo, tal como se narra en Usi, es la continuación inmediata de la historia del zorro que pierde su oca, también su ubicación con respecto al ciclo anual debe ser inmediatamente posterior a la del primer episodio, es decir, entre fines de abril y principios de mayo. Nos podemos preguntar entonces si el banquete de tres días al que acuden los cóndores en el cielo remite a alguna circunstancia particular de la vida social en ese período del año (21). Y justamente, los tres primeros días de mayo, se celebra una fiesta de primera importancia en los Andes: la Fiesta de las Cruces o **Cruz Velacuy** (**Kurus bilakuy**) “Velada de la Cruz”. Con toda probabilidad, el banquete de los cóndores alude a esa celebración. En efecto, aparte de la coincidencia temporal que hemos destacado, la Fiesta de las Cruces dura tres días, se lleva a cabo precisamente cuando los pastores bajan a los valles para las cosechas (Inamura, 1981: 82).

(21) La formación del término **kumbiru**, si bien remite a una raíz del castellano, no es del todo clara. No está derivado directamente de *convite* “banquete, festín” sino que sugiere una etimología española **convido*, que no conocemos. Es más probable, sin embargo, que se derive directamente del verbo *convidar* (que también se ha integrado al quechua bajo la forma **kumbida**-) mediante un cambio en la última vocal. Ese verbo implica una compromisión del invitado en una relación de intercambio y ello puede ser también el sentido del banquete en el cielo.

Muchas comunidades de la región cuzqueña tienen sus linderos señalados por cruces de madera conocidas como **Taytacha**, es decir "Cristos". Durante el **Cruz Velacuy** esas cruces son llevadas por los mayordomos encargados de su cuidado hasta una capilla matriz (22). En los casos de los que tenemos noticia, esa capilla se encuentra siempre en el valle. Las cruces son transportadas como en procesión, adornadas con productos recién cosechados, entre los cuales suele figurar la oca. La fiesta consta generalmente de dos noches de velada, una misa y comidas en las casas de los mayordomos. En estas últimas se sirven platos a base de productos de los diversos pisos ecológicos involucrados en la celebración. En los Andes, la festividad ha perdido en gran medida su carácter original. En efecto, como se sabe, esa fiesta se instituyó para conmemorar el descubrimiento de la Verdadera Cruz por Santa Helena, madre del emperador Constantino. El **Cruz Velacuy** andino, por su parte, celebra las cosechas y la complementariedad ecológica. El momento central es la noche del 2 al 3 de mayo, cuando tienen lugar las ceremonias más importantes, seguidas por libaciones de alcohol y baile general. Es uno de los momentos del año más propicios para cierta licencia sexual y para la formación de nuevas parejas. Billie Jean Isbell describió los ritos de celebración de la autoridad de la jerarquía comunal que acompañan la Fiesta de las Cruces en una comunidad de la región de Ayacucho (Isbell, 1978: 145-151) y Antoinette Molinié destacó la significación calendárica de esa fiesta que marca el inicio de un período crítico del año, en que las Pléyades dejan de ser visibles y en que las fronteras entre puna y valle se hacen borrosas (Molinié, 1993: 309). Las cruces permanecen en la capilla del valle hasta Pentecostés, que es una fecha móvil, cuando las llevan de regreso a las alturas. En esa fecha, se realizan ritos parecidos a los del **Cruz Velacuy** (Molinié: 306). Ahora bien, como lo hemos visto, uno de los nombres del Zorro, es Pascual, santo que se celebra el 17 de mayo, es decir más o menos en Pentecostés. Es probable que ese nombre del Zorro evoque el momento en que las cruces son llevadas de retorno a la puna y el reinicio de una complementariedad sin mezcla entre los dos pisos ecológicos.

El comportamiento indómito del protagonista contradice los valores de respeto al orden comunal y de intercambio entre los pisos ecológicos que celebra el **Cruz Velacuy**. Es significativo que su castigo final y su desaparición –o metamorfosis– aparezcan como la consecuencia del episodio del viaje al cielo: el Zorro ha ido demasiado lejos, llevando el caos hasta en la celebración por excelencia del orden y del intercambio.

3. 3. La sogá, vínculo interecológico y cósmico

Para bajar a la tierra, el Zorro teje una sogá **q'iswa**. La **q'iswa** se fabrica con **q'uuya**, una paja que crece en la puna, desde los 3700 metros de altura hasta un poco más de 4000. El medio donde se encuentra la **q'uuya** corresponde más o menos al del zorro y es intermedio entre el valle y el piso donde se crían las llamas. Esa paja es otro de los productos que los ayllus de la puna proponen en intercambio a los del valle, ya que ella sirve, entre otras cosas, para hacer escobas y monteras. No había pues mejor material con que fabricar una sogá que una el cielo a la tierra y, metafóricamente, el valle a la puna.

(22) Esa capilla matriz puede ser la capilla de la misma comunidad o de otra comunidad en el caso de que varias comunidades estén estrechamente asociadas, como reminiscencia de organizaciones étnicas y políticas antiguas mayores.

El Zorro sabe que la sogá debe ser lo suficientemente larga como para llenar el interior de tres casas, con lo que esa cifra aparece por segunda vez en el relato. La cifra tres, en los Andes, remite en primer lugar a la organización tripartita del cosmos y de la Historia. El universo consta de tres pisos esenciales –**ukhupacha, kay pacha y hanaq pacha** (23)– y la Historia de tres edades, con sus tres divinidades tutelares respectivas: **Dios Yaya, Dios Churi y Dios Espíritu Santo**. Paralelamente al mito de las Tres Edades existe también una organización tripartita del pasado, la que hemos mencionado más arriba, en que una etapa inicial del tiempo solar en que vivimos desempeña el papel de bisagra entre nuestra época y la de los “gentiles”. El mito del Zorro del Cielo se ubica precisamente en esa época en la que la dualidad “cristiano” / “gentil” se resuelve en una tercera categoría intermedia que manifiesta la interacción civilizadora entre nuestra sociedad y el ámbito de los “gentiles”. La cifra “tres” parece pues remitir al concepto de interrelación complementaria entre las partes de un todo. Así lo sugiere también la misma Fiesta de las Cruces, celebración de la complementariedad entre valle y puna, que dura precisamente tres días.

3. 4. El encuentro con los loros

El genio antisocial del Zorro no permitirá que la sogá desempeñe de manera efectiva su papel de vínculo entre cielo y tierra. Mientras el animal mítico está bajando hacia la tierra, pasa un loro a quien insulta. El loro habita en una ecología intermedia entre la ceja de selva y el valle. Entre febrero y abril o mayo, cuando madura el maíz, esas aves invaden todo el valle del Vilcanota, llegando hasta el interior de la provincia de Quispicanchis para causar estragos en los maizales. Por lo tanto, no es de extrañar que, al término del banquete de tres días (= la Fiesta de las Cruces), el Zorro (= el pastor de la puna) se encuentre con un loro en el cielo (= el valle). ¿Este loro no representará a su vez a alguna entidad del mundo de la experiencia?

Por los daños que produce, el loro es un ave detestada por los campesinos. Se parece al zorro en su manera desordenada de comer, picoteando una y otra mazorca sin terminar ninguna. Sin embargo, no goza de la consideración que se da al zorro y sólo es objeto de insultos de parte de los hombres: **k'allachu**, término despectivo que se aplica a los loros; **chharpa**, que se refiere al aspecto granuloso y áspero de sus patas y **t'ata** porque éstas tienen seis dedos. El loro es un animal dotado de algunas características humanas: habla y sus patas se asemejan a manos humanas. Precisamente los insultos que le dirigen el Zorro, en el relato, y los hombres, en la realidad, aluden todos a esos dos aspectos del loro, como negándole una posible pretensión a tener piernas humanas y a hablar (24). El loro aparece, pues, como una especie de equivalente del zorro en el valle. Así como éste constituye, en el mito, una metáfora de los pastores de la puna, todo sugiere que el loro representa a los cultivadores de maíz. El enfrentamiento verbal entre el Zorro y el loro recuerda los que existen entre habitantes del valle y de la puna. En efecto, no es raro escuchar intercambios de insultos entre unos y otros. En la zona del Vilcanota, los habitantes de la puna suelen referirse despectivamente a sus vecinos del valle como **chhachu** “que usa ropa descolorida y gastada” (Albino Wawasunqu, comunicación personal).

(23) Esta organización tripartita del cosmos muy probablemente sea de origen cristiano y muy vinculada al mito de las tres edades del mundo cuyo origen también es europeo (Fuenzalida, 1977).

(24) Entre otros insultos, el Zorro lo trata de **papa qallu** “lengua de papa”, que constituye una reinterpretación quechua del término castellano “papagayo” y remite también a una dificultad para hablar.

Las áreas boscosas tropicales en que vive el loro están muy cargadas de significación en el imaginario regional. En la tradición andina, las etapas anteriores del pasado no han quedado abolidas por el paso del tiempo sino más bien expulsadas hacia la periferia del espacio social (Condori & Gow, 1982: 20-24). Así, en el altiplano, se piensa que algunos “gentiles” sobrevivieron escondiéndose en la selva y que los selváticos actuales son sus descendientes (Déletroz, 1993: 21). En la región cuzqueña, se cree que, después de la Conquista, los Incas se refugiaron en la ceja de selva, donde construyeron una ciudad conocida en Usi como **Siwiras Paykiti** (“ciudad del Paititi”). Los loros, que viven en la periferia inferior de los valles productores de maíz pueden interpretarse como una metáfora de los cultivadores de maíz en una condición “protocultural” que corresponde muy bien con la ubicación temporal del mito.

Tres veces el Zorro insulta a los loros. Dos veces éstos le amenazan con cortarle la sogá y el animal embustero les promete no volverlo a hacer. Pero a la tercera le cortan la sogá. Otra vez el Zorro traiciona la palabra dada y manifiesta su incapacidad para entablar una relación social con los demás. Ante esa imposibilidad de tratar con el Zorro de la puna, los loros del valle deciden cortar el vínculo y expulsar al intruso hacia el lugar de donde vino. Esta ruptura recuerda la castración del primer episodio y, en efecto, es la consecuencia de la misma actitud abusiva de parte del Zorro.

3. 5. El último pedido del Zorro

En el relato, el Zorro, durante su caída, pide a los hombres que extiendan una frazada en la tierra para evitar estrellarse contra ella. Este pedido es común en la gran mayoría de las versiones y se encuentra incluso en las variantes españolas del cuento del viaje de la zorra al cielo. En las versiones recogidas por nosotros, el protagonista pide que lo reciban con un **qumpi ch’usi** “frazada **qumpi**”. El término **qumpi** es probablemente el mismo con el que, en las épocas inca y colonial, se designaba los finos textiles fabricados por especialistas y que los españoles llamaban “cumbi”. Ese sentido ha desaparecido en la actualidad y el sustantivo **qumpi** sólo existe en asociación con **ch’usi** “frazada” para designar las frazadas espesas que se hacen juntando piezas de diferentes mantas o ropas viejas y gastadas. El **qumpi ch’usi** es así particularmente espeso y blando, casi como un colchón, muy propio para amortiguar la caída del Zorro. Esas frazadas se usan mayormente en la puna para proteger a los niños y ancianos del frío. De la raíz **qumpi** se ha formado un nuevo verbo, **qumpi-** “ser **qumpi**”, es decir “estar lleno como una frazada **qumpi**”. Al parecer se emplea exclusivamente con el sentido de “estar saciado”: **qumpikuy allinta** “sáciate bien”, **allintachu qumpikuranki?** “¿te has llenado bien?” **allin qumpisqachu wiksayki kashan?** “¿está llena tu barriga?”. Se establece así una clara analogía entre un vientre lleno de comida y una frazada **qumpi**.

Curiosamente el **qumpi ch’usi** es uno de esos objetos que recibe también una designación metafórica: **hanaqpacha ñukch’u** “flor **ñukch’u** del cielo”. Agustín Thupa nos ha narrado un cuento en que un cura, que ignora el sentido de esa expresión, se hace pagar una misa con esa prenda miserable de los hombres de la puna, creyendo que se trata de algún objeto de valor. La metáfora estriba probablemente en que la flor de **ñukch’u** tiene la forma de un tamborcito o de un colchón muy hinchado, que evoca bien la de una frazada **qumpi**. ¿Pero cuál es su relación con el cielo? Se lo preguntamos

a Agustín Thupa después de que nos contó la historia del cura burlado: **imamantataq chayta** “**hanaqpacha ñukch’u**” **ninku?** “¿por qué llaman eso ‘flor ñukch’u del cielo Y nos contestó: **chay thanta kaqtinyá** “porque es viejo (o gastado)”. Tal respuesta sugiere que Agustín Thupa percibe una relación entre el cielo y lo viejo y gastado. Ahora bien, existen varias evidencias etnográficas que hacen del cielo la morada de algunos ancestros (Itier, 1996: 167), como lo es la misma constelación del Zorro, antepasado de los zorros de la tierra. Calificar esa frazada de “celeste” es una manera hiperbólica de señalar que está hecha de pedazos tan viejos que podrían remontarse a aquella primera generación de seres, que ahora está en el cielo y a la que precisamente pertenece el protagonista. Así, desde varios puntos de vista, resulta congruente que el Zorro pida precisamente un **qumpi ch’usi**: es una frazada gruesa, de la que podría pensar que amortiguará su caída; parece tan antigua como él; es característica de la puna, como él; por fin, el término **qumpi** evoca un estómago saciado, como el del Zorro después del banquete en el cielo. Probablemente también haya que ver, en la naturaleza simbólica de esa frazada hecha de la reunión de piezas antes dispares, una alusión a la problemática de la disociación y reunión de las partes, que recorre todo el relato. Al reclamar un **qumpi ch’usi**, el Zorro pediría metafóricamente el reinicio de una relación con la gente del valle. De hecho es lo que hace y lo que le será negado. En efecto, el Zorro se encuentra ya tan desacreditado que su pedido mismo es causa de que los hombres pongan piedras y espinas en el suelo y, en definitiva, de que su cuerpo termine dispersándose por toda la tierra (25).

3. 6. Consecuencias del estrellamiento del Zorro contra la tierra

Es una constante en las diferentes versiones del relato del viaje del Zorro al cielo la referencia a los habitantes de la tierra (26) que colocan objetos cortantes para que el animal mítico no sobreviva a su caída. En la región cuzqueña, al estallar el cuerpo del Zorro, las plantas alimenticias que había comido en el cielo se derraman en los diversos pisos ecológicos o los zorros del presente nacen de los fragmentos dispersos de su cuerpo. Las versiones bolivianas que se conocen pretenden también explicar el origen de las plantas alimenticias en la tierra, pero hasta donde sepamos ninguna alude a la multiplicación de los zorros, desenlace que más bien parece propio de la tradición oral cuzqueña. Las versiones argentinas, por su parte, terminan evocando las transformaciones

(25) Arnold *et al.* (1992) establecen un vínculo entre una versión de ese relato, recogida por ellos en Qaqachaka (departamento de Oruro, Bolivia) y el simbolismo del zorro y el cóndor en ciertos contextos rituales en que representan respectivamente a los parientes afines y a los parientes consanguíneos. Según ellos, al negársele al zorro la frazada que había pedido, el cuento manifiesta cómo los parientes políticos masculinos del lado de la mujer (**lari**) son considerados permanentes extraños dentro de la casa, mientras que a los cóndores se los tolera como parte de ella (Arnold *et al.*, 1992: 83). No hemos explorado esta dimensión de la significación del mito. En el caso de las versiones que hemos recogido, no hemos encontrado suficientes elementos que permitan vincular el relato con el contexto del parentesco, aunque algunos indicios, como el término **lari** o las tres casas, evocan indudablemente el campo semántico de la familia. En todo caso, es una dirección que valdría la pena explorar más profundamente ya que lo propio de los mitos es que, a través de una misma historia, pretenden organizar de manera análoga distintos planos de la realidad.

(26) Suelen ser seres humanos en el sur del Perú y en Bolivia, y ratones en la sierra central del Perú.

que sufre el cuerpo del animal a raíz de su caída, mientras las versiones ayacuchanas y de la sierra central del Perú al parecer no aluden a ningún cambio en el orden de las cosas. De modo que, en las regiones que se extienden entre el Cuzco y Potosí, el relato parece haber cobrado mayor trascendencia cosmogónica que en otras.

En una de las versiones bolivianas (Métraux, 1934), una sola planta se esparce en la tierra: la quinua. Se trata del único cereal común a la puna y al valle y que, por su altísima rentabilidad, representa la multiplicación agrícola por excelencia (Itier, 1996), y al mismo tiempo probablemente la asociación de los pisos ecológicos. En una de las versiones recogidas por Arnold *et al.* (1992: 192), se esparcen en la tierra todas las semillas de frutas que el Zorro había comido en el cielo y que son las que se cultivan actualmente en el valle de donde el narrador es oriundo. En una versión recogida por Morote Best, los pedazos del cuerpo del Zorro se convierten en **waraq'u** (*Opuntia floccosa*), pequeña planta silvestre de la puna alta, con barba blanca y espinas, que da una fruta amarilla comestible. No hemos encontrado otras versiones con el mismo desenlace ni más informaciones sobre los usos y el simbolismo de esa pequeña planta.

¿Cómo explicar que un mismo relato pueda tener, según los casos, desenlaces aparentemente tan distintos como el origen de las plantas alimenticias y el de los zorros? ¿Existe alguna relación profunda entre estas dos consecuencias del estrellamiento del animal mítico en la tierra? Hemos visto anteriormente que el zorro, como “cobrador” de las deudas que los habitantes de la puna tienen con la Tierra, es un agente absolutamente esencial del equilibrio de los intercambios entre la sociedad humana y el otro mundo. Ahora bien, se sabe que la multiplicación agrícola y ganadera depende en primer lugar de la Tierra y que, para que ésta comunique su poder fecundante a las chacras y a los animales, es indispensable brindarle ofrendas a lo largo de todo el año. En esta perspectiva, la alternancia de los dos desenlaces nos orienta acerca de su sentido: la aparición de la agricultura depende de la instauración de una posibilidad de equilibrio en los intercambios entre los hombres y la Tierra. En la medida en que los zorros son indispensables para la multiplicación agrícola, la multiplicación de esos animales y el descenso a la tierra de las primeras plantas cultivables constituyen dos desenlaces equivalentes e intercambiables. La relación que el mito establece entre los zorros y la fertilidad agrícola se manifiesta además en múltiples prácticas. Se toma en cuenta, por ejemplo, el momento en que los zorros entran en celo para fijar con exactitud la fecha de la siembra de la papa **muyuy**, variedad que se consume en mayor cantidad. Se dice también que si el zorro aulla con fuerza en agosto, será un buen año agrícola (Chirinos & Maque, 1996: 104-105, 194-195) (27).

(27) No hemos encontrado en nuestro trabajo de campo, ni tampoco en la bibliografía, datos acerca de un posible papel de la constelación del Zorro en la multiplicación agrícola. No podemos dejar de pensar, sin embargo, en las informaciones que nos proporcionan las fuentes coloniales sobre la religión andina antigua. Polo de Ondegardo, por ejemplo, explica que las constelaciones se definían en primer lugar por su función de garantes de la multiplicación de las entidades terrestres de las que eran las imágenes celestes. Ese poder sobre los vegetales y los animales parece paralelo al que tenían los ancestros de los linajes humanos sobre sus descendientes y se ejercía probablemente según modalidades análogas ya que tanto las estrellas como los ancestros de los linajes eran calificados de **kamaq**. Analizados en términos arcaicos, ¿no serían la constelación del Zorro **kamaq** de los zorros y, por lo tanto, un agente importante del proceso de fecundidad?

4. CONCLUSIÓN

El “Zorro del Cielo” relata cómo se pasó de un estado de cosas en que las plantas cultivadas quedaban retenidas en el cielo y en que el Zorro ancestral no se multiplicaba, al estado actual en que esas plantas crecen en la tierra y los hombres mantienen una relación ambigua con los zorros, depredadores de los rebaños a la vez que agentes de la fecundidad agrícola y pecuaria. El paso de esa situación inicial de no intercambio entre cielo y tierra a la situación actual aparece como consecuencia de la inviabilidad del mundo en su estado inicial: la excesiva vitalidad del Zorro tenía que resolverse en la multiplicidad de los zorros del presente. Al mismo tiempo, sin la intervención del Zorro, las plantas alimenticias no habrían bajado a la tierra. El Zorro, no obstante su carácter destructor y antisocial, fue un actor esencial del establecimiento paulatino de la civilización. De la misma manera, los zorros del presente, pese a su presencia dañina alrededor de los rebaños, desempeñan un papel fundamentalmente positivo para la existencia de los campesinos. La historia del Zorro desempeña a nivel cosmogónico la misma función que les toca a los zorros del presente a nivel cosmológico. El mito fundamenta así “históricamente” una regla fundamental de la vida religiosa andina, es decir la obligación de ofrecer al más allá una pequeña parte de los bienes propios para seguir prosperando o, por lo menos, subsistiendo.

Ahora bien, el mito del Zorro del Cielo no sólo dramatiza y proyecta en la cosmogonía esa relación actual de los campesinos andinos con su más allá, sino que la transfiere a la organización social, presentándola como análoga a la relación que existe entre ayllus del valle y ayllus de la puna. El mito explica a sus destinatarios que la situación de los habitantes de la puna con respecto a sus vecinos del valle es semejante a la del Zorro, enviado de la Tierra, con respecto a los hombres: si bien parecen estar en una posición de fuerza y superioridad (entre otros motivos por la movilidad que les permiten sus llamas), en última instancia necesitan de los ayllus del valle para su alimentación y supervivencia. Por lo tanto, no deberán portarse como el Zorro sino entrar en una relación de reciprocidad con sus vecinos. La obligación de ceder o sacrificar al más allá algo de lo suyo aparece así en el mito como la proyección ritual de una regla social fundamental para los hombres de la puna: ceder algunas de las prerrogativas que les podría otorgar su posición de fuerza, para entablar una relación equilibrada de intercambio con los cultivadores de maíz. Esta complementariedad entre valle y puna aparece como una condición de la multiplicación agrícola, como lo manifiesta su proyección cosmogónica, la caída de las plantas alimenticias del cielo a la tierra.

Precisamente, la analogía que hemos sacado a luz entre habitantes de la puna y el zorro se extiende al carácter fecundante de ambos: así como el zorro aparece como garante de la multiplicación agrícola y pecuaria, la puna, donde se encuentran nevados, manantiales y lagos, es el ámbito de donde procede el agua de las acequias que riegan los campos de maíz. Los hombres de la puna desempeñan así la función de trabajadores y fertilizadores para los dueños de las tierras situadas en climas mesotérmicos. Pero si presumen de su posición fuerte, pasarán hambre y perecerán como el Zorro después del banquete celeste.

Georges Dumézil ha mostrado en sus estudios sobre mitologías de origen indoeuropeo que la organización del mundo divino que un mito construye es una proyección de la estructura de la sociedad humana que originalmente lo formula. La

mitología tiene, pues, entre otras funciones, la de expresar la ideología política de una sociedad. Creemos que nuestro análisis del mito del Zorro del Cielo demuestra que el modelo de la relación que los campesinos andinos actuales tienen con su más allá les es proporcionado por el dualismo de oposición y complementariedad que existe entre ayllus del valle y de la puna. De ello encontraremos múltiples manifestaciones en las prácticas rituales y en las tradiciones orales andinas. Así, el hambre que caracteriza al Zorro y a los hombres de la puna constituye también un rasgo fundamental de ciertas divinidades andinas, en particular la Tierra, siempre necesitada de ofrendas líquidas y comestibles. Igualmente, así como los pastores bajan a los valles para adquirir cereales, la tradición oral andina nos muestra a menudo a los seres del más allá tomando la iniciativa del contacto con los humanos para satisfacer sus apremiantes necesidades, a veces bajo los mismos rasgos de los hombres de la puna, con sus caravanas de llamas o de mulas (28). El mensaje esencial que, en nuestra opinión, encierra el mito del Zorro del Cielo es precisamente la afirmación de esa solidaridad entre el orden cósmico y el orden social, y del carácter necesario al mismo tiempo que trascendente de la simbiosis social y económica entre valle y puna. Como tal, constituye uno de los episodios centrales de la mitología andina, por lo menos desde Cuzco hasta Potosí (29).

(28) Los relatos sobre el diablo arriero o los **awki** conductores de llamas son particularmente numerosos.

(29) Esa idea fundamental en el sistema religioso andino probablemente sea muy antigua. Richard Burger ha mostrado que las sociedades de la sierra nor-central y la región de Chavín se caracterizan, a partir del Horizonte Temprano (entre los siglos V y I a.C.), por un sistema de subsistencia basado en una agricultura mixta (maíz y cultivos de altura) y en el desarrollo del pastoreo. El acceso a un gran número de llamas permitió una intensificación de los intercambios interregionales y el auge del centro protourbano más importante de la zona, Chavín de Huántar, situado en el valle interandino del Mosna (Burger, 1995: 207-208). Como se sabe, la esfera de interacciones articulada alrededor de Chavín alcanzó un territorio muy amplio y una de sus principales manifestaciones fue la difusión de una iconografía religiosa nueva, de origen chavinense. La iconografía chavín constituye la base de los desarrollos futuros de muchas representaciones religiosas hasta la época de los incas. Su ícono mayor, el famoso "Dios de los Báculos" precisamente se difundió a lo largo de un área que coincide en parte con las regiones donde existen punas secas y pastoreo. Tal vez no sea una coincidencia observar que el primer establecimiento de una simbiosis social entre valle y puna fue contemporáneo de una revolución religiosa que marcaría un nuevo rumbo en el desarrollo cultural andino. Es posible plantear que esa transformación religiosa consistiera en una reformulación de las relaciones con el más allá de acuerdo al modelo proporcionado por la relación entre valle y puna.

Referencias citadas

- ARGUEDAS, J. M., 1943 - La fiesta de la Cruz: Danza de los Sijllas. *Revista del Instituto Americano de Arte*, año II, 2(1): 18-21; Cuzco.
- ARNOLD, D., JIMENEZ, D. A. & YAPITA, J. de D., 1992 - *Hacia un orden andino de las cosas*, 274p., La Paz: Hisbol/ILCA.
- BERTONIO, L., 1984[1612] - *Vocabulario de la lengua aymara*, 946p., La Paz: IFEA-MUSEF-CERES (Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, tomo 26).
- BURGER, R., 1995 - *Chavin and the Origins of Andean Civilization*, 248p., New York: Thames and Hudson.
- BUSTAMANTE, M., 1943 - *Apuntes para el Folklore Peruano*, Ayacucho: Editorial La Miniatura.
- CANAL FEIJO, B., 1950 - *Los casos de Juan (El Ciclo Popular de la Picardía Criolla)*, Buenos Aires: Compañía Impresora Argentina.
- CANAL FEIJO, B., 1951 - *Burla, Credo y Culpa en la Creación Anónima (Sociología, Etnología y Psicología en el Folklore)*, Buenos Aires: Editorial Nova.
- CONDORI, B. & GOW, R., 1976 - *Kay pacha*, 99p., Cuzco: Centro 'Bartolomé de Las Casas'.
- CHIRINOS RIVERA, A. & MAQUE CAPIRA, A., 1996 - *Eros andino*, 412p., Cuzco: Centro 'Bartolomé de Las Casas'.
- DÉLÉTROZ FAVRE, A., 1993 - *Huk kutis kaq kasqa. Relatos del distrito de Coaza (Carabaya, Puno)*, Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.
- DI LULLO, O., 1943 - *El folklore de Santiago del Estero*, Buenos Aires: Imprenta López.
- DUMÉZIL, G. & DUVIOLS, P., 1974-1976 - Sumaq T'ika. La Princesse du village sans eau. *Journal de la Société des Américanistes*, **LXIII**: 15-153; Paris.
- DUVIOLS, P., 1974-1976 - Sumaq T'ika ou la dialectique de la dépendance. *Journal de la Société des Américanistes*, **LXIII**: 153-198; Paris.
- ESPINOZA, A., 1946 - *Cuentos populares españoles* (tomo I), Madrid: Consejo Superior de la Investigación Científica.
- FARFAN, J. M. B., 1943. Folklore del Cuzco. Una leyenda del Zorro en sus versiones quechua, castellana e inglesa. *Revista del Museo Nacional*, **XII**(1): 119-123; Lima.
- FUENZALIDA, F. 1977 - El mundo de los gentiles y las tres edades de la creación. *Revista de la Universidad Católica*, **2**: 59-84; Lima.
- INAMURA, T. 1981 - Adaptación Ambiental de los Pastores Altoandinos en el Sur del Perú. in: *Estudios etnográficos del Perú meridional* (Shozo Masuda, editor); Universidad de Tokyo.
- ISBELL, B. J., 1978 - *To defend Ourselves: ecology and ritual in an Andean Village*, 289p., Austin: University of Texas Press.
- ITIER, C., 1995 - *El teatro quechua en el Cuzco. Tomo I. Dramas y comedias de Nemesio Zúñiga Cazorla*, 400p., Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro 'Bartolomé de las Casas'.
- ITIER, C., 1996 - Le jeune homme et l'étoile ou le voyage au pays de la multiplication des grains. Un mythe andin sur les dangers de l'exogamie. *Journal de la Société des Américanistes*, **82**: 159-191; Paris.
- ITIER, C., 1997 (sous presse) - Résistance ou intégration? La vision de l'histoire dans les communautés andines modernes. in: *Actes du colloque 'Résistances et transferts culturels'*; Paris: Université de Cergy-Pontoise.
- JIMÉNEZ BORJA, A., 1940 - *Cuentos y leyendas del Perú*, Lima: Instituto Peruano del Libro.
- KAPSOLI ESCUDERO, W., 1993 - *Cuentos y leyendas conchucanas*; Lima: Centro de Información y Desarrollo Integral de Autogestión.

- LÓPEZ, L. E. & SAYRITÚPAC ASQUI, D. (Kwiñtunak apthapirinaka), 1995 - *Wiñay pacha*, Chucuito - Puno: Instituto de Estudios Aymara.
- MÉTRAUX, A., 1934 - Contribution au folk-lore andin. *Journal de la Société des Américanistes*, **XXVI** : 67-102 ; Paris.
- MOLINIÉ, A., 1993 - Une mémoire crucifiée. in: *Mémoire de la tradition*. (publié par Aurore Becquelin et Antoinette Molinié, avec le concours de Danièle Dehouve) : 299-318; Nanterre : Société d'Ethnologie.
- MOROTE BEST, E., 1988 - El tema del viaje al cielo. Estudio de un cuento popular. in: *Aldeas Sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*: 55-100; Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- PAREDES CANDIA, A., 1953 - *Literatura folklórica boliviana (Recogida de la Tradición Oral Boliviana)*, La Paz: Talleres Gráficos A. Gamarra.
- PROYECTO ESCUELA, ECOLOGÍA Y COMUNIDAD CAMPESINA, s/f - *El zorro que subió al cielo. Los cuentos del mallki*, Lima: Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, FAO, COTESU.
- PULGAR VIDAL, J., 1981 - *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales del Perú*, 313p., Lima: Editorial Universo S.A.
- TAYLOR, G., 1986 - Curas y zorros en la tradición oral quechua. *Boletín del Museo de Oro*; Bogotá.
- TAYLOR, G., 1987a - Ataq. Relatos quechuas de Laraos, Lincha, Huangáscar y Madeán, provincia de Yauyos. *Allpanchis*, **XIX**(29/30): 249-266; Cuzco.
- TAYLOR, G., 1987b - *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII. Estudio biográfico sobre Francisco de Avila de Antonio de Acosta*, 618p., Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TOLOSA, B. y SAUGNIEUX, J., 1973 - *Légendes du désert chilien*, Paris: Publications de l'Institut d'Études brésiliennes et latino-américaines de l'Université Lyon II, Ediciones Hispano-americanas.
- URTON, G., 1981 - *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology* (foreword by R. T. Zuidema); Austin: University of Texas Press.
- VASQUEZ, J., 1996 - *Cuentos andinos I*, La Paz: edb.
- VIENRICH, A., 1905 - *Tarma pacha-huaray Azucenas Quechua (Nuna-shimi Chihuanhuai)*, Tarma: Imprenta 'La Aurora de Tarma'.
- YAPITA MOYA, J. de D., 1992 - Kunturinti liq'uchinti: análisis lingüístico de un sallqa de Oruro. in: *Aymara Literature In Its Cultural Context. Latin American Indian Literatures Journal*, **8**(1): 38-68.

Apéndice 1

LAS TRANSCRIPCIONES Y SU TRADUCCIÓN

Generalmente no hemos traducido las conjunciones **hinas**, **hinaspas**(s), **chaysi** y **chayqa** cuando encabezan un enunciado. En efecto, su función lógica no es muy marcada y lo más a menudo los narradores las emplean como muletillas destinadas a ganar tiempo y dejarles idear la frase que van a pronunciar. Corresponden más a una puntuación que a las conjunciones “así”, “luego”, “entonces”, etcétera, del castellano. Por otra parte, al principio de un enunciado, los narradores retoman a menudo el verbo del enunciado anterior poniéndolo en gerundio. Se trata en realidad de un simple desarrollo de las conjunciones mencionadas anteriormente, que también le sirve al narrador de muletilla. Los traducimos generalmente por una simple conjunción. Indicamos las intervenciones de otras personas entre corchetes: [A. Th.] por Agustín Thupa Pacco, [S. P.] por Santos Pacco Ccama y [C.I.] por César Itier. [...] señala un fragmento que no hemos podido interpretar y ... una vacilación de parte del narrador.

Versión de Agustín Thupa Pacco (Usi, setiembre de 1994).

1. **Huk warmis kasqa.**
Había una mujer.
2. **Qharintin warmintin kakunku, tiyakunku.**
Estaba, vivía sola con su esposo.
3. **Hinaspas qharinqa biyahiman llusqin.**
[Un día] su esposo se fue de viaje.
4. **Hinaspas biyahiman llusqitín ... huk maqt'acha uqata allaysin.**
Entonces un muchacho la ayudó a cosechar ocas.
5. **Hinaspas allaysitín na ... (30)**
La ayudó a cosechar y este ...
6. **Chaysi maqt'achaqa allaysin warmita.**
El muchacho la ayudó a cosechar, a la mujer.
7. **Hinaspas tarriyaykapunña uqata allaspanku.**
Cosechando ocas les vino la noche.
8. **Tarriyayapuqtín maqt'achaqa ... puñuyapunku mikhunata wayk'urukuspanku.**
Les vino la noche y el muchacho ... entraron a descansar [en la casa], después de prepararse algo para comer.
9. **Hinaspas nan ... tardeyapuqtín puñupunkuña**
Entonces este ... les vino la noche y se fueron a descansar.

(30) El narrador es interrumpido unos segundos por Santos Pacco a propósito de una oveja.

10. **“Maychapin, maqt’acha, puñunki?” nispas nin.**
“¿Dónde vas a dormir, muchacho?” preguntó [la mujer].
11. **Chaysi “maqt’achaqa [...] (31)**
El muchacho [...].
12. **“Kay napichu ... patañapatapichu puñukunki riki?” nispa.**
“¿Dormirás sobre este ... sobre este poyo?” le preguntó [la mujer].
13. **“Pataña’, ‘pataña’ niwankumanchá” nispa.**
“‘Poyo’ ‘poyo’ me van a llamar” contestó él.
14. **“Q’uncha punkuchapichu puñukunki?” nispa.**
“¿Dormirás en la puerta del fogón?” preguntó.
15. **“‘Q’uncha punku’, ‘q’uncha punku’ niwankumanchá”.**
“‘Puerta del fogón’, ‘puerta del fogón’ me van a llamar”.
16. **“Punku pampachapichu puñukunki?”.**
“¿Dormirás en el piso de la entrada?”
17. **“Punku pampa’, ‘punku pampa’ niwankumanchá”.**
“‘Piso de la entrada’, ‘piso de la entrada’ me van a llamar”.
18. **“Napichu ... puñukunki chawpi pampachapi chhaynaqa puñukunki riki”.**
“Entonces dormirás en el este ... dormirás en el piso del medio [de la casa]”.
19. **“‘Chawpi pampa’, ‘chawpi pampa’ niwankumanchá” nispa maqt’achaqa nishan.**
“‘Piso del medio’, ‘piso del medio’ me van a llamar” decía el muchacho.
20. **“Wasiykipiri maypitaq puñunki?”**
“Y en tu casa ¿dónde duermes?”
21. **“Mamaypa pupunpatachallapi nuqaqa puñukuni” nispas nin maqt’achaqa.**
“Yo duermo justo sobre el ombligo de mi madre” dijo el muchacho.
22. **Chayqa warmiqa pupunpatapis warmi ... chu ... maqt’achata puñuchin.**
Y la mujer lo dejó a la mujer ... o sea ... al muchacho dormir sobre su ombligo.
23. **Hinaspas naqa ... qharinga chayman chayampun.**
Este ... su esposo regresó en ese momento.
24. **“Kichamuway, kichamuway” nispa punkuta waxakamun.**
“Ven a abrirme, ven a abrirme” dijo llamando a la puerta.
25. **Hinaspa “manan llawi kanchu, manan llawi kanchu” nispa nin.**
[La mujer] dijo: “no está la llave, no está la llave”.
26. **Hinaspa mana llawi kaqtin kuchilluta maskhakupsa kuchurapusqa nata ...**
Buscó un cuchillo y le cortó el este ...

(31) Inaudible por el viento.

27. **Maqt'achaqa sartarakapusqa warmita.**
El muchacho se había quedado trabado en la mujer.
28. **Chaysi Atuq kasqa.**
Era el Zorro.
29. **Mana maqt'achachu kasqa.**
No era un muchacho.
30. **Chayqa Atuqqa ... chaysi kicharun ñak'aymanta kuchilluta tariruspa kuchuruspaña .**
El Zorro ... [la mujer] finalmente logró encontrar un cuchillo, le cortó [el pene al Zorro] y abrió [la puerta].
31. **Chayqa chaymantas illarimun.**
Después de eso amaneció.
32. **Hinaspa illarimuqtinqa nin: "uqachayta qupuway, uqachayta qupuway" nispa muqumanta waxakachayushan maqt'achaqa.**
Desde un cerrito el muchacho llamaba y llamaba "dame mi oquita, dame mi oquita".
33. **Chayqa ... hinaspas maqt'acha waxakachayushan.**
El muchacho llamaba y llamaba.
34. **"Ima uqantan hap'inki?" nispas qharinqa nin, qusanqa.**
"¿Qué oca le has quitado?" le preguntó su marido, su esposo.
35. **Hinaspa niqtin "qayni unchaymi uqayta allaysimuwaran; hinaspan chayta mana pagapuranichu; chaymantachá riki waxakachamuwashan" nispa nin.**
[La mujer] contestó: "ayer vino a ayudarme a cosechar ocas; [pero] después no se lo he pagado; debe ser por eso que me está llamando".
36. **Chaysi chay kuchusqantawan uqatawan unkhuyukuspa warmiqa apapun.**
La mujer recogió en su pollera la oca y [el pene] cortado y se lo llevó.
37. **May urqu qhipamanchá riki hich'arparin uqataqa.**
Debió botar la oca detrás de algún cerro.
38. **Chayqa uqantataq, uqachantataq uqarirakapusqa Atuqqa.**
Esa oca, esa oquita, el Zorro la recogió.
39. **Aparikuspa pasapun.**
Se la llevó y se fue.
40. **Hinaspa luma puntata llusqispa, chaypi kabiychikushasqa naqa ... Atuqqa.**
Este ... el Zorro subió a la punta de un cerro y ahí estuvo tratando de pegársela.
41. **Hinaspa kabiychikushaqtinsi, kundur hamushasqa, altunta.**
Entonces llegó el cóndor, por arriba.
42. **Hinaspa lumapatapi na ... laq'arukun.**
Y este ... se posó sobre la loma.

43. **"Imatan ruwashanki, Pascual?" nispas.**
 "¿Qué estás haciendo, Pascual?" le preguntó [al Zorro].
44. **"Khaynatan kuchuramuwanku; chaymi k'askachikushani" nispas.**
 "Me han cortado esto de tal manera (32); por eso estoy tratando de pegármelo" contestó.
45. **"Maytataq rishankiri, malku?" nispas nin.**
 "¿Adónde estas yendo, gran cóndor (33)?" preguntó [el Zorro].
46. **Chayqa "nuqaqa rishani hanaqpachatan; kunanmi kumbiru kanqa hanaqpachapi; chaymi chayman rishani, naq ... kumbiruman" nispas.**
 "Yo estoy yendo al cielo; va a haber un banquete en el cielo; por eso estoy yendo allí, por el banquete" contestó.
47. **"Manachu, malku, nuqatawan aswan pusawankiman?" nispas nin riki.**
 "Gran cóndor, ¿no me llevarías a mí también?" le preguntó.
48. **Chaysi niqtin "a, maytachá qanqa pasawaq? kinsa unchayyá kunan kanqa kumbiru hanaqpachapi; chaymi kunan chayman rishani" nispas nin.**
 El otro contestó: "¿adónde te irías! el banquete en el cielo va a durar tres días; por eso estoy yendo allí ahora".
49. **"Nuqatawan pusarikuway" nispas nin.**
 "Llévame a mí también" le dijo [el Zorro].
50. **Chayqa manas payqa nanchu ... riki qhipayta munanchu.**
 El este ... [el Zorro] no quería quedarse.
51. **"Nuqatawan, malku, pusarikuway, nuqatawan" nispas malkutaqa ni-shan, chayqa ... kundurta.**
 "Llévame a mí también, gran cóndor, a mí también" le decía al gran cóndor. Entonces ... al cóndor.
52. **Chayqa ... chaysi "paqtataq maytapas puriwankiman; kinsa unchayllan kanqa; chaymantaqa wikch'uspan pasayakampusaq nuqaqa" nispas nin.**
 Entonces [el cóndor] le advirtió: "no te me vayas a escapar por algún lado; van a ser sólo tres días; luego dejaré todo y regresaré [a la tierra]".
53. **Hinaspas niqtin "mana nuqaqa maytapas! misayki ukhullapipunin tiyasaq tulluykita khaskaspa" nispas nin.**
 "Yo, ¡a ningún lado! me quedaré debajo de tu mesa, royendo tus huesos" contestó [el Zorro].
54. **"Tulluykita k'utuspa chayllapipuni tiyasaq; mana maytapas risaqchu" nispas.**
 "Me quedaré ahí mordisqueando tus huesos; no iré a ningún lado" prometió.

(32) De tal manera" (khaynatan): el Zorro le cuenta al cóndor cómo le cortaron el pene.

(33) El término malku designa al cóndor macho jefe de una bandada.

55. **“Paqtataq maytapas pasakuwaq!” nispa nin.**
 “¡Cuidado que te vayas a algún lado!” le advirtió [el cóndor].
56. **“Kinsa unchaylla ichaqa kanqa kumbiruga; manan askha unchaychu kanman” nispa.**
 “El banquete durará sólo tres días; no va a durar muchos días” dijo.
57. **Chayqa iskay unchayqa hinas nanku ... riki, misan ukhullapi tulluta khaskayuspa, tulluta k’utuspa tiyashan Pascualqa.**
 Durante dos días así este ... Pascual se quedó debajo de la mesa, royendo y mordisqueando huesos.
58. **Chayqa huk unchayñinqa pasakapunsi.**
 [Pero] al día siguiente se fue.
59. **Chayqa ña kumbiru tukuyakapushañña.**
 El banquete ya se estaba terminando.
60. **Kinsa unchayña.**
 Ya habían pasado tres días.
61. **Chayqa mana ikhurimpunchu.**
 [El Zorro] no aparecía.
62. **“Pascual, Pascual!” nispas nan ... watukun.**
 [El cóndor] este ... lo buscaba gritando: “Pascual, Pascual!”
63. **Hinaspas watukuqtinsi mana ikhurimuqtin, pasayakamun payqa, kundurqa.**
 Entonces, como [el Zorro] no aparecía, el cóndor se fue.
64. **Chayqa pasayampuqtinsi na ... q’iswata q’iswayukun naqa ... Pascualqa.**
 Entonces este ... Pascual se hizo una sogá de paja retorcida.
65. **Wichay-urayraqsi phawakachan riki.**
 Corría de arriba para abajo.
66. **Mayñintataq urayampunqapis manatáq imapis urayampunanpaq kanmanchu chayqa?**
 ¿Por dónde iba a bajar si no había nada para que baje?
67. **Hinaspas puriykachanraq maskhaspa maskhaspa.**
 Siguió caminando por un lado y otro, buscando y buscando.
68. **Chaysi ña tullukunatapis k’utuyta tukurapuspañña ... yasta kinsa unchayña ... chu ... kinsa unchay ña kumbiru ... pasarapunña, pasayakapunña.**
 Cuando hubo terminado de mordisquear los huesos que quedarían ... ya habían pasado tres días ... o sea ... a los tres días, el banquete ya ... [el cóndor] ya se fue, ya regresó [a la tierra].
69. **Chayqa waqmanta maskhayta ... tulluta khaskapakun.**
 De nuevo a buscar ... [el Zorro] volvió a roer huesos [dejados por los cóndores].
70. **Chayqa manañan tarinñachu, q’alaña.**
 [Pero] no encontró más, era todo lo que había.

71. **Chaysi mana awantayta atispa kinsa wasita q'iswata q'iswayakun**
(34).
Entonces, como no podía aguantar, se hizo una sogá de paja que llenara tres casas.
72. **Hinaspa kinsa wasita q'iswayakuspañataq chaypi warkuyakamun.**
Una vez trenzada una sogá que llenara tres casas, se colgó de ella.
73. **Meriy-meriyamuspa, hanaqpachamanta meriy-meriyamuspas warkuyakamushan.**
La hizo bajar poco a poco desde el cielo y se colgó de ella.
74. **Hinaspas ... chaysi yasta ña aypamunña.**
[La sogá] ya había alcanzado [la tierra].
75. **Chayqa ... chaysi warkuyakamun, haykumpun.**
Entonces se colgó de ella bajó.
76. **Urayampushan, urayampushan.**
Bajaba y bajaba.
77. **Hinaspa chayta lurú hamushasqa.**
Un loro estaba viniendo.
78. **Luruqa ... lurutaqa waxakachansi.**
El loro ... [el Zorro] le gritó al loro.
79. **“Yaw, k'umu sinqa! yaw papa qallu! yaw tikras chaki” nispas insultayashan.**
Lo insultó: “¡oye, nariz curva! ¡oye, lengua de papa! ¡oye, patas de tijera!”
80. **Chaysi waxakachaqtin kutirikapunraq.**
Entonces [el loro] primero siguió su camino.
81. **Waqmanta “yaw papa qallu! yaw tikras chaki! yaw k'umu sinqa!” nispa waxakachansi, waxakachansi.**
[Pero] otra vez [el Zorro] le gritó y le gritó: “¡oye, lengua de papa! ¡oye, patas de tijera! ¡oye, nariz curva!”.
82. **Chaysi kutiramuspa ... hukñinpatata kutiramun.**
[El loro] volvió ... la vez siguiente volvió.
83. **“Paqtataq k'uturamuykiman!” nispas nin.**
Y le avisó: “¡cuidado que te la corte!”.
84. **Chayqa “manan, kunanqa wanasaqmi, wanasaqmi” nishansi.**
“No, ya no lo volveré a hacer, ya no lo volveré a hacer” suplicó [el Zorro].
85. **Chaymantaqa waqmanta kasqan pasallantaq.**
Entonces [el loro] se volvió a ir.
86. **Karutaña ripushan.**
Ya estaba lejos.

(34) En el quechua de Usi, el centripeta **-yu-** tiende a cambiar a **-ya-** ante **-ku-**.

87. Waqmantas “yaw, k’umu sinqa! yaw tikras chaki! papa qallu luruuuuu!” nispá kutirun.

Y otra vez [el Zorro] repitió [los insultos]: “¡oye, nariz curva! ¡oye, patas de tijera, loro lengua de papa!”

88. Hinaspa kutiruspa k’uturamunan kashaqtin “qumpi ch’usita mast’amuychis” nispá waxayakamun.

Entonces, como [el loro] estaba a punto de cortarle [la sogá], [el Zorro] le gritó a la gente de la tierra: “¡coloquen una frazada gruesa!”.

89. Chaysi qumpi ch’usita mast’ayakunanpaq runakuna qaqata sayachinku, kishkakunata mast’anku pampaman, fresadakunata mast’anku.

[Pero] los hombres, antes de colocar una frazada gruesa en el suelo, pusieron rocas y espinas sobre el suelo y luego colocaron frazadas encima.

90. Chaypatamansi urmayun.

Cayó sobre eso.

91. Chaysi urayamuqtin k’aspintinkama suyanku q’asunankupaq.

[Los hombres] lo esperaban cada uno con palo para pegarle.

92. Aqnasyá chay luruq [...](35)

Así fue como ese loro...

93. Chaylla.

Es todo.

Versión de Santos Pacco Thupa (Usi, 12 de setiembre de 1995):

1. Huk warmis kasqa.

Había una mujer.

2. Hinaspas uqata allaysikusqa (36) huk chikuchawan, uqata.

Se hizo ayudar por un muchacho para cosechar ocas.

3. Hinaspas allaysin riki.

La ayudó a cosechar.

4. Hinaspas chikuchawanqa puñunku, arí.

Luego ella y el muchacho descansaron, sí.

(35) Inaudible por el viento. Aquilino Thupa comenta que después de eso akanraq t’uxasqa; hinaspas chaymantas huk atuqkuna paqarisqa. “su excremento reventó; luego, de eso nacieron otros zorros”.

(36) Hablantes de otras zonas de la región del Cuzco han rechazado esta construcción y proponen allaysichikusqa. En Usi, sin embargo, sí es aceptable la forma allaysikusqa “se hizo ayudar”.

5. **Chaysi chay chikucha, uqa allaysiqñin chikuchaqa, puñuqtinkuqa, nin...**
El muchacho, el muchacho que la había ayudado a cosechar ocas, dijo...
6. **Puñunkuchá riki.**
Debieron descansar pues.
7. **“Chaychapi mast’akuspa puñukuy” nispa.**
“Acuéstate ahí y duerme” le dijo [la mujer].
8. **“Manan puñuymanchu” nispa.**
“No puedo dormir ahí” contestó [el muchacho].
9. **“Maran k’uchuchapi puñukuy”.**
“Duerme en el rincón del batán”.
10. **“Maran k’uchu’, ‘maran k’uchu’ niwankumanchá” nispa nin.**
“Rincón del batán, rincón del batán’ me van a llamar” contestó.
11. **“Chay pampachapi puñukuy”.**
“Duerme ahí en el piso”.
12. **“Pampa’, ‘pampa’ niwankumanchá”.**
“Piso’, ‘piso’ me van a llamar”.
13. **“Chay patañachapi puñukuy nispaqa”.**
“Entonces duerme sobre ese poyito”.
14. **“Pataña’, ‘pataña’ niwankumanchá” nispa.**
“Poyo’, ‘poyo’ me van a llamar” dijo.
15. **Warmiqa tapun.**
La mujer le preguntó.
16. **Qharinga biyahitachá puriran riki.**
Su esposo se había ido de viaje.
17. **Chaysi nin “imay... imapipunitaq qanri puñunkiri?” nispa irqitaca tapun riki chay warmiqa.**
La mujer le preguntó al muchacho: “¿en ... dónde sueles dormir tú entonces?”.
18. **Chaysi “nuqaqa asta wawa paqarisqa uramantapis mamaypa pupunpatachallapi puñukuni” nispa.**
“Yo, ya desde que he nacido, duermo sobre el ombligo de mi madre” contestó él.
19. **Chaysi “nispaqa puñuuyá pupuypatapi”.**
[La mujer le dijo]: “entonces, duerme pues sobre mi ombligo”.
20. **Wixsanpatapi puñuchin riki.**
Y lo dejó dormir sobre su ombligo.
21. **Chaysi warmitaca “imaykitaq kay?” nispas phakanta llatin.**
Entonces [el Zorro] tocó la entrepierna de la mujer y le preguntó: “¿qué tienes aquí?”

22. **“Chayqa [¿machuluykiq wiskanmi?] (37)” nispas nin.**
 “Eso es [¿el vientre de tu abuelo?]”
23. **“Manachu quyuwankiman?”**
 “¿No me lo puedes regalar?” [preguntó el Zorro].
24. **Allinchu chay millaychu? ... nispas nin**
 ¿Está bien o es feo [este cuento]? (38)... le dijo.
25. **Chaysi warmimanqa riki ... Atukusyá kasqa chayqa, chay maqt'achaqa.**
 Entonces a la mujer ... ése, ese muchacho era Atuku (39).
26. **Chayqa riki nan riki ... liyatachá ruwanku.**
 Entonces este ... ¿qué tal nudo debieron hacer!.
27. **Imanankuchá riki!**
 ¿Qué habrán hecho!
28. **Maqt'acha k'askan warmimanqa riki.**
 El muchacho estaba pegado a la mujer.
29. **Hinaspas chay tuta riki qharinqa chayamun riki.**
 Esa noche llegó su esposo.
30. **Chaysi phakanpi Atukuqa warkulayashasqa.**
 Atuku estaba colgando entre las piernas [de la mujer].
31. **Chaysi carajo mana riki sik'ikuyta atinchu.**
 ¿Carajo! [la mujer] no se lo podía sacar.
32. **Hinaspas kuchilluta maskhakun carajo.**
 Entonces ella buscó un cuchillo.
33. **“Kichay punkuta, kichay punkuta” nispas nin.**
 “Abre la puerta, abre la puerta” dijo [el esposo].
34. **Waktasqanta llawiruranchá riki punkuta riki.**
 A propósito ella había cerrado la puerta con llave (40).
35. **Chayqa riki pichikunta wit'usqa Atuqta.**
 Entonces [la mujer] le cortó el pene al Zorro.
36. **Arí, pichikunta wit'usqa.**
 Sí, le cortó el pene.
37. **[C. I.] Wit'usqa.**
 [C. I.] Se lo cortó.
38. **[S. P.] Arí. (Se ríe)**
 [S. P.] Sí. (Se ríe)

(37) No hemos podido identificar este segmento. Se trata obviamente de una designación metafórica del sexo de la mujer.

(38) Aquí el narrador se dirige a nosotros riendo.

(39) Según Aquilino Thupa, Atuku era el nombre del Zorro cuando aparecía bajo la forma de un joven (irqiman tukuspas atuq purisqa).

(40) Aquilino Thupa explica que tenía trancada la puerta de adentro, sin chapa.

39. **Allinchu chay cuento kanman amachu? millaychu?**
¿Está bien este cuento o no? ¿o es feo?
40. **Hinas chay hanaqpachaman risqa Atuqqa riki.**
Después fue que el Zorro viajó al cielo (41).
41. **Hinasyá wit'urun riki.**
Así fue como lo castró.
42. **Chaysi nan ... wit'uqtinqa "waxaq!" nispas p'itan riki.**
Entonces este ... [el Zorro] saltó dando un aullido.
43. **"Yaw, suyt'u! ima suyt'un chay haykumun? suyt'u carajo!" nispas nin warmiqa.**
"¡Oye, cara larga (42)! ¿qué cara larga es ése que ha entrado? ¡cara larga carajo!" dijo la mujer.
44. **Chaysi llamiyukuspachá riki pichikunta sik'irakapun riki warmiqa.**
Luego la mujer se sacó el pene con la mano.
45. **Hinaspas huk unchaymi ... chay unchay kunan chayta ruwanman ... chayqa tutamantaqa "uqachayta apampuway, uqachayta apampuway" nispas Atuqqa waxakachakamushan, maqt'achaqa.**
Otro día ... si como hoy día hiciera eso ... entonces a la mañana siguiente el Zorro, el muchacho estuvo llamando y llamando: "tráeme mi oquita, tráeme mi oquita".
46. **Chayqa qharinqa nin riki "imatan chayta waxakachakamun? pitan waxan? imanispas chay irqi waxakachakamun?" nispas nin.**
Su esposo le preguntó: "¿por qué llama y llama así? ¿a quién llama? ¿qué quiere ese muchacho que está llamando y llamando?"
47. **"Qayni unchaytáq uqata allaysiwanqá; chaytáq "uqachayta apamuy" niwanchá riki; uqatan allaysikurani" nispas nin.**
"Es que ayer me ayudó a cosechar ocas; por eso es que me pide que le lleve sus ocas; me hice ayudar a cosechar ocas" contestó ella.
48. **Chayqa uqanta uskhuyukuspas pasan.**
Recogió sus ocas en su pollera y salió.
49. **Maymanchá hich'amun, pakamun riki pichikuntawan, Atuq pichikuchatawan.**
¿Dónde habrá ido a botar y a esconder el pene, el pequeño pene de zorro!
50. **Chaysi ... aqnas k'askayachishan.**
Después [el Zorro] trató de pegárselo.
51. **Apakapunchá riki chay pichikunta riki Atuqqa riki uqachanta.**
El Zorro se llevó su pene, su oquita.

(41) Le había pedido a don Santos que me contara la historia del viaje del Zorro al cielo. Me está indicando aquí que éstos son los preliminares de la historia del viaje que vendrá a continuación.

(42) Nombre con el que se llama a los perros y los zorros para ahuyentarlos.

52. **Hinaspas k'askayachikuspas "yaw, Lari, imatan ruwashanki?" kuntur nisqa.**

Como estaba tratando de pegárselo, el cóndor le preguntó: "oye, Lari, ¿qué estás haciendo?"

53. **[C. I.] "Lari".**

[C. I.] "Lari".

54. **[S. P.] "Lari" nispas kuntur.**

[S. P.] El cóndor lo llamó "Lari".

55. **Hinaspas "chhaynatan llant'aman mamay kachawaran; hinaspan hachawan waqtarukuni pichikuchayta; chhayna mana k'askachikuyta atishanichu" nispas nin.**

El [Zorro] contestó: "mi madre me mandó a recoger leña; entonces me corté el pene con el hacha; no logro pegármelo."

56. **"Borriguta aparamuy, carajo; nuqa k'askarachisayki" nispas nin.**

"Tráeme un borrego, carajo; yo te lo pegaré" le dijo [el cóndor].

57. **Chayqa borriguta aparuspas qurun riki.**

En seguida le llevó un borrego y se lo dio.

58. **Hap'iruspa riki kundurman mikhurachin.**

En seguida agarró uno y se lo dio de comer al cóndor.

59. **Mikhurachiqtsi akanwan k'askarachisqa kundurqa.**

Entonces el cóndor le pegó [su pene] con sus excrementos.

60. **"Maytataq rishankiri, papáy?" nispas chay k'askarachiqtin tapun riki.**

"¿Adónde está yendo, señor?" le preguntó [el Zorro] cuando [el otro] le hubo pegado [el pene].

61. **"Hanaqpachata rishani kumbiruman" nispas.**

"Voy al cielo a un banquete" contestó.

62. **"Manachu pusakuwankiman?"**

"¿No me podrías llevar?"

63. **Chayqa "pusasaykiyá" nispas q'ipiyukun riki.**

[El cóndor] contestó "ya pues te voy a llevar" y lo cargó en su espalda.

64. **Apuchinñinsi chay kundur kasqa.**

Ese cóndor era el jefe de los cóndores.

65. **Chaysi hanaqpachapi kumbiru napaq ... kashan riki kundurkunapaq.**

En el cielo había un banquete para los cóndores.

66. **Askha kashanku.**

Había muchos [cóndores].

67. **"Ama ichaqa phawakachankichu" nispas nin.**

"Pero no vayas a corretear por un lado y otro" le dijo [el cóndor].

68. **Chayqa Atuq misa ukhupis tiyashan.**

El Zorro estaba debajo de la mesa.

69. **Kundurqa tiyashansi chaypi.**
Ahí donde el cóndor estaba sentado.
70. **Apuchinñin riki wapu.**
Era el jefe de los cóndores, era imponente.
71. **Chayraq misa mast'akushan.**
Recién estaban poniendo la mesa.
72. **Mikhunku.**
Comieron.
73. **Chayqa phawaykachayta as unayñinmanta pha! qallaripun riki.**
Después de un rato [el Zorro] empezó a corretear.
74. **Chayqa 'Hanaqpacha Atuq' ninku riki.**
Lo llaman 'el Zorro del Cielo' (43).
75. **Chayqa aqna riki.**
Así fue.
76. **Chaysi wikch'umpusqa carajo Atuptaqa.**
Entonces [el cóndor] ¡carajo! lo abandonó al Zorro.
77. **Pasayakampun kumbiru tukuyta riki.**
Al terminar el banquete se fue.
78. **Maytachá phawarin riki luqliqa, Atukuqa, yachayarukuspa .**
Ese mañoso, Atuku, corrió lejos sabiendo lo que se merecía.
79. **"Deja, deja" nispas phawakachananta mana kunsintishanchu chay kundurqa Atuptaqa.**
El cóndor no quería que [el Zorro] corretee por todos lados y le decía "deja, deja" (44).
80. **Chayqa kumbiru tukuytaqa riki pasakapunchá.**
Entonces, al terminar el banquete [el cóndor] se fue solo.
81. **Kundursi pasayakampun riki.**
El cóndor se fue solo.
82. **Chayqa aqnamanta aqna riki "Hanaqpacha Atuq" ninku riki.**
Desde entonces lo llaman así, "el Zorro del Cielo".
83. **Chayqa ... chaysi nan ... chay kumbiru tukuyta pasakampun.**
Entonces este ... al terminar el banquete [el cóndor] se fue.
84. **Ch'usaq, ch'in.**
[Todo] estaba vacío y desierto.
85. **Ch'in kapuqtinqa nan ... q'iswatas q'iswayakun riki pampa taypamunankama.**
Entonces este ... [el Zorro] se hizo una sogá de paja hasta que alcance la tierra.

(43) Cuando estábamos leyendo nuestra transcripción a Aquilino Thupa, éste intervino aquí para señalar que a ese zorro 'Hanaqpacha Atuq' sutiypunku "le dieron el nombre de 'Zorro del Cielo'".

(44) Es corriente que los personajes fantásticos de la tradición oral quechua se expresen en castellano. De esa manera probablemente, los narradores refuerzan la alteridad de esas figuras.

86. **Ichhu kanchá riki hanaqpachapi, imaynachá.**
Debe haber paja en el cielo, ¡cómo será!
87. **Haykuyamushaspa luruta k'amiyun: "yaw, k'umu sinqa luru! papa qallu luru!" nispas haykumushaspa k'amiyushan.**
Como estaba bajando lo insultó al loro: "¡oye, loro de nariz curva! ¡loro lengua de papa!", bajando lo insultaba.
88. **K'uturuq yaqa phawayun, yaqa phawayun.**
[El loro] casi le cae encima para cortar [la sogá], casi le cae encima.
89. **Huktas carajo waqmanta turiyan.**
Nuevamente carajo [el Zorro] lo fastidió.
90. **Kutimunña, kutimunña.**
[El loro] volvió, volvió.
91. **Chaywansiyá k'uturamun q'iswatá luruqá.**
Y esa vez el loro le cortó la sogá.
92. **Pampaman pasayamusqa.**
[El Zorro] cayó hacia la tierra.
93. **"Qumpi ch'usita mast'aychis! qumpi ch'usita mast'aychis!" nispas nin.**
"¡Pongan una frazada gruesa! ¡pongan una frazada gruesa!" gritó.
93. **Rumikunatas sayarachinku.**
[Los hombres] colocaron piedras.
94. **Chaymansi chayamusqa.**
Cayó sobre ellas.
95. **Akanraq ch'iqisqa Hanaqpacha Atuppa akanqa.**
Se desparramaron sus excrementos, los excrementos del Zorro del Cielo.
96. **Chaymantas Atukuqa mirasqa ninku.**
Dicen que de eso fue que Atuku se multiplicó.
97. **Chaylla papáy kinto.**
Eso nomás es el cuento, señor.

Agregados que Aquilino Thupa Pacco propone sustituir al enunciado 49 del texto anterior:

1. **Mayupataman warmi Atukuq pichikunta wikch'umusqa.**
La mujer fue a botar el pene de Atuku al borde del río.
2. **Hinas unuta aysayukuspa hampun.**
Y regresó trayendo agua.
3. **Huk payañataqsi rillantaq.**
Una anciana a su vez también fue [al río].
4. **Chayqa uqachatas tarikun.**
Encontró la oquita.

5. **Hinas apamusqa wayk'ukunanpaq.**
Y la llevó [a su casa] para cocinársela.
6. **Hinas musk'apatapi saqtasqa.**
La machacó sobre el batán.
7. **Hinas phakanman t'iwkarun.**
De pronto [la oca] le saltó entre las piernas.
8. **Hinas "ima khuchi uqachá!" nispas wikch'umullantaq.**
"¡Qué oca más cochina!" exclamó y también fue a botarla.
9. **Chaymantaña Atuqqa tarikapusqa.**
Ya después el Zorro la encontró.

Apéndice 2

VERSIÓN DE LECTURA

La siguiente versión ha sido establecida con el objetivo de proporcionar un texto quechua para la lectura. Su base es la versión de Agustín Thupa de la que hemos sustraído las repeticiones y vacilaciones y a la que hemos incorporado algunos elementos procedentes de la versión de Santos Pacco y de los agregados de Aquilino Thupa. Esos cambios fueron realizados bajo el control de varios quechuahablantes de la región. Le hemos aplicado también a este texto una ligera normalización ortográfica sobre la base del quechua común a toda la región cuzqueña, restituyendo la forma plena de algunos lexemas y morfemas que están sufriendo un proceso de erosión fonética en la zona de Usi como en otras muchas zonas del departamento. Así, hemos representado sistemáticamente el postverbo centrífugo como **-rqu-** en vez de **-ru-**, el postverbo centrípeto como **-yku-** en vez de **-yu-**, el pretérito como **-rqa-** en vez de **-ra-**, los términos **unchay** "día" y **nuqa** "yo" como **p'unchaw** y **ñuqa**.

Hanaqpacha Atumanta

Huk warmis kasqa. Qharintin warmintin kakunku, tiyakunku. Hinaspas qharinqa biyahiman llusqin. Huk maqt'achas uqata allaysin. Tardiyaykapunñas uqata allaqtinku. Chayqa puñupunku mikhunata wayk'urqukuspanku. "Chaychapi mast'akuspa puñukuy" nispa nin warmiqa. "Manan puñuymanchu" nispa nin maqt'achaga. Warmiqa tapun "maran k'uchuchapichu puñukunki?" nispa. "Maran k'uchu, maran k'uchu' niwankumanchá" nispa nin. "Chay patañachapichu puñukunki?". "Pataña, pataña' niwankumanchá". "Q'uncha punkuchapichu puñukunki?". "Q'uncha punku, q'uncha punku' niwankumanchá". "Punku pampachapi puñukunki nispaqa". "Punku pampa, punku pampa' niwankumanchá" nispa maqt'achaga nishan. Chaysi "wasiykipiri maypitaq puñukunki?" nispa irqitaga tapun chay warmiqa. "Mamaypa pupunpatachallapi ñuqaqa puñukuni" nispas nin maqt'achaga. "Puñuyyá pupuyatapapi" nispa warmiqa pupunpatapis maqt'achataqa puñuchin. Chayqa liyatachá ruwanku riki. Imanankuchá riki!

Hinaspas qharinga chayman chayampun. “Kichamuway, kichamuway” nispa punkuta waqyakamun. “Manan llawi kanchu, manan llawi kanchu” nispa nin warmiqa. Waktasqanta llawirqurqanchá riki punkuta. Maqt’achaqa sartarqakapusqa warmiman. Chaysi Atuq kasqa, mana maqt’achachu. Warmiq phakanpi Atukuqa warkurayashasqa. Manas sik’ikuyta atinchu warmiqa. Hinas kuchilluta maskhakuspa Atuppa pichikunta wit’urqapusqa. “Waxaq!” nispas p’itan Atupqa. “Yaw, suyt’u! ima suyt’un chay haykumurqan? suyt’u carajo!” nispas nin warmiqa. Llamyukukuspachá pichikuta sik’irqakapun warmiqa. Chayqa chaymantas illarimun. Hinaspas “uqachayta qupuway! Uqachayta qupuway!” nispa muqumanta waqyakachashan maqt’achaqa. “Ima uqantan hap’inki?” nispas qharinga nin. “Qayna p’unchawmi uqayta allaysimuwarqan; hinaspan chayta mana pagapurqanichu; chaymantachá riki waqyakachamuwashan” nispa nin.

Chaysi chay wit’usqantawan uqatawan unkhuykukuspa warmiqa apapun. Mayupataman Atukuq pichikunta wikch’umusqa. Unuta aysaykukuspa hampun. Chaymantaqa huk payañataqsi mayupataman rillantaq. Chayqa uqachatas tarikun. Hinas apamusqa wayk’ukunanpaq. Musk’apatapi saqtaqtin phakanman t’iwkarqun. “Ima khuchi uqachá!” nispas wikch’umullantaq. Chaymantañas Atupqa tarikapusqa. Chaysi chay uqachanta uqarirqakapuspa pasapun.

Hinaspas luma puntata llusqispa chaypi k’askaykachikushasqa Atupqa. Kundursi altunta hamushasqa. Luma patapis laq’arqkun “yaw, Lari, imatan ruwashanki?” nispa. “Chhaynatán llant’aman mamay kachawarqan; hinaspa hachawan waqtarqakuni pichikuchayta; chhayna mana k’askachikuyta atishanichu”. “Borriguta aparqamuy; ñuqa k’askarqachisqayki” nispas nin kundurqa. Chayqa borriguta hap’irquspas kundurman mikhurqachin. Chaysi akanwan k’askarqachisqa kundurqa. “Maytataq rishankiri, malku?” nispas nin Atupqa. “Ñuqaqa hanaqpachatan rishani; kunanmi kumbiru kanqa hanaqpachapi; chaymi chayman rishani, kumbiruman” nispa nin kundurqa. “Manachu, malku, ñuqatawan aswan pusawankiman?” nispas nin Atupqa. “A, maytachá qanqa pasawaq! kinsa p’unchawya kunan kanqa kumbiru hanaqpachapi.” nispas nin. “Ñuqatawan pusarikuway” nispas nin yapamanta Atupqa. Chayqa manas payqa qhipayta munanchu. “Ñuqatawan, malku, pusarikuway, ñuqatawan” nispa malkutaqa nishan. Kundurqa ninsi “paqtataq maytapas puriwankiman! kinsa p’unchawllan kanqa kumbiruqa; chaymantaqa wikch’uspan pasaykakampusaq ñuqaqa” nispa. “Mana ñuqaqa maytapas purisaqchu; misayki ukhullapipunin tiyasaq tulluykita khaskaspa” nispas nin Atupqa “tulluykita k’utuspa chayllapipunin tiyasaq; manan maytapas risaqchu” nispa. “Paqtataq maytapas pasakuwaq!” nispa nin kundurqa “kinsa p’unchawlla ichaqa kanqa kumbiruqa; manan askha p’unchawchu kanman” nispa.

Chaysi hanaqpachapi kumbiru kundurkunapaq kashan. Askha kashan. “Ama ichaqa phawakachankichu” nispas nin kundurqa. Chayqa Atupqa misa ukhupis tiyashan. Kundurtaq misapisyá tiyashan. Apuchinñin, wapu. Chayraq misa mast’akushan. Mikhunku. Chayqa Atupqa phawaykachayta as unayñinmanta

qallaripun. Chayqa aqnamanta aqna “Hanaqpacha Atuq” ninku. Ñas kumbiru tukuykakapushañña, kinsa p’unchawña. Mana Atuqqa ikhurimpunchu. Hinaspas kundur watukun “Pascual! Pascual!” nispa. Mana ikhurimuqtinsi pasaykakampun kundurqa. Ch’usaq, ch’in. Wichay urayraqsi phawakachan Pascualqa. Mayñintataq uraykampunqapas, manatáq imapas uraykampunanpaq kanmanchu chayqa? Puriykachanraqsi maskhaspa maskhaspa. Chaysi kumbiru pasarqapunña. Chayqa waqmanta tulluta khaskapakun. Manañas tarinñachu, q’alaña.

Chaysi mana awantayta atispa kinsa wasita q’iswata q’iswaykukun. Hinaspa kinsa wasita q’iswaykukuspañataq chaypi warkuykakamun. Meriymeriykamuspa hanaqpachamanta meriymeriykamuspas warkuykakamushan. Warkuykakamunsi, haykumpun. Uraykampushan, uraykampushan. Hinaspas chayta luru hamushasqa. Lurutaqa waqyakachansi. “Yaw, k’umu sinqa! yaw, papa qallu! yaw, tikras chaki!” nispas k’amiykushan. Chaysi kutirikapunraq luruqa. Waqmantas “yaw, papa qallu! Yaw, tikras chaki! yaw, k’umu sinqa!” nispa nin. Waqyakachansi, waqyakachansi. Chaysi kutirqamuspa luruqa nin “paqtataq k’uturquykiman!” nispa. “Manan, kunanqa wanasaqmi, wanasaqmi” nishansi. Chaymantaqa waqmantas kasqa pasallantaq, karutaña ripushan luruqa. Waqmanta turiyan. “Yaw, k’umu sinqa! yaw, tikras chaki, papa qallu luru!” nispa kutirqun. Chaywansi luruqa k’uturqamun q’iswata. Hinas k’uturqamunan kashaqtin “qumpi ch’usita mast’amuychis!” nispa waqyaykakamun. Chaysi runakuna qumpi ch’usita mast’aykukunanpaq qaqata sayachinku, kiskakunata mast’anku pampaman. Chaymansi chayamusqa. Hanaqpacha Atuqpa akanraqsi t’uqyasqa, ch’iqisqa. Chaymantas Atukuqa mirasqa. Chaylla.