



Bulletin de l'Institut français d'études andines

ISSN: 0303-7495

secretariat@ifea.org.pe

Institut Français d'Études Andines

Organismo Internacional

Robin, Valérie

El cura y sus hijos osos o el recorrido civilizador de los hijos de un cura y una osa

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

Institut Français d'Études Andines

Lima, Organismo Internacional

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12626304>

- 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 CURA Y SUS HIJOS OSOS O EL RECORRIDO CIVILIZADOR DE LOS HIJOS DE UN CURA Y UNA OSA**

*Valérie Robin\**

### **Resumen**

Este artículo presenta un ensayo de interpretación de dos versiones quechuas cuzqueñas del relato panandino conocido como "Juan Oso" o "El hijo del oso". A partir de un análisis del simbolismo del relato, se saca a luz la lógica profunda que lo ordena: la sociedad humana y civilizada no puede perpetuarse sin establecer un intercambio y una cooperación con los seres salvajes del más allá. Los protagonistas, hijos de un cura y una osa, así como el cura mismo, son los héroes mediadores de un relato mítico cuya lógica pretende también aplicarse a las relaciones interétnicas en los Andes.

**Palabras claves:** *Andes, complementariedad, mediador, mitología, oso, quechua, relaciones interétnicas.*

### **LE CURÉ ET SES ENFANTS OURS OU LE PARCOURS CIVILISATEUR DES ENFANTS D'UN CURÉ ET D'UNE OURSE**

#### **Résumé**

Cet article constitue un essai d'interprétation de deux versions quechuas cuzquéniennes du récit panandin connu comme "Jean de l'Ours" ou "Le fils de l'ours". A partir d'une analyse du symbolisme du récit, la logique profonde qui l'ordonne est mise en lumière: la société humaine et civilisée ne peut se perpétuer sans établir des échanges et une coopération avec les êtres sauvages de l'au-delà. Les protagonistes, fils d'un curé et d'une ourse, ainsi que le curé lui-même, sont les héros médiateurs d'un récit mythique dont la logique prétend aussi s'appliquer aux relations interethniques dans les Andes.

**Mots clés :** *Andes, complémentarité, médiateur, mythologie, ours, quechua, relations interethniques.*

### **THE PRIEST AND HIS BEAR CHILDREN OR THE PASSAGE TO CIVILIZATION OF THE CHILDREN OF A PRIEST AND A SHE-BEAR**

#### **Abstract**

This article sets out to interpret two Cuzco Quechua versions of the pan-Andean tale known as "Juan Oso" or "The Bear's Son". The analysis of the story's symbolism sheds light on the profound logic on which it is based: human and civilized society cannot survive without

---

\* Université de Paris X Nanterre, 200 av. de la République, 92001, Nanterre - Francia.

establishing interchange and cooperation with wild beings from the other world. The protagonist, the son of the priest and the she-bear, as well as the priest himself, are the mediator heroes of a tale whose logic also applies to interethnic relationships in the Andes.

**Key words:** *Andes, bear, complementarity, interethnic relationship, mediator, mythology, Quechua.*

Este estudio constituye un ensayo de interpretación de dos versiones de un relato que recogí y titulé **Tayta kuramantawan ukuku uñankunamantawan** “El cura y sus hijos osos”, y cuya transcripción presento en apéndice. Ésta ha sido realizada a partir de grabaciones hechas entre fines de agosto e inicios de setiembre de 1996, en dos comunidades campesinas quechuhablantes de los Andes surperuanos, Accha y Pampallacta (provincia de Calca, departamento de Cuzco). El relato narra el origen y las aventuras de dos héroes gemelos, nacidos de la unión de una osa y un cura, y su progresiva y difícil inserción dentro de la sociedad humana. Constituye una variante de la historia panandina conocida como “Juan Oso” o “El hijo del oso”. Se trata de un tema muy conocido en el Perú, como lo atestiguan las numerosas versiones que se han recogido de él en ese país (Morote Best, 1988; Weber, 1987). Pero su área de difusión parece mucho más extensa ya que lo encontramos en Argentina (Cipoletti, 1983), Bolivia (Morote Best, 1988), Ecuador (Howard-Malverde, 1981) e incluso Mesoamérica (Allen, 1983: 38). Su origen es indudablemente ibérico (Arguedas, 1960-1961; Fourtané, 1991; Morote Best, 1988) pero no pretendo estudiar aquí las relaciones entre los relatos andinos y sus homólogos hispánicos (1). Me interesa más bien echar una luz sobre sus contenidos, que no son forzosamente explícitos y hasta pueden ser inconscientes de parte de los narradores. Para eso estableceré relaciones entre el relato y el contexto etnográfico local. Este tipo de análisis puede ayudarnos a entender aspectos importantes del funcionamiento de la sociedad que produjo esos relatos y de la representación que tiene de sí misma. En efecto, la profunda reelaboración local del cuento ibérico permite considerar el relato que analizaremos a continuación como autóctono, o sea, propio de los Andes. La difusión de esta historia y el hecho de que fuera la primera que ambos narradores espontáneamente me contaron, sugiere el interés particular que presenta para ellos y su importancia central dentro del conjunto mitológico andino.

El relato que hemos recogido se divide en dos partes, que en otros lugares se suelen narrar de manera independiente. La primera parte cuenta cómo un cura tenía una relación con una mujer que tenía trato con el diablo, cómo la siguió hasta la casa de éste pero fue expulsado de allí y terminó atrapado en medio de un barranco. Este relato preliminar representa menos de la séptima parte de la Versión I (en adelante VI) y poco

---

(1) Para un estudio sobre el paralelo entre las versiones andinas e ibéricas, así como las particularidades de estas últimas, véase Fourtané (1991). Al parecer, un antecedente de esa historia ya existía en los Andes del siglo XVI: el cronista Cabello Valboa, en la segunda mitad de ese siglo, menciona dos raptos de una chica por un oso, ocurridos respectivamente en las provincias de Carangue y en la de los Paltas, en la audiencia de Quito. En ambos casos, la chica terminó dando a luz a un monstruo que murió rápidamente (Cabello Valboa, 1951[1575]: 211-212).

menos de la cuarta parte de la Versión 2 (en adelante V2). Permite introducir la historia de “El cura y sus hijos osos” propiamente dicha ya que el cura será rescatado del barranco por una osa que hará de él su esposo. Nuestro análisis se focaliza principalmente sobre esta segunda parte que, en lo esencial, coincide con las versiones más conocidas del tema de “Juan Oso” (2). La especificidad de nuestras versiones con respecto a las que se encuentran más a menudo en la bibliografía estriba en el origen de los protagonistas ya que el héroe de la mayoría de las versiones conocidas es hijo de un oso y una mujer. Sólo se conocen dos versiones en que el o los protagonista(s) tiene(n) la misma filiación que en la nuestra: una procedente del departamento del Cuzco (Lira, 1990) y otra del departamento de Puno (Deletroz Favre, 1993). Sin embargo, esa especificidad no tiene consecuencias sobre el desarrollo posterior del relato: en las versiones en que el protagonista es hijo de un oso y una mujer, al regresar ésta a su pueblo con su hijo, lo pone bajo la tutela del cura que asume en adelante el papel de padre del héroe híbrido.

Antes de emprender el análisis del relato, proporcionaré un resumen de cada una de las dos versiones cuya transcripción y traducción presento en apéndice. La primera versión (V1) me fue contada por Julián Poccohuanca, de aproximadamente 80 años, monolingüe quechua y reconocido como un gran narrador. Vive en la comunidad de Accha, al frente de la comunidad de Pampallacta, en la otra orilla del río Ccochoc –que desemboca en el Vilcanota en la ciudad de Calca–. Desde que Julián Poccohuanca perdió la vista, hace unos diez años, vive encerrado en su casa. Su minusvalidez y su sordera parcial lo incapacitan para participar en la vida comunal y Julián Poccohuanca se ha vuelto una persona algo marginal. Aparte de su esposa que lo cuida, prácticamente nadie tiene contacto con él. Tal vez por eso, cada uno de los relatos que me contó dura entre 20 y 35 minutos, lo que es relativamente excepcional en la tradición oral y hace de ellos testimonios particularmente valiosos. Luciana Poccohuanca, de 53 años, monolingüe quechua, es la narradora de la segunda versión (V2). Antes de instalarse en Pampallacta, vivió hasta la edad de 15 años en el ayllu Casuyra de Maranganí (provincia de Canchis, departamento de Cuzco). Su versión, algo distinta de la de Julián Poccohuanca, tiene sin duda influencias de esa zona.

### 1. VERSIÓN 1

Un cura tenía una relación amorosa con una chica. Pero ésta tenía un trato con Satanás a quien visitaba los martes y los viernes, por lo que le prohibió al cura que fuera a verla esos días. El cura decidió espiarla, pensando que tenía otro amante. Escondido detrás de la puerta, la vio desnudarse y bañarse. Luego la chica se revolcó en plumas rojas que se le quedaron pegadas por todo el cuerpo y se introdujo velas verdes en el trasero y en la boca. En seguida salió volando por la ventana. El cura decidió hacer lo mismo que la chica y se fue volando detrás de ella. Llegó a la casa de Satanás. Cuando la chica lo vio, se asustó y le aconsejó que, al llegar el demonio, el cura controlara su asco

---

(2) De las dos versiones presentadas, V1 constituye la principal fuente de información del análisis que sigue, por su duración excepcional (unos 30 minutos) y la riqueza de sus detalles. En octubre de 1997, Luciana Poccohuanca nos ha hecho varios comentarios adicionales acerca de esa historia que señalamos en nuestro análisis con la mención “V2 bis”.

por el mal olor de aquél. Pero Satanás se acercó al cura y soltó un pedo. El cura sintió tal asco que en seguida fue proyectado en el aire hasta caer en el hueco de un barranco. Al ver que no podía subir ni bajar, el cura echó a llorar. Una osa lo escuchó y le arrojó una rienda. El cura se amarró de ella y la osa lo jaló hacia arriba. Pero, en vez de darle libertad, se lo llevó a su gruta e hizo de él su esposo.

La osa no dejaba salir al cura sino que le traía carne cruda y maíz verde a la gruta para alimentarlo. Al cabo de un año, la osa dio a luz a dos ositos peludos que eran los hijos del cura. Los ositos crecieron tan rápido que después de dos semanas ya hablaban. Tenían el cuerpo cubierto de pelos pero su cara era humana. Pronto se quejaron del mal olor de su madre y manifestaron sus deseos de irse de la gruta. Finalmente, gracias a su fuerza descomunal, lograron empujar la enorme piedra que cerraba la gruta y se escaparon con su padre. Llegaron al río Vilcanota, cortaron varios troncos para hacer un puente y cruzar la corriente. Pero su madre enfurecida estaba por alcanzarlos. Los ositos le pidieron a su padre que se adelantara mientras ellos se desharían de la osa. Si lograban su cometido, avisarían al cura haciendo levantarse un arco iris blanco en el cielo. Si no podían, harían levantarse un arco iris rojo. Empujaron a su madre al río, cuando ésta se encontraba en la mitad del puente, y la corriente se la llevó. Los ositos hicieron levantarse un arco iris blanco en el cielo, alcanzaron a su padre y llegaron todos al pueblo.

Allí, el cura los puso en la escuela. Pero los demás niños, al ver los pelos que les cubrían el cuerpo, los insultaban. Los dos hermanos mataron a sus compañeros aplastándolos debajo de una roca. El cura decidió deshacerse de sus hijos y los mandó a tocar las campanas de la iglesia. Mientras estuvieran tocando el repique en la torre, unos hombres debían empujarlos al vacío. Sin embargo, los ositos fueron quienes empujaron a esos hombres fuera del campanario y los mataron.

Entonces el cura decidió mandarlos a recoger leña en la selva, con la esperanza de que allí las fieras los devoraran. Mientras los dos hermanos estaban recogiendo leña, osos, leones, tigres y **amaru** (dragones míticos) comieron todas las mulas. Al ver que no tenían donde cargar la leña, los ositos agarraron esas fieras, las castigaron y obligaron a cargar la leña hasta el pueblo. El cura, asustado, les ordenó que mandaran esas fieras de vuelta a la selva, lo que hicieron los dos ositos.

Finalmente, el cura decidió mandarlos al pueblo de Calca, a pelear con un condenado que estaba devorando a todos los vecinos. Los dos hermanos llegaron al pueblo, lo encontraron desierto y se instalaron en la iglesia donde se prepararon comida. El condenado llegó durante la noche y empezaron a pelear. La pelea se prolongó durante tres noches seguidas. El condenado era un hacendado y si los ositos lograban vencerlo, podrían llevarse todas sus riquezas amontonadas en muchos cilindros guardados en el patio. La tercera noche, los ositos se sintieron cansados. Entonces agarraron un palo, soplaron sobre él, el palo se animó y se puso a pelear contra el condenado mientras los dos hermanos descansaban. Cuando el muñeco de madera se cansaba a su vez, los ositos volvían a pelear contra el condenado. Finalmente llegó el amanecer, el condenado quedó convertido en un montón de huesos y su alma salió volando hacia el cielo, bajo la forma de una paloma blanca. Al mismo tiempo, los ositos perdieron las fuerzas descomunales que habían tenido hasta entonces. Hicieron levantarse un arco iris blanco, en señal de que su padre podía acudir a celebrar misa en la iglesia de Calca. Después de celebrarse

la misa ante los calqueños sobrevivientes, los ositos recogieron las riquezas del hacendado y los títulos de propiedad que éste había tenido sobre tierras y ganados. Se quedaron a vivir allí, convirtiéndose en hacendados.

## 2. VERSIÓN 2

Un cura tenía una relación con una mujer casada. Un día sorprendió a su amante mientras ésta se estaba bañando. Sin que ella lo advirtiera, el cura vio cómo, después de bañarse, la mujer se revolcaba desnuda en unas plumas que había colocado en el suelo, se introducía velas en el trasero y salía volando por la ventana. El cura hizo lo mismo y se fue volando detrás de ella. Llegó a la casa del diablo. Al verle, la mujer le aconsejó que controlara su asco cuando llegara el diablo ante ellos. Pero éste olía tan mal que el cura sintió náusea y en seguida fue proyectado hacia afuera. Quedó atrapado en un hueco de un barranco. No podía subir ni bajar y se puso a llorar. Una osa lo escuchó, le alcanzó una cuerda y lo jaló fuera del barranco. Luego lo cargó sobre su espalda hasta la gruta donde vivía.

La osa hizo de él su esposo y no lo dejaba salir. Le traía vacas vivas y maíz para alimentarlo. Finalmente la osa dio a luz dos hijos varones que eran los hijos del cura. Éstos crecieron muy rápido y pronto lograron empujar la piedra que cerraba la puerta de la gruta. Se escaparon cargando a su padre. Cruzaron un río cortando troncos de árboles y haciendo un puente. La madre los alcanzó amenazante pero mientras ésta cruzaba el puente, lograron empujarla al agua donde murió ahogada.

Finalmente llegaron todos al pueblo del cura. El pueblo estaba vacío porque un condenado estaba devorando a sus habitantes. El cura celebró misa en la iglesia. Luego, el condenado se acercó al altar bajo la forma de dos gatos. Los dos ositos mandaron a un muñeco de madera que peleara contra el condenado. Después de un largo combate, el alma del condenado salió volando bajo la forma de una paloma blanca.

Pero los dos hermanos comían demasiado y acabaron con los rebaños del pueblo y todo lo que quedaba en las tiendas desiertas. El cura quiso deshacerse de ellos y los mandó a la selva a recoger leña, con la esperanza de que las fieras los devoraran. Los animales de la selva devoraron las mulas que debían cargar la leña. Los ositos los capturaron y les hicieron cargar la leña a ellos hasta el pueblo. El cura ya no sabía cómo deshacerse de esos dos osos que amenazaban terminar con todos los víveres del pueblo. Con la ayuda de algunos hombres hizo construir un gran horno para que empujaran a los ositos adentro. Pero fueron los ositos los que empujaron a dos o tres hombres al horno.

## 3. UBICACIÓN TEMPORAL Y ESPACIAL DEL RELATO

Ninguna de las dos versiones indica una situación histórica precisa. Los narradores emplean el pasado perfecto **-sqa** que suele aparecer en narraciones de hechos no vividos sino conocidos por tradición. No obstante, parece que la acción se sitúa en un tiempo remoto que no está totalmente desconectado de la vida presente. En efecto, las referencias al cristianismo son numerosas (el cura, la iglesia, etcétera). Ahora bien, en los Andes surperuanos, se considera que el cristianismo apareció al mismo tiempo que la humanidad actual, época llamada **Dios Churi timpu** “tiempo del Dios Hijo”, en

referencia a la división tripartita de la historia, de inspiración milenarista franciscana (Fuenzalida, 1977). Por otro lado, la mención en VI de los topónimos de la región del narrador (Cuzco, Calca, el río Vilcanota, así como los lugares de Chuchi y el río T'iquniri que no he podido identificar todavía), vincula el relato con el entorno geográfico del narrador.

#### 4. EL PROTAGONISTA

En la región del Cuzco, **ukuku** significa “oso”. En todas las demás regiones donde se hablan dialectos de tipo “quechua II”, se emplea el término **ukumari**, a no ser que éste haya sido reemplazado por el préstamo castellano *oso*. En la zona cuzqueña, **ukuku** cubre varias realidades distintas. En la comunidad de Sonqo, el término **ukuku** designa a una persona cuyo comportamiento sexual es desenfrenado, insatisfecho y hasta agresivo (Allen, 1983: 38). **Ukuku** es también el nombre de un personaje ritual que se encuentra en ciertas peregrinaciones regionales. Aparece como un ser híbrido que adopta una voz de falsete. Su disfraz, que le cubre todo el cuerpo, imita la piel del oso. La máscara que le oculta el rostro tiene generalmente unos círculos en torno a los ojos, como los del oso sudamericano. Lleva atado a su disfraz un pequeño muñeco con su propia efigie, vestido como él (túnica de piel de animal y máscara en el rostro) y que constituye un doble miniaturizado suyo. Por lo general, el papel de **ukuku** es desempeñado por adolescentes o jóvenes solteros. Se trata para ellos de asumir su primer cargo en el seno de su comunidad, es decir su primer acto como seres plenamente socializados. Ésta es la razón por la que algunos consideran el desempeño de un cargo de **ukuku** como un rito de iniciación mediante el cual los adolescentes pasan a la edad adulta (Randall, 1982: 57; Urton, 1985: 272). Estos personajes pasan su tiempo haciendo bromas a los peregrinos, o incluso interrumpiendo a los grupos de bailarines. Pero más allá de su comportamiento de “trickster”, ellos son los encargados de imponer el orden y el respeto religioso en todo el santuario. Y en efecto, para evitar todo desbordamiento durante la peregrinación, se pasean con un silbato y un látigo que no dudan en utilizar contra aquéllos que siembren el desorden (Randall, 1982: 56; Sallnow, 1987: 218). Finalmente, **ukuku** también es empleado en los relatos de tradición oral para hablar del (de los) hijo(s) de un oso y de un ser humano, como en las versiones que presentamos aquí. En otro trabajo, llevaremos a cabo un estudio comparativo entre los **ukuku** del ritual y los del mito.

El oso sudamericano es el *Tremarctos ornatus*, único representante de la familia de los *ursidae* en el sur del continente. Aparece como el más vegetariano de su familia. Parece tener mucha afición al maíz, pero también ataca de vez en cuando al ganado. Vive en la caja de selva, en la cordillera oriental de los Andes, entre 1500 y 3000 msnm, en Venezuela, Colombia, Perú, y Bolivia (Morote Best, 1987: 179-180). El oso posee características netamente antropomorfas, como el hecho de ser plantígrado, tener cinco dedos en cada miembro y ser considerado inteligente. Se dice en efecto que no come comida envenenada (Morote Best, 1988: 180). Actualmente, este animal está en vía de extinción, lo que explica quizás que los testimonios sobre un verdadero contacto visual con un oso sean todos de segunda o tercera mano (Allen, 1983: 40). Por eso también, para la población andina, el oso es más bien un animal mítico asociado al piso ecológico

de abajo: la selva amazónica. En nuestra zona, esta asociación es ilustrada por un hecho interesante. Los narradores me han señalado que en el cerro de Puma mut'u, que domina la zona y que está situado más abajo del cerro Pitusiray, existe una roca que representa a un oso parado que ha sido encantado, es decir convertido en piedra. Lleva el nombre de **ukuku inkantasqa** "oso encantado". Se dice que en los tiempos antiguos, cuando los seres humanos actuales todavía no existían, un oso hizo una carrera con unos **ch'unchu** o "habitantes de la selva". Salieron de la selva y corrieron hacia el valle del Vilcanota. El oso se adelantó y estaba llegando al cerro de Puma mut'u cuando los otros todavía se encontraban por el lugar llamado Pampacorral. En eso amaneció y todos quedaron encantados. Hasta ahora se los puede ver por esos lugares, convertidos en piedra. Este fragmento mítico vincula al oso y la selva con la noche y los tiempos preculturales. No es raro, en los Andes, que las fronteras ecológicas remitan a fronteras temporales, míticas y cósmicas (Molinié, 1986: 156) y es sabido que la selva es refugio de los antepasados preculturales, los Gentiles, y de los Incas. La asociación del oso con la noche es reforzada por algunos de sus hábitos: vive en grutas y sus raras pero posibles incursiones en los Andes siempre son nocturnas. Ese carácter mítico, nocturno y precultural de los osos hace de ellos verdaderos personajes sobrenaturales, como lo muestra también el sobrenombre de **saqra** (entidad vinculada al inframundo y que se suele traducir como "diablo") que reciben a menudo los osos (Morote Best, 1987: 180).

Algunos autores que han estudiado este relato andino han visto en el héroe, hijo de un oso y de un ser humano, una imagen del "indio" afrontándose al "blanco", representado en el relato, por el cura y el hacendado. Esta historia representaría finalmente la resistencia pasiva de un pueblo oprimido y humillado, manifestándose bajo la forma de un "desahogo verbal" contra la dominación de los conquistadores, con la esperanza de una rebelión futura después de la cual empezarían tiempos mejores (Fourtané, 1991; Allen, 1983). Sin embargo, es posible tener otra aproximación del sentido de este mito que la anteriormente mencionada. Por mi parte, intentaré mostrar que la epopeya del o de los hijo(s) del oso o de la osa representa un recorrido civilizatorio. En efecto, la presencia mediadora de los hijos del cura y de la osa permitirá el restablecimiento y la instalación definitiva del orden social actual.

## 5. EL ENCUENTRO ENTRE EL CURA Y LA OSA

En las dos versiones presentadas, el contacto entre el cura y la osa se produce porque ésta ha oído llorar al sacerdote. Ciertos hechos nos hacen sospechar que las lágrimas constituyen un tipo de secreción que permite la comunicación con los seres del otro mundo, un mundo que se define en contraposición al de los humanos y del que normalmente hay que mantenerse alejado. En Pampallacta, durante los velorios, la gente afirma que llorar es peligroso porque aquél que acaba de ser enterrado puede aparecer y hacer que el que llora caiga enfermo. En efecto, se piensa que el llanto impide la partida del difunto hacia el mundo de los muertos cristianos. Por esa razón, la gente rodea a aquél que se pone a llorar y trata desesperadamente de impedirselo. En este contexto funerario, el llanto actúa como un elemento de atracción para los muertos. Podemos pensar que algo parecido sucede con los demás entes del otro mundo. Así, el hecho de que la osa encuentre al sacerdote cuando éste se pone a llorar subraya la pertenencia de ese animal



al otro mundo. Esta hipótesis es reforzada por el gran número de relatos tradicionales que evocan el encuentro entre un humano y un ser sobrenatural después de que el humano se haya puesto a llorar. Es el caso, por ejemplo, del joven y la estrella (Itier, 1996): al no conseguir encontrar el joven a su mujer la estrella, se pone a llorar, y entonces aparece el cóndor que lo lleva hasta el cielo. Las lágrimas evocan el simbolismo del agua, como vía de comunicación entre los mundos, algo importantísimo en los Andes. A partir del instante en que la osa rescata al sacerdote del acantilado, la acción se desarrolla dentro del mundo animal y salvaje.

### 5. 1. Inversión de los estatus masculino y femenino

Desde su encuentro con la osa, el sacerdote pasa por un proceso de feminización, ya que al sacarlo del acantilado donde se encuentra atrapado, la osa lo agarra por la cintura. Ahora bien, existen bailes llamados **qhashwa** entre adolescentes en edad casadera, en los cuales los muchachos agarran a las muchachas por la cintura antes de llevarlas sobre la espalda, simulando así encuentros amorosos. También se dan situaciones lúdicas de seducción en el curso de las cuales los muchachos intentan arrebatarse el cinturón de las jóvenes, que representa una señal de compromiso y de futura alianza (Itier, 1996). Las jóvenes, por su parte, no actúan nunca de esa forma a la hora de entablar una relación amorosa con un varón.

Además, la osa hembra es la que mantiene al sacerdote: **qharinpaq uywakusqa** (V1: 78) / **qharinpaq uywamun** (V2:38) “lo mantenía como a su esposo”. Ella es la que satisface las necesidades de su “marido” llevando los alimentos a casa, contrariamente a lo que sucede en la situación habitual, donde el hombre es el encargado de esa tarea. Asimismo, si bien se puede afirmar de un hombre que **warminta uywakun** “mantiene a su mujer”, jamás se podrá decir tal cosa de una mujer con respecto a su marido, como sucede en este caso. El uso de esta expresión pone de manifiesto la anormalidad de la relación entre el sacerdote y la osa, instaurando una inversión con relación a las reglas establecidas entre los sexos. Más aún cuando el sacerdote es el que debe quedarse en casa, ya que está encerrado en la cueva. Esta situación corresponde más bien a la de la mujer andina, que se caracteriza por su arraigo físico en el hogar, en oposición a la del hombre, que viaja y se desplaza con más facilidad.

### 5. 2. Inversión de los estatus humano y animal

El primer elemento que animaliza al sacerdote, a raíz de su expulsión de la casa del diablo, es el hecho de que se encuentra completamente desnudo, lo que lo equipara con los animales. En los Andes, el simbolismo asociado a las vestiduras es importantísimo ya que éstas representan una marca de sociabilidad en la que está registrada la identidad de cada uno (pertenencia a la comunidad de origen, si una persona está casada o soltera, si tiene hijos, etcétera). Por añadidura, para sacar al cura del barranco, la osa utiliza ataduras específicamente destinadas a los animales de carga y al ganado (V1: 65, V2: 31). Esta animalización se manifiesta asimismo en la alimentación del sacerdote: carne de res cruda y maíz tierno (V1: 83, 84, 86). Este tipo de alimentación anormal, no civilizada, constituye, además, el reproche principal que el sacerdote le dirige a la osa,

dado que él no come más que platos cocinados: **‘Nuqaqa [...] mana khayna hankutachu mikhuni, sumaq especialta nuqa mikhuni, sumaq wayk’usqata’ nispa nin kuraqa** “el cura dijo: ‘yo [...] no como [comida] cruda como esto, como platos especiales, bien cocinados’ (V1: 117). La asociación universal (Lévi-Strauss, 1962) entre el consumo de alimentos crudos y verdes y la esfera natural, por una parte, y los alimentos cocinados y el ámbito de la cultura, por otra, se manifiesta claramente en este episodio.

La osa, por su parte, se encuentra antropomorfizada debido a su apariencia física, ya que tiene cara humana: **runa uyayuq-hina** “su cara parecía humana” (V1: 107), y porque habla y desea fundar un hogar con un ser humano. También se la llama **sipas ukuku** “joven mujer osa” (V1: 69) y **warmi** “mujer” (V1: 78), en vez de la forma **china ukuku** “osa” que le correspondería como animal. Al mismo tiempo, se encuentra masculinizada por el comportamiento que hemos descrito. El mundo de la osa aparece, pues, realmente como un mundo inverso y antitético a la sociedad humana. Tal es el mundo “antihumano” del que proceden los dos protagonistas.

En efecto, como fruto de esa relación nacen dos hijos semi humanos y semi osos **ukuku uñakuna qharichakama kasqa iskay, supay millmayuqkama** “los hijos de la osa eran dos varoncitos, totalmente cubiertos de pelos” (V1: 100). Esta representación semi zoomórfica y semi antropomórfica es una constante en todas las versiones del mito, aunque con algunas variantes. Las versiones presentadas aquí hacen referencia a gemelos. No obstante, esta gemelidad no aparece como un elemento necesario para el desarrollo del relato, tanto más cuanto que la inmensa mayoría de las versiones indica únicamente la presencia de un hijo, e incluso a veces de tres (Lira, 1990). Más adelante, presentaremos una hipótesis de explicación de esa gemelidad.

## 6. FASE DE SEPARACIÓN DEL MUNDO ANIMAL

Es importante reparar en que no es el sacerdote –o en otras versiones del mito la madre humana– sino los hijos de la osa y del cura los que van a tomar la decisión de dejar la cueva en la que viven con su madre, para irse con su padre al pueblo de éste. En las versiones que presentamos, el motivo principal que evocan los ositos para dejar la cueva y abandonar a su madre es la falta de limpieza de ésta. A pesar de su cuerpo velludo y su mal olor, la madre no se lava. Esta idea del aseo parece aludir a la esfera de la “cristiandad” inaugurada por el agua bautismal. En efecto, uno de los verbos quechuas utilizados para traducir “bautizarse” es **unuchaku-**, literalmente “mojarse, sumergirse en el agua”. De este modo, el acto de bautizar puede compararse, en quechua, al de lavar. Esta crítica al mal olor de su madre por parte de los ositos es una crítica hecha a su identidad animal, salvaje, es decir, pagana, dado que esta ausencia de contacto con el agua parece relacionarse con la ausencia de bautismo. Es necesario precisar que existe una asociación tan estrecha entre el hecho de ser cristiano y el de ser plenamente humano, que “cristiano” se utiliza a veces incluso como sinónimo de “humano”. El deseo de abandonar el mundo de su madre marca simultáneamente un distanciamiento con respecto a su semi identidad animal y a una voluntad de integración en el mundo del padre, el mundo donde uno se baña, es decir, el mundo de los humanos que son cristianos. Es interesante destacar que ese mal olor ya está presente durante el encuentro del sacerdote con el diablo, cuando éste le envía gases. Incluso, aún cuando este último

personaje aparece como dador de la riqueza, como ocurre en V1, representa el arquetipo del “anticristiano”, ya que encarna la ausencia de orden social. Así, existe una estrecha asociación entre el mal olor y los elementos salvajes que se consideran como “no cristianos”. Además, en la comunidad de Pampallacta, se cuenta que en el interior de las tumbas de los gentiles (seres preculturales), los huesos de éstos huelen muy mal, contrariamente a lo que ocurre con los huesos sin olor de los muertos cristianos o “almas” (Robin, 1996: 109). Otro motivo por el cual los dos hermanos desean partir en V1 son sus ganas de comer los platos cocinados que el cura acostumbraba comer en su pueblo: **‘nuqaqa mana khayna hankutachu mikhuni, sumaq especialta nuqa mikhuni sumaq wayk’usqata’ nispa nin kuraqa. Chaysi niqtinqa ‘hakuchu, papáy, pasakapusunchis’** “El cura les dijo: ‘yo no como [comida] cruda como ésta, como platos especiales, bien cocinados’. Entonces [los ositos dijeron] ‘vamos papá, vámonos’ (V1: 117, 118).

No sólo los ositos toman la iniciativa de la partida hacia el mundo de los humanos sino que también hacen posible esa huida. Gracias a su fuerza descomunal pueden levantar la piedra que obstruye la entrada de la gruta y que el sacerdote no puede desplazar. También son ellos los que, en algunas de las versiones, encuentran la manera de mantener a su madre alejada el tiempo suficiente como para poder huir (Lira, 1990: 56; Morote Best, 1987: 185). Por lo tanto, ellos son los que desean, pero también los que dirigen la separación, para alcanzar el mundo humano. La ruptura con el mundo animal se completa con el matricidio de la osa. En las versiones en las que un oso rapta a una joven, el hijo asesina a su padre. Así, el familiar no humano es siempre el que es asesinado por sus hijos. En la historia de *Tutupaka llaqta* (Lira, 1990), la separación del país del diablo se produce también a raíz del asesinato del padre-diablo a manos de su hija.

En las dos versiones presentadas aquí, los ositos empujan a su madre al río donde morirá ahogada. Esa travesía del río parece marcar la transición entre el mundo salvaje de la madre animal y el mundo civilizado del padre humano. En efecto, los puentes representan a menudo espacios fronterizos que constituyen la transición entre los espacios salvajes y los espacios socializados (Molinié, 1986). El río, por su parte, nos lleva una vez más a la idea del agua como elemento de comunicación entre los mundos. Esa travesía del río hacia el mundo de los humanos recuerda el recorrido de las almas hacia el mundo de los muertos cristianos: ellos también deben cruzar un río. Los hijos de la osa y del cura cruzan el río e inician una nueva etapa de su existencia, mientras que la osa, al no poder hacer lo mismo, es arrastrada por el agua.

Un último elemento de V1 confirma la idea de que se ha cruzado una frontera: el arco iris y el humo. El arco iris representa un elemento de enlace entre el mundo invisible y el mundo visible. En efecto, se considera que tiene un origen ctoniano antes de hacerse visible para los humanos y llegar hasta el cielo. Su aparición para caracterizar las situaciones transitorias es un tema recurrente en la región andina (Molinié, 1986: 154). Aquí, la transición se produce entre el mundo salvaje y el mundo civilizado. El color del arco iris variará dependiendo del éxito o del fracaso de los hijos de la osa y del cura en la prueba que deben afrontar: el asesinato del ascendiente oso. Algunas otras versiones marcan esta etapa clave mediante la aparición de un arco iris (Payne, 1984: 57), de fuego (Morote Best, 1987: 189), de lluvia fina (Morote Best, 1987: 187) o también de humo (Allen, 1983: 41-42), cuyo color también depende del resultado del enfrentamiento con el progenitor animal.

A partir de ese momento clave, se iniciará el proceso de integración de los hijos del cura en el mundo de su padre. Esta larga etapa representa una fase intermedia para los ositos, que se encuentran en una situación liminar entre el mundo animal al cual no quieren pertenecer y de hecho no pertenecen ya, y el mundo humano al cual quieren integrarse sin lograrlo todavía. Para completar su integración, los dos hermanos tendrán que pasar por una serie de pruebas.

## 7. ESTADO TRANSITORIO DE LOS PROTAGONISTAS ENTRE EL MUNDO ANIMAL Y EL MUNDO HUMANO

En la mayor parte de las versiones, los hombres, en un primer momento, intentan integrar a los hijos del oso. En V1: 146, 154, el sacerdote envía a sus hijos a la escuela, como si fueran parte del pueblo. Pero sus compañeros se burlan de ellos cuando juegan a las canicas, y los insultan tratándolos de **suphu**. Este término designa los pelos largos y duros de los animales, y es insultante si se dirige a una persona (Lira, 1982: 275). Así, los dos hermanos siguen siendo percibidos por su entorno como animales, en los mismos términos en que ellos percibían a su madre. Los hijos del cura no aceptan tal identificación y matan a los escolares aplastándolos con piedras (3).

Tanto V1 como V2, así como la mayor parte de las versiones, mencionan el hecho problemático de que los ositos son comedores insaciables. Ello hace imposible, para los padres o para el sacerdote, enfrentar una demanda de alimentos tan ruinosa que amenaza su riqueza pecuaria. Este comportamiento marca una vez más la inadaptabilidad de los ositos para vivir con los humanos.

En esta primera etapa de su vida en el mundo civilizado, los ositos aún no se han hecho totalmente humanos y conservan características animales muy marcadas: su pelambre, su fuerza excesiva e incontrolada y su apetito desmesurado y constante (4). Los hijos del cura y de la osa desean integrarse pero no lo logran y llevan el desorden a la sociedad de los hombres. Por ello, el sacerdote intenta deshacerse de ellos ya que constituyen una amenaza para la vida y las riquezas de los habitantes del pueblo. Los ositos se ven sometidos entonces a una serie de pruebas que buscan su definitiva eliminación. Pero, en una especie de recorrido iniciático, logran superar todos los obstáculos y los esfuerzos de su entorno resultan vanos.

### 7. 1. Primera prueba: la subida al campanario (5)

En V1, el sacerdote envía a sus hijos a tocar las campanas, con la intención de que los hombres que los esperan escondidos en la torre los empujen al vacío y los maten. Pero se produce el resultado contrario. Este episodio es una constante en la mayoría de los

---

(3) En otra versión de la región de Cuzco, donde la madre es humana y vuelve al pueblo, ésta hace que el sacerdote del pueblo bautice a su hijo con el fin de humanizarlo. La familia de la madre envía al osito a pastar el ganado. Sin embargo, el osito se pone a jugar con los otros pastorcitos, y acaba matándolos debido a su extraordinaria fuerza (Weber, 1987: 216-217). Por esta razón es enviado de nuevo a su padrino el sacerdote, quien de ahí en adelante tomará a su cargo al hijo del oso.

(4) Existen varias historias, en la tradición oral andina, que contrastan el comportamiento alimenticio de los humanos, que comen a determinadas horas, con el de los animales, que comen todo el día.

(5) Este episodio sólo se encuentra en V1.

relatos. Pero, ¿por qué hacer del campanario el lugar de ese intento fallido de eliminación de los hijos del oso? Tradicionalmente, la iglesia y la plazuela que le hacía frente constituyen el centro ceremonial y simbólico del pueblo. La voluntad del sacerdote de expulsarlos precisamente de ese lugar delata su intención de enviarlos fuera de la esfera cristiana, hacia la periferia salvaje. De la misma manera, el hecho de que los ositos quieran permanecer en la iglesia y arrojen a los sicarios del cura fuera de ese centro del espacio social y sagrado, atestigua su capacidad para integrarse al mundo humano. En una versión procedente de la comunidad de Usi (provincia de Quispicanchis, departamento de Cuzco), el narrador cuenta que **ukuku uñataq chanqayarimun runakunata hamp'atutahina pampaman; 'papáy turiyamushawasqakuraq ch'uspihina; chanqarqarimuni' nispas nin** “y el osito los arrojó al suelo como sapos y le dijo [al cura]: ‘papá, ellos me estuvieron molestando primero, como moscas; y los he aplastado’” (Itier, 1995). Así, los hombres que querían asesinar al protagonista son percibidos por éste como animales (moscas, sapos) y tratados como tales. De esa manera, el narrador evidencia el distanciamiento del héroe con respecto al mundo animal.

## 7. 2. Segunda prueba: el regreso a la selva

La segunda prueba a la que el sacerdote somete a sus hijos es la del viaje a la selva. El cura los manda allí a recoger leña, con la esperanza de que los animales de la selva los devoren. Pero las fieras devoran a las mulas. Los ositos deciden entonces utilizar a aquéllas como bestias de carga para llevar la leña ante el cura y enfrentan esos animales, de los cuales ellos mismos conservan los estigmas. La parte animal de su identidad es precisamente la que hace posible el sometimiento de las fieras. Las domesticar como hacen los humanos con el ganado, en particular con las mulas. Esos animales son esencialmente míticos. En efecto, el “tigre”, el “león”, el **amaru** no corresponden a animales reales. Es un indicio más de que el relato trata, en realidad, de las relaciones entre los hombres y el mundo sobrenatural. El oso aparece además como el más relevante de todos los adversarios de los ositos en ese episodio. De todos los animales citados en V1: 192, 195, los ositos pelean específicamente con el oso y con ningún otro. Además, en un primer momento, en V2: 92, únicamente se menciona al oso entre los animales que encuentran los ositos. Sólo tras una pausa, la narradora menciona también la presencia de “leones” (V2: 94).

El contacto de los ositos con su pariente salvaje parece, pues, una etapa fundamental en su recorrido vital. En efecto, al tener que amaestrar a su pariente animal, por primera vez los ositos tienen la oportunidad de objetivar el carácter destructor de la parte animal que llevan dentro de sí y de tomar conciencia de la necesidad de dominarla. De hecho, el salvajismo de las fieras de la selva amenaza con impedirles llevar a cabo la tarea encomendada por el sacerdote, pivote de la vida civilizada. Después de regresar al pueblo, los propios ositos proceden a la expulsión de los animales fuera del pueblo, como deshaciéndose a través de ellos de su propio salvajismo. Después de este episodio, ya no volverán a matar por descuido a sus congéneres humanos como lo habían hecho con los niños de la escuela o los hombres en el campanario.

### 7. 3. Tercera prueba: la batalla con el condenado (6)

La última prueba a la que se someten los ositos es la del encuentro con el condenado en la iglesia. Como en la primera prueba en el campanario, los ositos ocupan de entrada la iglesia, centro del espacio social, de donde van a expulsar al agresor. Es necesario observar que, cuando los ositos llegan al pueblo, todavía es de día y tienen su primer contacto con el condenado cerca del altar, cuando penetran en la iglesia. Éste se manifiesta bajo una forma zoomórfica, furtiva, y huye enseguida. En V1: 251, se menciona una abeja y, en V2: 76, dos gatos. En V1, recién cuando llega la noche, se produce la verdadera confrontación, modificándose sensiblemente el aspecto del condenado. Adquiere la forma antropomórfica de un hacendado, que corresponde a su verdadera identidad. Recién en ese momento puede hacerles frente. La noche parece representar una temporalidad ligada de manera intrínseca a los muertos, no sólo por la facilidad que éstos tienen entonces para aparecer en este mundo, sino por su capacidad para mostrarse activos (Robin, 1996: 96). No debe sorprendernos, por lo tanto, el hecho de que tenga que llegar la noche para que el condenado sea visible tal cual es.

Una persona puede condenarse tras su defunción por dos motivos: si ha cometido incesto, definido por un parentesco consanguíneo o ritual (compadrazgo), o si ha sido culpable de avaricia. Éste es el caso del condenado de nuestras versiones y de todas aquéllas que hemos consultado. El hacendado vaga eternamente en busca de su salvación y devora a los humanos que encuentra a su paso. Solamente si muere por segunda vez, podrá alcanzar el mundo de los muertos cristianos.

Un ser humano común no puede enfrentarse a un condenado sin correr el riesgo de ser devorado. Sin embargo, los ositos, que heredaron de su madre animal una fuerza sobrehumana, se muestran capaces de sostener contra el condenado una lucha que se prolonga durante varias noches seguidas. La tercera noche, los ositos llegan con un bastón de madera muy dura, que tiene cabeza y manos, y que llaman **k'ullu wawacha** “muñequito de madera”. A través de este muñeco de madera, que les reemplazará y los ayudará a combatir al condenado, los ositos proceden a un desdoblamiento. En efecto, “animan” al trozo de madera antropomorfizado inspirándole su fuerza vital, proceso que no puede ser llevado a cabo por un simple ser humano. El narrador de V1: 297 nos dice: **samaykunku chay k'ulluman 'uhh, uhh, kunanqa yanapawankiku' nispa** “soplaron sobre el palo, diciéndole ‘ahora nos vas a ayudar’”. Gérald Taylor (1980) mostró que el verbo **sama-** “soplar” designaba, en la época prehispánica y a principios de la época colonial, el acto de inspirar una fuerza vital mediante una especie de “alma-soplo”. Así, los ositos, al soplar sobre el bastón, contribuyen a darle vida, de la misma forma como

---

(6) En V2 se observa una inversión de las secuencias con respecto a V1, ya que la batalla con el condenado tiene lugar antes del viaje a la selva. Nuestro análisis de la batalla se basa casi exclusivamente en datos procedentes de V1. En V2, la historia acaba sin que quede definido el destino de los ositos. Sin embargo, cuando los humanos intentan deshacerse de ellos después de la batalla ya que su glotonería persiste, el orden ha sido más bien restablecido por estos últimos. Además, en V2bis, la secuencia con el condenado es similar a la versión V1, acabándose la historia con la conversión de los ositos en seres humanos después de haber matado al condenado. Al igual que en V1, los ositos pierden su fuerza extraordinaria y su apetito insaciable. Finalmente, se instalan en el pueblo con su padre el cura.

lo hacían los ancestros prehispánicos que eran **kamaq**, es decir fuente de fuerza vital para los seres y las cosas (Taylor, 1974-1976). Probablemente la gemelidad de los ositos no sea más que una manifestación de esa misma potencia vital. En efecto, a lo largo de todo el relato, no aparecen discrepancias entre los dos hermanos y todo lo hacen al mismo tiempo, como si fueran un solo protagonista desdoblado en dos individuos. Hasta tal punto que, muchas veces, los verbos que indican sus acciones están en singular. Con el muñeco de madera parece que aun se desdoblan, pero esta vez en una tercera entidad. En VI, con la utilización de este muñeco, los ositos buscan aumentar su fuerza para vencer al condenado. Esta idea de una multiplicación de la fuerza vital que engendra un refuerzo de energía física está presente de manera muy clara en una versión recogida por Max Uhle a principios de siglo, cerca de Písac, en la provincia de Calca, departamento de Cuzco (1968: 105). En esa versión, no existe muñeco para ayudar al osito a combatir al condenado, así que procede a la multiplicación de su propia fuerza vital, mediante la toma de alcohol, para obtener la fuerza física necesaria para la pelea: **chayqa binota tomaykun allinta chayman coñacta kallpanpaq, animunpaq** “tomó mucho vino y coñac para tener fuerza, para tener fuerza vital”. Este episodio sugiere la existencia de una correlación entre la concentración de fuerza vital y la fuerza física del individuo. Se sabe que la concentración de fuerza vital puede ser variable. Existe una posibilidad de que aumente, por ejemplo mediante la toma de alcohol, pero también puede reducirse, en caso de ciertas enfermedades, e incluso llegar a desaparecer por completo del cuerpo, en caso de fallecimiento. Esto es lo que puede suceder cuando una persona es atacada por un ser sobrenatural que llega a arrebatarle toda su fuerza vital. Así, en esa versión, para tener más fuerza vital que le permita vencer al condenado, el osito la hace aumentar voluntariamente.

Las capacidades especiales de los ositos les permiten enfrentar al condenado y finalmente eliminar el desorden que éste provoca. Por eso, este episodio constituye un cambio radical en la secuencia del relato ya que es la primera vez que la presencia y la intervención de los ositos resulta positiva para la sociedad. Efectivamente, en VI: 237, 238, el pueblo de Calca ha sido diezmado por el condenado. La importancia de esta batalla explica que ocupe más de una cuarta parte del relato. Éste es un momento clave del relato: la definitiva instalación del orden actual de la sociedad. La fuerza descomunal y los poderes de los hermanos dan lugar a que su padrino los someta a pruebas cada vez más difíciles y que sus contrincantes, por lo tanto, sean cada vez más fuertes y alejados del ámbito humano: primero son los hombres del pueblo, luego los animales míticos de la selva y, finalmente, un condenado. Esta evolución de la naturaleza de los adversarios produce a su vez una evolución inversa del rol de los ositos: de adversarios de la sociedad pasan a ser defensores de la misma.

El proceso de restauración del orden social no se lleva a cabo sólo a partir de la batalla, sino que parece construirse también en un registro paralelo: el de la cocción de los alimentos por parte de los ositos, cuando están descansando. Los sucesivos actos de cocción e ingestión de alimentos cocinados señalan el avance de los ositos en su transición del mundo de la naturaleza al mundo de la cultura. Después del primer combate, los ositos se preparan para el de la noche siguiente, cocinándose comida en los cilindros donde el condenado ocultó su dinero. Podemos preguntarnos si no se trata, para

los narradores, de subrayar una vez más la diferencia que separa a los ositos del condenado, el cual se convierte en único representante de lo salvaje frente a los ositos que toman la defensa de la sociedad. De hecho, el condenado, que es antropófago, come carne cruda y especialmente carne humana, mientras que los ositos consumen alimentos cocinados, como si se tratase de “cocer” definitivamente su animalidad para transformarla en algo cultural. En la versión recogida por Jorge Lira, la partida de los ositos y de su padre, que es un **misti** (blanco, mestizo, no indio), durante la ausencia de la osa, se realiza después de cocinar todos los alimentos encontrados en la cueva que son rápidamente consumidos antes de su huida: **Chay mikhuna wayk'unankupaq saqisqanta, llipinta wayk'urunku; mikhurunku lliwta** “se dedicaron a cocinar todas las provisiones que había en la guarida; comieron hasta hartarse” (Lira, 1990: 56). Una vez más, la transición hacia el mundo de la cultura se lleva a cabo, en parte, mediante la cocción de los alimentos. Además, el hecho de que la cocción se realice en los cilindros es particularmente relevante, ya que son los objetos donde el hacendado acumuló y escondió su dinero. Hay que recordar que su avaricia, que contradice el ideal comunal de redistribución, fue la que produjo su condenación. Así, los ositos cocinan en el recipiente que dio lugar a la condenación, con el objetivo de “cocinar”, o sea suprimir, el propio delito. Es otra forma de neutralización del condenado que permite llevar a cabo el restablecimiento del orden.

La victoria final sobre el condenado es decisiva para los ositos porque concluyó su período de pruebas en el seno de la sociedad. La muerte del condenado permite no solamente la salvación de éste –manifestada por su transformación en paloma que le permite alcanzar el mundo de los muertos cristianos– sino también la de los ositos, en el sentido de su integración en el mundo de los humanos. Demuestran que finalmente pueden participar en el orden y en la organización de la sociedad, restaurando el equilibrio que había sido puesto en peligro por el condenado. Esta victoria sella su identidad cristiana y humana, ya que demuestra su capacidad para mantener a distancia a los seres del otro mundo que amenazan con devorar y aniquilar a los vivos. Al perder definitivamente su animalidad (fuerza desmesurada, apetito insaciable), cambian de identidad, y logran su “transformación” final en seres humanos completos. En otra versión (Weber, 1987: 237), el texto indica que el osito se convierte en ser humano utilizando el término “cristiano”, con el sentido de humanidad y funcionalidad social que implica esta noción: **cristianoman tukupun** “se volvió cristiano”. Ahora son aptos para establecer una relación útil y complementaria con su medio social. Al final de la batalla, la fuerza de los ositos les es arrebatada por el hacendado condenado que regala sus riquezas a los ositos. Ahora bien, el hacendado había sido calificado repetidamente como **huchayuq** que tiene **hucha**, término que ha sido utilizado por los evangelizadores para traducir la noción de “culpa” o “pecado” pero que debe entenderse aquí más bien con su sentido tradicional de “deuda” (VI: 235, 236, 264, 316, 322). Al entregar sus riquezas a los ositos, el condenado salda su **hucha** o deuda redistribuyendo el dinero acumulado. El condenado también tomará la decisión de llevarse con él la fuerza de los ositos, tal como lo muestra la frase **kallpanta apakapusqa huchayuq** “el pecador (o deudor) se llevó consigo su fuerza [de los ositos]”, a cambio de lo cual les abandona su riqueza. El condenado se porta de manera diferente de cómo se había portado hasta entonces: establece por primera vez un intercambio salvador con los vivos.



En el momento de la muerte definitiva del condenado, se levanta nuevamente un arco iris en el cielo. Su aparición, ocurre en dos oportunidades dentro del relato y funciona de manera simétrica como marca de transición. La primera aparición corresponde a la primera fase de separación de los ositos del mundo animal, de donde salen asesinando a la madre osa. Es el inicio del proceso de integración en el mundo humano. La segunda aparición corresponde a la última fase de separación del mundo animal. De forma que el intento de incorporación de los ositos dentro del mundo de los humanos, momento de desorden y de liminalidad entre ambos estados (salvaje y socializado), se encuentra delimitado por el arco iris. Éste aparece como una señal de cambio del estatus de los ositos y de su rol dentro de la sociedad.

Esta victoria tampoco tiene lugar en cualquier momento, sino en el preciso instante en que amanece: **yasta pacha p'unchayyaramun yasta 'chuqrúq!'** **tullu munturukun** "de pronto amaneció y **chuqrúq!** [el condenado] quedó convertido en un montón de huesos" (VI: 317). El amanecer representa de hecho una repetición de la primera salida heliaca que coincidió con el surgimiento del cristianismo que vino a reemplazar al mundo nocturno precultural. Además, el enfrentamiento se produce dentro de la iglesia. Esta localización tiene su importancia, ya que la iglesia, como hemos visto anteriormente, representa el centro del espacio social. La batalla se efectuará en este último refugio, símbolo de la sociedad, que el condenado no ha destruido por completo. Dos victorias de los ositos, la primera contra los hombres que intentan echarlos del campanario, y la otra contra el condenado, se desarrollan dentro de la iglesia. Este lugar representa la casa de Cristo o **Taytacha**, personaje que está explícitamente asociado en los Andes con el sol (Itier, 1996). De algún modo, consiguen vencer bajo esa protección cristiana y solar, y sus victorias contribuyen a la instauración de la sociedad actual, sobre la cual Cristo ejerce su tutela. Así, como los héroes de varias narraciones andinas, los ositos aparecen como héroes solares y crísticos (Howard-Malverde, 1981).

Para Juan Ossio (1992: 245), la batalla mítica entre el osito y el condenado marca simbólicamente la victoria de la exogamia sobre la endogamia. Indica que si el osito representa la exogamia, el condenado encarna finalmente el incesto. Ahora bien, la condenación puede tener dos causas: la avaricia y el incesto. Según el mismo autor, la avaricia vendría a ser el equivalente del incesto, pues ambos imposibilitan la reproducción del orden social, impidiendo la circulación de los bienes, el primero por la ausencia de circulación de bienes materiales, y el segundo por la no circulación de mujeres. De esa manera, el personaje del osito salva la sociedad de la entropía que representa el condenado. Así, la sociedad se ve finalmente preservada por una figura de "semi alteridad": el osito, fruto de un caso extremo de exogamia. Sin embargo, la exogamia debe ser controlada. El desorden que implica la incorporación de un elemento foráneo en el seno de la sociedad—como los ositos durante su etapa transitoria en el pueblo—viene a recordarlo. Sólo después de controlada, la exogamia es salvadora, cuando el (los) osito(s), se ha(n) convertido en un elemento controlable, endógeno al mundo de los hombres. En cuanto al pariente oso, que no se integra al mundo de los humanos y continúa siendo invariablemente un elemento alógeno, es sistemáticamente aniquilado en todas las versiones consultadas. Esta afirmación del rol salvador de la exogamia, la volvemos a encontrar en otra narración que proviene de la comunidad de Usi, provincia de Quispicanchis departamento de Cuzco. Allí se cuenta que en la época en que todavía vivían los seres preculturales (**machu**), fundadores de los actuales territorios comunales,

el antepasado de Usi fue salvado por su yerno de la invasión de sus tierras, codiciadas por su vecino de Sangarará (Itier, manuscrito). Ahora bien, el yerno en cuestión era un habitante de la selva (**ch'unchu**) a quien el **machu** de Usi había dado su hija.

#### 8. RESTAURACIÓN DEL ORDEN SOCIAL E INCORPORACIÓN DE LOS OSITOS AL MUNDO DE LOS HUMANOS

La integración de los ositos corresponde no solamente a la restauración del orden de la sociedad, sino también a su reconocimiento y aceptación popular. Los ositos participan en la vida social trabajando con los hombres: **runawan llusikapun**, **runawan llank'akapunku** “salieron con los hombres y se quedaron a trabajar con ellos” (V1: 356). También ellos son los que ahora le indican al cura lo que él tiene que hacer y lo hacen venir con el propósito explícito de que celebre la misa en el pueblo liberado del condenado. Este hecho marca su deseo de que vuelva el cristianismo, lo cual, ya lo hemos visto, caracteriza el mundo ordenado y civilizado: **kunanqa papay misakuq hamuchun** “ahora que venga nuestro padre a dar la misa” (V1: 328). Este hecho es corroborado por su voluntad de juntar los huesos de los que han sido comidos por el condenado con el fin de enterrarlos, en lo que podría ser una sepultura cristiana: **q'alata kallikunaman tulluta runakunawan huñuspa p'ampaykapunku tulluta; 'millaymi kay tullukuna kashan, mana allinchu kay tullu, p'ampapusun kay tulluta'** “con la gente recogieron todos los huesos en las calles y los enterraron; ‘estos huesos son feos, no está bien que haya huesos, enterremos estos huesos’ [dijeron los ositos]” (V1: 347, 348). El hecho de haberse vuelto sedentarios y haber heredado la hacienda del condenado (**asindayuq tukupunku paykuna** “se hicieron hacendados”, V1- 362) y la pérdida de su fuerza extraordinaria (**runa iwal-las kallpan karapusqa, mana kapunchu** “se habían quedado con la misma fuerza que los hombres, ya no tenían [su fuerza]”, V1: 323), marcan el final de su condición itinerante y semi animal. En varias otras versiones se menciona igualmente el matrimonio del o de los osito(s) con la hija del condenado (Arguedas, 1960-1961: 193), la mujer del condenado (Payne, 1984: 54) o la hija del rey cuyo pueblo estaba siendo devorado por el condenado (Weber, 1987: 206). En la versión recogida por John Payne (1984: 60), el enfrentamiento final no se realiza con un condenado, sino con negros (sic), y Juan Oso se casará con la concubina de uno de ellos, que es una princesa encantada. Esos datos adicionales vienen a reafirmar la integración del o de los osito(s) al mundo humano, ya que un individuo no es considerado como un ser enteramente socializado hasta su matrimonio, y a veces incluso hasta el nacimiento de su primer hijo. Justamente, ciertas versiones indican que los ositos dan origen a un linaje. Se establece entonces una verdadera filiación entre algunos de los humanos actuales y los hijos del oso. En Aija (departamento de Ancash), una versión de “El hijo del oso” termina especificando que en nuestros días las personas que llevan el apellido “Vásquez” descienden del hijo del oso (Morote best, 1987: 188). En La Jalca (provincia de Chachapoyas, departamento de Amazonas), las familias que llevan el apellido “Hoc” son consideradas como descendientes del oso (Taylor, comunicación personal 1997) (7).

(7) El mito de origen de la etnia inca presenta también algunas características comunes con la historia que analizamos: Manco Cápac sale de la cueva de Tambotoco y, con sus hermanos y hermanas, emprende un recorrido hacia el valle del Cuzco donde terminará instalándose. Murúa (1987 [1611]: 50) indica que aparece un arco iris en el momento de su llegada al Cuzco.

Durante su recorrido iniciático, los ositos son personajes híbridos. Pero después de su humanización, los ositos siguen encarnando otra forma distinta de alteridad, tomando el papel de hacendados. Los hijos del cura y de la osa pasan pues de una alteridad de especie –son osos– a una alteridad social –son hacendados, es decir **misti**–. Aunque el hacendado es considerado como un ser humano, representa una humanidad distinta de la de los comuneros, puesto que descienden de los últimos en haber llegado a la región y son los que poseen el poder (Gow & Condori, 1982: 22-34). La idea según la cual quienes ocupan funcionalmente una posición de poder descienden de los últimos en conquistar el territorio, fundaba el dualismo social que, antiguamente, oponía a ayllus huaris y ayllus llacuaces en Cajatambo. Los primeros representaban a los fundadores y ocupantes originarios del territorio, pero los segundos, instalados al último, instauraron una nueva forma de organización social, estableciendo un dualismo de oposición y complementariedad (Duviols, 1973). En el contexto andino actual, cabe preguntarse si las relaciones entre los comuneros y los **misti** no fueron concebidas sobre el mismo modelo, es decir una oposición entre los habitantes de las comunidades, primeros ocupantes del territorio, y los **misti**, ocupantes más recientes que desempeñan los cargos de poder en la sociedad. Las versiones del mito en las cuales el o los oso(s) se convierten en hacendados vendrían a explicar la necesidad de la complementariedad entre comuneros y **misti**.

En las versiones más difundidas del relato (rapto de una mujer por un oso), aun cuando el sacerdote –otro importante protagonista de la historia– no aparece como padre del (de los) osito(s), su papel es primordial y finalmente aparece como idéntico al de las versiones que presentamos aquí. En efecto, asume el rol de padrino del o de los osito(s) que toma a su cargo, reemplazando así a la madre que desaparece de la continuación de las narraciones (Allen, 1983; Arguedas, 1961-1962; Weber, 1987). El sacerdote representa el mismo grado de alteridad social que el hacendado ya que se trata siempre de un **misti** y nunca de un comunero. Su estatus de soltero contribuye a hacer de él un ser humano particular, e incluso socialmente atrofiado por esta singularidad (Ossio, 1992: 218). Esa identidad particular –es hombre sin embargo no cumple con los requisitos que son normalmente atribuidos a los varones en la sociedad– refuerza probablemente su identificación con un mediador. Si bien garantiza el orden cristiano, es un intermediario autorizado con el más allá, es decir, con Dios y también con otras entidades, como el diablo. Varios relatos de la tradición oral andina nos lo muestran estableciendo relaciones con el demonio. En general, los numerosos sacerdotes de los cuentos se caracterizan por transgredir las normas sociales y las esferas cósmicas, lo que no resulta siempre negativo, muy al contrario, como en el caso de la historia que analizamos aquí. La ambigüedad constructiva de su papel también se manifiesta, en el relato, en sus esfuerzos por canalizar los excesos de sus hijos o ahijados. Una vez más, se constituye como mediador entre los humanos y esos seres extraordinarios e incontrolables que son los ositos. Es probable que este papel de intermediario sólo pueda ser desempeñado por un personaje de la misma categoría que el sacerdote, a la vez humano y profundamente diferente de los demás. Su última acción en el relato es la celebración de la misa que permite sellar y arraigar el regreso del cristianismo, o sea del orden social. Este papel de garante del mantenimiento de la estabilidad social se encuentra en V2: 72, cuando la ausencia del cura aparece como la causa que ha permitido que el condenado devorara al pueblo: **llaqta ch'innipusqa pay ripuqtin** “el pueblo se había quedado desierto cuando [el cura] se había ido”.

### CONCLUSIÓN

Hemos visto que el relato señala una evolución espacial de los héroes que corresponde a una progresiva conquista del espacio doméstico y civilizado: salen de la gruta de la osa para terminar estableciéndose en la hacienda del condenado. La acción se sitúa en un primer momento en el mundo animal. Luego, se desarrolla una etapa intermedia, caótica y de vaivenes, característica de los momentos de transición. Finalmente los ositos salvan a la sociedad mediante la expulsión de los elementos “salvajes” mientras ellos se instalan en el pueblo. Esta evolución también aparece claramente en la identidad y forma de ser de los ositos. Al principio del relato son peludos, hambrientos, con demasiada fuerza y asociales. Pero acaban por perder su fuerza y su apetito excesivos y se ponen a trabajar junto con los hombres del pueblo. Esta integración social de los ositos, que marca la etapa final de su recorrido, ocurre al mismo tiempo que el restablecimiento del orden social que ellos han logrado. Sin ellos, es decir sin la unión del cura con la osa que a su vez es la consecuencia de la relación de la mujer con el “diablo”, la sociedad no se hubiera salvado del condenado. Todo apunta a mostrar que sin una relación con el “diablo” y el más allá, la sociedad está condenada a desaparecer por entropía. De modo que los elementos “salvajes” y “paganos” del cosmos, representados aquí por el diablo y la osa, aparecen como necesarios. Dicho en otras palabras, el aporte conjunto de elementos considerados como no cristianos y cristianos es constitutivo de la organización religiosa andina.

En otro trabajo hemos llamado la atención sobre esa misma idea aplicada al mundo de los muertos: tanto los muertos cristianos (“almas”) como los muertos paganos (gentiles) intervienen favorablemente, aunque de modo diferenciado, en la vida de los comuneros (Robin, 1996). De esa lógica fundamental se desprende a su vez la importancia de los seres mediadores, que aseguran la comunicación entre los mundos y manejan el intercambio entre las esferas cristiana y no cristiana. Por eso, estas categorías intermedias, que se encuentran entre lo “totalmente idéntico a sí mismo” y lo “radicalmente extraño a sí mismo”, no sólo cumplen un papel importante, como lo señaló Edmund Leach (1980: 297), sino que resultan imprescindibles para la armonía global de la sociedad andina. Por ende, este relato nos ayuda a entender la lógica que subyace en las relaciones entre los vivos y el más allá, al mismo tiempo que entre los comuneros y otros grupos socioétnicos.

### Referencias citadas

- ALLEN, C., 1983 - Of bear-men and he-man: bear metaphors and men self-perception in a peruvian community. in: *Latin American Indian Literatures*, Vol. 7(1): 38-51; University of Pittsburgh.
- ARGUEDAS, J.-M., 1960-1961 - Cuentos mágico-religiosos quechuas de Lucanamarca. *Folklore Americano*, VIII(8), IX(9):142-216.
- CABELLO VALBOA, M., 1951[1575] - *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo*, 559p., Lima: UNMSM, Instituto de Etnología.
- CERRÓN-PALOMINO, R., 1987 - *Linguística quechua*, 426p., Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

- CIPOLETTI, M. S., 1983 - En torno a un relato andino: El Ukumari. *Allpanchis*, **XIII** (22), **XIX**: 145-160; Cuzco.
- CONDORI, B. & GOW, R., 1976 - *Kay pacha*, 99p., Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- CUSIHUAMAN, A., 1976 - *Diccionario Quechua Cuzco-Collao*, 303p., Lima: Ministerio de educación.
- DELETROZ FAVRE, A., 1993 - *Huk kutis kaq kasqa*, 252p., Cuzco: IPA.
- DUVIOLS, P., 1973 - Huari et Llacuaz. *Revista del Museo Nacional*, T. XXXIX: 153-191; Lima.
- FOURTANE, N., 1991 - Tradition et création dans la littérature des Andes péruviennes : le cas des Condenados. Thèse de doctorat, Université François Rabelais, U.E.R. d'Études ibériques et ibéroaméricaines, Tours.
- FUENZALIDA, F., 1977 - El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación. *Revista de la Universidad Católica*, 2: 59-84; Lima.
- HOWARD-MALVERDE, R., 1981 - *Dioses y Diablos*, Paris: EAE.
- ITIER, C., 1995 - *Usimanta cuentokuna. Cuentos de Usi*, Paris: ATOQ, URA 1026, "ethnolinguistique amérindienne".
- 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: Musée de l'homme.
- LEACH, E., 1980 - *L'unité de l'homme et autres essais*, 389p., Paris: Plon.
- LEVI-STRAUSS, Claude - 1964 - *Le cru et le cuit*, 402p., Paris: Plon.
- LIRA, J., 1982 [1941] - *Diccionario Kkechuwa-Español. Cuadernos culturales andinos* 5, 345p., Bogotá.
- LIRA, J., 1990 - *Cuentos del Alto Urubamba*, 141p., Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- MOLINIE-FIORAVANTI, A., 1986 - Instruments symboliques aux frontières andines. in: *Techniques et cultures*, 7: 145-179, Paris.
- MOROTE BEST, E., 1988 - *Aldeas sumergidas, Cultura popular y sociedad en los Andes*, 366p., Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- MURUA, M. de, 1987 - Historia general del Perú. In: *Crónicas de América* N° 35 (Ballesteros, M., ed.), 583p., Madrid: Historia 16.
- OSSIO, J., 1992 - *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*, 407p., Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- RANDALL, Robert - 1982 - Qoyllur Rit'i, an inca fiesta of the pleiades: reflections on time and space in the andean world. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, **XI**(1-2): 37-81; Lima.
- ROBIN, V., 1996 - L'obscur sentier des morts andins. Mémoire de maîtrise d'ethnologie, spécialité Amérique, Université de Paris X-Nanterre, 201p.
- SALLNOW, M., 1987 - *Pilgrims of the Andes*, Washington-London: Smithsonian Institution Press.
- TAYLOR, G., 1974-1976 - Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri. *Journal de la société des Américanistes*, **LXIII**: 231-244.
- TAYLOR, G., 1980 - Supay. *Amerindia*, 5: 47-63; Paris.
- TAYLOR, G., 1996 - *Tradición oral quechua de Chachapoyas*, 124p., Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, tomo 95).
- URTON, G., 1985 - Animal Metaphors and the Life Cycle in an Andean Community. in: *Animals, Myths and Metaphors in South America* Urton, G. (Ed.): 251-284; Utah University Press, Salt Lake City.
- WEBER, D., 1987 - Juan del Oso. in: *Serie Lingüística Peruana*, 26: 269p.; Lima: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano.
- UHLE, M., 1968 - *Vom Kondor und Vom Fuchs*, Berlin: Stimmen indianischer völker.

## TRANSCRIPCIÓN Y TRADUCCIÓN DE LOS RELATOS RECOGIDOS

Las palabras que se encuentran en cursivas en el texto quechua corresponden a los préstamos castellanos. Sin embargo, ciertos términos de origen castellano fueron transcritos según la normalización del idioma quechua. Conciérne los que han sufrido una deformación fonética importante integrándose al quechua. Es el caso de los ejemplos siguientes: **kasaru** “casado”, **sasiruti** “sacerdote”, **inlisha** “iglesia”, **asinda** “hacienda”, **waka** “vaca”, **iskuyla** para “escuela”, **lar ou law** “lado”, **phiriyus** “fideos”, **liwra-** para “librar”, **liyun** “león” o **tinri** “tigre”.

- [...] señala un segmento del relato que no está traducido por ser el original inaudible o incierto.  
 ... señala una vacilación de parte del narrador  
 < > encierra un segmento del texto quechua de difícil interpretación y cuya transcripción y / o traducción permanece dudosa.  
 [ ] encierra un agregado nuestro en la traducción castellana, destinado a facilitar la comprensión del texto.

## Versión 1 – Julián Poccohuanca

1. **Señor kuras kasqa huk sipaswan.**  
Había un señor cura que estaba con una chica.
2. **Hinaspa kura kayñinwan kasqa, sasiruti kayñinwan sipaswan.**  
A pesar de que era cura, de que era sacerdote, estaba con esa chica.
3. **Chayqa parlaq masin kasqa, sipas kasqa.**  
La chica era su amante.
4. **Na ... chay señora kasqa na ... Satanaswan parlasqa.**  
Este ... esa señora era este ... tenía un trato con Satanás.
5. **Voladorsi kasqa.**  
Era voladora.
6. **Hinaspa volador kasqa.**  
Era voladora.
7. **Hinaspa rillan martespi, martespi viernespi ... martespi ... viernespiqa rillasqa.**  
Siempre iba a visitar [a Satanás] todos los martes, los martes y los viernes... los martes ... y los viernes siempre iba.
8. **Hinaspa chay ... mana ... chaysi naqa ... kura rin.**  
Entonces este ... no ... el cura fue [a la casa de la chica].
9. **Hinaspa “ama hamunkichu martespiqa viernespipas” nispa.**  
Ella le dijo: “no vengas los martes ni los viernes”.

10. Chaysi “imanaqtintaq manari rinayta munanchuri? huk qhariyuqchu kanpas? *a ver* risaq, hap’irqamusaq” nispa nisqa.  
“¿Por qué no quiere que vaya? ¿tendrá otro hombre? a ver, iré y la sorprenderé” pensó [el cura].
11. Hinaspas sipasqa q’alata p’achanta ch’utirukuspa bañakushasqa unuwan.  
La chica se había sacado toda la ropa y se estaba bañando.
12. T’uquchanmanta, bintanachanmanta qhawaykunapaq...  
Por un huequito, por la ventana para ver...
13. Chaysi qhawashan bintananta, huch’uycha t’uqucha kasqa chaychamanta.  
La estaba mirando por la ventana, por un hueco pequeñito que había.
14. Hinaspa chaysi *carajo* nata ... nata ... bañarukun, bañarukusqa.  
[La chica] se bañó rápidamente, había terminado de bañarse.
15. Na ... phurus kasqa.  
Había plumas.
16. Chaypi, phurupi... puka phurus kasqa.  
Ahí, en las plumas... había plumas rojas.
17. Chaypi qhusparqun.  
Se revolcó en ellas.
18. Hinaspa bañarukusqa.  
Se había bañado rápido.
19. Phuru kan ... kurpun kurpunta k’askarqun.  
Había plumas ... se le quedaron pegadas por todo el cuerpo.
20. Hinaspa sikinmantas bilawan sat’irukun.  
Se introdujo una vela en el trasero.
21. Hinaspa sikinmanta sat’irukuspa kay siminwansi kaniyun kayta, bilata.  
Luego se la metió a la boca y la mordió, la vela.
22. Q’umir bilas kasqa.  
Era una vela verde.
23. Kay uqllayñinmanta kaykunawansi sat’irqarisqa ... kay kaymantahina sat’ikun.  
Se las metió entre los senos ... se las metió como por aquí y aquí.
24. Hinaspa chayta sat’iruspa “chhiq!” pasarqapun bintananta pasaqta.  
Después, “chhiq!” rápido salió volando por la ventana.
25. Ni unay uras pasarapun.  
Desapareció de un golpe.
26. Chaysi payqa kaqta ruwallasqataq.  
[El cura] hizo lo mismo [que la chica].

27. **“Maytataq rin? nuqa a ver ruwasasq; may? ... nuqapas... mayman i mayta pasanri?**  
 “¿Adónde ha ido? yo lo voy a hacer, ¿adónde? ... yo también... ¿hacia dónde y adónde se ha ido?” [dijo el cura].
28. **Chaysi qhusparushallan, imanta uqarillantaq, pharpayuqchu karan imayuqtaq?**  
 Él también se revolcó [en las plumas], cogió lo que ella tenía ¿tenía alas o qué tenía?
29. **Payqa ch’utikullantaq p’achanta.** (carcajadas)  
 El también se quitó la ropa. (carcajadas)
30. **Ch’utikuspa payqa kaqta bañakun chay bañakusqa unuwan.**  
 Luego se bañó en el agua misma dónde ella se había bañado.
31. **Hinaspa kaqta qhusparullantaq.**  
 Luego se revolcó igual que ella.
32. **Bilan kasqa ashkha.**  
 [Ella] tenía muchas velas.
33. **Chay bilawan sat’irukullantaq payqa.**  
 También se introdujo una vela [en el trasero].
34. **Siminmantaq achhuayrun bilata.**  
 Y se metió la vela a la boca.
35. **Sikinmansi sat’irukun.**  
 Se la introdujo en el trasero.
36. **Hinaspa kaykunamanta sat’irqarishan, pasan.**  
 Se introdujo [las velas] aquí [y] se fue.
37. **Hinas kurpun qhusparqun.**  
 Se revolcó el cuerpo [¿en las plumas?].
38. **Pasallantaq, arí.**  
 También se fue.
39. **Kikillansi uqarikuspa “chhiq!” pasarapun.**  
 Solito se elevó y “chhiq!” se fue.
40. **Qhipanta, p’asña qhipanta pasan “chhiq!” nisqataq.**  
 Fue detrás de ella, detrás de la chica haciendo también “¿chhiq!”.
41. **Ch’usaqllan.**  
 No había nada.
42. **<P’achankayuq> pichi w karan riki.**  
 Había un pájaro <p’achankayuq>.
43. **Hinaspa chaysi pasaspan Satanas punkuman chayarusqa.**  
 Se fue y llegó a la puerta de [la casa de] Satanás.
44. **Hinaspas chaysi naqa ... p’asñaqa llusqiramushasqa aqna morralpi kunkanman kaypi qulqi walqaykusqa.**  
 Entonces ... la chica estaba saliendo rápidamente [de la casa de Satanás] llevando una alforja llena de plata colgada del cuello.



45. **Ñak'ayta ankaypi, morralpi qulqita apamushasqa.**  
Penosamente estaba cargando la plata en la alforja.
46. **"Imamanmi hamunki? imamanmi hamunki? imamanmi hamunki? amachá hamuwaqchu karqan, imamanmi hamunki?" nispa nin p'asñaqa, "imamanmi hamuranki?"**  
"¿A qué has venido? ¿a qué has venido? ¿a qué has venido? no hubieras debido venir ¿a qué has venido?" dijo la chica, "¿a qué has venido?" [dijo la chica].
47. **Chayqa mana ... yasta ukhupiña karqun.**  
No ... [pero el cura] ya estaba adentro.
48. **"Ama 'asnan' ninkichu, aman sunqullaykipi 'asnan' nispa nisunki, 'asnan'" nispa nin.**  
[La chica dijo al cura]: "no digas que huele mal, no pienses que huele feo, que huele feo".
49. **Chaysi pasarapun p'asñaqa, pasaqta pasapun, pasapullantaq riki.**  
La chica se fue, rápidamente se fue, otra vez se fue.
50. **Kaqllachá ni unay uras pasapun.**  
Igual [que anteriormente] se fue después de un breve rato.
51. **Chayqa achhuykunsi Satanas.**  
Satanás se le acercó [a él].
52. **Chaysi supirqamun Satanas.**  
De pronto Satanás soltó un pedo.
53. **Asnachikapun, asnan.**  
Despidió un mal olor, apestaba.
54. **Asnas kasqa.**  
Era un muy mal olor.
55. **Chaysi sunqullanpi "phuff!" nirun.**  
Entonces [el cura] dentro de sí sintió asco: "¡phuff!".
56. **Qaqaman aparqapusqa.**  
De pronto fue transportado a un barranco.
57. **Ay! ringun altura qaqaman.**  
¡Ay! a un rincón en las alturas de un barranco.
58. **Qaqaman aparuspaqa chaypi rikukapun kura q'alachalla.**  
El cura fue llevado hasta un barranco y ahí quedó, desnudo.
59. **Ni altuman llusqinapaq ni pampaman haykunapaq, altupi rikukapun qaq t'uqupi.**  
No podía subir ni bajar, se encontraba en un hueco en las alturas de un barranco.
60. **Chaysi chaymanta waqan kura.**  
Entonces el cura se puso a llorar.

61. **“Imaynataq kasaq?” nispa q’alachalla, “imanasaq kunanqa?” nispa.**  
“¿Qué será de mí?” decía, totalmente desnudo, “¿qué voy a hacer ahora?”.
62. **Chaysi ukuku uñataq kasqa, china ukuku, osohina.**  
Había una joven osa, una osa hembra, una osa.
63. **Chaysi “tayta kura, ama waqaychu” nispa.**  
Y ella le dijo: “señor cura, no llore”.
64. **Suwakusqanchus paypapis kanman? wasikunamanchus, ch’usaq wasikunamanchus suwakuq haykun?**  
¿Los habría robado o eran suyos? ¿habría entrado a robar en una casa, en una casa vacía?
65. **Chaysi reatata cabestrota chhanqaykun, toldollatawan.**  
[La osa] le arrojó una reata, una rienda y un toldito.
66. **“Kaypi watarakamuy correanmanta kay reatapi”.**  
“Amárrate con la correa en la reata” [le dijo la osa].
67. **Correamanta watarukusqa, correamanta watarukusqa na ... chanqaykun chayta watuyuqta.**  
Se amarró con la correa, se amarró con la correa, este... ella le arrojó [la correa] con un cordel.
68. **Chay watuwan kuskanmanta, kaylawmanta watarukunsi.**  
Se amarró rápido ese cordel a la cintura, a este lado.
69. **Aysakusqa kura nata ... chay na ... kurata aysakusqa na ... ukuku, china ukuku, sipas ukuku nisqa kasqa chaypi.**  
El cura la jaló ... este ... ella jaló al cura ahí donde estaba, la osa, la hembra, la que llaman la “chica osa”.
70. **Aysakusqa kurata “ama waqaychu” nispa.**  
Lo jaló hacia ella diciéndole: “no llore”.
71. **Aysarukusqa chaypi.**  
Ahí lo jaló.
72. **Ch’usaqtachá aysarun imanan.**  
Lo jaló y todo como si no pesara nada.
73. **A kallpayuq chayqa aysarun riki.**  
Lo jaló porque tenía mucha fuerza.
74. **“Imata [...]?” nispas.**  
“¿Qué [...]?” le preguntó.
75. **Chaysi chaymanta urqurqun kurata chay wasin pusaq.**  
Sacó al cura de ahí para llevárselo a su casa.
76. **Qaqa t’uqupis tiyasqa waka qara mast’anayuq.**  
Vivía en una gruta sobre pellejos de vacas.
77. **Chay waka qara waka qaratas mast’akusqa.**  
Había puesto pellejos de vacas en el suelo.

- 78. Chayqa warmitáq chayqa, “nuqapas khaynan kani” nispa qharinpaq uywakusqa riki.**  
Como era mujer le dijo “así vivo yo”, hizo de él su esposo y lo mantuvo.
- 79. Qharinpaqsi uywakusqa kurata.**  
Hizo de él su esposo y lo mantuvo.
- 80. Mana kacharinchu.**  
No lo dejaba salir.
- 81. Chayqa hanku wakatas apamun nata ... wakata q’ipimun, nak’an chayta.**  
Traía vaca cruda, este ... le llevaba en la espalda vacas que había matado.
- 82. Suwakusqanchus kuchillupis kan.**  
Había un cuchillo que quizá habría robado.
- 83. Chayqa nata ... hankullata aychata mikhuchin.**  
Este ... lo alimentaba solamente con carne cruda.
- 84. Saratas apamun, suwakamun q’umir chuqluta.**  
Traía maíz, iba a robar choclos verdes.
- 85. Ashkhata payqa q’ipimun, wakatapas atin.**  
Cargaba gran cantidad [de choclos] en la espalda, y también podía cargar una vaca.
- 86. Chayqa mana ... mana tindaltachu sarata apakun riki q’umir sarata.**  
No traía maíz que estaba secando sino maíz verde.
- 87. Chaysi uywashan.**  
Lo mantenía.
- 88. Chayqa “nuqapis khayna mikhuni”.**  
[La osa dijo]: “así es como yo me alimento”.
- 89. Hawata llusqin.**  
[Ella] salía afuera.
- 90. Chayqa pasan.**  
Se iba.
- 91. Chayqa qaqakunawansi punkuta wisq’arqun, allinta wisq’arqun.**  
Lo encerraba bien, cerraba la puerta con unas rocas.
- 92. Pasan.**  
[Y] se iba.
- 93. Mana kura kaq hukllapi.**  
El cura no podía estar en otra parte.
- 94. Qaqa t’uqu ukhullapi tiyan.**  
Se quedaba en la cueva.
- 95. Lluqsimushasqa, q’uñirakuq llusqin wisq’aruqtin.**  
Ella salía para calentarse al sol, salía después de haberlo encerrado.

96. **Hinaspa chaysi nan... yasta unayña unayña chay aychallata mikhuchin.**  
Durante mucho tiempo sólo lo alimentó con esa carne [cruda].
97. **Hinaspa kurañataq wachachisqa chay ukukuta.**  
El cura le dio hijos a esa osa.
98. **Iskayta wachasqa watamanta.**  
Al cabo de un año dio a luz a dos hijos.
99. **Hinaspa watamanta wachasqa.**  
Al cabo de un año dio a luz.
100. **Chaysi ukuku uñakuna qharichakama kasqa iskay, supay millmayuqkama.**  
Los ositos eran dos varoncitos, totalmente cubiertos de pelos.
101. **Hinaspa ... chaysi "yaw kunanqa carajo..." ratuchallata nan ... yuyayllata hap'irqamun.**  
Entonces ... "oye ahora carajo ...", muy rápido este ... tuvieron uso de razón.
102. **Semanayuq yasta allinpas kanman.**  
Teniendo una semana ya debían estar bien [despiertos].
103. **Iskay semanayuq rimaqllañas kasqapis.**  
Y a las dos semanas ya hablaban.
104. **"Mamitay, papáy, nishuta asnapuwanchis, millay mamitay".**  
"Papá, mamá nos apesta demasiado, mamá es asquerosa".
105. **Chayqa khuchihina millmayuqtaq, mana unuwan bañakuq, mana imanchu chayqa, asnanchá riki.**  
Como era velluda como un chanco y no se lavaba con agua ni nada, seguro que debía apestar.
106. **Khuchihina suphus kasqa.**  
Tenía el pelo grueso como un chanco.
107. **Chayqa runahina uyayuq.**  
[Pero] su cara parecía humana.
108. **Hinaspa chaysi nan ... "mamitay nishuta asnapuwanchis".**  
Entonces este ... "mamá apesta demasiado".
109. **Na ... urqunkuña iskaymanta rumita [...] chay wisq'asqan rumita tanqarparinku.**  
Ya sacaron la piedra entre los dos [...] la piedra que [su madre] había puesto, la empujaron de un golpe.
110. **Hinaspa "a, q'uñirakamusaku".**  
"Vamos a calentarnos" [dijeron].
111. **Chayqa nan ... hawata q'uñikuq rinku.**  
Este ... salieron afuera a calentarse.
112. **Allinta [...] mamitan saqin.**  
Su madre los dejó bien [...].

113. Chayqa [...] “mamitay manachu hamushan? ripunñachu?” [...] ].  
[...] “¿mamá no está viniendo? ¿ya se ha ido?” [...].
114. Hamushan hamushan mamitan.  
Su madre estaba regresando.
115. Wisq’arakun, kaqta haykumun, haykurapun *carajo* ukhupi tiyashan.  
Se encerraron, otra vez entraron, volvieron a entrar, carajo, estaban adentro.
116. Chaysi “pasakapusun papáy na ... mamitay nishuta asnapuwanchis”.  
“Papá, vamos rápido, mamá apesta demasiado” [insistieron los ositos].
117. “Nuqaqa qayna mikhu ... mana khayna hankutachu mikhuni; sumaq *especialta* nuqa mikhuni sumaq wayk’usqata” nispa nin kuraqa.  
El cura les dijo: “antes yo comía ... no como [comida] cruda así, como platos especiales, bien cocinados”.
118. Chaysi niqtinqa nan ... “hakuchu, papáy, pasakapusunchis”.  
“Entonces vamos papá, vámonos” dijeron [los ositos].
119. Willkamayuri ... Willkamayu kashan chay Willkamayu.  
El Vilcanota ... había el Vilcanota., el Vilcanota.
120. “Nuqayku sach’ata pilarusaqku hatun sach’akuna kashaqta pilarusaqku” nispa.  
“Nosotros cortaremos los árboles, cortaremos los árboles más grandes que hay” dijeron.
121. “Chayta chakarqusun T’iquniri mayuman” nispa nin.  
“Con eso haremos un puente sobre el río T’iquniri” dijeron.
122. “Pasakapusunchis” nispa.  
“Vámonos” dijeron.
123. Mamanku pasan riki.  
Su madre se había ido.
124. Pasaqtinsi pasanku.  
Entonces se fueron.
125. Chaysi iskaymanta t’irarunku rakhuhina ... hina rakhuyuq sach’ata, hatunta lambran sach’ata.  
Entre los dos arrancaron gruesos árboles, grandes árboles de lambrán.
126. Chaysi chakarunku chayta.  
Con esto hicieron el puente.
127. Iskaymanta chakarunku Willkamayuman T’iquniri ñanpi.  
Entre los dos hicieron el puente sobre el Vilcanota, en el camino de T’iquniri.
128. Chaysi chay patanta pasarqun [...].  
Pasaron encima [...].

- 129. Chayqa yasta taytankuta pasachinkupacha.**  
En seguida hicieron pasar a su padre.
- 130. Pasarachin, pasan, nan ... pasarqun.**  
Lo hicieron pasar y... pasaron.
- 131. Taytankuta chawpipi aysarunku.**  
Llevaban a su padre por la mano en medio [del puente].
- 132. Mamitanku tardiyakamushasqa: “a ver, a ver, tayta kura, carajo, kunan mikhurakapullasqayki, manan kunan kankiñachu”.**  
Su madre que había tardado dijo: “a ver, a ver, señor cura, carajo, ahora voy a comérmelo a usted, se acabó para usted”.
- 133. “Papáy, papáy, tiray, tiray, nuqaykuña mamitaywan maqanakusaqku, a ver hum... nuqaykuta ganawanqaku chayqa, puka k’uychita sayarichimusaqku; nuqayku ganakusaqku chayqa, yuraq k’uychitan sayarichimusaqku” nispá nin.**  
“Papá, papá, corre, corre, nosotros peharemos con nuestra madre, a ver este ... si es que nos gana, levantaremos un arco iris rojo; si ganamos nosotros, levantaremos un arco iris blanco” dijeron [los ositos].
- 134. Chayqa taytanku pasapun, escapan riki, asta phawashaspa maytachá chinkarin.**  
Su padre se fue, se escapó, corriendo muy rápido, desapareció muy lejos.
- 135. Chaysi qhawarimunraq.**  
Finalmente miró.
- 136. Yuraq q’usñi sayarishasqa.**  
Humo blanco se estaba levantando.
- 137. “Gananchá” nispáqa riki.**  
“Seguramente han ganado” pensó.
- 138. Chay ... chayqa kuskan mayuta pasamusqa.**  
[La osa] había cruzado la mitad del río.
- 139. Chaysi sach’ata tanqayunku mayuman.**  
Empujaron el árbol al río.
- 140. Unu apakapun ukukuta sach’antinta. (carcajadas)**  
El agua se llevó a la osa con el árbol. (carcajadas)
- 141. Mayu chinkaykuntáq, ikhurin chaypi mukirakapun, wañurapun riki.**  
Como el río tiene remolinos, ella aparecía y [finalmente] se ahogó y murió.
- 142. Pasapunku yasta mana... mamanku mayupi carajo wañurapunchá unupi riki, mukirakapun.**  
Se fueron y ya está, no... seguro su madre había muerto en el río, se había ahogado en el agua.
- 143. Taytankuwan pasanku, ganaramun [...].**  
Se fueron con su padre, ganaron [...].

144. **Chayqa taytankuqa ... na ... chhayna binsin.**  
Su padre ... este ... había vencido.
145. **Hinaspa chaysi sipirgamun.**  
[Los ositos] habían matado [a la osa].
146. **Chayqa runamantas iskuylaman churan.**  
Entonces [el cura] los mandó a la escuela como si fueran gente.
147. **Iskuylaman rin.**  
Fueron a la escuela.
148. **“Suphu, suphu, carajo, suphu!” nispa.**  
“¡Cerdoso, cerdoso, cerdoso!” les decían [los niños de la escuela].
149. **“Nuqatapas ‘suphu’ nuqatapas ‘suphu suphu’ niwan carajo ”.**  
“¡Se atrevieron a tratarnos de cerdosos! ¡se atrevieron a tratarnos de cerdosos, cerdosos!” decían [los ositos].
150. **Aqnallata ... chayllas wañurapun ¡waw! siku wañurqapun iskuyla chikukuna.**  
Así no más... ¡zás! inmediatamente murieron, los niños de la escuela murieron al instante.
151. **Hinaspa chaysi “carajo imata ... manachu... yaw qanpas yanqallan t’inkarakamunki”.**  
“Carajo ¿qué? ... no ... oye tú, por gusto vienes a jugar a las canicas ”.
152. **“imata ‘suphu suphu’ niwantaq carajo? chayri nuqari carajo, imapaq necio?” nispa nin.**  
“¿Por qué nos tratan de cerdosos carajo? Y yo no quiero ser un tonto carajo” dijeron [los ositos].
153. **Chayqa pukllasqaku.**  
Jugaron.
154. **Qaqawan sipirqapun chikukunata.**  
Mataron a los niños [aplastándolos] bajo una roca.
155. **Chayqa mana ... runa ... manaña kashan ... na ... kura chaysi mana imata ruwayta atinchu carajo.**  
No ... los hombres ... ya no ... este ... el cura no sabía lo que debía hacer carajo.
156. **“Kunanqa turriman siqachun, turriman siqaqtin tanqaykamunkichis ” nispa nin waynakunata.**  
“Ahora, que suban al campanario, cuando [los ositos] hayan subido, ustedes los empujarán” ordenó [el cura] a los jóvenes.
157. **Chaysi “kampanata waqtamuy” nispa nin.**  
El cura les dijo [a los ositos]: “vayan a tocar las campanas”.
158. **“Misakusaq” nispa nin qhipan nata ... kuraqa.**  
“Voy a decir la misa” dijo el cura.
159. **Chay ukuku uñakuna iskayñin waqtamunsi, iskay.**  
Los ositos, los dos, fueron a tocar las campanas.

160. Manas ... "tanqaykusaq" ninku, mana atinkuchu.  
No ... los jóvenes quisieron empujarlos, [pero] no pudieron.
161. Chay *joenkunaqa tanqaqtin iskayta kinsata tanqaqtin tanqayamun.*  
Cuando los jóvenes los empujaron, a dos o tres, cuando [éstos] los empujaron, [los ositos fueron los que] los empujaron.
162. "Ima tanqaykuyta munawashaqtin a ver tanqayamuyku carajo, tanqayta munawashasqaku nuqaykuta." nispa.  
"Como nos querían empujar, los empujamos nosotros carajo, nos querían empujar a nosotros" dijeron [al cura].
163. "Tanqañiykichis wañunpuni carajo " nispa.  
"Carajo, los que querían empujarlos murieron" dijo [el cura].
164. Carajo *pensan "kaykuna [...] chhayna runa manu kallantaq?"*  
Pensó: "¿estos [...] están también con deuda humana?"
165. Chaymantaqa "imata ruwasaq carajo?"  
Entonces [el cura pensó:] "¿qué voy a hacer carajo?"
166. Llant'amantaqsi kachan kura mulakunapi.  
El cura los mandó a recoger leña con las mulas.
167. [...] hachata rantimun riki [...] hachantinta [...]pis [...]pis hank'ata hank'amun, ashkha mulayuq kanku riki.  
[...] fueron a comprar hachas [...] con esas hachas los [...] los [...] fueron a tostar maíz, tenían muchas mulas.
168. Sak'achata aqna aqnansi hunt'akunku.  
Así juntaron [todo eso] en los costales.
169. Chaysi aparikunku.  
Y se lo llevaron.
170. Chaysi rinku.  
Se fueron.
171. Chay llant'aman rispaqa *primeropiqa* llant'ata kargaramusqaku.  
Fueron a buscar leña y empezaron por cargar la leña sobre las mulas.
172. Kushka kushkamantataqsi wit'urqaripusqa *reatawan cablekunawan kura nata ... mulata.*  
[Pero al asegurar] la reata y los cables cortaron el cura ... este ... las mulas por la mitad.
173. "Yanqalla [...] kasqa animalkuna <chaymanta> kanpas [...].  
"No sirven [...] esos animales [...].
174. "Yanqallan mat'ayun, wit'uyakapunñataq" nispa nin.  
"Por gusto los han cortado, los han partido" dijo [¿el cura?].
175. Chay uywallantaña chayachin.  
Le devolvieron sus mulas.
176. "Carajo, imata kaykunata chaytañataq ruwarqamun?" nispa nin.  
"Carajo, ¿qué les han hecho a estos esta vez?" exclamó [el cura].



- 177. Chaysi kutillankutaq, llant'aman risqa "muntipiqá mikhmunqachá ima animalpis riki".**  
Regresaron de nuevo y fueron a buscar leña "tal vez algún animal se los coma en el monte" [esperaba el cura].
- 178. Chayqa "ichachu wañunman kaykuna! runa manu chayqa quejashan runakuna" nispa nin.**  
"¡Ojalá se mueran estos! como tienen deuda humana, la gente se está quejando".
- 179. [...].**  
[...].
- 180. Iskayñinku qaqa patapi tiyanku munti sunqupi.**  
Los dos [ositos] se sentaron sobre una peña en medio del monte.
- 181. Hank'ata k'utuyuspa, hank'ata k'utuyuspa yastaraq tukushanku.**  
Comiendo maíz tostado, comiendo maíz tostado, acabaron [el maíz] antes de lo previsto.
- 182. Mulatas qatiyunku muntimansi, bastu muntihina bastu kakusqa, mana uywaq llamisqan mana llatin [...] qatiyun.**  
Llevaron las mulas al monte, era virgen, como monte virgen, los rebaños no lo habían tocado, no lo [...] las llevaron.
- 183. "Llant'arakamusun, chaymanta [...] k'uturusunchis" nispa.**  
"Vayamos a recoger leña rápido, luego [...] comeremos" dijeron.
- 184. Chayqa unaytachá hank'ata k'utunku riki.**  
Seguro durante un buen rato comieron maíz tostado.
- 185. Chaysi nan ... tukurunku hank'ata.**  
Finalmente este ... acabaron con el maíz tostado.
- 186. "Haku llant'arakamusunñataq yaw! llant'arakamusun hakuchu?"**  
"¡Vamos, vamos ya a recoger leña! ¡vamos a recoger leña, vamos!"
- 187. Mula mana kapusqachu, tullullaña mula kaq (carcajadas), tullullaña kapushasqa mula.**  
[Pero] ya no había mulas, sólo estaban sus huesos (carcajadas), sólo quedaban sus huesos.
- 188. Lliw aparikapusqa, lliwta mikhurapusqa.**  
Todo se lo habían llevado, se lo habían comido.
- 189. Ukuku, liyun, amaru, tinri, chaykunas q'alata mikhurapusqaku q'alata.**  
Los osos, los leones, los amaru, los tigres habían comido a todas [las mulas], a todas.
- 190. "Carajo, iman kayta ruwarun carajo?"**  
"Carajo ¿quién ha hecho esto?" [dijeron los ositos].
- 191. K'aspitas carajo hap'ispa carajo aysarikuspas pasanku carajo.**  
Carajo agarraron palos y se fueron jalando [las fieras].

- 192. Pay huk larun pay huk larun *carajo* ukukuwan tupan.**  
Los ositos le cayeron al oso cada uno por un lado.
- 193. P'anallasqa.**  
Le pegaron con los palos.
- 194. Ukukuta mana binsisqachu ukuku.**  
El oso no ganó a los ositos.
- 195. Paykuna <ruman> binsirusqa riki ukukuta.**  
Rápido vencieron al oso.
- 196. Q'alata huñurapusqaku, liyunta, tinrita, amarutahina.**  
Los juntaron a todos, los leones, los tigres y los amaru.
- 197. Chay "*carajo*, imapaq mikhurankichis *carajo*? sipisqaykichis *carajo*! kay llant'amanmi hamurqani *carajo*, imapaq mikhurankichis?"**  
"¿Carajo por qué se comieron [las mulas]? ¡los vamos a matar! hemos venido aquí a recoger leña, ¿carajo por qué se comieron [las mulas]?" [dijeron los ositos].
- 198. Chaysi q'alata huñurusqa askhata ashkhata huñurusqa.**  
Los juntaron todos, juntaron muchos, muchos.
- 199. Ukuku uña ashkhatas huñusqa.**  
Los ositos habían juntado muchos.
- 200. Llant'ata t'iqirqanku *carajo*, lliwta cablekunawan atisqantachá kinsa altuyuqtaraqchá q'ipichimunku riki llant'ata.**  
Los cargaron de leña bien apretada, les hicieron cargar toda la leña que podían aguantar, como tres pisos les hicieron cargar.
- 201. Chaysi llant'arusqa, llant'a nisqa llant'akunatas *carajo* q'ipichimunku *carajo*.**  
Les hicieron cargar toda la leña que habían recogido, todo lo que podía servir de leña.
- 202. Chaysi chaypi kargamusqa.**  
Habían cargado [la leña sobre los animales].
- 203. Chaysi kuraq qhawarinanpaqqa nata ... haqhayna qhatata haykuramushasqa, ashkha llant'alla kuyumushasqa.**  
Cuando el cura miró, este ... como por aquella ladera rápido estaba bajando, mucha leña se estaba moviendo.
- 204. Paykunataqsi qhipanta hamushasqa k'aspi aysaykusqa.**  
[Los ositos] iban llegando detrás jalando un tronco.
- 205. "Imatañataq saqiq aparqamun? mana allinchu; *sacristán*, imata apamushan? *sacristán*, kalli punkuta wisq'ay" nispa nin "kalli punkuta wisq'ay (carcajadas), ama kichankichu kalli punkuta" nispa.**  
"¿Y ahora qué nos han traído? no está bien• *sacristán*, ¿qué están trayendo? *sacristán*, cierra la puerta de la calle (carcajadas), cierra la puerta de la calle, no la abras" [dijo el cura].

206. Chaysi “papáy, papáy” waxakamun, “tak, tak, tak, tak” takaykun.  
“Papá, papá ” gritaron [los ositos] y tocaron la puerta: “toc, toc, toc, toc”.
207. Mana kichanchu.  
[El cura] no abrió.
208. Chaysi llant’ata chayarachimun, llant’awan chayasqa.  
Trajeron la leña, habían llegado con la leña.
209. “Mana imatapas carajo ” nispa.  
“Nada carajo” dijeron.
210. Mana kichanchu.  
Nadie abría.
211. Ukukutaq [...] “wayyá!” chanqayamun llant’antinta *casa cural*man.  
Y los ositos [...] ¡uff! arrojaron la leña dentro de la casa del cura.
212. Sapankata *carajo* chanqaykarimun llant’antinta *carajo* taytakuraman hunt’ata.  
Una tras otra arrojaron toda la leña dentro de la casa del cura.
213. Chaysi ... *casa cural patio ukhuman carajo* ... llant’ata.  
Entonces ... dentro de la casa cural, en el patio carajo ... la leña.
214. Chayqa hunt’arqun.  
La llenaron.
215. Chayqa chaysi kicharusqa, payqa haykumun.  
[El cura] abrió [la puerta] y ellos entraron.
216. Chaysi wisq’asqa wasi punkuta *a ver* [...] llant’antinta chayta chanqayamun [...].  
Cerró la puerta de la casa, a ver [...] [pero ellos] le arrojaron la leña adentro [...].
217. “Kaykuna mulanchista mikhurusqa *a ver*, nuqayku quqawchaykuta mikhurun kaykuna, mikhusqaku.  
“Estos se comieron nuestras mulas, éstos se comieron nuestros fiambres, los comieron”.
218. “P’analla q’ipirachimuyku *carajo* ichaqa paykunata *carajo*”.  
“Pero los hicimos cargar a ellos a bastonazos, carajo”.
219. “Mulanchista mikhusqaku... [...] paykunaqa, mikhurusqaku *a ver*” nispa.  
“Ellos se comieron nuestras mulas... [...], se las comieron” dijeron [los ositos].
220. Chaysi mana imanayta atinchu *carajo*.  
[El cura] no sabía qué hacer carajo.
221. “Kunan imatachu runatachu mikhun kayqa, imata?”.  
“Y ahora ¿éstos van a comer gente o qué?” [dijo].

**222. Llipillanta qatirqanku, pasaqta qatirapusqa, a na ... carajo, uywankuq rantin.**

[Los ositos] rápidamente los arrearon todos, rápido los arrearon, este ... como si fueran sus mulas.

**223. K'aspita aysarukuspa pasan carajo.**

[Los ositos] se fueron con un palo en la mano carajo.

**224. Llipin q'alatakama q'alatakama qatirqanku muntunllata allinta k'amiyuspa, allinta awwayuspa, carajo "aman mikhunkichischu kay runata".**

[Los ositos] los arrearon absolutamente a todos como una sola recua, gritándoles mucho, gritando bien, y [diciéndoles] "no vayan a comer a la gente de acá".

**225. Mana carajo huktapas rimayunchu carajo.**

[Los animales] no protestaron carajo.

**226. "As [...] ripunkichis" [...].**

"[...] váyanse" [...].

**227. Qatirparisqa, kutiyapusqa.**

[Los ositos] los expulsaron y [los animales] se regresaron [al monte].

**228. Chayqa phawaylla mana qatiqta qhawarikuspa, mana imatapas rimayuspa pasapusqaku phawaylla muntiman derechota chayarqapunku.**

Corriendo sin voltearse para mirar a quien los arreaba y sin protestar, se fueron corriendo hacia la selva y llegaron de frente allí.

**229. Chaysi "carajo mana animal mikhunchu! a ver, imanasaqtaqri?" nispa nin.**

"¿Carajo los animales no se los han comido! a ver ¿qué voy a hacer?" dijo [el cura].

**230. Chaysi "mana imatapas, kunanri imanasaqtaq?"**

"Nada, ¿y ahora qué voy a hacer?" [pensó].

**231. Paykuna correatapas <numinarimusqa> a ver p'analla q'ipirachimusqa llant'ata, altuyuqta sach'akunata q'ipirachimusqa.**

Ellos [...] la correa y a bastonazos les hicieron cargar leña, les hicieron cargar como un piso de leña.

**232. Manayá ... manas iskay kinsa p'unchawpas <astata> tukunkuchu tawqaspa.**

[la gente del pueblo] no ... en dos o tres días no acabó de amontonarla.

**233. Chaysi chaymantaqa mana imata atinchu, mana imata.**

[El cura] después de eso no podía hacer nada, nada.

**234. "Carajo imanasaqtaq?"**

"Carajo ¿qué voy a hacer?" [se preguntaba].

**235. <Huklaw partimullataq> huchayuq wiraqucha wañusqa, asindayuq.**

<En otro pueblo>, un señor que tenía pecados había muerto, era un hacendado.

**236. Hinaspa condenakusqa huchayuq kayninpi.**

Se había condenado por sus pecados.

**237. Hinaspa runatas q'ala llaqtantinta mikhupusqa.**

Había comido a la gente, a todo el pueblo.

**238. Kalka llaqtapi q'alata tukurapunsi.**

En la ciudad de Calca mató a todos.

**239. Tukurapusqa q'ala enteronta.**

Había terminado con todos.

**240. Mana runa kapunchu q'ala.**

No quedaba nadie.

**241. Uywankupas may lumapi!**

Y su ganado se encontraba por las lomas.

**242. Asindayuqpas kasqa.**

Era un hacendado.

**243. Chaysi condenado mikhurapusqa.**

El condenado había comido [a la gente].

**244. Chaysi nan ... "chaypis kashan khayna, manachu qankuna <lluqsinkichis>?"**

Entonces este ... [el cura les dijo] "dicen que allí hay lo que acabo de decir; ¿no quieren <ir> ustedes [a combatirlo]?"

**245. "Haqayta, papáy, risaaku a ver chaytaqa; qué talmantapunitaq kanmanri? iskaymanta carajo dalisaaku, p'anasakuyá riki" pensakun nispa nin.**

"A ver papá, vamos a ver eso; ¿a qué se parecerá? entre los dos, le vamos a dar carajo, lo vamos a apalear" pensaron [los ositos].

**246. Chaysi chay iskaymantaqa rinku.**

Entonces fueron los dos.

**247. Mikhunata wayk'unku carajo.**

Cocinaron.

**248. Inlishatas haykurunku.**

Entraron en la iglesia.

**249. Inlishapi altar mayor k'uchu parte wanquyru "phar! wun!" nispa.**

En la iglesia, en la parte del rincón del altar mayor, una abeja zumbó.

**250. "Ima porquería chayri yaw kaypi kasharqan, altar mayor k'uchupiri?".**

"¿Qué será esa porquería que estaba ahí en el rincón del altar mayor?" [dijeron los ositos].

**251. Haqayna natas ... kuyumuspa phawarqun wanquyru.**

La abeja pasó volando sobre ellos.

**252. Hinaspa “imataq karan chayri? nispa “a carajo wayk’urakamusaq, yaw! imachu karan?”**

“¿Qué era eso? carajo vamos a cocinarnos algo, oye ¿qué era eso?” dijeron [los ositos].

**253. Tardimun.**

Atardeció.

**254. “Manachá allinchu kasunpis carajo a ver, kallpachakusaq allinta”.**

“Parece que es un mal presagio carajo, a ver vamos a tomar muchas fuerzas”.

**255. Llaqtakunata purin.**

Recorrieron todo el pueblo.

**256. Q’ala tullullaña kasqa kallikunapi muntun muntun.**

Puros huesos no más había en las calles, a montones.

**257. Tiendakunapi tullullaña kashan umankuna [...].**

En las tiendas sólo quedaban calaveras [...].

**258. Tampu tampu kichaykusqa, punkukunapi mana runa kapunchu, q’ala limpuy.**

Los tambos estaban abiertos y no quedaba nadie en las puertas, todo estaba desierto.

**259. Hinaspa chaysi carajo wayk’ukunku.**

Entonces se prepararon comida.

**260. Chaysi wayk’uspa, tardinga muyuykamunyá “yaw carajo! hamuy carajo! ven cojudo carajo! ven cojudo! ven carajo !” waxashanku.**

Prepararon comida y al anochecer alguien se acercó [a la iglesia] y los desafió “¡oye, carajo! ¡ven, carajo! ¡ven cojudo, carajo! ¡ven cojudo! ¡ven, carajo!”.

**261. Chayqa muyuykamun.**

Alguien se acercó [a la iglesia].

**262. Chaysi achhumuqtin carajo haykumun, haykumun “waw!” nispa, haykumun carajo, haykumun carajo.**

Salieron a su encuentro [pero el condenado] entró carajo, entró gritando, entró carajo, entró carajo.

**263. Altar mayor k’uchupi [...] uyariqtin inlishapi maqanayakusqaku <astata>.**

Cuando escucharon [...] por el altar mayor, pelearon en la iglesia.

**264. Mana huchayuq gananchu.**

El pecador no ganó.

**265. Paykuna <numinalta tukuyaqtinqa> payqa mana ... iskaymanta dalin carajo, dalin, huk dalin, huk dalin carajo yasta.**

Cuando terminaron de [...], él no ... entre los dos le dieron duro carajo, le dieron duro, uno y otro le pegaron.

266. Chayqa “kinsa tutatan ... kunan *primero*, iskay tutaraq maqanakusunchis; *bueno* siski ganawankichis, chayqa uywayta llipinta hap’iyamunkichis; qulqiy kashan *patio* pampapin *cilindrokunapi* pakasqa, kalli punkupi kashan; wasi *costalniypitaqmi* kashan, *papelniykuna*, p’achaykuna, *contratosniykuna* p’ampasqa ukhupi” nispa nin.

[El condenado] les dijo: “tres noches ... ahora [es la] primera, nos vamos a pelear por dos noches [más]; bueno, si es que me ganan, entonces podrán llevarse mi ganado y todo; mi plata está en el patio escondida en unos cilindros enterrados bajo la puerta de calle; en los costales de la casa están enterrados mis papeles, mi ropa y mis contratos”.

267. Chayta hap’iyunku “*hornopi tanto* kashan, *papel* kashan chay *cocina* wasipi; chay *papel* qhawaspan lliw *enteronta rikurapunkichis*”.

Agarraron eso “en el horno hay tanto, hay un papel en la cocina; mirando ese papel sabrán dónde está todo”.

268. Chayqa pacha p’unchayyaramun.

Amaneció.

269. Hinaspa rimayuspa pasapun.

Después de hablarles [el condenado] se fue.

270. Chaysi pasapuqtinqa *carajo* “yaw chiqaqchus qulqin kashan? maypi kashan *carajo*?” nispa.

[Los ositos] dijeron: “¿será cierto que tiene plata? ¿dónde estará carajo?”.

271. Wayk’ukunku, mikhuyunku, puñunku wayk’urukuspa riki.

Se cocinaron, comieron y durmieron después de haber cocinado.

272. *Cilindrokunapi* wayk’ukunku *carajo*.

Se cocinaron dentro de los cilindros.

273. *A ver phiriyus bastante tiendakunapis* chayta urquspa wayk’urukun.

Había bastante fideos en las tiendas, los cogieron y se los cocinaron.

274. Mana *dueño*yuq kakushan wikch’usqa.

Estaban sin dueños, abandonados.

275. Tampu tampu kicharayasqa wasikuna.

Las casas estaban abiertas como tambos.

276. Chaysi chayta wayk’ukunku *carajo* [...].

Se cocinaron eso, carajo [...].

277. Allin [...] mikhuyunku *carajo*.

Comieron bien [...] carajo.

278. *Cilindropi* wayk’uspa llipillanta <istriyanku> chaypi [...].

Cocinando en los cilindros todo lo <estrenaron> ahí [...].

279. Tardiman haykumullantaqsi “yaw!” nispa.

Al atardecer, [el condenado] volvió a entrar [en la iglesia] gritando “¡waw!”.

280. *“Carajo haykumuy carajo cojudo carajo haykumuy carajo, ven cojudo, ven cojudoqa, ven cojudoqa”.*  
 “Carajo, entra, carajo cojudo entra carajo, ven cojudo ven cojudo ven cojudo ” [le dijeron los ositos].
281. *K’aspi aysayusqa sayashanku.*  
 Estaban parados un palo en la mano.
282. *Chayqa k’aspi aysaykusqa carajo paykunaqa imata carajo k’aspiachá aysakunku manachá riki.*  
 Con un palo en la mano, carajo, ellos debían llevar un palo o algo así o no sé.
283. *<Huch’uy> kasqa, ñañuhinaraq k’aspi [...] k’aspi [...] p’anananku [...] riki.*  
 Era <pequeño>, delgado más bien el palo, [...] el palo [...] debían pegar [...].
284. *Chaysi haykumun carajo haykumun.*  
 Entró [en la iglesia] carajo.
285. *Chayqa inlishata hayk’ullanku maqanayukunku lliw tutantin.*  
 Entraron en la iglesia y pelearon toda la noche.
286. *Chaysi carajo maqanakunku.*  
 Pelearon carajo.
287. *Chayqa tutamantanqa “bueno niykichis-hina ganawankichis [...] kay tutatan maqanakusunchis, hap’ikapuwankichis qankuna llipinta imatapas, yasta ganawankichismi arí” nispa nin.*  
 A la mañana siguiente [el condenado] dijo: “bueno como les dije, me han vencido ustedes [...] esta noche vamos a pelear, podrán hacerse de todos mis bienes, ya me han vencido”.
288. *Carajo yaw kallpayuqsi mana quedasqachu.*  
 Carajo, oye, habían quedado sin fuerzas.
289. *“Sayk’uruniraq”.*  
 “Me cansé” [dijo uno de los ositos].
290. *“Nuqapas sayk’uruniraqtaq carajo, ganasunmanchu icha?”.*  
 “Yo también me cansé, carajo ¿ganaremos?” [dijo el otro].
291. *Kunan kay tutaraq kunan maqanakunan kashan.*  
 Esta noche todavía iba a haber un combate.
292. *Chaysi maqanakullanku chayta carajo [...].*  
 De todos modos pelearon carajo [...].
293. *Mikhuyunku, wayk’ukunku carajo, mikhunku, puñurunku.*  
 Comieron, cocinaron carajo, comieron y durmieron un poco.
294. *Kallpayuq mana kapusqachu.*  
 [Pero] habían quedado sin fuerzas.
295. *“Imata ruwasun? ima [...]?”*  
 “¿Qué vamos a hacer? ¿qué? [...]?” [dijeron los ositos].



296. **K'ulluchamantas wawata aqnanta tupakunku allin chuchu k'ullumanta makichayuqta umayuqta.**  
Encontraron un muñeco de palo así, de buen palo duro, con manos y cabeza.
297. **Chay ... chaysi samayunku chay k'ulluman "uhh! uhh!, kunanqa yanapawankiku" nispá.**  
Entonces soplaron sobre el palo diciéndole: "¡uhh! ¡uhh! ahora nos vas a ayudar".
298. **Chaysi tardi haykuyta haykumullantaq i.**  
Al atardecer [el condenado] volvió a entrar [en la iglesia].
299. **Chaysi k'ulluta marq'ayukuspa paykuna [...] k'ulluta marq'akuspa.**  
Cargando el palo en los brazos, ellos [...] cargando el palo en brazos.
300. **Chaysi dalinayukullankutaq inlishapi carajo.**  
Lucharon duro en la iglesia carajo.
301. **Yasta illariqña.**  
Ya amaneció.
302. **Sayk'urunkus paykuna.**  
Rápido se cansaron.
303. **"Imaynataq? sayk'uruni nuqapis".**  
"¿Cómo es? yo también me cansé".
304. **"Nuqapis sayk'uruni, carajo, k'ullu wawacha qanñataq".**  
"Yo también me cansé, carajo, ahora te toca a tí muñeco de madera".
305. **K'ullu wawachata carajo huktawan samaykun "uhh!".**  
Soplaron otra vez sobre el muñeco de madera "¡uhh!".
306. **Hinaspa huktawan tiran k'ullu wawacha "chiw q'iq! chiw q'iq! chiw!".**  
Y el muñeco de madera se precipitó "¡chiw q'iq! ¡chiw q'iq! ¡chiw!".
307. **Hinaspa carajo k'ullu wawacha, k'ullu wawachapas sayk'umushanllataq sayk'urushanña [...].**  
Finalmente el muñeco de madera se estaba cansando también, ya se estaba cansado.
308. **Paykuna carajo huk kaqla pasaykun, huk kaqla chaykama pasaykun nakun ... maqanakun chaypi.**  
Ellos carajo, como uno solo, entraron [al combate], como uno solo, mientras tanto [descansaba el muñeco], entraron, pelearon allí.
309. **Hinaspa maqanakusqa.**  
Lucharon.
310. **Chaysi carajo hukñataq maqanakun carajo hukñataq maqanakun.**  
Primero luchaba uno y después al otro le tocaba.
311. **Chaysi iskayñin carajo yastaña yastaña yasta kuska [...] dalinakushanku dalinakushanku yastaña.**  
Juntos carajo, entre los dos, ya está, ya está, [...] le pegaban fuerte, le pegaban duro, ya está.

312. Sayk'urushanku paykuna yasta *carajo*.  
Rápido se estaban cansando carajo.
313. "*Carajo*, binsiyasunchu kay imayna kanpas? nuqapas sayk'urushani *carajo*, k'ullu wawacha qanñataq"  
"Carajo ¿lograremos vencer o cómo será? yo me estoy cansado carajo, a ti te toca muñeco de madera" [dijeron los ositos].
314. K'ullu wawachan dalillantaqsi.  
Su muñeco de madera le pegó también [al condenado].
315. K'ullu wawacha samayuspaqa "¡chiw q'iq! chiw q'iq!" qhaxaspa [...] *carajo*.  
El muñeco de madera estaba soplando y reventando: "¡chiw q'iq! ¡chiw q'iq!" [...] carajo.
316. K'ullu wawacha huchayuqta ganapun.  
[Finalmente] el muñeco de madera le ganó al condenado.
317. Yasta pacha p'unchayaramun yasta "chuqrúq!" tullu munturukun.  
De pronto amaneció y "¡chuqrúq!" [el condenado] quedó convertido en un montón de huesos.
318. Mana kapunchu.  
Ya no había [condenado].
319. Yasta ganapunku.  
[Los ositos] ya lo habían vencido.
320. Bintananta pasayapun yuraq *paloma* nata ... haqhayna <inlisha coronata> pasayapun yuraq *paloma*.  
[El condenado] se fue por la ventana bajo la forma de una paloma blanca, bajo la forma de una paloma blanca salió <a la corona de la iglesia>.
321. Paykuna mana kallpayuq karqapun.  
Y ellos quedaron sin fuerzas.
322. [...] Kallpanta apakupusqa pasaqta huchayuq.  
[...] El pecador se había llevado toda su fuerza.
323. Runa iwal-llas kallpan karapusqa, mana kapunchu.  
Habían quedado con la misma fuerza que los hombres, ya no tenían [su fuerza].
324. Mana pasaq lliw [...] karapun haqayman chayman kumpaykachikusqa.  
Todo [...] quedó echado por todas partes.
325. Mana ... runapas tanqarparispa phawayllata atipun; runan ... chaypi runa [...] kashankichis; kaypin kashan" tanqarparin chayqa <ayrus ayrus> pampata [...].  
No ... la gente [del pueblo] corrió hacia ellos empujándose; ahí la gente ... "ahí están ustedes [...]; aquí está" se empujaban [...].

**326. Hinaspa “a manari atinichu, kallpayta imanawan kanpas! mana kallpaypis kapunchu”.**

“Ya no puedo, ¡qué le ha pasado a mi fuerza! ya no tengo fuerzas”.

**327. Chaysi gananku carajo.**

Ganaron carajo.

**328. “Kunan, ima nuqa... a ver kunanqa papáy misakuq hamuchun; chayqa ganasakuq chaypachaqa, yuraq k’uychita sayarichimusaqku” nispa.**

“Ahora, yo..., que venga nuestro padre a dar la misa; si ganamos, inmediatamente levantaremos un arco iris blanco” [dijeron los ositos].

**329. Qhawanapay yuraq k’uychi yuraq q’usñi sayarishasqa.**

Cuando [el cura] miró, un arco iris blanco y un humo blanco se estaban levantando.

**330. Hinaspaqa “gananchá riki” nispa nin.**

Entonces [el cura] pensó: “seguro han ganado”.

**331. Chaysi taytanku rin.**

Su padre fue [para alcanzarlos].

**332. Chaysi altar mayor na ... inlishata haykun.**

El altar mayor este ... entró en la iglesia.

**333. Chaysi chay nawan ... “ganaykun kayqa!”**

Entonces este ... “¡han ganado!” [exclamó el cura].

**334. “Kunan qulqita hasp’imusunchis, wayk’ukusun mikhunata”.**

“Vamos a sacar la plata y prepararemos comida” [dijeron los ositos].

**335. Misakunkuchá, misakunkuchá, misakun tayta kura, misakun.**

Debieron celebrar la misa, debieron celebrar la misa, el cura dijo la misa, dijo la misa.

**336. Chaysi kura misakuqtinga nan ... misakun kura, chayqa misakun... runakuna huñurikamun.**

Entonces este... el cura dijo la misa, dijo la misa... la gente se juntó.

**337. Chaysi yasta mana kapunchu huchayuq.**

El pecador ya no estaba ahí.

**338. Papelta hasp’inku, papelta qhawanku, qulqita hasp’inku, qulqita runakunawan hasp’ichin.**

Desenterraron los papeles y los leyeron, desenterraron la plata, hicieron desenterrar la plata por los hombres.

**339. “Kaypi ... kaypis qulqi kashan” nispa “chaytan allinta”.**

“Dijo que aquí estaba la plata” dijeron [los ositos] “[caven] ahí”.

**340. Chayqa qulqiyuq kapunku waka qhapaq, *milionario* kapunku qulqiyuq.**

Se hicieron ricos con muchas vacas, se hicieron millonarios, ricos.

341. *Papelta ruwanku, papelta, papelta qhawan chay na ... kura “ankaymanta, kaymanta, kaymanta, chaymanta kasqa asinda kasqa, kay tanto kasqa uwija, kay tanto kasqa paqucha, kay tanto kasqa waka, uywa kasqa, kaballu ... kaballupis kasqa kay tanto, ashkha kaymanta kasqa” nispa nin.*

Hicieron papeles, papeles, el este ... el cura los leyó “de esto, de esto, de esto y de eso había, había una hacienda, había tantas ovejas, tantas alpacas, tantas vacas, había ganado, caballo ... los caballos eran tantos y había mucho de tal cosa”.

342. *Hinaspaqa runakunanpas “nuqayku kapusaqku na ... runaykiyá nuqayku michimusaqku” nispa runakuna ninku, “nuqaykuyá pastorniyki kasaqku nuqayku”.*

Sus hombres [los que antes trabajaban para el hacendado] dijeron [a los ositos]: “nosotros seremos, este ... vuestra gente, iremos a pastar vuestros animales, nosotros seremos vuestros pastores”.

343. *Chayqa ... chaysi chayta purinku runakuna uywapis sillayukusqa carajo pasanku, chaypi sillarakamun.*

Montados sobre caballos, los hombres fueron a [cuidar la hacienda], salieron montados sobre caballos.

344. *Kaymanta kaymanta mana tukuyukunchu carajo yasta, wakas kaq tanto, uwijas kaq tanto, paqus kaq tanto, mikhuysi kaq tanto, chakras kasqa.*

Las cosas que había eran infinitas, carajo, había tantas vacas, tantas ovejas, tantas alpacas, tantas semillas, había chacras.

345. *Chayqa rikumunku, haykupunku paykuna <qipu> llaqtantin mana runa kapunchu.*

Fueron a ver, bajaron, [...], en el pueblo ya no había nadie.

346. *Runan [...] kutiyapusqa, wasinpi tiyakapun mana ... mikhusqan kaq mana kapunchu.*

Los hombres se habían regresado [a su lugar de origen], se quedaron a vivir en sus casas, este... [porque] ya no tenían para comer.

347. *Tullutas huñuchin, lliwta p'ampata t'uquspa, huñuspa q'alata kallikunaman tulluta runakunawan huñuspa p'ampaykapunku tulluta.*

[Los dos hermanos] hicieron juntar los huesos, hicieron un hueco en el suelo y los juntaron todos, con la gente recogieron todos los huesos que había en las calles y los enterraron.

348. *“Millaymi kay tullukuna kashan, mana allinchu kay tullu, p'ampapusun kay tulluta [...]”.*

“Estos huesos son feos, no está bien que haya huesos, enterremos estos huesos [...]” [dijeron los ositos].

349. *Ankhayna [...] t'uquykuspa winayapun tullutaqa tantota.*

[...] cavando llenaron [el hueco] de huesos, en gran cantidad.

- 350. Kallikunapi wasikunapi *tiendakunapi* lliw tullun.**  
En las calles, en las casas, las tiendas, todo era hueso.
- 351. Chayqa q'ala [...] ripusqaku karu karuta.**  
Todos [...] se habían ido muy lejos.
- 352. Karumansi ripusqaku.**  
Se habían ido lejos.
- 353. Kaymanta ripunku Qusqularuman haqay wichaylarun naman ... chay naman ... ripun ahinaraqsi Chuchi karukunaman ripukusqaku.**  
Se fueron al lado de Cuzco, por esos lugares arriba, este... así se fueron lejos, a Chuchi.
- 354. Chaysi kaqniyuq kapunku, tukupunku.**  
Se hicieron ricos.
- 355. Mana kallpa kapusqachu.**  
[Pero] habían quedado sin fuerzas.
- 356. Runawan llusikapun, runawan llank'akapunku.**  
Salieron con los hombres y se quedaron a trabajar con ellos.
- 357. Chayraq taytanku mana kallpan kaqtin, kusiqa riki taytan, *alegre*.**  
Recién cuando [los ositos] perdieron sus fuerzas, su padre estuvo, contento, alegre.
- 358. “Kunanqa mana wayk'u[...], kallpanta apanchá riki, kallpan mana kapunchu” nispa.**  
“Ahora ya no cocinar[...], [el condenado] se ha llevado su fuerza, ya no tienen fuerza” dijo [el cura].
- 359. Runawan [...] llank'akapunku [...] <mana runa maqanakusqachu> [...] binsin maqaspa.**  
Con la gente [...] se quedaron a trabajar [...] <la gente ya no peleaba> [...] habían vencido en el combate.
- 360. “<Kunparqapusun> ima? kallpay mana kanchuri imanawantaq kanpas chay? chhaynachu karqanpas manamá” nispa nin llakisqa.**  
“[...] ¿Qué? si ya no tenemos fuerzas, ¿qué es lo que me ha podido pasar? ¿es posible que haya pasado eso?” decían tristes.
- 361. Kallpanku mana kanchu.**  
Ya no tenían fuerzas.
- 362. Asindayuq tukupunku paykuna.**  
Se hicieron hacendados.
- 363. Asindanta hap'ikapun uywayuq, chay tukuy uywayuq, chay tukuy paquchayuq, chay tukuy llamayuq, uwijayuq *tanto* kapunku.**  
Tomaron la hacienda [del condenado] y se quedaron propietarios del ganado, de todo el ganado, de todas las alpacas, de todas las llamas, de tantas ovejas.
- 364. Asinda ... chay asinda wasipi tiyakapunku paykuna.**  
La hacienda ... en esa hacienda se quedaron a vivir ellos.

**365. Runakuna *pastorniyuq* michiqniyuq kapunku *empleadoyuq* chakrata ruwakapunku.**

Los hombres del pueblo como pastores y empleados [de los dos hermanos] trabajaban en sus chacras.

**366. Hina chaypi *señora* tukun chay.**

Aquí se acaba señora.

**Versión 2 - Luciana Poccohuanca Quispe**

1. [...] **Hinaspas huk kasaru warmiwan parlasqa tayta kura.**  
[...] El cura tenía una relación con una mujer casada.
2. **Hinaspas parlaqtinga nasqa ... risqa tayta kuraqa warmiq wasinta.**  
Entonces el cura fue a casa de la mujer.
3. **Hinaspas bintanachanmanta qhawaykusqa.**  
Miró adentro por la ventanita.
4. **Hinaspas warmiqa bañayukushasqa unuchapi, q'umir unupi bañarukushasqa.**  
La mujer se estaba bañando en un poco de agua, se estaba bañando en agua verde.
5. **Hinaspas "imatataq kay warmiri ruwashan?" nispas nin.**  
"¿Qué está haciendo esta mujer?" se preguntó el cura.
6. **Chaysi phurupis qhuspararqun (8).**  
La mujer se revolcó en unas plumas.
7. **Aqnas phuruqa mast'arayasqa.**  
Las plumas estaban tendidas así en el suelo.
8. **Chaypi phurupis qhuspararqun warmiqa.**  
La mujer se revolcó ahí en las plumas.
9. **Chayqa tayta kuraqa qhawashan.**  
El cura la estaba observando.
10. **Chaymanta bilakunamansi <wallakun>mansi achhurqariykun chay bilakunaman achhurqariykun.**  
Entonces [la mujer] se acercó a las velas, <a sus sobacos>, una tras otra, se acercó a las velas.
11. **Chaymanta sikinmansi bilawan winarukun, phurukunawanhina.**  
Después se introdujo las velas en el trasero, como lo había hecho con las plumas.

(8) El morfema *-ra-*, desconocido en quechua estrictamente cuzqueño, se explica quizás por una influencia aymara sobre el quechua de la provincia de Canchis de donde viene la narradora. En aimara, el postverbo *-ra-* indica que la acción involucra una serie de elementos, lo que conviene perfectamente al contexto del enunciado (Itier, comunicación personal, 1997).

12. **Hinaspas ... achhuriykunsi hukta i.**  
De un golpe [la mujer] se acercó.
13. **Hinaspas punkuta llusqirun.**  
Salió a la puerta.
14. **Hinaspas phalarin i warmiqa.**  
Y la mujer salió volando.
15. **Chaysi phalarikapun.**  
Se fue volando.
16. **Tayta kurari kasqantas wasita haykuspa payqa bañarukun chay unupi, chhaynata qhusparqun.**  
El cura también entró en la casa y de la misma manera [como lo había hecho la mujer] se bañó en esa agua y se revolcó de esa manera [en las plumas].
17. **Hinaspa phurupis qhusparukullantaq.**  
También se revolcó en las plumas.
18. **Hinaspas phurupi qhusparuqtinqa kasqanta chay bilakunata achhurqariykun.**  
Después se acercó a las velas igual [que lo había hecho ella].
19. **Phurukunatas paypas winarqukullantaq i.**  
Y también se introdujo las plumas.
20. **Hinaspas punkuta llusqiramullantaq paypas.**  
Entonces él también salió a la puerta.
21. **Chaysi paypas phalariyampun i, warmiq qhipanta.**  
Y también se fue volando, tras la mujer.
22. **Chaysi warmiq qhipanta phalariqtinqa supay wasi punkuman chayarukusqa, tayta kuraqa warmiq qhipanta.**  
De pronto el cura había llegado a la puerta de la casa del diablo, tras la mujer.
23. **Hinaspas “ay, imamanta hamunkiri tayta kura? imamanta hamunkiri? ama ‘phuff!’ ninkichu, mana nuqa ... qaqa chawpipi rikukunki” nispas nisqa.**  
Entonces, [la mujer] le dijo: “¡ay! ¿a qué ha venido usted señor cura? ¿a qué ha venido? no tenga asco, yo no ... o va a quedar en medio del barranco”.
24. **Chaysi asnamushasqa millayta.**  
Pero estaba apestando muy fuerte.
25. **Asnan.**  
Apeataba.
26. **Chaysi “phuff! atatáw carajo!” nispa nisqa.**  
Pero “¡Phuff!, ¡apesta carajo!” dijo [el cura].
27. **Chaysi niqtinqa naqa ... tayta kuraqa qaqapi rikurakapusqa, qaqa altupi.**  
Entonces este ... el cura se encontró de pronto en un barranco, en las alturas de un barranco.

28. **Chaysi waqaykun [...] i.**  
Se puso a llorar amargamente.
29. **Chaysi waqaykuqtinga ukumari (9) chayta muyuramusqa.**  
Como lloraba, una osa llegó ahí.
30. **“Tayta kura imamanta waqashanki? - phaq q’inti chay, phaq q’inti chay (10) - tayta kura, imallamanta waqashanki? ”nispas nin.**  
Y le dijo: “¿señor cura por qué está usted llorando? - picaflorcito que aletea, picaflorcito que aletea - ¿señor cura por qué está usted llorando?”.
31. **Chaysi “yaw tayta kura, murata (11) chanqamusqayki” nispa.**  
“Eh, señor cura le voy a tirar una cuerda” le dijo.
32. **“Chay murawan watucharakamuy, aysarusqayki” nispas nin.**  
“Amárrese con esta cuerda, lo voy a jalar” le dijo.
33. **Chaysi tayta kuraqa ... murata wikch’uykun ukumariqa.**  
El cura ... la osa le tiró la cuerda.
34. **Wikch’uyuqtinga t’iqirukun tayta kuraqa.**  
Entonces el cura se amarró muy apretado.
35. **Murawan t’iqirukun.**  
Se amarró muy apretado con la cuerda.
36. **Chay murawan t’iqirukuqtinga aysarqun riki ukukuqa.**  
Después la osa lo jaló.
37. **Chaysi aysaruspa qaqa altuman q’ipirqun i.**  
Entonces lo cargó sobre su espalda hasta las alturas de un barranco.
38. **Chaysi qaqa altuman q’ipiruspaqa chaypi uywamun, qharinpaq uywamun.**  
Entonces allí lo mantuvo, mantuvo [al cura] como a su esposo.

(9) El empleo del término **ukumari**, en vez del término cuzqueño **ukuku**, constituye aquí una influencia del quechua del sur del departamento, de donde la narradora es oriunda.

(10) Cabe preguntarse sobre el sentido de esta frase enigmática que alude, por primera y última vez en el texto, al picaflor. Una hipótesis sería que el cura sea apodado por la osa “mi picaflorcito” (**phaq q’inticháy**); pero si tal es el caso, el sentido de este nombre nos escapa todavía. Sin embargo, se puede plantear otra posibilidad que cobraría más sentido aquí. En otra versión (Uhle, 1968), el picaflor aparece, más tarde en el relato, como un ser mediador que le revela al oso ausente de la gruta que su mujer y su hijo han huido. Así, la corta alusión al picaflor podría hacernos pensar que más bien el picaflor es el que indica también a la osa la presencia del cura en el barranco. También el cambio de entonación de la voz de la narradora, en ese momento preciso donde habla del picaflor, refuerza la hipótesis de la incursión de un personaje adicional que interviene en el desarrollo de la historia; eso a pesar de que no se mencione más este animal en adelante. Además, esta suposición viene a ser comprobada por la versión V2bis en la cual la narradora nos comentó lo siguiente: **Q’inti pasarqun. ‘Phaq!’ q’inti chay, ‘phaq!’ q’inti chay. ‘Piqpa wawanchu waqashan?’ nispa. Chaysi ukumariqa waxaspa altumanta ‘tayta kura imamanta waqashanki?’ nispa.** “Un picaflor pasó. El picaflor estaba volando, el picaflor estaba volando. ¿De quién es este bebé que está llorando? [dijo el picaflor]. Entonces la osa llamó [al cura] desde arriba y le dijo: ‘¿tayta cura por qué está llorando?’”

(11) El término **mura** designa una cuerda hecha con las ramas largas de una planta rastrera llamada **mura**. Se arrancan esas ramas y se las hace secar para que se vuelvan sólidas.



39. **Chaysi natas ... wakatas apan chupanmanta kawsashaqta.**  
Entonces este ... le traía vacas vivas, [jalándolas] por la cola.
40. **Saratas apan, ashkhata, sarata q'ipin.**  
Traía maíz, cargaba sobre su espalda grandes cantidades de maíz.
41. **Chaykunallatas mikhuchin.**  
Con eso no más lo alimentaba.
42. **Hinaspas ukumariqa unquq kapun, wachakapun.**  
Finalmente la osa quedó encinta y dio a luz.
43. **Iskaysi wawachankuna kapun, qharichakama.**  
Tuvo dos hijos, ambos varoncitos.
44. **Chaysi wawachankunaqa hatunchaña, ratulla wiñarqunpis.**  
Sus hijitos pronto se hicieron grandes, crecieron rápido.
45. **Chaysi "hakuchus papáy! llaqtayki maymi? pusapuway, nishutan kay mamitay asnapuwanchis" nispas nin.**  
[Los ositos] dijeron [a su padre]: "¡vamos papá! ¿dónde se encuentra tu pueblo? llévanos porque mamá apesta demasiado".
46. **Chaysi pasan.**  
Ella salía.
47. **Unaysi pasan.**  
Salía por largo rato.
48. **Unaysi pasan.**  
Salía por largos ratos.
49. **Unaymanta unaymantas kutimun.**  
Regresaba después de un largo rato.
50. **Chaysi pasashanankamaqa "kay qaqapatata kay mamitayki tanqaruwanchis chayqa, chay qaqata kicharuspa atiruwaqchu?" nispas nin.**  
[Un día que la osa] no estaba, [el cura] dijo: "ya que vuestra madre ha empujado esta roca para encerrarnos, ¿ustedes podrían desplazar esta roca [que cierra la gruta]?".
51. **Chaysi "papáy atirusunýa riki nuqayku iskayniyku wayqiypuwanpas" nispa nin.**  
[Uno de los ositos] le dijo: "papá, nosotros dos, con mi hermano, vamos a lograrlo".
52. **Chaysi kicharqun, qaqata kicharqun.**  
Y lograron abrir y desplazar la roca.
53. **Qaqata kicharuqtinqa hum ... uraqarqunku i, apaqarqunku papankutaqa (12).**  
Entonces este ... bajaron, bajaron cargando a su padre.

---

(12) El postverbo *-qa-*, que se encuentra en los verbos *uraqarqunku* y *apaqarqunku* proviene del aimara e indica que la acción se dirige hacia abajo. Se encuentra en el quechua del altiplano y de la zona de Sicuani de donde es oriunda la narradora.

54. **Chaysi pasapunku.**  
Se fueron.
55. **Pasapuqtinga naqa ... ukuku chayarqunchá riki.**  
Entonces este ... de pronto la osa debió llegar.
56. **Chayqa “tayta kura mayta rishanki? kunan mikhurakapusqayki, manapuniñam kankiñachu kunan” nispas.**  
Y les dijo: “señor cura ¿adónde está yendo? voy a comerlo, ya se acabó para usted”.
57. **Chaysi “ama papáy llakikuychu, nuqallan mamitaymanta liwramusqayki” nispas nin.**  
[Los ositos] dijeron [al cura]: “papá, no te preocupes, nosotros te vamos a librar de mamá”.
58. **Chaysi niqtinga ukumariqa, ukukukunaqa, uña ukukuqa tiran tiran.**  
Entonces el oso, los osos, los ositos se apuraron.
59. **Chaysi mayuta riki pasapunku.**  
Cruzaron el río.
60. **K’aspitas iskayta pilarqunku.**  
Pelaron dos troncos.
61. **Chay k’aspitas pilaspa chakata ruwarqunku.**  
Después hicieron un puente [con estos troncos].
62. **Chaytas papanta pasarachinku.**  
Hicieron pasar a su padre [por ese puente].
63. **Chaysi mamitantas qhipan pasarushaqtin ahina unuman t’ikrarapun i.**  
Cuando su madre estaba llegando detrás [del cura], la empujaron al agua.
64. **Chayqa yasta mana mamitan kapunchu.**  
Ya no tenían madre.
65. **Chay llaqtanmansi chayakapun naqa ... tayta kuraqa.**  
El cura este ... llegó a su pueblo.
66. **Ch’usaqsi llaqtan kaq.**  
Su pueblo estaba vacío.
67. **Chaysi chayapun llaqtanman.**  
Llegó a su pueblo.
68. **Chaysi llaqtanpiqa kukuchis kashasqa i.**  
Había un condenado en su pueblo.
69. **Inlisha punkupi naxis ... altar mayorta siqan.**  
En la puerta de la iglesia este... [el cura] subió al altar.
70. **Chaysi kampanata tukarin.**  
Tocó las campanas.

71. **Kampanata tukariqtinqa chayraqsi uywakuna lumakunamanta huñurakamun.**  
Entonces recién el ganado se juntó, bajando de las lomas.
72. **Llaqta ch'innipusqa pay ripuqtin.**  
El pueblo se había quedado desierto cuando [el cura] se había ido.
73. **Chaysi kampanata tukaruqtin uywakuna huñuykun, uywa.**  
Cuando tocó las campanas, el ganado se juntó, el ganado.
74. **Tiendakunapis ch'iiin tiyasqa i.**  
En las tiendas reinaba el silencio.
75. **Chayraqsi nan ... tayta kuraqa misakun.**  
Recién entonces este... el cura dijo la misa.
76. **Chaysi kukuchi phawarqakamun altar mayorman iskay saqrakuna (13).**  
Entonces el condenado, bajo la forma de dos gatos, se acercó corriendo al altar mayor.
77. **Chaysi uña ... nakunaqa ... uña kurakunaqa dalinakunsi chiqaqta.**  
Entonces los hijos este ... los curitas (14) pelearon violentamente [con el condenado].
78. **"Qaññataq k'ullu wawacha, nuqañataq" nispa dalinakunku i.**  
"A ti te toca muñeco de madera, a mí me toca" dijeron y pelearon [con el condenado].
79. **K'ulluchawansi tuparqun uñachata; wawachata tupan.**  
[El condenado] se enfrentó a los ositos, a los niños a través del muñeco de madera.
80. **Chaysi chayta chanqaqatan (15).**  
[Los ositos] le tiraron [el muñeco] encima.
81. **Chaywansi dalinakun chiqaqta kukuchiqa.**  
El condenado peleó duro contra él.
82. **Hinaspas kukuchitaqa ñak'aytas salwapun chay ukuku uñakuna.**  
Con dificultad los ositos liberaron al condenado.
83. **Chaysi yuraq paloma phawaripun.**  
[Éste] se fue volando bajo la forma de una paloma blanca.

(13) El término **saqra** no se refiere aquí al diablo sino a unos gatos. Luciana Poccohuanca siempre se refiere a los gatos como **saqra**, apodo tradicional de ese animal. Además, en la versión recogida por Jorge Lira (1990: 57), la primera vez que los ositos se encuentran con el condenado, éste se presenta también bajo la forma de unos gatos, aunque Lira emplea **michi**, término genérico para "gato".

(14) Es interesante observar que los dos hermanos son considerados aquí como dos pequeños curas.

(15) El sufijo **-qata-** procede del aimara e indica un desplazamiento sobre algo (Itier, comunicación personal, 1997).

84. Chay yuraq *paloma* phawaripuqtinsi naqa ... ukuku uñakuna *tranquilo*.

Entonces este ... los ositos quedaron tranquilos.

85. Chaysi *tranquilo* kapuqtinqa mikhuysapañataqsi kanku i.

Ellos también eran tragones.

86. Tukuy unchay waka kankatas mikhuyunku, ratulla.

Todo el día devoraban asados de res, en un instante.

87. Chaysi yasta wakata tukushankuña, ashkha *tiendakunatapas* yasta tukuyushankuña yasta, mikhuspanku.

Comieron hasta acabar con las vacas, ya estaban acabando con todo lo que había en las numerosas tiendas, comiendo.

88. “Imaynapitaq kay wawaytari kunan khayna mikhuysapa chayri liwrarqusaq?” nispas nin.

“Y ahora ¿cómo voy a hacer para botar a mis hijos que son tan tragones?” dijo [el cura].

89. Chaysi “yaw phaway, tiramuychis nata ... ñanta riki, muntita haykuriychis, phaway llant’aman haykuriychis, aparikuychis mulata kaballuta, aparikuychis” nipa.

“Oigan, corran, apúrense, este... por el camino, entren corriendo al monte a buscar leña y llévense mulas y caballos” dijo [el cura a sus hijos].

90. “Llant’atan q’ipiramunkichis ... kargaramunkichis chay uywakunapi” nispas nin i.

“Van a cargar leña sobre ellos ... van a cargarla sobre estos animales” dijo.

91. Chaysi “ichachu ukuku mikhunmanpis chay wawaykunata, nishutaña [...]” nispas.

“¡Ojalá que los osos coman a mis hijos [...]!” pensó.

92. Chaysi wawankunaqa llant’ata pasashanankama q’alatas animalninkunata tukurapusqa, na ... chay ukukukuna, chay nakuna ... ima animalkunachu yunkakunapi kanman.

Mientras sus hijos habían ido a recoger leña, los osos, este ... los ... no sé qué animales hay en la selva, terminaron con todos sus bestias de carga.

93. Llipin chaykuna tukurapusqa.

Todos ellos acabaron con los animales [de los ositos].

94. Liyun chaymanta chay ima ... ima ninku chaykuna?

Los leones y los este ... ¿cómo los llaman?

95. Chaysi tukurapuqtinqa, tuku... naman... uywaman rinanpaq mashkananpaq mana kapusqachu uywaqa.

Entonces ... este ... cuando [los ositos] fueron a buscar sus animales de carga ya no quedaban animales.

- 96. Tullulla muntun muntun kapushasqa.**  
Sólo quedaban montones de huesos.
- 97. Chaysi ... qhawaykunsí.**  
Este ... miraron bien.
- 98. Hukta muntita tirarquspas mashkarqamun chay animalkunata i.**  
Se metieron corriendo al monte y fueron a buscar a los animales.
- 99. Chaysi mashkarqamuspaqa ... p'anaspa huñurqamusqa.**  
Luego ... los juntaron pegándoles con un palo.
- 100. Kargarakamun chaypi.**  
Cargaron [la leña] sobre ellos.
- 101. Chaysi papanmanqa chay animalkunata imaymana sinqasapakunata llant'a kargantinta chayaykachipun.**  
Llevaron a su padre esos animales, esos narigones cargando la leña.
- 102. Chaysi llant'a karga ... "ay! kay wawayqa chaytapas chayarqachimullawantaq!" nispas papanqa nin.**  
Entonces ... su padre dijo: "¡ay! ¡sólo faltaba que mis hijos me trajeran eso!"
- 103. Chaysi "imapipunitaq kay wawaykunatari liwrasaq khaynatari? nishutañamá kawsayta tukuwan" nispá.**  
"¿Cómo voy poder botar a mis hijos si es así? van a terminar todos mis víveres" dijo.
- 104. Chaysi runakunawanñataqsi hornota pirqachin, hatunta.**  
Con la ayuda de algunos hombres hizo construir un gran horno.
- 105. Chaysi chaymanta "tanqaykuychis, a ver chayman tanqaykuychis" nispas nin.**  
Luego les dijo: "empújenlos adentro, a ver empújenlos adentro".
- 106. Runakunatas iskay kinsata tanqarapun i.**  
[Pero los ositos] empujaron dos o tres hombres [al horno].
- 107. Chayllapi tukukapun chay.**  
Aquí se acaba.