

## Condenados y Gentiles

Inishpaw es una narración oral recogida en la comunidad de San Juan de Viscas (distrito de Pacaraos), una de las más altas comunidades de la provincia de Huaral (3 750 m.), hacia el límite nordeste del departamento de Lima. El pequeño pueblo de la comunidad, no tiene más de setenta familias; y se encuentra en la margen derecha de la cuenca del río Chancay. Fuimos a Viscas en mayo de 1999, gracias al breve trabajo de campo que el curso de Campesinado programa anualmente en distintas lugares de los Andes occidentales. A pesar de que según el último censo nacional de 1993, un 98.9% de la población total del distrito (1 407 habitantes) tiene como idioma materno el castellano, el poco conocimiento del quechua representó una de mis principales limitaciones, evidente desde el mismo momento de la recopilación del relato que voy a presentar.

El autor de la primera versión de esta historia es Severiano Rojas Alvarado. Se trata de un joven de 21 años, pastor y estudiante eventual en una instituto de la comarca; es, además, un viajero constante entre Viscas y la ciudad de Lima (donde su hermana reside desde hace algunos años). Con Severiano me encontré cuando él descansaba sobre una piedra, con su carga de lana y su perro, en la mitad del camino por el que yo intentaba llegar a la Cruz de Mayo, en la cima del cerro San Cristóbal, a cuyos pies se encuentra el pueblo. Fue entonces que supe que venía de Ruruy<sup>1</sup> (un conjunto de estancias donde los pastores de Viscas viven y reúnen sus ovejas, a aproximadamente cuatro horas de camino del pueblo y a 4,200 m.), hacia donde justamente se había dirigido nuestro grupo de trabajo<sup>2</sup> el día anterior. Yo le conté una historia que había aprendido aquel día y que se relacionaba con una cumbre llamada Gupachacua. Él me correspondió con otra, mientras terminábamos de subir el San Cristóbal y volvíamos hacia el pueblo. Severiano tenía prisa por encontrarse con su madre. Esta versión fue anotada en mi libreta de campo, de manera más o menos neutra, intentando no perder ninguno de sus elementos ni secuencias. Los términos resaltados son sólo los que recordaba claramente que Severiano había usado.

1. Una mujer joven y **cobarde**, que riega sola, de noche, en el maizal de Rapacán<sup>3</sup>, está pensando en su novio difunto.
2. Cuando se dirige al estanque a sacar agua, encuentra a su **enamorado**, sentado ("¿Cómo dijeron que tú estás muerto?" - pregunta; "**No. Estoy vivo, mentira es la gente que habla**", le responde él).
3. El **enamorado** le ofrece fruta silvestre (mito<sup>4</sup>, amchan<sup>5</sup> y tuna).

---

<sup>1</sup> *Ruruy*: fructificar, minar. *Fam.* Hacer buenas obras. Las connotaciones de "centro" y de "germinador" de dicha estancia puede apreciarse a través de los términos *Ruru* y *Rurun*. El primero se refiere a la semilla o al hueso, al parte comestible, de la fruta; al huevo - entendido como "semilla de gallina" (Taylor: 1979) - o a cosas que tengan su forma (trozos rodados de oro nativo). Por otro lado, está *Rurun* que denomina algunos órganos interiores (riñón, molleja), y, en general, el interior o centro de un cosa "*Sónkko* (corazón) *rurun*: cosa muy amada, carísima". (Lira: 1945).

<sup>2</sup> Integrado, además de quien escribe, por Claudia Neyra (especialidad de geografía) y Juliana Borea (especialidad de Antropología). Todos a cargo del profesor del curso: Alejandro Diez Hurtado.

<sup>3</sup> Rapacán es una extensión de tierra ubicada en las partes bajas del territorio de la comunidad (2,738 m.), dedicada actualmente al cultivo a base de riego de frutas (principalmente durazno).

<sup>4</sup> Según Severiano el mito (*Carica cardicans* de baya similar a la papaya, color amarillo rojizo) es un fruto muypreciado por su sabor, de color verde como la **palta**, y de **olor fuerte, rico**; además, se trata de una fruta silvestre que crece sólo en lugares de altura baja, similar a la de Rapacán.

4. Ambos van a la casa de la mujer
5. La **señora** invita de comer a su novio retornado.
6. Pero él no come: recibe el maíz y el queso, y los amontona a un costado.
7. La **señora**, al ver las uñas de gallina del hombre, se da cuenta que **es diablo que le va a intentar**.
8. Él no quiere dormir sino en una cueva, *Ayariwq*<sup>6</sup>, con ella.
9. En la cueva, ella aduce que va a **desaguar**.
10. Como él desconfía, ella le da su **faja** para que él la sujete de un extremo
11. Ella amarra la faja a una mata de mito y escapa, sin zapatos, **lisureando**, entre las once y doce de la noche.
12. El hombre viene gritando detrás de ella: "*Inishpaw!*, *Inishpaw!*"<sup>7</sup>.
13. Ella sube hasta Chupas<sup>8</sup> (desde Rapacán, donde tenía casa y maizal) para ocultarse en la casa de su mamá.
14. Después que le cuenta lo sucedido a su mamá, las dos se **trancan** la puerta.
15. El entra **como un aire, sin respetar**.
16. Los dos gatos de la señora **se le prenden al pata** y lo matan.
17. A la mañana siguiente, ambas, **registrándolo**, ven que tiene testículos de toro, el pecho cubierto de pelos y cuernos.
18. "Bota a tu **marchante**"<sup>9</sup>, le increpa su madre a la señora.

---

<sup>5</sup> En el mes de mayo, el amchan (o algup ancham, planta rastrera de bayas comestibles), que aun no ha dado sus frutos, es buscado por los niños, que juegan fuera de casa, para sorber el líquido dulce de sus flores. Otra vez según Severiano, el amchan es un fruto silvestre que, a diferencia del mito, se encuentra en las tierras altas de la comunidad, es **dulce**, y tiene un color **rojo, tipo uva**.

<sup>6</sup> *Ayariwq*. "Aya": cadáver, muerto. "-riwq", fonéticamente imposible en quechua. Adeelar (1982) señala Riway como un topónimo local. Ahora bien, según Bertonio, uno de los significados en Aymara del verbo *Liway* es "dar de comer". A manera de hipótesis, *riwaq* puede tratarse de del mismo verbo, quechuizado (reemplazando la "l" por la "r"), más un sufijo agentivo ("-q"); es decir, "el o la que da de comer". *Ayariwq* significaría entonces "el o la que da de comer al muerto", lo que se relaciona estrechamente con el punto cuatro del relato.

<sup>7</sup> *Inishpaw!*: Todas las veces que aparece esta palabra en los relatos, parece requerir su reiteración y una inflexión especial en la voz, dando la impresión de estar escuchando un eco, que, a fuerza de haber sido repetido, se ha "especializado" en el contexto del relato, dejando de tener significado fuera de él. Ninguno de los narradores pudo explicar a qué se refería tal término y no conocemos ningún vocablo parecido en la literatura oral andina. Puede tratarse de una derivación de *ĩñichiy*. *ĩñiy*: creer, asentir, dar crédito, tener fe; se usa sólo en el lenguaje religioso. *ĩñichiy*: hacer creer, asentir; hacer aceptar por cierto; mandar tener fe. Hacer aseverar. Agregando el sufijo advervalizador *-pa*, que indica repetición de un acto para corregirlo o perfeccionarlo, el significado de esta construcción sería similar a "volver a hacer creer", "volver a mandar tener fe". Tal interpretación adquiere una especial connotación en labios de un "diablo" que busca "hacer creer" a su mujer que no ha muerto, que quiere que ella "vuelva a tener fe en él" en tanto que ser vivo. Sin embargo, existe una segunda posibilidad: *Ynish, paw!*. *Ynish*: palatización afectiva de Inés. *Paw*, vocativo "Hola" en el caso específico en el que un varón se dirige a una mujer, "pa, pau" (vocabulario Anónimo de 1586). Esta segunda interpretación tiene el apoyo parcial de una de las versiones, además del contexto del relato, en el que el "diablo" (varón) se dirige a una mujer, llamándola: "Oye, Inés!", "Eh, Inés!".

<sup>8</sup> Chupas y Kulle son dos de las muchas reliquias prehispánicas sembradas por toda la cuenca del río Chancay. Probablemente estén relacionadas con la etnia que habitó la región: los Atavillos. Lo peculiar de éstos restos arqueológicos (de los que no conocemos ningún estudio) es que son constantemente sugeridos como las anteriores moradas de los visqueños. Así, por ejemplo, es común escuchar que los dos altares pequeños ubicados dentro de la antigua iglesia de Viscas -que podría datar de una fecha tan temprana como el siglo XVI (Pablo Macera: "Murales de Rapaz", UNESCO/UNMSM, Lima, 1995)- fueron trasladados desde aquellas mismas ruinas, donde antes se habrían levantado otras iglesias.

19. Después de tirarlo por **la pendiente**, un perro se come el cadáver.  
20. "¿Qué habría pasado si la atrapaba?, la habría **violado** seguramente".

La segunda versión es de la Señora Alvarado, madre de Severiano. Ella también es pastora, tiene sesenta y cuatro años de edad, y es viuda. De sus otros tres hijos, uno ha fallecido, una vive en Lima y otra en Viscas, aunque con ésta no mantiene ninguna relación por el problema de herencia que produjo la reciente muerte de su esposo. Fue Severiano quien me llevó, cuando volví a encontrarlo ese mismo día - ya provisto de una grabadora -, hasta un pequeño ambiente al lado de su casa, preparado a modo de cocina y comedor. Allí la encontramos sentada al lado de la vicharra (un horno, hecho de piedras y barro "maduro", donde se cocina con leña), vigilando el fuego. Otra vez fue Severiano quien, a propósito de nuestra conversación, tocó el tema del Inishpaw... La señora Rojas había estado en Ruruy con su hijo. Severiano había salido antes que ella en dirección al pueblo, pero había llegado mucho después que su madre.

"En Rapacán había... Su querido se había muerto de una señora, y esa señora que regaba por allí se recordó de él: "Cuando está él, qué va!, yo habría sufrido", decía. Entonces, viene a la toma, vuelta le seca el agua, vuelta le seca, así le hizo padecer. Después que hizo eso se viene de su casa para arriba, para la cueva. Tenemos faja acá, usamos para fajar la cintura, "de éste me vas a estar agarrado, yo me voy a pasar aquí abajo nomás, ahorita vengo". Entonces se fue la señora, pero a todo andar se vino para acá, pues, arriba. Y sintió, ya cuando está para arriba ya, apurado, apurado, se vino; un rato agarrado estaba, entonces se dio cuenta, sintió, sintiendo: "*Inishpaw!*, *Inishpaw!*", por Chawan venía, a la esquina del Chawan. El diablo había sido el hombre que apareció como el enamorado que murió, ella dice se recordó, lloró: "cuando estuviera él, qué hubiera sufrido en este agua", diciendo. Después viene, viene, viene, al Chawan, vuelta para arriba, atrás, para arriba, "*Inishpaw!*, *Inishpaw!*", a todo andar vandeó a Kipashkiske<sup>10</sup>, pasó el agua, también; en Maqak<sup>11</sup> dice había habido su abuelita, en la Kulpa<sup>12</sup>. "Así me persigue", dice, su abuelita había tenido gato, con gato le pedreó, le pedreó, se ha muerto. En la mañana, con cacho ha estado botado en la pampa. Después su abuelita le insulta en su quechua, ha pensado; "tu enamorado será", le molesta su abuelita, así, dice. Qué hubiera pasado; con gato dice, había muerto.

"Así le pasó, por eso ya no sirve pensar cualquier cosa, de lo que había muerto su enamorado había pensado. Ya le secaba el agua, vuelta iba por la cequia; vuelta llegaba a la cequia, vuelta a la chacra, le secaba; vuelta venía, le secaba, le secaba; para la chacra estaba haciendo llegar, vuelta secaba, vuelta secaba. "Estoy

---

<sup>9</sup> "Tu marchante" es una expresión de connotaciones peyorativas y es considerada una palabra "fuerte", que puede agredir a otra persona (Severiano dudó en decírmela, haciendo un largo rodeo para disculparse y explicarme que allí "la gente hablaba así antes"), en la zona se le toma por equivalente a otras expresiones, un poco más generalizadas en los andes, como "tu querido", "tu amante", "tu wayna", "tu maqta".

<sup>10</sup> Kipashkiske: derivación de *qipaškiki*, "el estrecho o angostura de detrás".

<sup>11</sup> Probable derivación de *Maqay*: pegar, golpear; *Maqak*: "te pego mucho".

<sup>12</sup> *Kulpa*. Puede tratarse de variación de *kurpa*: son los terrones removidos por la *taklla* -arado de pie de uso corriente en los andes - para la preparación de la tierra antes de la siembra, para el **cultivo**, etc. O puede tratarse de una variación de *qulpa*: manantial de agua salada, a causa del salitre. O corral de ganado; esto puede deberse a la predilección conocida que las reses tienen por lamer la sal (para reunirlos antes de la herrañza se suele colocar un poco de sal dentro del corral).

sufriendo, si está él, qué hubiera sufrido, él hubiera ayudado a regarme", dice (risas). El *Inishpaw* había sido; de tarde, tarde sería pues, por eso ya se vino a la cueva "vamos dormir arriba", diciendo; después dice: "Me voy a pasar abajo, agárrame de mi faja nomás", está agarrado, sintió, "a la esquina estás entrando tú a andar". "*Inishpaw!*" a la esquina, vandeá más allá, "*Inishpaw!*", dice a su atrás; le ha perseguido hasta llegar a Kipashkiske. Allí está su abuelita, llegó a Maqak, ya entró, con su perro y su gato, su gato todavía le salvó.

"De Lima he venido, he estado en Lima, he trabajado", le dice. El mito había sido el de las espinas, creo. "He vivido yo en Lima, aquí está tu fruta", le dio de comer, entonces para su atrás nomás había sabido montonar y, de repente, no sé cómo le agarra los pies, así era, como de gallo su pie, de repente le tocó por allí lo que se dio cuenta, de ahí le dice: "Mas bien vámonos arriba a la cueva, en la cueva vamos a estar", Ayariwq se llamaba. Eso resulta de que, a veces, otras mujeres votan ese bebe antes de su tiempo ["aborto es", explica Severiano], de eso dicen lo guardan por allí, de ese el espíritu se agranda, es malo, así hablaban, el espíritu dice va creciendo, creciendo, así se vuelve.

"Se le ha parecido porque era solita, si tendría compañero también no podía, ella solo se recordó, "Me hubiera ayudado", de repente cuando va a la sequía, en Yuraqtama sería. "En Lima he estado", le dijo, "ésta es fruta, vamos a comer", comieron; cuando ve para su atrás, para su tras no más había montonado, y ya para dormir dice estaba, entonces es que le ha tocado el pie, no era como nuestro pie... sino de gato, se dio cuenta. Su abuelita tenía su gato que había estado parido ["crías había tenido", agrega su hijo]. Había muerto. En la mañana en el campo, le molesta: "tú enamorado habría sido, por eso te habrá seguido", su abuelita, en su quechua "*qam qayankitrá*<sup>13</sup>... ", "te has acordado a tu querido", significa. Mi abuelita he tenido, en esta casa vivía, mi mamá me dejaba, en su quechua sabía hablar, Segundina se llamaba.

"La vista me llora, otros me dicen: " Qué lloras, él está descansando, él no sufre!; muchas personas en la vida no somos perfectos, pelean", dicen, "Esposos han peleado, su señora ha pegado, sufren; pero él no sufre"; ahora me doy cuenta, la verdad, mi hijo no sufre. Me he conformado muy tarde de haber llorado, salía al campo. Pero bien cariñoso era, me decía, llegaba ahí donde estoy en altura: "Mamá, ahí está, en vida nunca hay que sufrir, cuando no hubiera que comer, uno sufriría, pero habiendo... ahí está tu haba, tu maíz, tu papa, escoge", llegaba, traía quinientos, un sol de pan, traía, preparaba avena o sino hacía un café, así llegaba, "toma mamá, ahí está, en vida nunca hay que sufrir", así decía, de eso he andado a donde he encontrado, ha donde llegaba, buscando lloraba [la voz se quiebra, hace una pausa]. Ahora sí ya he agarrado valor, pero muy tarde, la vista no ve, lo que lloraba muy tarde me he convencido. Sí, cuando uno no sabe perder, no sabe cuál es el dolor. Ahora, él no llega o no viene, mi idea es " qué le habrá pasado, porqué no vendrá?", esa es mi idea; no era así, cuando no he perdido, no era así, era bien fuerte; ahora no, "qué habrá sido? puede caerse...", ahora estoy diciendo, la idea llega, porqué te has demorado? [A Severiano. Con más animación, cesa de querer llorar]. Con usted se demoraría [Hacia mi]. Yo iba a venir, de ahí le digo "váyate hiendo, yo me vengo por

---

<sup>13</sup> *Qam qayankitra*. Pronombre *qam*: segunda persona singular. Verbo *qayay*: llamar. Sufijo verbal *-nki*: segunda persona singular. La traducción literal sería: "tú lo habrías llamado, pues".

el otro camino", así, por donde se hace chuño, nosotros llevamos papa por ahí para hacer chuño..."

Las dos siguientes versiones fueron recogidas tres meses después, entre el veintiuno y el veintiocho de Agosto, días de celebración del rodeo o herranza de Viscas. La fiesta anual más grande de la comunidad. La tercer versión pertenece a Manuel Florecín, comerciante de veinticinco años de edad. Recientemente padre, radica en Lima desde los ocho años y viene al pueblo para cada rodeo. Junto con David, de Concepción, escuchamos su historia mientras descansábamos, uno de atrapar las reses con su lazo, y los otros dos de ayudar a sujetarlas cuando las marcaban con hierro caliente, o cambiaban las cintas de colores en sus orejas. El ambiente es de reposo: se *chakcha* hojas de coca (se les guarda a una lado de la boca, haciéndolas una bola), acompañados de cal y vasos de cerveza; esperando, aparentemente indiferentes, a que las mujeres terminen de preparar la comida. Le pregunté al joven si conocía la historia del Inishpaw. Escuchando la banda de música que tocaba a pocos metros me contó este y otros cuentos:

"Una señora era viuda, no había quién riegue. Hay otro pueblo abajo, Rapacán, ella había ido a regar. Acá en el pueblo estaban de fiesta. Tenía una cortadita, "cortadita" le llaman acá a donde tienen habas, maíz; en Lima lo llaman surco. Va para la cortada y le seca el agua. Su esposo había fallecido, pero entonces igualito a su esposo baja del cerro, con un costal de yute. Tú sabes qué es yute, no? Acá le dicen costalillo. Llega a la laguna y le dice: " Qué haces mi amor?, estás regando? Yo me había ido de viaje y recién llego, ahora yo voy a regar". "No, ya me falta una cortada nomás". Entonces regaron. La señora había ido con su hijito, el último. Han terminado de regar y salen para... de Rapacán. Subiendo para acá, hay una curva, una... que se llama cueva. En todo sitio hay cueva, así como hay "Cueva de los Tallos", en todo sitio hay cueva. Se han puesto a acampar. "Desvístase", le dice. La señora con miedo. Se chocan los pies, o sea, como la señora estaba desvestida, le arañó los pies. Le dice: "voy a orinar". Como le arañó, la señora pensó. Su esposo lo había enterrado ella. "Voy a orinar", " Cómo vas a ir, no, vamos, te acompaño!", "No, quiero ocuparme sola", "Ah, ya. Entonces, el bebe que se queda", "Ya, que se quede". Se ha quedado el bebe. " No, te vas a ir tú, me vas a dejar aquí durmiendo solo, después de tiempo que nos encontramos!", le dice el Inishpaw. También lo llaman "el demonio". Entonces la mujer ha salido, "no, agárrame de mi faja", tenían las fajas grandes. Así como hay una planta que se llama "eucalipto", otra que se llama "chamico"; había una planta que se llamaba Kushipilkay<sup>14</sup>, allí amarró su faja. Ella se ha venido. Está volteando la colina, o sea el cerro. Sabía que para este lado del cerro, en las ruinas de Chupas, vivía una señora, era su madrina. Entonces salió, " por qué no viene?", y encuentra la faja en el kushiplkay, y el chiquito llorando. Dice que lo desvistió todo, pero no murió el bebe. Ella venía gritando: "*Inishpaw!*, *Inishpaw!*" a toda la gente, pensando que había gente regando en Chawan, de Chupas al frente. "*Inishpaw!*", Inishpaw, o sea "demonio", pero nadie riega. Y él también respondía: "*Inishpaw!*, *Inishpaw!*". Ella gritaba para que la gente le auxilia del demonio. Ella se viene, está volteando la

---

<sup>14</sup> Al preguntar a otra persona si conocía esta planta, nos respondió inmediatamente: "*Kushipilkay*: que trepa la pared", agregando que no conocía dicha planta pero que podía ser algún tipo de enredadera.

otra colina y el demonio está volteando la otra colina; ya le va a alcanzar y llega a la casa de su tía... de su madrina. Entonces su madrina tenía un gato negro. Llega el Inishpaw: "Ábranme, ábranme!". "Qué ha sido?, para qué traes a tu marchante por acá?", pensando que era un humano le dijo su madrina. Y entró, dice, forzando la puerta entró. Y la señora le avienta el gato negro, y el gato negro lo mató. Y era un chivato, un chivo viejo. Y varios días no le querían tocar... hasta que le dijo: "Anda, bota a tu marchante". Entonces tuvo que botarlo.

"El hombre presumía que ella era su mujer, y para alcanzarla no lo mató al bebe. Pero lo había desvestido, calatito. Y de tanto llorar se había cansado el bebe, y se había quedado dormidito al otro día, cuando fueron a rescatarlo.

La última versión fue recogida después que Manuel se fue "a ver a una chimbotana, arriba", apuntando con la mano la parte alta del cerro San Cristóbal. De donde el día anterior habían bajado bailando los dos barrios: Alto y Kachir, cada uno con su banda de música y sus reses. Terminando de comer, en el patio de la casa de la familia en cuya marcación de ganado habíamos participado, conversábamos con el señor Juan Florecín. Pastor de sesenta y tres años y padre de Manuel. A quien habíamos entrevistado hace unos meses cuando, junto con el equipo de trabajo ya mencionado, visitamos la estancia de Ccarapampa. Seguimos al aire libre, alrededor de una mesa sobre la que sigue circulando la cerveza, pero ahora acompañados de una radio portátil a baterías y un ritmo de cumbia. También esta vez el relato fue inducido.

**"Esta era una señora que había perdido a su esposo.** Trabajaba en un maizal, en Rapacán. Cuando estaba abajo, regando su maizal, la señora extrañaba mucho a su esposo muerto. ¡Como si nos dejaran en el momento, de repente, pues!. Así, de lo que está llorando, una tarde, ¡llega su marido!. "¿Dónde estabas?, ¡dicen que te habías muerto!", le dice su mujer. "No, yo no estuve muerto, estuve trabajando por la costa", así le respondió. Como era temporada de choclos, lo cocinó para invitarle a su amor. Pero él no quiso probar. "¡Vamos a la cueva!", le dijo más bien. Allí le iba a "aplicar", pues, je, le iba a hacer el amor. Él se alistó. Entonces, la mujer se da cuenta que el hombre tenía plumas como si fuera un pato. "¡Un ratito, déjame desaguar, hace tiempo que quiero orinar!", le ruega la mujer. Ella tenía su marate. Eso era antes, ahora ya no se usa acá, un marate grueso, como de dos metros, usaban las mujeres en la cintura. "Agárrame de esto", le dijo. "¡No, tú te vas a ir!", le reclama el diablo, "¡tú te vas a ir!". "No, para que no me voy, agárrame de acá". El otro acepta. Entonces la mujer saltó *cuete*, rápido, corrió para arriba. Y desde atrás el hombre le gritaba -"Inés" se llamaría la mujer, "Pao" sería su apellido, pues-, le gritaba: "¡Inés Pao!, ¡Inés Pao!", decía; "*¡Inishpaw!*", decía, pero no le alcanzaba pues, "*¡Inishpaw!*", ya no le alcanzaba a *Inishpaw*. Le siguió diciendo: "*¡Inishpaw!*", "*¡Inishpaw!*", y la mujer siguió por encima, calladita. ¡Dele para adelante la señora!, pero ese diablo le perseguía. La señora pensó: "si me voy a Viscas, éste me va a alcanzar". Sabía que su tía estaba en Chupas (está abajo ese pueblo viejo, de *Kulle* más allá), y parte de La Gala hacia Chupas [estamos contando el *Inishpaw*, *hermano* - le explica a un invitado que entra en la casa]. Entonces, está persiguiendo: "*¡Inishpaw!, ¡Inishpaw!*". "¡Inés Pao!" se llamaba la mujer, "*¡Inishpaw!*", decía el otro cojudo. Viene, viene, viene, pasó por Kipashkiske, llegó a Chupas. "*¡Inishpaw!*", viene, "*¡Inishpaw!*", llega. "Tía, me están

persiguiendo", dice la señora. "¡Ah, tu marchante será, pues!, ¡para qué diablo tienes marchante!", le regaña su tía. Tenía dos gatos. Entonces llegó, por Pascuel Viejo, "¡*Inishpaw!*, ¡*Inishpaw!*". La señora soltó los gatos. ¡Puf, dice que los gatos salieron disparados!. Después que le soltó los gatos, el *Inishpaw* se salió. Sino, las hubiese matado. En la mañana lo encontraron muerto al *Inishpaw*. Han ido a revisar y era un buitre, muerto, los gatos lo habían matado. Ahí quedó, así fue.

La principal intención de las páginas dedicadas a éste pequeño relato oral, es llamar la atención sobre la forma en que se suele recoger y mostrar lo que solemos llamar "mito". Se trata entonces, no de teorizar sobre el asunto, sino de un esfuerzo por lograr una forma de mostrar, de transmitir por escrito un relato oral, sin optar por un castellano "puro", en el que pueden perderse elementos valiosos del contexto del relato. Pero, al mismo tiempo, evitando cansar o aturdir al lector con giros, frases y referencias difíciles de escribir. Y es que llevar un relato oral a los dominios de la escritura parece implicar más cosas de las que generalmente somos conscientes<sup>15</sup>. Se trata, entonces, de buscar la voz y el contexto de las narraciones, es decir, la voz y el contexto de los narradores, postulando que es ésta la manera más rica de conocer al otro. Se trata de comunicar, en palabras de José María Arguedas, "el estilo de los narradores originales [...] la belleza, la materia de estos cuentos que interpretan las relaciones que el hombre de cultura ágrafa establece con la parte inexplicada, y por tanto temible, del Mundo" (1953:126). Así, creemos que escuchar las consideraciones de este antropólogo y escritor peruano, a partir de su preocupación por la traducción y transcripción de los "cuentos religioso-mágicos quechuas", resultan más que útiles para el tema que nos ocupa:

El (texto) literario y el etnográfico no sólo no son distintos sino que son complementarios; se integran. Aunque parezca un poco ocioso repetirlo, en el caso de la literatura oral, se trata de **literatura**, es decir de arte. Y, aunque su contenido tenga, en general, una relación más directa o explícita con el mundo social al que pertenece el narrador que en el caso de la literatura erudita, requiere, igualmente, el cuidado de que la traducción refleje el valor artístico. En el caso del folklore este cuidado debe tener en cuenta la fidelidad de los detalles, de la forma y del contenido, del texto a traducirse, mucho más detenida y rigurosamente que en la literatura escrita. Algunas recopilaciones no recogidas en el texto original del narrador han sido malogradas por "magnificar" su valor artístico; lo mismo puede afirmarse de ciertas traducciones (1961:216)

Plantear la antropología como un ejercicio de traducción de una cultura a otra **distinta**, es plantear que el conocimiento de grupos humanos en los que existe mayor influencia de los centros urbanos y del idioma castellano, requiere de tanta o mayor sutileza, y es tanto o más urgente. Más sutil en la medida en que los significados y la formas de expresarlos no deben cambiarse por sus equivalentes en otra lengua, sino que, en un punto intermedio, deben mantenerse, pero sin caer, como ya dijimos, en un lenguaje

---

<sup>15</sup> Un punto de partida interesante, propuesto desde la lingüística, es el que expone Jorge Marcone en los siguientes términos: "inscribir un discurso oral (es)... una manera de aprehenderlo en el acto mismo de repetirlo o inscribirlo. La conceptualización del discurso oral y / o de su enunciante... empieza en la objetivación del discurso del "otro" que es toda inscripción" ("La oralidad escrita", Pucp, 1997, p.77).

"cultivado", ni en una transcripción literal. Y más urgente en la medida en que se trata de un otro más cercano a nosotros, de alguien distinto pero cada vez más parecido; un punto, otra vez intermedio, en el que el Perú se sitúa de forma cada vez más evidente<sup>16</sup>. Es este el caso del valle de Chancay, donde se encuentra Viscas, y del valle del Mantaro, de donde Arguedas recopiló los cuentos de condenados:

El mestizo del Mantaro, de cultura escolar elemental, padece el grave problema del bilingüismo. Prefiere hablar en castellano, pero sus recursos son todavía elementales y ha perdido mucho de su antiguo dominio del quechua. Y para lograr expresarse en castellano tan legítimamente como en su lengua materna necesita muchos años de penoso ejercicio. (1953: 126-127)

Es este un hecho social que, aparentemente, un método de investigación cuantitativo como el censo no es capaz de recoger; y cuyo estudio, como ya adelantamos, puede entenderse quizá como lo más específico de la antropología: recoger la voz del Otro. Entendiendo que la forma en que la recojamos condicionará ya una forma de interpretarla. Así, creemos que será útil transgredir nuestro primer objetivo, para lanzar, un poco apresuradamente, algunas pistas que nos ayuden a ver la relación de este cuento (estas personas) con otros cuentos (otras personas) provenientes de los Andes: la forma y los contenidos a través de los cuales este relato, este mito, "habla" con otros mitos. Y, en ese sentido, el estilo y los temas que nuestros informantes usan para "dialogar" con otras personas, a través de muchos espacios y tiempos.

Un primer tema contenido en el relato de Inishpaw, es el de **llorar, añorar demasiado a alguien**. La pérdida no aceptada de un ser querido, el no querer dejar algo que no nos corresponde ya (de ahí la alusión al feto muerto, que se abortó pero que se mantiene "guardado"), es un tema común, por ejemplo, con los relatos sobre condenados. Ese hombre que anda de noche, botando fuego por la boca, "penando" o buscando víctimas. Es siempre alguien que, aun desde la muerte, no deja de aferrarse a las cosas que no quiso compartir en vida. Así, uno puede condenarse por robar y enterrar objetos de metal y tesoros, por suicidarse a causa de amores, etc. Así, el deseo excesivo de **retener** en nuestra vida, en este caso a un ser muerto, puede llevar, tanto al que llora como al que es llorado, a convertirse en "muerto en vida". Otros rasgos indican también que el Inishpaw es una especie de condenado. Así, por ejemplo, en Lucanamarca (departamento de Ayacucho) "Con los testículos emparejados hacia afuera, desnudos, el condenado estaba tendido! La ropa haraposa, vieja, hecha jirones, lamentable. Se le veían los testículos, como a los cerdos que se hechan en el suelo. Dormía" ("*Qorotanpas parqarayaq condenauqa chutarayachkasqa! Lankay lankay, pachanpas puramente lankayllaña. Qorotanpas kuchipa hina parqarayaq, chutayarachkasqa, puñuchkasqa*") (1961:161).

Como los Gentiles (Ansión: 1987) y el Ñaupá Machu, el Inishpaw es **símbolo de otra humanidad salvaje**, sin cultura. De este modo es percibido como opuesto al agua: cruzar un río es una forma de alejarse de ellos, de evitarlos, de sacarles ventaja, o de

---

<sup>16</sup> Al respecto es interesante un artículo de Juan Ansión, titulado: "Transformaciones culturales en la sociedad rural: El paradigma indigenista en cuestión", En: Dancourt, Oscar (ed.): "Perú. El problema agrario en debate", Sepia V, Lima, 1994.



enfrentarlos; se oponen a la tierra desbrozada por el hombre: la mujer debe llegar al lugar llamado Kullpa donde se encuentra su madre; al hecho de dormir dentro un hogar: Inishpaw prefiere estar en una cueva como el *pishtaco* o el *ñakaq*; y también se opone a la comida cocida: el Inishpaw amontona el maíz que le ofrecen, así como al Condenado le es imposible comer la mazamorra (hecha de harina de maíz) que "se le salía por el 'purishqui' (garganta) y caía al suelo" que le dan una abuela y su nieta (1951: 145). Y a otro le vieron que "No tenía rostro; era una calavera, y el caldo se escurría de la mandíbula inferior hacia el pecho. Goteaba" ("*Kurkuykuspa qawaykuptinkuqa, calavera kachkasqa, riki, siminmanta kakichullanta suturamusqa, riki*") (1961:164). Otros motivos compartidos son el traslado del agua y la faja de colores ("*aclay huatruco*") estirada. En el valle del Mantaro, en Tambo se dice que "los 'condenados' huyen de las fajas de colores y de otros objetos como los panes, criaturas, etc." (1953:142); cerca de allí, en Marco, "el hombre (condenado) le mandó (a su esposa) que trajese agua del manantial con una canasta... Pero ya en el manantial, no podía llenar la canasta a pesar de los esfuerzos que hacía... y su esposo aprovechó la demora para comerse a sus tres hijas" (1953: 138); aun más al sur, una mujer que quiere huir del oso que la retiene en una cueva, y un joven que quería escaparse de un alma cuyo cadáver había pateado, dicen cosas similares a las que nuestro Inishpaw escuchó:

'Voy a orinar: espérame un rato, aquí, en el camino'. 'Bueno', contestó el condenado... Permitió que el mozo se alejara, pero se amarró un cordoncito a la cintura y con el otro extremo del cordón amarró al hombre. Así lo soltó./ El mozo llegó junto a un árbol. Tenía guardada una aguja de arriero, grande. Ensartó el cordoncito en la aguja, la clavó en el árbol y se hechó a correr cerro abajo. (*Hinapas, waranta paskatukuspas nin: "Hispanayaruwanmi, suyaykuwachkay ratulla kay ñanpi", nispa nin. 'Bueno', nispa nin, condenauqa... Hinaspansi, wiquauninman wataykun curdunchawan, maqtataqa, hinaspansi, kachaykun, watasqata. Chaysi... chayarun sachaman. Chaysi, auja arrieron, arrieron kasqa, riki, maqtapaqa. Chay auja arrieruntas sachaman clavaruspas, cundurchata aujaman ustuykachispas, kallpakusqa*) (1961:170)

Aquí, el maíz evoca un tercer tema planteado en nuestro relato: **los amores extraordinarios** (Ortiz: 1993), entre una mujer y una bestia, alguien demasiado extraño, demasiado Otro. En "La amante de la culebra" (Arguedas: 1949) la joven alimenta a su enamorado-boia con harina de maíz. Este amante-bestia sólo puede ser descubierto en su verdadera identidad, y, de este modo, vencido, a través de la presencia de un tercero, representante del orden social: el Inishpaw sólo puede ser vencido a través de la intermediación de una pariente de la mujer que persigue; así como el pueblo reunido mata a la boia, o como la madre que "hierve" (aludiendo a lo cocido) a un amante-cóndor (1990:83-92). Finalmente, es en el mito recogido en la provincia de Huarochirí a fines del siglo XVI (Arguedas: 1975), donde podemos encontrar un cuarto tema. Están la **retención indebida** que produce la "muerte en vida", ligada a la equivalencia entre **exceso** (como producto de la retención) y **enfermedad** (otra forma de intermedia entre vida y muerte): vemos que Tamtañanca es un hombre rico, con exceso de bienes, y enfermo de algo "incurable". Está presente el tema que tiene al acto de dar maíz como metáfora de una **relación de pareja**: la mujer de Tamtañanca es considerada infiel, porque invita a un hombre un grano de maíz que saltó de un tiesto a su vagina. Y el cuarto tema en común con el Inishpaw de Viscas, es

el de **la soltería como un estado de miseria**: la mujer que trata de regar su maizal, sufre porque no tiene hombre ("se le ha aparecido porque era solita, si hubiese tenido compañero no"). De igual manera, Huatyacuri es un hombre miserable que anda vagando, soltero, cuyo nombre proviene del hecho de comer papas asadas en la piedra. Pero esta situación inicial de carencia, de un hambre, sexual y oral (1,973: 57) con la que comienzan ambos relatos, es un tema también perteneciente al grupo de mitos de la Achikee y el Wa-Qon: en ellos hay una mujer sin hombre (en este caso viuda), que camina con sus dos hijos hambrientos, y tiene "falsas expectativas... de satisfacer el hambre en la morada del personaje de la noche" (1973:55). Aquí hay una mujer que carece de hombre y que tiene falsas expectativas de satisfacción, porque su "marchante" es en realidad un "demonio". Y en la historia de "La amante de la culebra" encontramos otra vez una situación parecida: la muchacha del relato es en un comienzo virgen (carece de sexo), sus padres "viven solos" (carencia de relaciones de intercambio con otras familias), porque **retienen**, no dan su hija a otro. Y este otro puede ser uin Huatyacuri que pide su hija a Tamtañamca a cambio de **salvarlo de su enfermedad**, o un Wa-Qon que devora a la Pachamama-viuda para que, finalmente, "la tierra se torne medianamente fértil" (*ibid.*).

El "diálogo" al que nos referimos es el de muchos grupos humanos, marcados tanto por una geografía como por una lengua en común. Y es un diálogo fascinante porque permanece en las gentes, aunque quizá ya no habiten en medio de los Andes ni hablen en quechua, como se supone que sucede en las grandes ciudades. Pero todas nuestras fuentes parecen tener su impronta: el documento de Ávila de hace cuatro siglos, las publicaciones de Arguedas de hace cuatro décadas, y los cuentos, oídos hace sólo cuatro meses, de los visqueños que viven con nosotros, en Huaral o en Lima. Y es evidente que se trata de algo en realidad más complejo que ésta simple enumeración de equivalencias y diferencias, aunque, aparentemente, se construya sobre ellas. Este "diálogo" probablemente mantenga una dinámica de cambio y otra de continuidad, y su comprensión requeriría de un estudio mucho más minucioso, de un análisis que, como ya dijimos, excede la capacidad y el propósito de estas páginas: un esbozo, una búsqueda, de la voz del Otro, al lado o en medio de nosotros.

## Referencias:

Anónimo 1598

1951 "Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú", Lima, Editorial del instituto de la facultad de letras UNMSM, Lima.

Adelaar, Willem F. H.

1982 "Léxico del quechua de Pacaraos", Centro de investigación de lingüística aplicada, UNMSM, Documento de trabajo No. 45.

Ansión, Juan:

1987 "Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico de Ayacucho", Gredes, Lima.

Arguedas, José María:

- 1949 "Canciones y cuentos del pueblo quechua", Lima, Huascarán.
- 1953 "Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción". En: Folklore Americano, Año 1, No. 1, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, pp.101-293.
- 1961 "Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca". En: Folklore Americano, No. 8-9. Lima, pp.142-216.
- 1975 "Dioses y hombres de Huarochirí" (traducción y prólogo de José María Arguedas), siglo xxi editores, México, 1975.

Lira, Jorge A.:

- 1945 "Diccionario Kkechuwa-Español", Universidad de Tucumán, Tucumán.
- 1990 "Cuentos del alto Urubamba", Centro de estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

Ortiz Rescaniere, Alejandro:

- 1973 "De Adaneva a Inkarrí", Retablo de papel, Lima.
- 1993 "La pareja y el mito. Concepciones de la pareja y la persona en los Andes", Lima, Fondo Editorial de la Pontifica Universidad Católica del Perú.