Revista Sociologías del SUR

ISSN-L: 3078-7823

50 - 61

ARTÍCULO

Entre el mito amerindio y el exemplum cristiano: el cuento de los hermanos flojos de Juan de Dios Araca[1]

Between Amerindian Myth and the Christian Exemplum: Juan de Dios Araca's Tale of the Lazy Brothers

Vincent Nicolas

ORCID: 0000-0002-3435-4478

Miembro de Número de la Academia Boliviana de Historia

Resumen

¿Es el cuento de "los hermanos flojos" un mito amerindio o un cuento europeo o, acaso, una fusión de ambos? Esta es la cuestión que examina este estudio mediante un análisis comparativo de varias versiones, unas contemporáneas y otras históricas, del cuento. El estudio rastrea los orígenes europeos del cuento, su presencia en los sermonarios, pero también sus raíces americanas y propone una serie de pistas sobre su uso en el contexto de la evangelización y de la extirpación de idolatría.

Palabras clave: cuento folklórico hispánico, literatura oral quechua, exempla, sermonarios, extirpación de idolatría.

Abstract

Is the tale of the "lazy brothers" an Amerindian myth or a European tale or, perhaps, a fusion of both? This is the question this study examines through a comparative analysis of several contemporary and historical versions of the tale. The study traces the European origins of the tale, its presence in sermonaries, but also its American roots, and proposes a few clues about its use in the context of evangelisation and the extirpation of idolatry.

Keywords: Hispanic folktales, Quechua oral literature, exempla, sermonaries, extirpation of idolatry.

Qhilla machus! (¡Viejos flojos!) Es con esta reprimenda en lengua quechua que Juan de Dios Araca, originario de Utacalla (Tinguipaya, Potosí, Bolivia), solía amonestar a los jóvenes flojos de su comunidad. A lo largo de sus casi cien años de vida, Juan de Dios Araca, nacido en 1927, ha visto desfilar numerosas generaciones de *lluqallas* (chicos entre los 12 y los 18 años) y, antes que se vuelva ciego, cada vez que los veía jugar o vaguear en vez de trabajar, él los interpelaba de esta manera, con el inevitable resultado de hacerles agachar la cabeza de vergüenza. Ciertamente, la flojera es algo mal visto en el mundo quechua y semejante regaño no podía ser acogido de otra manera. Todos conocemos, incluido Juan de Dios Araca, el famoso lema atribuido a los Incas (*Ama suwa, ama llulla, ama qhilla*) que puede traducirse como "No seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo". Sin embargo, Juan de Dios no sólo los trataba de flojos sino de "viejos flojos". ¿Cómo entenderlo? Y sobre todo ¿cómo percibían esos jóvenes la insinuación aún más oprobiosa que estaba oculta detrás del apodo de *qhilla machu*?

[1] Una primera versión de este artículo ha sido publicada en francés en el Boletín 54 (1) del Instituto Francés de estudios Andinos, número especial dedicado a las tradiciones orales andinas, dirigido por Cesar Itier. DOI : 10.4000/14rj1

Si la denominación *qhilla machu* es hiriente, es porque hace alusión a una historia bien conocida de todos los miembros de la comunidad. Durante las faenas agrícolas que reúnen a menudo a varias familias en un *mink'a* (trabajo colectivo), su pronunciación bastaba sola para amonestar a los flojos y mandarles de regreso al trabajo. El insulto podía venir acompañado de otro aún más ultrajante: *Mama mikhus*! (¡come-madres!). Pero en las noches, cuando el tiempo se hacía más largo, se podía contar entonces el cuento en toda su amplitud, a la luz de un mechero o de una vela, para que su sentido y su enseñanza sean comprendidos de todos. Juan de Dios Araca que era conocido en su comunidad como un cuentista excepcional solía recibir en la noche la visita de gente de toda edad que venían a su casa con el único propósito de escuchar sus relatos.

En este artículo, voy a referirme al cuento de los *Qhilla machus* para proponer una genealogía de este. Intentaré develar sus orígenes, mostrar cómo ha llegado a los Andes y las transformaciones que ha sufrido en el curso de historia y cómo ha llegado a ser reapropiado por las poblaciones quechua hablantes. Para ello, recurriré a un análisis interno del cuento, pero también a un análisis comparativo con otras versiones recopiladas en la región andina y con versiones españolas del mismo cuento. En anexo presentaré una transcripción y una traducción al español del cuento tal como me ha sido contado por Juan de Dios Araca.

Un rápido examen del campo semántico de la palabra *machu* muestra que, en el quechua contemporáneo y en la variante dialectal que corresponde a la región de Potosí, el término designa a un hombre de edad avanzada. *Machituña kasan*, por ejemplo, se traduce como «ya está viejo». Este término se aplica sólo a los hombres y no tiene equivalente femenino. En cambio, *lluqalla* significa «hombre joven (entre 12 y 18 años)» y su equivalente femenino es *imilla*, «mujer joven (entre 12 y 18 años)». Aunque *machu* significa «viejo» en quechua, la palabra parece haberse teñido de otros significados debido a su proximidad fonética con la palabra macho en español. De hecho, en al menos dos circunstancias, la palabra machu puede entenderse como equivalente de macho, por oposición a hembra. Cuando decimos de un hombre que es machu machu, entendemos que es un hombre (*qhari,* en quechua) bruto, provocador, pendenciero, pero en ningún caso un viejo. Y cuando se describe a una mujer (warmi, en quechua) como qharimachu (literalmente 'hombre viejo'), se entiende que es una mujer viril, posiblemente lesbiana. Pero machu parece haber tenido otro significado en el siglo XVI: el de antepasado. En este sentido lo emplearon los jesuitas encargados de traducir los textos doctrinales aprobados tras el Tercer Concilio de Lima en 1584 (Tercer Concilio de Lima, 1985). Este último punto debe tenerse en cuenta al examinar la genealogía del cuento. En la actualidad, la palabra machu sólo puede entenderse como «antepasado» si va precedida del calificativo ñawpa, como en la expresión ñawpa machus («hombres viejos de tiempos pasados»).

El Cuento de los Viejos flojos me fue contado por Juan de Dios Araca una noche de mayo de 2007 en su casa de Utacalla, mientras él, su esposa Florentina Mamani, su hija Máxima Araca Mamani y sus dos visitantes, Waldo Arismendi y yo, nos preparábamos para dormir. El relato de Juan de Dios Araca tiene la particularidad de contener dos historias independientes, a menudo contadas por separado por otros narradores.

La primera parte trata de unos hermanos que, aunque sólo se dedican a jugar, no dejan de pedir comida a su madre. Su madre, al no tener ya nada que darles, decide cortar un trozo de su propia carne para alimentarlos. Cuando descubren que han cometido un acto de canibalismo, los hermanos se avergüenzan y deciden huir de casa y desaparecer, convirtiéndose en estrellas. Esta primera parte (que es un cuento en sí misma) no corresponde a ninguno de los tipos enumerados en la clasificación internacional de Aarne y Thompson (Aarne & Thompson, 1961). Sin embargo, sí aparece en el Motiv-Index of Folk-literature compilado por el mismo Stith Thompson en 1955 (Thompson, 1955). El motivo mitológico en cuestión (A. 773) se refiere al origen antropomórfico de las Pléyades. Stith Thompson también incluyó una versión onondaga de esta historia en su antología *Tales of the North American Indians* (Cuentos de los indios norteamericanos), publicada ya en 1929, según la cual jóvenes niños bailarines y hambrientos se convertían en estrellas, en este caso las Pléyades (Thompson, 2012: 66-6). Este mito está muy extendido por todo el continente americano, y Claude Lévi-Strauss siguió su rastro desde Alaska hasta el Chaco (Lévi-Strauss, 1964: 248). Este relato también está muy difundido en los Andes.

Se puede encontrar en la recopilación de cuentos *Moromoro jawariykuna* de Porcel y Quispe (2010), contada por la narradora Silveriana Choque de Chimpa Rodeo (Ravelo, Bolivia), y en la recopilación *Karu ñankunapi* de César Itier (2004), contada por Santos Pacco de la comunidad Usi (Cuzco, Perú) (Pórcel & Quispe, 2010; Itier, 2004). La versión de Silveriana Choque cuenta que los dos hermanos flojos se convirtieron en estrellas, uno en la estrella de la mañana (*sut'iyay machu*) y el otro en la estrella de la tarde (*ch'isiyay machu*). La versión de Santos Pacco, en cambio, sostiene que hubo tres hermanos flojos que se convirtieron en trueno, rayo y granizo.

Sin embargo, la segunda parte de la historia, en la versión de Juan de Dios Araca, da un giro completamente inesperado, deslizándose hacia un tipo de cuento de origen europeo, clasificado por Aarne y Thompson AT 613, llamado *Los dos viajeros* (*la verdad y la falsedad*).

En la versión de Juan de Dios Araca, uno de los hermanos flojos, antes de convertirse en estrella, decide ofrecer su cuerpo como alimento a los cóndores. Cuando está a punto de ser devorado por las aves carroñeras, los escucha contar secretos que más tarde le permitirán salvar a ciertas personas de sus desgracias. Esta historia aparece, con algunas diferencias, en *El libro de los gatos*, manuscrito de mediados del siglo XIV que contiene una traducción parcial al español de las *Fabulae* de Odo de Chériton, sacerdote y predicador inglés del siglo XIII que estudió en la Universidad de París y dedicó su vida a la predicación. Escribió varios sermones y, hacia 1225, esta famosa colección de fábulas. El manuscrito español conservado en la Biblioteca Nacional de España (manuscrito 1182), en su estado actual, contiene 66 de las 119 fábulas recopiladas originalmente por Odo de Chériton (Darbord, 2017: 119). El cuento *Los dos compañeros, el verídico y el mentiroso* corresponde al ejemplar 28 del Libro de los gatos: contiene una primera parte correspondiente a la traducción de la fábula de Odo de *Chériton De duobus sociis uno verace, alio mendace. Contra adulatores* (De dos compañeros, el uno veraz, el otro mentiroso. Contra los aduladores) y una segunda parte que es un apéndice que sólo aparece en la traducción española.

La fábula de Odo de Chériton trata de dos compañeros que se encuentran en el camino con una manada de simios. Los dos compañeros hacen una apuesta: ¿A cuál de los dos le irá mejor? ¿Al que siempre dice la verdad o al que miente? Interrogados por el rey de los simios, el mentiroso lo adula y sale recompensado; en cambio el que le dice sus verdades al simio y lo desconoce como el emperador que finge ser, es perseguido por los monos que le sacan los ojos. Siendo ésta una fábula clásica que encontramos en Fedro, la moraleja sería que toda verdad no es siempre conveniente decir. Pero Odo de Chériton ya le añadió en su recopilación un mensaje cristiano: aunque venga Cristo, San Juan Bautista y los apóstoles, la verdad pena siempre en ser reconocida y, aunque el camino de la mentira y de la adulación sea más lucrativo, el cristiano es aquel que acepta ser perseguido por decir la verdad.

Para ahondar en el significado cristiano de la fábula, el traductor español (anónimo) le añade una segunda parte en la que el compañero que dice la verdad, después de ser castigado por los monos con la pérdida de sus ojos, encontrará su recompensa y recuperará la vista. En este caso, la moraleja es que él que se mantiene en la verdad puede padecer sufrimientos en esta vida, pero tarde o temprano, en esta vida o en la otra, encontrará su recompensa. Esta segunda parte es la que desarrolla Juan de Dios Araca, en el cuento, y no la primera.

La historia tal como la cuenta *El libro de los gatos*, dice así: después de perder los ojos, el compañero de la Buena Verdad se sube a un árbol para escapar de las fieras del monte. Los animales se reúnen debajo del árbol para contarse novedades: el zorro comenta cómo, cerca de ahí, hay un rey ciego que no puede curarse cuando bastaría mover la piedra que está en el fondo de su jardín para que brotase el agua de la vida que le curaría la vista y que su hija permanece sordomuda porque el zorro, cada domingo, sustrae el pan que la gente da en ofrenda a los muertos, cuando bastaría que ella comiera este primer bocado de pan para recuperar el habla. El compañero Buena verdad, sabedor de estos secretos, se va a buscar al rey; le revela la verdad, recupera la vista y la del rey gracias al agua de la fuente y libera a la princesa de su sordomudez quitando al zorro el bocado que estaba a punto de englutir. Se trata, pues, de un relato alegórico en el que la sordera y la ceguera representan las enfermedades del alma contaminada por el pecado original, mientras que el agua de vida y el pan se refieren a la redención de los pecados y a la promesa de la vida eterna. La imagen del pueblo enfermo, sordo y ciego al mensaje divino procede de Isaías (6:10) y se retoma en el Evangelio de Mateo (13:13-14).

En su desarrollo, el cuento de Juan de Dios Araca se parece mucho al cuento 28 del Libro de los gatos. Las principales diferencias son las siguientes: 1) la reunión de animales del bosque se sustituye por una asamblea de cóndores; 2) el episodio del rey ciego curado por el agua que brota de debajo de una piedra se sustituye por un pueblo sediento salvado por el agua que brota de un árbol; 3) el episodio de la princesa sordomuda se sustituye por una mujer enferma por culpa de una serpiente que anida en el tejado de su casa. Al matar a la serpiente, el héroe cura a la mujer de su enfermedad.

Pero el elemento invariable es que el héroe sabe, gracias a las historias contadas por los animales, cómo hacer brotar el agua y curar a la enferma. No cabe duda de que el cuento de Juan de Dios Araca se inspira en los *exempla* que sustentaban la predicación dominical y, en particular, en este *exemplum* del Libro de los gatos.

Al respecto, Gerald Taylor señala que, en muchas regiones del Perú, la palabra utilizada para designar un cuento es "ejemplo", lo que demuestra la considerable influencia de este género en la tradición oral andina. Para ilustrar su punto de vista, Gerald Taylor utiliza un "ejemplo" de Chachapoyas, que es precisamente el del cóndor que cuenta historias mientras espera la muerte de su presa.

> La prueba más evidente de la importancia de los exempla en la evolución de la traducción oral es que todavía, en muchas partes del Perú, la palabra ejemplo es el término normal para referirse a un cuento. En un relato de la Jalca, Chachapoyas, el cóndor, al ver que su víctima aún no ha muerto, dice al gallinazo: "*Wañnan gaman riba sux ejemplot parleba!*" "Mientras esperamos que muera, vamos a contar unos ejemplos" y empieza a narrarle la historia de la hija de un rey de Babilonia (Taylor, 2002: 17).

La historia que el cóndor se dispone a contar al gallinazo, en la versión de Chachapoyas, es similar en todo a la de Juan de Dios Araca: revela la presencia de una fuente de agua en un pueblo seco y el remedio que puede devolver la salud a un rey enfermo. El joven perezoso, que lo ha escuchado todo, realizará las hazañas que ha estado esperando y finalmente se casará con la hija del rey (Taylor, 1993: 55-64). La presencia de unos cóndores narradores, del manantial seco y de la enfermedad incurable del rey permiten confirmar la persistencia, desde La Jalca (Perú) hasta Utacalla (Bolivia), de un *exemplum* que probablemente se difundió por todo el virreinato del Perú.

En efecto, las variaciones identificadas entre el cuento de Juan de Dios Araca y el *exemplum* "Los dos compañeros", tomado del Libro de los gatos, no son aisladas; se encuentran de manera idéntica en otras versiones recogidas en los Andes. En la compilación *Karu ñankunapi*, de César Itier, al menos tres de los 40 cuentos contienen versiones diferentes del exemplum. Se trata de los cuentos *El portador de papeles, Los dos hermanos y El sonso milagroso* (Itier, 2004). En *El portador de papeles*, son zorrillos, y no cóndores, los que se detienen para contar secretos que luego serán aprovechados por el oyente. Salvo esta pequeña diferencia, el resto de la historia es similar en todo: el secreto es la existencia de un hombre muy enfermo por culpa de una serpiente que crece en la pared de su casa. El *ch'aski* (el portador de carta) se hace pasar por curandero y libera al enfermo matando a la serpiente. El enfermo se recupera a los tres días (como Juan Osito después de ser despedazado). En la versión de Santos Pacco, como en la de Juan de Dios Araca, el enemigo es la culebra en el techo de la casa, como representación del diablo, y la salvación viene de la «revelación» del remedio, no de los falsos remedios de los curanderos. En estas dos versiones andinas del cuento, hay una crítica apenas velada a los curanderos (propagadores de la idolatría, según la doctrina católica). El héroe dice ser curandero y saber leer las hojas de coca, pero en realidad sólo cura porque conoce la «verdad revelada». Estos detalles sobre la falsa lectura de las hojas de coca, presentes en las versiones de Santos Pacco y Juan de Dios Araca, proceden de la misma intención, explícita en la predicación de finales del siglo XVI, de denunciar a los curanderos como vendedores de ilusiones e incitadores de creencias erróneas.

El *exemplum* del *Libro de los gatos* terminaba con la Buena Verdad premiada y la mentira castigada. El mentiroso, ávido por saber qué hizo su compañero para recuperar la vista después de perder sus ojos, interroga a su compañero Buena Verdad que, sin dudarlo, le cuenta lo que le pasó. Enterrado de todo, el mentiroso se va al bosque, sube al árbol, espera a que comience la reunión de los animales, pero llega el zorro contrariado por lo que le han quitado su comida y asegura que alguno de los animales presentes en la anterior reunión lo ha traicionado revelando a los humanos lo que él les había contado. Todos se niegan, pero, mirando hacia arriba, descubren al compañero mentiroso. El oso sube al árbol y lo mata.

La rivalidad entre los dos compañeros, esencial en *El libro de los gatos*, desaparece en la versión de Juan de Dios Araca, pero permanece visible en la de Santos Pacco, donde el hermano pobre es recompensado y el rico castigado por envidioso. Juan de Dios Araca transforma el *exemplum* en una historia de tres hermanos (en lugar de dos): los tres parecen actuar de común acuerdo y todos se benefician del hecho de que uno de ellos se haya ofrecido como cebo para los cóndores.

En muchas versiones andinas del cuento, los dos hermanos se convierten en estrellas: el lucero de la tarde y el lucero de la mañana. Silveriana Choque cuenta que, tras escapar de la casa, los dos hermanos se preguntan qué van a hacer, porque no quieren trabajar. Habiendo eliminado todas las demás opciones, deciden convertirse en estrellas.

> *- Kunan imata ruwasunchik ? Waka kasunman, llank'aykuchiwasunman, wurru kasunman cargaykuwasunman, usha kasunman, ñak'aykuwasunman, llant'a kasunman, inqhaykuwasunman, kunanqa imata ruwasunchik – nispa t'ukusqanku nin.*
>
> *Chay tukuspari nisqanku:*
> *- Imata ruwasun kunan, juk kanachik sut'iyay ch'aska, juktaq kanachik ch'isiyay ch'aska. Chaymantaqa jukninku ch'isinirayta ripusqa, juknintaq sut'iyayta ripusqa – nin.*
>
> - Si nos convirtiéramos en vacas, nos harían trabajar, si fuéramos burros, nos cargarían, si fuéramos ovejas, nos matarían y si fuéramos leña nos atizarían ¿Qué vamos a hacer? Y el otro le dijo:
>
> - Uno de nosotros va a ser la estrella de la noche y el otro la de la mañana- diciendo esto se convirtieron en estrellas de la noche y el otro en estrella de la mañana. (S. Pórcel & R. Quispe, 2010: 143)

Juan de Dios Araca, al comenzar su relato, afirma también que los hermanos flojos serían el *sut'iyay machu* (lucero de la tarde) y el *ch'isiyay machu* (lucero de la mañana), aunque esto vendría a contradecir la presencia de tres hermanos en lugar de dos. Pero, en definitiva, eso no es lo importante para él. Lo importante, según Juan de Dios, es castigar a los flojos. En este sentido, el relato evoca una moraleja general, principio rector de la vida comunitaria: el valor de una persona (runa) se mide por lo útil que sea a la comunidad. Así, varios de los personajes de los cuentos de Araca (Juan Oso, Sansón, los viejos flojos) tienen en común que son seres atípicos que no encajan en el ethos de la vida comunitaria y que, de un modo u otro, deben encontrar, a través de las pruebas que se les imponen, los medios para llegar a ser útiles a la comunidad o desaparecer.

La intención con la que Juan de Dios Araca cuenta esta historia es distinta a la de *El libro de los gatos*. Su intención es de fustigar la flojera y la falta de solidaridad de los hijos con su madre. La intención de *El libro de los gatos* era de fustigar la mentira y promover la constancia en la verdad a pesar de las dificultades que esto pueda acarrear en esta vida.

El cuento, tal como lo cuenta Juan de Dios Araca, da la impresión de contener dos historias que se hubieran encontrado y que no acaban de encajar completamente. Juan de Dios está convencido de que la historia está motivada por el comportamiento inaceptable de los niños, pero aunque el narrador no escatima críticas contra ellos, hay que reconocer que, al final de la historia, no se menciona ningún castigo para ellos. El narrador querría preservar el carácter edificante del relato, pero omite el antagonismo entre los dos compañeros, esencial para una conclusión moralizante en la que se premia el buen comportamiento y se castiga el malo. Además, el final de la historia es incierto: ¿se convirtieron los niños en estrellas o se quedaron en la casa que les dieron los aldeanos? En estos dos finales alternativos, entre los que el narrador no se decide realmente, hay que ver la huella de dos historias que muy a menudo se cuentan de forma independiente y que, en Juan de Dios Araca, hacen una sola.

El mito amerindio sobre el origen de las estrellas (las Pléyades o Venus, según la versión) no contenía necesariamente un mensaje moralizante; su objetivo principal era explicar el origen de las cosas. La cuestión es, pues, por qué se asoció este mito al *exemplum* de los dos compañeros, y cómo y cuándo se produjo esta fusión. No podemos descartar que fuera fruto de un lapsus de memoria de Juan de Dios Araca, aunque no lo veo muy probable. También es posible que la combinación de estas dos historias (una de origen amerindio y otra de origen europeo) se produjera por casualidad como resultado de transmisiones intergeneracionales, sin ninguna intención particular. Pero también cabe la posibilidad de que esta asociación no sea fruto del azar y que, en algún momento de la historia, los predicadores hayan buscado desviar el mito del origen de las estrellas subrayando su origen abominable y moralmente reprobable. ¿Hubo una intención extirpadora detrás de la fusión de estas dos historias?

Conocemos bien el afán de los predicadores de los siglos XVI y XVII por degradar a los dioses antiguos y condenar a sus adoradores. El catecismo aprobado por el Tercer Concilio limense en 1583 prohíbe claramente el culto a los astros en su sermón decimoctavo:

> *Ama intikta killakta chaska quyllurta, ama qullqa quyllurkunakta wakinnin qulllurkunaqtapas muchankichu" ñinmi.*
>
> No debes adorar el sol, la luna, el lucero, las Pléyades ni demás estrellas
>
> (Tercer Concilio de Lima, 1985 : 554).

En este sermón, escrito en español y traducido al quechua y al aymara, el Tercer Concilio Limense condena formalmente el culto al sol, la luna y las estrellas y menciona específicamente al lucero (*ch'aska quyllur*, en la traducción quechua del sermón y *ururi* en la traducción aymara). Lo que el Concilio denomina lucero corresponde al planeta Venus, también conocido como lucero de la tarde y lucero de la mañana. Sin embargo, en el quechua boliviano actual, la expresión *ch'aska quyllur* mencionada por el Tercer Concilio Limense ya no está en uso, ni tampoco las palabras «*pachahuárac*» o «*coyahuárac*» a las que se refiere el jesuita Pablo Joseph de Arriaga en su tratado sobre la extirpación de la idolatría (Arriaga, 1920 [1621]: 198). El lucero se denomina actualmente en quechua s*ut'iyay machu* (anciano del alba) y *ch'isiyay machu* (anciano de la tarde).

¿Puede atribuirse este cambio de denominación al deseo de los extirpadores de imputar a las estrellas un origen detestable vinculado a hijos antinaturales? No podemos asegurarlo.

En cualquier caso, el relato andino añade al *exemplum* medieval cuyo mensaje era inequívoco (sean firmes en su apego a la Verdad y en su aborrecimiento de la mentira) nuevos mensajes aportados por la predicación adaptada a los indios que, tras el Tercer Concilio de Lima, se propuso desmitificar las divinidades andinas («el sol, la luna y las estrellas no son dioses») y denunciar a los maestros de la idolatría que eran los hechiceros.

Francisco de Ávila utilizó la alegoría de los niños ingratos en su Tratado de los Evangelios (1646), en un sermón sobre la Epifanía, para fustigar a quienes persistían en adorar al sol y a las estrellas en lugar del Dios verdadero.

> *Mana hina chiqan Diosta much'aqri millaypunim pantarqanku. Manachu yachankichik imanam? Imanam kunanpas huk qampa yumasqayki uywasqayki churiyki, qampa qarasqayki, p'achallichisqayki hampisqayki, ima hayk'akta qusqaykikunawan qhapaqman qispichisqayki, qamta chikakunarayku yupaychanan much'aykunan kaqtin mana ruramanchu, yallinraq qamta haqispa millaspa hukman rinman, chayta much'anman yupaychanman qam yayantari yanqa runakta hina rikusunkiman mana p'inqakuspa. Manachu kay millaypuni hucha kanman? Manachu ancha pantanman? Muchuchiypaq kanman? Hinapunim.*
>
> *Chayhinataqmi, chaykunamantapas aswan millayraqmi ruranku intikta killakta pachakta chay chaykunakta much'aq kamaqinta haqispa.*
>
> Y haciendo esto los que no adoraban y reconocían a Dios, todos ellos erraban grandemente. ¿No sabéis cómo? Como si ahora un hijo vuestro, a quien vos engendrasteis, criasteis, le disteis la comida y

el vestido y, en sus enfermedades, lo curasteis y que, dándole cuánto hubiese menester, lo hicieses poderoso, habiéndoos de respetar por tantos títulos y obedeceros en todo, no lo hiciese; antes, dejándoos a vos, que sois su padre, os perdiese el respeto y la vergüenza y os aborreciese. ¿No fuera grandísimo desatino? ¿Y fuera digno de grandísimo castigo? No tiene duda.

De la misma manera, y aún peor, lo hacen los que adoran al sol, luna, estrellas, a la tierra y lo demás, dejando a su criador y Dios, que los ha alimentado. (Fr. Ávila, 1646:10)

No se le habrá escapado al lector que Ávila atribuye el carácter condenable del *qhilla machus* a los adoradores de los astros y no a los astros mismos, que, como criaturas de Dios, son seres admirables. Pero estas sutilezas argumentales quizá no siempre fueron bien comprendidas o correctamente expuestas por los predicadores. En su vehemencia al condenar la idolatría, los predicadores negaban toda dignidad no sólo a los mochadores (adoradores) de las divinidades andinas, sino también al objeto de su culto (el sol, la luna, las estrellas, etc.).

La palabra machu, como ya he mencionado, designa a un antepasado en el quechua del Tercer Concilio Limense: puede aplicarse tanto a los antepasados de los indios como a los padres del cristianismo, como Noé o Moisés. En cuanto a la predicación, las falsas creencias eran atribuidas sistemáticamente a los antepasados de los indios. De este modo, a los curas doctrinarios les resultaba más fácil exigir a sus feligreses que se apartaran de sus antiguas creencias, en nombre del bautismo en la fe, pero al hacerlo el término machu llegó a adquirir una connotación negativa. Una expresión muy repetida en la doctrina cristiana del Tercer Concilio Limense es: llapa imaymana machuyquichiccunap muchascan (todo lo que adoraron tus antepasados) (Tercer Concilio Limense, 1985: 81). El argumento de los machus idólatras se repitió con tanta frecuencia que aparece como una característica de los sermones, en la representación que de él hace Guaman Poma de Ayala:

Euangeliota sagrada escritura uillascayque, churicona. Uaca uilcataca manam sermoyquicho. Chaytaca naupa machoyquechi yacharca. Camca bautisacca nam canque, churi.

Hijos míos, les voy a anunciar el evangelio, la sagrada escritura. No deben servir a las divinidades locales. Antes, sus antepasados vivieron así, pero ustedes ahora ya están bautizados, hijos. (Guaman Poma de Ayala, 1980: 576)

Representación de un sermón-tipo de los curas doctrineros según Guaman Poma de Ayala.



Source: Guaman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno.* https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/623/es/image/?open=idm721

En mi opinión, la palabra *machu* habría adquirido un significado peyorativo al ser asociada recurrentemente con las creencias erróneas de los antepasados paganos y, como resultado de la misma prédica anti-idolatría, la palabra también habría sido asociada con el lucero. Esta interpretación es compatible con la tesis de Pierre Duviols y César Itier sobre el dibujo de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Según Duviols e Itier, toda la crónica de Pachacuti se inspira en la lucha contra la idolatría, con la novedad, introducida por el autor, de que el primer extirpador fue el inca Mayta Capac, partidario del monoteísmo. El dibujo de Pachacuti es, por tanto, un cuadro de la Creación, en el que se representan precisamente las cosas creadas a las que estaba prohibido rendir culto: el rayo, las estrellas, el sol, la luna, etc. En este dibujo, el lucero se representa dos veces: una, en la parte izquierda del cuadro, con las palabras «*chazca coyllor achachi ururi*, este es el lucero de la mañana» y otra, en la parte derecha, con las palabras «*choque chinchay o apachi orori*, este es de la tarde».

En la edición facsímil del manuscrito, queda claro que las inscripciones en quechua y aymara sobre el lucero corresponden a un escriba y que las inscripciones en español («este es el lucero de la mañana» y «este es de la tarde») corresponden a otro escriba. Además, el catecismo de 1584 traduce lucero al aymara simplemente como ururi y la palabra antepasado como achachi. El diccionario aymara de Ludovico Bertonio de 1612 traduce ururi como lucero, achachi como abuelo y apachi como abuela. Joan de Santa Cruz Pachacuti conserva la designación quechua chazca coyllor, pero añade a la palabra aymara ururi las palabras achachi (abuelo) y apachi (abuela), introduciendo así (a través del aymara) la noción de ancestro asociada a lucero.

Por último, cabe preguntarse por qué el exemplum de los dos viajeros pudo ser elegido por los extirpadores de la idolatría para atacar el culto prehispánico a los astros, y si este nuevo mensaje se aparta o no del sentido original del exemplum. Es evidente que los predicadores coloniales no debieron considerar que estaban desviando el exemplum de su sentido original, sino que lo estaban profundizando y aplicando a los errores de fe cometidos por los indios y sus antepasados. Hay que recordar que el subtítulo del exemplum de Odo de Chériton era «Contra los aduladores», dirigido a los que adulaban o adoraban a un falso rey (un mono). Por tanto, el exemplum estaba perfectamente adaptado para combatir a quienes, como los supuestos curanderos del cuento, seguían adorando a falsos dioses.

Así, al apropiarse del mito original del lucero y cambiar la terminología con la que los nativos se referían a las estrellas, los curas doctrineros bien pudieron pueden haber marcado un hito en su batalla ideológica contra el paganismo. Sin embargo, carecemos de pruebas históricas que respalden esta hipótesis. Lo que sí podemos afirmar es que el carácter alegórico del exemplum de los hijos flojos perdió claramente su legibilidad con el paso del tiempo y pasó a entenderse literalmente como la historia de unos hijos que no ayudaban a su madre y que, en lugar de trabajar, se entregaban a la ociosidad. Así lo entendió Juan de Dios Araca y así me lo contó.

Bibliografía

AARNE, A. & THOMPSON, S., 1961 – *The types of folktales. A clasification and Bibliography*, 588 p.; Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

ARRIAGA, Pablo Joseph de, 1920 [1621] – *La extirpación de idolatría del Perú*, xxxii + 211 p.; Lima: Imprenta y Librería San Martí y Cª.

DARBORD, B. (ed.), 2017 – El libro de los gatos. *In: La fábula en la prosa castellana del siglo XIV: libro del caballero Zifar, Conde Lucanor, Libro de los gatos. Una antología* (Luzdivina et al., éds.): 119-248 p.; Murcia: Universidad de Murcia.

GUAMAN POMA DE AYALA, F., 1980 – *El primer nueva corónica y buen gobierno* (edición crítica de J. Murra y R. Adorno; traducciones y análisis textual del quechua por J. L. Urioste), 3 vols., 1224 p.; México, D. F.: Siglo Veintiuno.

ITIER, C., 2004 – *Karu ñankunapi. 40 cuentos en quechua y castellano de la comunidad de Usi (Quispicanchi-Cuzco)*, 251 p., Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

LÉVI-STRAUSS, C., 1964 – *Le cru et le cuit*, 422 p. ; Paris : Plon.

PÓRCEL GIRA, S. & QUISPE FLORES, R. (comp.), 2010 – *Moro Moro jawariykuna. Cuentos de Moro Moro - Ravelo*, 146 p.; Sucre: Asur.

TAYLOR, G., 1993 – *Relatos quechuas de La Jalca (Chachapoyas)*, 72 p. ; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

TAYLOR, G., 2002 – *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua.* Siglo XVII, 213 p.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Lluvia Editores.

TERCER CONCILIO DE LIMA, 1985 [1584-1585] – *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de Indios*, 785 pp.; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

THOMPSON, S., 1955 – *Motif-index of folk-literature*, vol. I, Bloomington: Indiana University Press.

THOMPSON, S., 2012 – C*ontes des Indiens d'Amérique du Nord*, 402 pp.; Paris: José Corti.

Anexo

Qhilla machus

Chaytapis yachallanitaq. Qhilla lluqallas, mama mikhus chay. Chayrayku qhilla machus ninku. Sut'iyay machus lluqsimun chay, qhilla machus. Chay kinsantin qhilla machusqa mamankuta mikhurqanku, nin, chaykuna. Chaykuna qhilla machus. Entonces chay mama mikhus kasqanku. Entonces mana llank'aqchu kanku lluqallasqa, mikhuqllacha, mamankuqa maymantachus qarasan ma yachakuqchu kanku; mikhullaq kanku. Chaypaq, ultimoqa, mamankuqa chakisninta ñak'aykusqa chay mikhuykusqanku, nin. Chaymantaqa imachus obran chay obrananpaqqa.

- *Bweno, kunanqa, kusallachu aycha kasqa wawitasniy? – nisqa.*
- *Ari sumaq kasqa.*
- *Chayqa mikhuykuwankichis kunanqa. Qhawariy! Mana aychay kanchu.*

Aaa, mama mikhus! Ma imaynapita kayta atisqankuchu. Lluqsisqanku nin a, ripusqanku kinsantin, ripusqanku nin.

- *Maymantaq kunan? Mamanchis mikhuykunchis! Mayman kunan risun? – nispa.*

Qhilla machusqa chay lluqsipusqanku. Jinamantaqa:

- *Bweno, karaju, maypitaq llank'asunmanri? Karaju, maypitaq llank'asunman? – nisqanku.*

Nisqa lluqalla ajina:

- *Bueno ñuqaqa aysarpakusaq, karaju, kayman. Imapis kachun! Kondoripis mikhuwachun, atuqpis mikhuwan. Imapis mikhurpapuwanman! Q'alarpakusaq kaypi, aysapakusaq karaju! – nispa aysarpakusqa, nin, chayman.*
- *Condoripis mikhuwan, karaju! Qankunataq jatariychis! Mikhuwanqachus imanawanqachus? A ver, karaju, Condori!*

Aysarpakusqa, nin. Jira jinasaqtinqa - chiuuw ! - kondori qumusqapacha, nin. Chamun. P'araj! Chaymantaqa uq chamullasqataq, nin. Ya está, karaju! Paytaq chuqarayasan chaypi, wañusqajina. Karaju, uqtaq chinpaykamusqa.

- *Mikhuwanqachá kunanqa? – nispa.*

Jira chaymantaqa, jina kasallan, condoris kallasqanku, nin, unaytaña. Jira lluqallapis chuqarayasan, «Karaju, chinpamuwankichu?» nispa lluqalla kasan, ma kuyunchu, nin a.

Jina condorisqa:

- *Aaa, hermano, no. Aaa q'ala wawaqa, ch'ipij ch'ipij – ajinata nisqanku.*
- *Ch'ipij ch'ipij?*
- *Sí pues, ch'ipij, ch'ipij, a ver, mira – nimun, jinata nisqanku, nin. Jira chaypaq, kawsasan» nispa nisqanku, ch'ipij, ch'ipij.*
- *Cuentota contaremos – nisqanku, nin, a ver.*[1]
- *Bueno, uq lugarpi, uq llaqtapi, mana yaku kasanchu. Phutiy yakumanta purisanku, pero manapuni yaku tomanapaq chay llaqtapi kanchu. Uq sach'a kasan, chay jatun unay ñawpa, unay sach'a. Chaytachus k'utuykunkuman, chaypi yakuqa uuqqqta lluqsirimunman. Manchay karisan – nispa nisqa ari.*
- *Qanpatarí, hermano, imayna cuentoyki?*
- *Nuqaypata kasan, uq lugarpi campopi, uq warmi unqusan. Ni pi thanichiq. Qhasi aysiris, qhasi tukuy imas, nada, nada. Unqusqa kasan. Chaypi ima kasan? Serpiente patanpi kasan, techopi kasan. Chay serpienteta wañuykuchinkuman.*
- *Imapi wañuchinkuman?*
- *Aaa, paylaman wirata jich'aykunkuman. Chayman yaykunman, karaju, chaypi wañuchinkuman ari.*

Jinata ninakunku nin. Chay kasan. Chayta naytawan,

- *Adiós.*

Chinkaripunku condoris uq ladoman uq ladoman. Chaypi lluqallaqa uyarimusarqa, nin, karumantachá. Jatariytawan uqta apurayta p'achan churaykuspa, carrera risqa, nin a, lluqallaqa, chay uqkunas taripaq.

- *Ma mikhuwanchu, karaju! Cuentota cuentanarikunku. Lindo cuento karaju! Jaku rina chay llaqtaman, karaju! Jaku, jaku rinachis! Ma yaku chay llaqtapi kanchu, nin, karaju. Jaku rina, karaj! Chaypi yaku. Ñuqanchis qulqita taripasunchis chaypi karaju, qulqi ganarimusunchis. Yakú urqhusunchis, karaju. Chay sach'ata k'utukuwajchis, nin chay Condori.*

[1] Le condor est associé aux montagnes sacrées et à l'autorité (mallku). Or les autorités coloniales parlaient espagnol ; d'où les expressions en espagnol dans le langage des condors.

úhay sach'ata k'utumuna, nin. Jaku rina karaju! Kuturimusunchis chayta karaju, chaypi yaku uuqta! Cuestarinqa chay llaqtantinpaq – nispa nin.

- *Ya!*

Kinsantin waqtasqanku nin a.

- *Uq, chaymanta, uq campopi kasallantaq. Uq warmi unqusqa nin. Chaypiqa ni pi thanichillantaqchu nin. Chayta jampimunallasuntaq. Kunanqa chay patapi kasan katari, nin, chay techopi kasan. Chay llawarninta nipuni ni pi thanichipunkumanchu. Chay katari, imapichus ruwan? Wirata tankiman, karaju, q'uñichimusunchis, chayman yaykumunqa, chay runasllataq wañuchinqa. Llant'ata apamuna tiyan, chaywan inqhasunchis, karaju, nin. Sanitu chay warmiqa! Thaniqapunqa, nin. Jinata ruwamunachis karaju, askha ganallasuntaq chaypi – nispa lluqallas cuentanakusqanku, nin.*
- *Ya, jaku rina!*

Risqanku, nin, chay llaqtaman, primero yaku urqhuqman. Uqta chay llaqtaman chayasqanku nin. Yaku ma kanchu nin. Phutiy yakumanta. Ma kanchu. Achakista yachaq tukusqanku, nin, karajus.

- *Bueno nuqayku yachaq kayku, yakuta nuqayku urqhuykuman nisqanku nin.*
- *Yachankichiqchu? Ojalá urqhuwaqchis.*
- *Pagamuwaykumanchu tanto ajina.*
- *Ari.*
- *Pero yakuta entregaykuman nuqayku. Ya, bueno, singaní apamuychis. Latapi vinos, singani latapi. Media docenakama vino, singani. Cigarro, koka.*

Yasta, jaywasqanku chay rato.

- *Maypichus kasan chayta nuqayku risaqku.*

Achakista kokata qhawaq tukusqanku, maypichus sach'a kasan, chayta. "karaju, chaypi, nin, kaychá chaypi", nispa, yasta, chayman risqanku, nin, chay chaykama.

- *Nuqallayku urqhusaqku kinsantiyku. Mana pi qhawasaqkuchu nuqayku, mana ni pi jamunkichiqchu, nuqallayku urqusaqku – nisqanku lluqallas karajus.*

Chayta vino, singani chaykama jich'aykusqanku, coca akullisqanku, nin. Uqta hachata iskay runasta consiguisqanku, nin, kinsata ninchus. Chaywan k'utuchisqanku, nin, chaykunalla nin, uqta k'utusanku, paykuna qallariykullanku, k'utusanku, k'utusanku, uqllata patanpi Qhajj! P'iyuuw! yakuqa jisp'amusqa uq imajina. Apasqa runastaqa, nin, karaju! Lluqallas ñaká librakusqanku, nin. Manchay yaku qumusqa, nin a. Uqta yakuman jisp'arimusqa chay sach'amanta uq imajina. Manchay, nin a. Uqta q'ayantin runas jamusqankuqa.

- *Kayqa yakuqa!*

Jina tumanankupaq yakuqa, nin a. Imata? Ni llaqtantinpis tukukunmanchu, yakuqa. Manchay qurimusqa, nin a, nipuni ch'akisqachu, nin. Ganasqanku lluqallasqa. Chay tukuy imata autoridades lluqallasmanqa qunan, autoridades obligakusqanku wasi tukuy ima qunankupaq. Allin lluqallas chaypi rikhurisqanku, qullqisniyuq, wasisniyuq rikhurisqanku, nin. Tukuy imata qusqanku, nin. Yakuqa nipuni ch'akisqachu, nin; sigue llaqtatapis atipan, manchaypuni qusqa, nin, yakuqa. Jina ruwasqanku, nin. Chayta ruwaqtin chayta qunku autoridades, nin, tukuy imata qunku.

Chaymantaqa chay warmi jampiqñataq rillasqankutaq, nin, maypichus kan, chaytañataq mask'aspa rillasqankutaq, nin.

- *Kunan kaypi gananchis, karaju, chaypi ganamullasuntaq – nispa, rillasqankutaq, nin.*

Jira chaypiqa, taripasqanku nin.

- *Unqusqa kani – nispa nin.*
- *Imaykitaq nanan? – nisqa.*
- *Jinan.*
- *Jampichikunayki!*
- *Jampichikunipis, qhasi, nipuni.*
- *Nipuni? Tukuywanchu jampichikunki?*
- *Tukuywanña.*
- *Nipuni nipi thanin?*
- *Nipuni.*
- *Ni sayariy atinkichu?*
- *Ma atinichu, nipuni sayariy atinichu.*
- *Bueno koká apamuychis, a ver! Qhawasunchis imachus kasan. Ya, mana kusachu, mana allinchu kasanki – nispa nisqa –. Ari, a ver, qantaq, hermano, qhawariy.*

Qhawasallantaq uqpis.

- *Kinsantiyku yachaq kayku nuqayku. Allin yachayku – nispa nisqanku nin –. Bueno kunanqa wirata apamunaykichis tiyan, uq tankita apamuychis, llant'ata tantamuychis kayman. Imachus kaypi kasan, urqusunchis. Bweno, jamuy, vecinosniykita waqyakuy! Ima animalchus kaypi kasan, kay jallp'api, maypichus kasan? – nisqa. Ya, chaywan kutichisun. Sanitu kanki chaymanta.*

Chayman chulluykuchisqa, nin, wirata apamusqanku. Chaypi churaykunku tankiman wirata; inqhachisqa nin ari. Usuritataq chay k'uchuman cuidasanku, nin a.

- *Bueno kayman ima animalchus jamunqa? Kaypi hachaswan suyankichis, ma iskapachinkichischu. Chamunqa pero, ya. Chaymantaqa uqta sonarimunqa kay pampamantachus,*

patamantachus. Usurita wakin cuidankichis, tapankichis, mana qhawamunqachu – nisqa.

Ya wiraqa ch'allaykurisanchá, uqta q'aparinchá. Wiramanqa katariqa manchaytapuni nakun a. Kunanpis jinanpuni wiramanqa, jinapuni, karaju, wirata maypi asnarichinchis, chay ratu rikhurinpacha, karaju, katariqa wiramantaqa. Chantaqa «q'uj, q'uj» nisqa. Chay usuri maypichus kan chay patapiqa nin a: «Q'uj q'uj! Chhaka ,chhaka, chhaka!» uyan t'akamusqa, nin. Uqta qhawasanku, nin, paykuna.

- *Ya, paqtataq!*

Hachawan, yaykumunku kayman, cuchillowan. Jatuchaq cuchillowan suyasanku, nin, runastaq, hachawan. Uqta qaran - q'apuj! - qhawarisaqtin jinan jaywarqamusqapacha nin, katari, uqta karaju. Uuta chaypi, siwuj! Ch'iuuww! tukuy k'uchuta wirata ch'allpachisqa, nin. Paqtasqankupacha runaqa chaypi. Jina rakhu, nin, katariqa, yawarniyuq. Chaypaq chay yawarnintaqa chay warmiqa tumarisarqa, nin a. Entonces chaymanta ñak'ay wañuchisqanku chaypi. Wañuchispaqa warmitataq wakin cuidaspa, yasta, chayta urqhusqanku jawaman. Kachiswan jich'asqanku. Llant'a nina wakin runastaq inqhasqankupacha. Yasta chayman.

- *Usurita wakintaq velaychis. Jampita quychis!*

Jampista imatachá chayta qusqanku, nin, wakin.

- *Maytaq, pitaq chay runa jampichisurqa? Kaypichu kasan?*
- *Kaypi kasan.*
- *Jampitaq imata quy yachanki, tumachiy chay usuriman.*

Yasta q'ayantin paqarinpaq, sanitu usuriqa. Sayarispa puririn, parlarikusqa, nin. Uuuta comunidadnintaq pagallasqankutaq chayman, nin a. Qhilla machus kinsantin guapu, nin a. Chaymanta:

- *Maypitaq wasiykichis?*
- *Chay llaqtapi wasiykuqa. Nesitaspaqa mask'allawasaqku – nispa.*

Wasi, maypichus autoridades qunku, chayman ripusqanku nin. Chay bandidos chaypi ganallasankutaq. Wasiyuq rikhurinku, tukuy qullqisniyuq, tukuy imayuq rikhurinku.

Ajina qhilla machusqa, nin, chay cuentituta yachani. Kusallachu? Gustallasunkichu chay cuento? Kaypi lluqallasqa wakin qhilla lluqallas, kunan tiempo kasanku manachu; ni imatapis mamankuta aynikunku. Jina mana kasunkuchu, i? Jaqay lluqallas qhilla machus, mama mikhus jaqaykunaqa, nuqa nini ajinata. Chay cuento yachaspa, nini nuqallataq. Qhilla machus, llank'amuyman! Imatataq mamankuta mana kasunqankuchu paykuna? Mamankuta mikhuykuyñatacha munasanku kay qhilla machusqa » nini. Lluqallas k'umuykacharinku.

Los viejos flojos

Conozco también este cuento de unos chicos flojos que se comieron a su mamá. Por eso les dicen "viejos flojos". A la estrella que sale en la mañana, a esa le dicen "viejo flojo". Los tres chicos flojos comieron a su mamá. Entonces "come-madres" habían sido. Estos chicos no trabajaban, sólo comían sin preguntarse de dónde su madre conseguía el alimento para darles de comer. Ellos no sabían, comían nomás. Al último, su mamá se cortó los pies y eso comieron, dice.

- *Bueno, ahora ¿la carne estaba bien nomás, mis hijitos? -preguntó.*
- *Sí, exquisito.*
- *¡Ahí está pues! Ahora me han comido. Miren, yo ya no tengo carne.*
- *¡Ahhh, los come-madres! No pudieron soportarlo. Se salieron y se fueron. Los tres se fueron.*
- *¿Adónde iremos ahora? A nuestra mamá, le hemos comido. Ahora ¿adónde nos vamos a ir?*
- *Los chicos flojos de esa manera se habían salido.*
- *Bueno, carajo. ¿Dónde trabajaríamos? ¿Dónde trabajamos? –dijeron.*

Así habló el más chico:

- *Bueno, yo me voy a estirar aquí ¡carajo! ¡Que sea lo que sea! ¡Que me coma el cóndor o el zorro, lo que sea que me coma! Aquí voy a desnudarme y echarme aquí ¡carajo! –dijo echándose en el suelo.*
- *El cóndor que me coma ¡carajo! Ustedes ¡aléjense! ¿Me comerá el cóndor o qué me hará? ¡A ver, carajo!*

Apenas estaba estirándose -¡chiuuw!- el cóndor apareció. Aterrizó. ¡P'araj! Después, otro ya también llegó. ¡Ya está carajo! Él está botado como un muerto. Uno de los cóndores se acercó.

- *Ahora me comerá, pues –dijo.*

Sin embargo, los cóndores permanecieron quietos mucho. El chico también seguía botado diciendo: "carajo ¿te vas a acercar o no?".

El chico está ahí; no se mueve dice. Y los cóndores:

- *Ehhh hermano, no el niño. Aah, el niño está desnudo, ch'ipij ch'ipij.*

Así dijeron:

- *Ch'ipij, ch'ipij. Sí pues ch'ipij ch'ipij, a ver mira: está vivo –dijeron- ch'ipij ch'ipij. Contaremos un cuentito.*
- *A ver, bueno, en un lugar, en un pueblo, dice que no hay agua. Una pena, están caminando por agua. Pero no hay siempre agua para tomar. En ese pueblo, hay un árbol. Es un árbol grande, muy antiguo. Si lo cortarían, ahí el agua saldría abundante esta, diciendo había dicho.*
- *Sí, y, vos, hermano ¿cuál es tu cuento?*
- *De mí, mi cuento va así. Hay en un lugar, en el campo, una mujer que está enferma. Nadie le puede curar. En vano han acudido los curanderos, en vano todo. Sigue enferma. Ahí ¿qué cosa está? Una serpiente está en su encima de la casa, en el techo Si la matarían la serpiente… Pero ¿cómo la matarían?*
- *Aahh, le echarían grasa al sartén. Ahí entraría y la matarían.*

Así han dicho. Después de decir eso:

- *Adiós.*

Los cóndores se han perdido. Se fueron volando en distintas direcciones. Ahí, el chico se levantó. Él había escuchado de lejos los cuentos de los cóndores. Se colocó su ropa rápidamente y corrió a reunirse con sus hermanos.

- *No me han comido, carajo. Se han contado cuentos nomás. Lindo cuento ¡carajo!, Vamos a ese pueblo. Vamos, vamos. No hay nada de agua en ese pueblo. Vamos, carajo. Ahí vamos a encontrar agua y vamos a ganar dinero. El cóndor ha dicho que podemos cortar ese árbol. Ese árbol, lo cortaremos ¡carajo! Lo vamos a cortar y el agua ahí les va costar a todo el pueblo -dijo.*

Los tres hermanos se fueron.

- *Hay también una mujer en el campo que está enferma dice. Nadie le puede sanar. Nosotros le vamos a sanar. Ahí arriba, en el techo, hay una serpiente. Nadie le puede sanar. ¿Qué le hará la serpiente? Haremos calentar grasa en un tanque. Ahí va entrar la serpiente y la gente le va matar. Hay que traer leña y, con eso, la vamos a quemar y esa mujer, se va sanar por completo. Así vamos a hacer. En eso también, vamos a ganar, harta plata –dijo.*

Los chicos están contándose esas historias.

- *Bueno ¡vamos!*

Fueron primero a ese pueblo a sacar el agua. Llegaron al pueblo ya no había nada de agua. ¡Una pena! de agua, no hay agua. Con disimulo se hicieron pasar por sabios.

- *Bueno, nosotros somos sabios. Nosotros podemos sacar el agua- dijeron.*
- *¿Saben? Ojalá sacarían.*
- *¿Nos pagarían tanto?*
- *Sí*
- *Bueno, nosotros les entregaremos el agua. ¡Traigan singani en lata! Vinos, singani en lata. Media docena de vino y singani, cigarro, coca.*

Ya está, al ratito les habían entregado lo que pedían.

- *Nosotros vamos a ir a dónde está el agua.*

Con disimulo fingieron ver en la coca donde está el árbol.

- *Nosotros nomás vamos a sacar entre los tres. Nadie nos puede ver. Nadie va a venir Nosotros nomás vamos a sacar –dijeron los chicos.*

Echaron el vino y el singani. Mascaron las hojas de coca. Consiguieron a dos o tres peones y les hicieron cortar el árbol. Estaban cortando, cortando, cuando, de pronto, -¡Qhajj! P'iyuuw! - el agua reventó arrastrando a los peones. Los chicos apenas se salvaron. De golpe, el agua había salido expulsada del árbol. Mucha agua. Al día siguiente, vino la gente.

- *Aquí está el agua.*

Había harta agua para tomar. No se hubiese agotado el agua aunque consuma todo el pueblo. El agua había brotado y no se secaría nunca más. Los chicos habían ganado su dinero. Las autoridades se habían obligado a darles todo, incluso casas. De la noche a la mañana los chicos habían aparecido ricos, con dinero y con casas. Todo les habían dado, dice. El agua no se había secado siempre dice. Muchísima agua estaba brotando más de la que el pueblo necesitaba. Por hacer eso, las autoridades todo les han dado dice. Después se fueron a buscar a la mujer para sanarle, ¿Dónde será?

- *Allí vamos a ganar también. Aquí ya hemos ganado. Ahora, allí, vamos a ir y vamos a ganar igualmente.*

Entonces encontraron a la enferma.

- *Estoy enferma -dijo.*
- *¿Qué te duele? –preguntó - .*
- *Así duele.*

- *¡Debes hacerte curar!*
- *Me hago curar también, pero en vano. Nada siempre.*
- *¿Nada siempre? ¿con todos te has hecho curar?*
- *Con todos.*
- *¿Nadie no te ha podido sanar?*
- *Nadie siempre.*
- *¿No puedes pararte?*
- *No puedo pararme para nada.*
- *Bueno ¡traigan coca! ¡Vamos a ver qué es lo que pasa! No estás bien, no estás bien de salud -dijo. A ver, tú ya también hermano, mira.*

El otro ya también se puso a mirar la coca.

- *Los tres sabemos ver en coca. Bien sabemos – dijeron. Bueno ahora, grasa tienen que traer, traigan un tanque traigan, reúnan leña aquí, Lo que sea que haya aquí, lo vamos a extirpar. Bueno, ven, llama a tus vecinos, ¿Qué animal estará aquí? ¿Estará en la tierra? ¿Dónde estará?*
- *dijo. Con eso te vas a recuperar. Sanita vas a estar después.*

Ahí hicieron derretir la grasa que habían traído. Pusieron la grasa en el tanque y la quemaron. Estaban cuidando a la mujer en un rincón.

- *Bueno, aquí ¿Qué animal vendrá? Aquí, con hachas, le van a esperar. No le van a dejar escapar. Ya va a llegar. Va a empezar a sonar o desde el suelo o desde arriba. Algunos cuídenle a la enferma; le van a tapar la cara para que no vea nada.*

La grasa ya estaba hirviendo y estaba desprendiendo su olor. La serpiente se acerca siempre a la grasa la serpiente. Es así siempre: cuando hacemos trascender el olor de la grasa, ese ratito aparece ña serpiente. Después ¡q'uj! ¡quj! Sonó encima de donde estaba la mujer ¡q'uj! ¡qúj! ¡chhaka, chhaka, chhaka! Su cara está golpeando. Ellos estaban viendo.

- *Cuidado.*

Estaban esperando con hachas y con cuchillos grandes. ¡q'apuj! Atacaron su cuero. ¡Q'apuj! Vieron a la serpiente retorciéndose. Uuta, ¡carajo! Siwuj, chiuuw. Hizo salpicar la grasa a todos los rincones. Al instante la gente ahí la golpeó. Así de gruesa era la serpiente, tenía sangre, la sangre que había chupado la sangre de esta mujer. A duras penas lograron matarla. Otros cuidaban a la mujer. Finalmente la sacaron afuera. Le echaron sal y, haciendo fuego con la leña, otros la quemaron al instante.

- *Ya está, ustedes cuídenle a la mujer. Denle medicina.*

Le dieron medicina.

- *¿Dónde está la persona que te estaba curando?*
- *Aquí está.*
- *¿Qué medicina sabes darle? Dale, hazle tomar a la mujer.*

Ya está. Para la mañana siguiente, la mujer se había levantado sanita. Estaba caminando, está hablando. ¡Uuta! Toda la comunidad les pagó también. Los tres chicos flojos estaban bien farsantes. Después:

- *¿Dónde es su casa?*
- *Ahí, en ese pueblo, es nuestra casa.*
- *Si necesitan, nos van a buscar nomás.*

Se fueron los chicos a la casa que les habían dado las autoridades. Los bandidos ahí ganaron también. Habían aparecido con casa, con dinero con todo. Así es el cuento de los chicos flojos. Hasta ahí, sé este cuento. ¿Está bien? ¿Les ha gustado ese cuento? Aquí, en estos tiempos, hay algunos chicos que no ayudan a su mamá, que no hacen caso. A aquellos chicos yo les digo viejos flojos, come-madres. Como sé este cuento. Así les digo. ¡Viejos flojos, vayan a trabajar! ¿Por qué no hacen caso ellos, a su mamá? Ya le estarán queriendo comer, viejos flojos, les digo. Los chicos se agachan nomás.