

***Inishpaw* o muerte y desencuentro del Otro más entrañable**

Juan Javier Rivera Andía*

Inishpaw es una narración oral recogida en la comunidad de San Juan de Viscas (distrito de Pacaraos), una de las más altas de la provincia de Huaral (3 750 msnm), ubicada hacia el límite nordeste del departamento de Lima. El pequeño pueblo de la comunidad no tiene más de setenta familias; 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 distintos lugares de los Andes occidentales. A pesar de que según el último censo nacional realizado en 1993, un 98,9% de la población mayor de cinco años del distrito (1 407 habitantes) tiene como idioma materno el castellano, el poco entrenamiento en el manejo del quechua representó una de mis primeras 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 Alvarado Rojas. Se trata de un joven de 21 años, pastor y estudiante eventual en un instituto de la comarca; es, además, un viajero constante entre Viscas y la ciudad de Lima (a donde su hermana migró 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 me dijo que venía de

Ruruy¹ (un conjunto de estancias donde los pastores de Viscas viven y reúnen sus ovejas, a cuatro horas de camino del pueblo y a 4 200 msnm), a donde justamente se había dirigido nuestro grupo de trabajo² el día anterior. Yo le conté una historia que había aprendido aquel día y que se relacionaba con una cumbre cercana. Él me correspondió con otra, mientras terminábamos de subir el San Cristóbal y volvíamos hacia el pueblo. Severiano estaba con notoria prisa, porque, según me dijo, debía encontrarse con su madre. Esta versión fue anotada en mi libreta de campo, de modo esquemático y más o menos neutro, e intentando no “perder” ninguno de sus elementos ni secuencias. Los términos resaltados son sólo los que recordaba claramente que Severiano había usado para su narración:

1. Mujer joven en maizal de Rapacán³, regando, sola, pensando, en la no-

* Estudiante de Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú.

1 *Ruruy*. Fructificar, minar, fam. hacer buenas obras. Se relaciona además con *rurun*, que se refiere al interior o centro de alguna cosa (LIRA 1945).

2 *Integrado*, además de quien escribe, por Giuliana Borea (especialidad de Antropología) y Claudia Hurtado (especialidad de Geografía). Todos a cargo del profesor del curso, Alejandro Diez.

3 Rapacán es una extensión de tierra ubicada en las partes bajas del territorio

- che, en su novio difunto. Esta mujer es **cobarde**.
2. Se dirige al estanque a sacar agua y encuentra a su **enamorado**, sentado.
 3. “¿Cómo dijeron que tú estás muerto?”, pregunta. “No. Estoy vivo, **mentira es la gente que habla**”, le responde él.
 4. El **enamorado** le ofrece fruta silvestre: mito⁴, ancham⁵ y tuna⁶.
 5. Van a la casa de la mujer, esta **señora** le invita de comer, pero él no come. Recibe maíz y queso, y los amontona a un costado.
 6. La **señora** ve las uñas de gallina de él, y se da cuenta que **es diablo que le va a intentar**.
 7. Él no quiere dormir sino en una cueva, *Ayariwq*⁷, con ella. Se van.

de la comunidad (2 738 msnm), dedicada actualmente al cultivo de frutas (principalmente durazno) con regadío.

- 4 Según Severiano, el mito es un fruto muypreciado por su sabor; es 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.
- 5 En el mes de mayo, el ancham, que aún no ha dado sus frutos, es buscado por los niños que juegan fuera de casa, para sorber el líquido dulce de sus flores. Según Severiano, el ancham 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**.
- 6 Se refiere al fruto del nopal silvestre con más espinas que el ordinario, y fruto de pulpa muy encarnada (género: *Opuntia*).
- 7 *Ayariwq*. *Aya*: cadáver, muerto. *Riwq*. Fonéticamente imposible en quechua.

8. Ella aduce que va a **desagüar**, él desconfía; ella le da su **faja** para que la agarre, y la amarra a una mata de mito.
9. Ella no tenía zapatos. **Venía lisureando**, once, doce de la noche.
10. Hombre viene gritando “¡*Inishpaw!* ¡*Inishpaw!*”⁸ detrás de ella, ella corre.
11. Ella sube hasta Chupas (desde Rapacán, donde tenía casa y maíz), a la casa de su mamá.

puede derivarse de *riwaq*. Willem ADELAAR (1982) confirma *riway* como toponimo local. Ahora bien: podría tratarse del vocablo aymara *liway*, que según BERTONIO (1984) significa dar de comer, quechuzado (*riway*) más el agentivo (*riwaq*, el que da de comer). De este modo, tenemos *ayariwq*, el o la que da de comer al muerto, que se adecuaría notablemente al contexto del relato.

- 8 *Inishpaw* o *Ishpaw*. Cada vez que aparece este vocablo en los relatos, siempre se encuentra reiterado, y acompañado de una inflexión especial de la voz. No conocemos ninguna palabra similar entre los mitos andinos. Sin embargo, existen dos posibles aproximaciones. Puede tratarse de una derivación de *inichiypa*. *Iniy*, creer, tener fe (en contexto religioso). *Inichiy*, mandar creer, hacer tener fe. *Inichiypa*, volver a hacer tener fe, o volver a mandar creer. La otra posibilidad es la de ¡*Ynish, paw!* *Ynish*, palatización afectiva de Inés. Y *paw*, que según el vocabulario anónimo de 1586 es el vocativo ‘hola’, en el caso específico en que un varón se dirige a una mujer, *pa, pau*. Así, ¡*Ynish, paw!* se podría traducir por ‘joye, Inés!’, o ‘¡eh, Inés!’. Hasta el momento ambas interpretaciones nos parecen igualmente adecuadas a la historia que tratamos.

12. Cuenta lo sucedido a su mamá. Se **trancan** la puerta.
13. Él entra **como un aire, sin respetar**.
14. Los dos gatos de la señora **se le prenden al pata** y lo matan.
15. Al siguiente día, ambas lo **registran** en la mañana y ven que tiene testículos de toro, el pecho cubierto de pelos, cuernos.
16. Madre a la hija: “bota a tu **marchante**”⁹.
17. Ella lo tira por **la pendiente** y se lo come el perro.
18. “¿Qué habría pasado si la atrapaba?, la habría **violado** seguramente”.

La segunda versión es de la señora Rojas, 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, pero 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.

9 “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 todo un “prólogo” 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: “tu querido”, “tu amante”, “tu *wayna*”.

Allí la encontramos sentada al lado de la vicharra (un horno, hecho de piedras y barro “maduro”, donde se cocina usando leña), alimentando el fuego. Y también fue Severiano quien, seguramente a raíz de nuestra conversación, tocó el tema del *Inishpaw*... La señora Rojas había estado en Ruruy con su hijo. Severiano había salido un poco antes 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 bah!, yo no 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 *Chawán* venía, a la esquina del *Chawán*. 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 esta agua!”, diciendo. Después viene, viene, viene, al *Chawán*, vuelta para arriba, atrás, para arriba, “¡*Inishpaw!*, ¡*Inishpaw!*”, a todo andar vandeó a *Kipashkiske*¹⁰, pasó el agua, también;

10 *Kipashkiske*. Castellанизación de *qipashkiski*, que significa ‘el estrecho o la angostura de detrás’.

[...] en *Maqak* dice había habido su abuelita, en la *K'ulpa*¹¹. "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 [acequia]; 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 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, vande más allá, "¡*Inishpaw!*", dice a su atrás; le ha perseguido hasta llegar a *Kipashkiske*. Allí está su abuelita, llegó a *Maqak*¹², 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 creó. "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: "más bien vámonos arriba, a la cueva, en la cueva vamos a estar". *Ayaririwq* se llamaba. Eso resulta de que, a veces, otras mujeres botan ese bebe antes de su tiempo ["aborto es", explica su hijo], 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 sólo se recordó, "me hubiera ayudado". De repente, cuando va a la cequia, 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 qallankytra*¹³...", "te has acordado a tu querido", significa. Mi abuelita he tenido, en esta casa vivía, mi mamá me dejaba, en su

11 *Kulpa* o *qulpa*. Posible vinculación con *Kulpa*: los terrones removidos por la *taklla* –arado de pie de uso corriente en los Andes– en la preparación de la tierra antes de la siembra, para el cultivo, etc.; o *Qulpa*: el manantial de agua salada.

12 Probable derivado de *maqay*: pegar, golpear; *maqak*: "te pego mucho".

13 *Qam qallankitra*. Pronombre *qam*: segunda persona singular. Verbo *qallay*: llamar. Sufijo verbal *-nki*: segunda persona singular, tiempo presente y futuro.

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, a 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!, ¿por qué 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, ¿por qué te has demorado? [le pregunta a su hijo. Con más animación, cesa de querer llorar]. Con usted se demoraría [se dirige a mí]. Yo iba a venir, de ahí le digo “váyate yendo, yo me vengo por el otro camino”, así, por donde se hace chuño, nosotros llevamos papa por ahí para hacer chuño...

El propósito de estas páginas dedicadas a este pequeño relato oral es lla-

mar la atención sobre la forma en que se suele recoger y mostrar aquello que solemos llamar “mito”. Se trata, entonces, no de teorizar sobre el asunto, sino de hacer un esfuerzo por encontrar una forma de mostrar, de transmitir un relato oral, sin optar por un castellano “puro”, neutro, en el que suelen perderse elementos valiosos del contexto del relato. Pero al mismo tiempo evitando cansar o aturdir al lector con giros idiomáticos, frases y referencias que suelen ser difíciles de “escribir”. Y es que un relato oral, en sentido estricto, sólo lo es en tanto que oral; y, por lo tanto, llevarlo al dominio de la escritura tiene más implicaciones de las que generalmente somos conscientes. Se trata de buscar la voz y el contexto de la narración, es decir, la voz y el contexto del narrador; de transmitir lo que José María Arguedas (1953), en palabras más bellas y a propósito de los cuentos de “condenados” recopilados en el valle del Mantaro, expresa como “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).

Debido a que el valle del Mantaro es una región tan cercana a la costa y a la ciudad de Lima como Huaral, puede ser útil retomar las reflexiones de Arguedas para lo que intentamos señalar aquí:

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. (pp. 126-127).

Este es un hecho social que un método de investigación cuantitativo como el censo aparentemente no es capaz de recoger. Quizá su estudio sea lo más específico de la antropología: recoger la voz del Otro, y la forma en que la recojamos condicionará una forma de interpretarla. Así, será útil transgredir un poco ese primer objetivo, para lanzar, un poco apresuradamente, algunas pistas que nos ayuden a entender la relación de este cuento (de esas personas) con otros cuentos (de otras personas) de los Andes: la forma como este relato, este mito, “habla” con otros, cómo nuestros informantes “hablan” con otros grupos humanos de los Andes.

Un primer tema contenido en el relato de *Inishpaw* es el de **llorar 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 tema común a los relatos sobre el “condenado” (Arguedas 1951): ese hombre que anda de noche, botando fuego por la boca, “penando” o buscando víctimas, siempre es 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”, o, como la supuesta mujer de *Inishpaw*, puede ser un “condenado amante”, incluso hasta “suicidas por

causa de amor”, uno que “mata o devora para salvarse” (ibídem). El deseo excesivo de retener, en este caso a un ser muerto, produce “muertos en vida”; el que añora, el añorado, se transforman, pero sólo en apariencia, en bestia, en salvaje.

Como los gentiles (Ansión 1987) y el *Ñaupá Machu*, el *Inishpaw* es **símbolo de otra humanidad, salvaje**, sin cultura, y por lo tanto es percibido como opuesto al agua. Por eso, cruzar un río es una forma de alejarse de ellos, de evitarlos, de sacarles ventaja (a condenados) o de enfrentarlos (a gentiles). Por eso se oponen a la tierra desbrozada por el hombre: la mujer debe llegar al lugar llamado Kullpa, donde se encuentra su madre; también al hecho de dormir en un hogar: *Inishpaw* prefiere estar en una cueva, como el *pishtaco* o el *ñakaq*, o se parece al gentil que habita en las ruinas prehispánicas de las cimas de los cerros. También se opone a la comida cocida: *Inishpaw* amontona el maíz que le ofrecen; como el condenado, le es imposible comer la mazamorra (de harina de maíz) que “se le salía por el ‘purishqui’ (garganta) y caía al suelo” que le dan otras mujeres, la abuela y su nieta (Arguedas 1951); todos, marcas de la cultura.

El maíz, además, nos remite a 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 boa con harina de maíz. “La amante del cóndor” es otro ejemplo de este tema (*ibídem*): el amante bestia sólo

puede ser descubierto en su verdadera identidad, y así ser 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 la madre o abuela – según la versión– de la mujer que persigue. Así como el pueblo reunido mata a la boa, la madre “hierva” al cóndor.

Finalmente, es en el mito recogido en la provincia de Huarochirí a fines del siglo XVI (Arguedas 1975), donde podemos encontrar un cuarto tema, además de algunos de los mencionados. Están los temas de la retención indebida que produce la “muerte en vida”, del **exceso** (producto de la retención) **como enfermedad** (otra forma “intermedia” entre la vida y la muerte): Tamtañanca es un hombre rico, con exceso de bienes, y enfermo de algo “incurable”. En ese mismo relato, el acto de dar maíz es metáfora de una **relación de pareja** (la mujer de Tamtañanca es considerada infiel porque convida un grano de maíz, que saltó a su vagina, a otro hombre). Pero el cuarto tema presente en *Inishpaw*, 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 similar manera, Huatyacuri es un hombre miserable que anda vagando, soltero, cuyo nombre proviene del hecho de que come papas asadas en la piedra. Pero esta situación inicial de carencia, de un hambre (sexual y oral) (Ortiz

1973) con la que comienzan ambos relatos, es un tema también perteneciente al grupo de mitos de Achikee y el Wa-Qon: 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” (*ibidem*). Como en *Inishpaw*, hay una mujer que carece de hombre y que tiene expectativas de satisfacción ilusorias, porque su “marchante” es en realidad un “demonio”. En la historia de “La amante de la culebra” encontramos una situación parecida: la muchacha del relato es, en un comienzo, virgen (lo que podemos entender como carencia de sexo), es decir, es retenida por unos padres que “viven solos” (carencia de relaciones de intercambio con otras familias), porque no dan su hija a Otro, que puede ser un Huatyacuri que pide a Tamtañanca su hija a cambio de salvarlo, o un Wa-Qon, que debe devorar a la viuda Pachamama para que “la tierra se torne medianamente fértil” (*ibidem*).

El “diálogo” al que nos referimos es, sin duda, más complejo que esta simple enumeración de equivalencias y oposiciones, aunque se construye sobre ellas. Este diálogo debe mantener una dinámica de cambio y otra de continuidad. Su comprensión requeriría de un estudio mucho más minucioso que el esbozado en estas páginas, sobre la búsqueda de la voz del Otro, al lado o en medio de nosotros.

Bibliografía

- ADELAAR, Willem
1982 *Léxico del quechua de Pacaraos*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ANÓNIMO
1961 [1586] *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ANSIÓN, Juan
1987 *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico de Ayacucho*, Lima, Gredes.
- 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, N° 1, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 101-293.
- ÁVILA, Francisco de
1975 [1598?] *Dioses y hombres de Huarochirí* (traducción de José María Arguedas), México, Siglo XXI, 2da. ed.
- BERTONIO, Ludovico
1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*, Cochabamba, CERES, IFEA, MUSEF.
- LIRA, Jorge
1945 *Diccionario kkechuwa-español*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
1973 *De Adaneva a Inkarrí*, Lima, Retablo de papel.
- 1993 *La pareja y el mito. Concepciones de la pareja y la persona en los Andes*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
-

Apuntes de campo: "Así puede acabar todo"

Alex Fran Aulla Ccorisapra y Alejandro Ortiz Rescaniere

Alex estaba triste. Salimos a pasear con Coisi y Jorgito. Habló poco mientras Coisi nombraba las flores. Y es que su amigo mayor, Gabriel Arriarán, había partido la víspera. Pasó con ellos una semana, para una práctica profesional; entonces Alex y Gabriel se hicieron amigos. Descasamos en un prado, al borde de un riachuelo. Coisi quería jugar

y su hermanito también. Esperaban que Alex, que tiene diez años y mucha iniciativa, les diese a ellos, que tienen siete y dos y medio, alguna buena idea. Pero Alex se sentó a mi lado, tiró un guijarro al riachuelo y exclamó: "algo puede ocurrir", "¿qué?", "la laguna está hinchándose". Mi ahijado Jorge y Coisi corrían y daban saltos. "Son siete. Yo