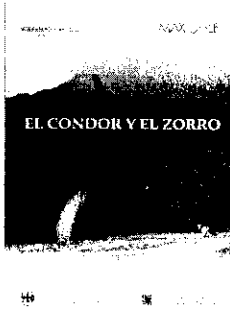


Cuentas



Uhle, Max
(compilador). **El
cóndor y el zorro.**
Edición y prólogo de
Wilfredo Kapsoli.
Lima: Embajada de
la República Federal
Alemana, Centro de
Investigación de la
Universidad Ricardo
Palma. 2003.

El cóndor y el zorro, edición quechua-español de la versión quechua-alemán titulada *Vom Kondor und vom Fuchs* (1968), fue recopilado en el Cuzco por Friedrich Max Uhle (1856-1944) en 1906. Los ocho relatos y cuatro takis o cantos bilingües de la presente publicación vienen precedidos de tres estudios, realizados por José María Arguedas, Roswith Hartmann y Yazmín López Lenci; además de la adaptación sonora de cuatro de los relatos, grabados en CD.

Los discursos son representaciones culturales y como tal trasmisoras del bagaje de las culturas que representan (Bruce Mannheim). En términos de Walter Mignolo los textos verbales cumplen una función cultural y se conservan en ella. Para Edward Tylor la cultura es aquel bagaje que se transmite de una generación a otra. Juan Carlos Godenzzi, parafraseando a Mannheim y Tedlock, señala que la cultura tiene una naturaleza dialógica, es un mundo

intersubjetivo de los variados discursos de sus actores. Comprendido en este marco, *El cóndor y el zorro* echa luces sobre una cultura, continente de otras en tensión y diálogo.

En el universo de relatos y takis, estos se encuentran intitolados. Los encabezamientos son producto de la arbitrariedad del recopilador y/o del traductor. En la compilación de Uhle se constata la naturaleza arbitraria de los títulos; por ejemplo, en la coexistencia de los takis enumerados (más no titulados), o en la no correspondencia castellana a la lógica dual de algunos de los títulos en quechua. Sucede en “Carta Apaq Runamanta, Mach’aqwaymantawa” que debería traducirse “El hombre que lleva la carta y la culebra” y sólo figura como “El hombre que lleva la carta”.

Salvo en “Siskuchamanta” “Historia de francisco” y “Allcupa Q’arachan” o “Pellejito de perro”, la estructura predominante en los títulos quechuas es la dualidad, que se extiende a los escenarios en los que se desarrollan las historias, es decir el mundo terrenal del zorro y el de las alturas del cóndor. Sumado a todo ello, la presencia protagónica del cóndor y el zorro en la mayoría de relatos, su representatividad de dos de los espacios de la cosmovisión andina, el hanan y kay pacha, respectivamente; fuero, sin duda alguna,

determinantes para que *El cóndor y el zorro* titule al presente conjunto.

Entre los hilos conductores de los textos introductorios encontramos el afán comparativo de los relatos de este texto con otros, procedentes de la cultura occidental o autóctona, en algunos casos para determinar su procedencia o su pureza, y la coincidencia en el carácter moralista, sancionador, de estos relatos. También se resalta, la influencia de los trabajos de Adolfo Vienrich en Max Uhle. Arguedas trabajando sobre la base de la versión quechua-alemán pone el mayor énfasis en la búsqueda de la correspondencia social del sujeto de la enunciación, llegando a determinar, por el registro del lenguaje, que se trata de un informante misti o señor. Yázmín López Lenci contextualiza estos relatos en la época de su recopilación: la “República Aristocrática” de inicios del siglo XX. Período de expansión capitalista gestada en Estados Unidos, donde en nombre de la modernidad se emprende con avidez la inclusión del runa, teniendo como instrumento la educación.

En los relatos que motivan este pequeño texto se puede rastrear la procedencia del sector del cual proviene la voz del hablante, del mismo modo establecer comparaciones ya aludidas, temas moralistas y sancionadores de la cultura o culturas que representan; sin que ello implique el agotamiento de otros aspectos importantes que subyace en ellos, por ejemplo, el de la construcción de una cultura sobre la base de otras.

En este sentido, podemos recalcar que en el conjunto, grabados en la presente publicación coexisten la tensionalidad, complementariedad y dialogismo de las culturas que en ellos subyacen. Los

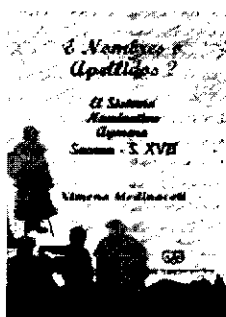
mundos representados en los relatos muestran identidades que dialogan a través de sus personajes, quienes conviven en un ambiente que apela a la justicia. Así lo marca el hombre que lleva la carta recurriendo a un wiracocha (el juez zorro) cuando es amenazado por la culebra en “Carta apaq runamanta, mach’aqwaymantatawan” o cuando el comerciante es timado por el zorro y es el burro quien le hace justicia en “Huk comerciantemanta atqumantawan” o en el caso de Siskucha cuando es restituido de su quenita por el cóndor, instrumento que le fue despojado por el zorro en “siskuchamanta”. La presencia de personajes de distintos espacios (zorro, cóndor, etc.) y culturas (burro, wiracocha o señor, runas, rey, princesa, etc.), la permutación de roles en los relatos no hacen más que evidenciar la confluencia de culturas gestando otra u otras.

Se puede reforzar la idea anterior sumando la marca cultural por excelencia, la lengua. Originalmente estos relatos y takis son brindados predominantemente en quechua, esto implica que no hay una exclusión del castellano, lengua que por el contrario sirve de complemento. La cohabitación de estas dos lenguas, a diferencia de la coexistencia de los personajes, se presentan menos tensas (la tensión entre estas lenguas es fuerte en algunos relatos que no son parte de este conjunto). Así, en la lengua se percibe el diálogo de culturas como la occidental y autóctona.

Finalmente, vemos que los relatos como producto cultural que son representan a esas culturas que la producen y, a su vez, se transmiten de una generación a otra. En el caso de los reunidos en *El cóndor y el zorro*, como todo relato oral que circula actualmente en nuestros territorios, testimonian la presencia de

la cultura occidental y andina; más aún dan y darán cuenta también del nacimiento de otras identidades. Los relatos orales como el presente conjunto, atrapados en la letra, tienen autonomía; sin que ello implique el no poder despojarse de las redes de la imprenta y el papel para seguir viajando, de unos espacios y tiempos a otros, entre los miembros herederos, transmitiéndose de generación en generación para dar cuenta de sí mismos y de la cultura o culturas que la producen.

(DANTE GONZALEZ ROSALES)



Ximena Medinaceli
¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara. Sacaca, siglo XVII. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos IEB – Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, 2003

La imagen contemporánea de los andes resulta una suerte de mosaico incompleto y hasta tenue si nos atenemos a lo que se viene reflexionando sobre las diversas miradas que los hombres y mujeres de estas tierras han elaborado. De allí resulta aleccionador la reciente entrega de Ximena Medinaceli *¿Nombres o apellidos?...* publicado en La Paz. El trabajo indaga los nombres y apellidos en un momento en que la política toledana ha impuesto la mita, el tributo y las reducciones de los pueblos de indios. Para establecer si los indígenas aymaras de Sacaca utilizan la nominación proveniente de la tradición indígena o más bien esta

procede de la autoridad colonial, Medinaceli desarrolla un abordaje que bien puede ubicarse en los estudios culturales, cuyo “énfasis está dado en la posibilidad de apropiación por parte de la cultura nativa de imposiciones de los colonizadores, en situación colonial obviamente, pero todavía con connotaciones ‘desde este lado’”. Así entonces, la autora establece como convención el valor simbólico de los nombres y cuestiona la forma como estos nombres indígenas fueron trastocados en los que contemporáneamente se utilizan.

No es en estricto un estudio lingüístico, es por el contrario, un estudio histórico que para su realización propone una opción metodológica que apela al contexto “donde se produce este bien simbólico”, que se correlaciona con el estudio de lo que “expresan” las palabras y a su vez revisa su vínculo con un “sistema de clasificación” no solo simbólico, sino social, y las implicancias de este en la transición colonial y en la “memoria colectiva y la identidad (y al imaginario colectivo)”. Por eso, el libro de Medinaceli se mueve en dos grandes unidades: el contexto y las palabras.

¿Nombres y apellidos?... es un trabajo finamente documentado, tal investigación tiene como referente específico la *Revisita del Repartimiento de Sacaca y Pueblo de San Cristóbal de Panacachi* realizada en 1614. Sakaka era un repartimiento con tres parcialidades: Hila Anansaya, que comprendía los ayllus de Collana, Sacasaca, Ilavi, Chaiquina y Cati; Pagle o Pajil, en cuya jurisdicción estaban los ayllus de Ayoma y Taroca, Pueblo de Panacachi, Cota Cota, Cootacara, Coparan y Sulcata; y, Sulca Urinsaya, con los ayllus Samca, Colque, Hacha, Hilaticani, Sulcaticani.

La población que documenta la revisita es 3 268: debe añadirse, que Sacaca queda actualmente en los viejos asentamiento del Señorío Charka, al norte de Potosí, Bolivia. El manejo de fuentes documentales y la oportuna mirada en tiempos y lugares, reales y simbólicos, permiten que la investigación de Medinaceli señale qué sistema nominativo está vinculado a la política toledana, en lo que se refiere al Tercer Concilio Limense. “El sistema nominativo indígena sufrió drásticos cambios en el período colonial. En primer lugar se sustituyó un rito por otro: el rito del ingreso a la sociedad (sukullo) por el bautismo cristiano.” La revisita instala un documento que permite la fiscalización a la “burocracia” y a la iglesia al identificar a los indios, pues con ello se ejercía el control del “tributo” y los “sacramentos”, cuestión central del proyecto colonizador del botín. Si la política colonial llevó a la adopción de una lengua general (quechua, aymara o puquina), el bautizo marca “el momento de otorgar un nombre. El nombre, entonces, estaba íntimamente ligado al primer sacramento católico, lo cual implicaba no solamente convertirse en cristiano, sino negar la propia cultura”, por lo que se seguía como patrón el “uso de un nombre cristiano, como nombre de pila y como apellido los antiguos nombres de origen nativo”, siempre bajo el marco del Tercer Concilio, que autoriza a “seguir una descendencia paralela pero con la prohibición expresa de usar los nombres ‘de su gentilidad’.” El conocimiento del valor simbólico lleva a Medinaceli a expresar que para entonces ni para el Perú prehispánico y ni para España, el apellido se entendían como “hoy, hereditario y privativo”.

La segunda parte, la dedicada a “Los nombres personales”, inspirada en una

perspectiva trans-interdisciplinaria, propone tres lecturas sobre la Revisita, las que se harán desde la historia, la estadística y la semántica. Desde la lectura estadística anota las dificultades de transcripción de los nombres. Una de las primeras constataciones tiene que ver la asociación nombre-sexo en la que confirma que en Sacaca: “los nombres masculinos tienden a concentrarse menos que los femeninos, lo cual nos hace proponer una mayor individualidad en los nombre masculinos mientras habría un sentido más colectivo entre las mujeres”. Confirma que a nivel local, las mujeres, en el uso de los nombres optan por el principio de localidad, mientras que a nivel de ayllus se observa “una mayor movilidad femenina”. Así, “Si intentamos acercarnos a la vida cotidiana, podemos pensar que las personas elegían el nombre de un corpus bastante determinado que la podía identificar con su lugar de origen o a un grupo de parentesco, esto seguramente tuvo también un importante papel identificador en un espacio salpicado como nos muestra el mapa de los ayllus. Por otra parte, es posible que fueran los yatiris o las matronas que, conocedoras del mundo social y simbólico, las que sugerían los nombres a los padres de acuerdo a las posibilidades presentes.”.

Un modelo típico de la nominación y estado civil sería el que sigue: “Tributario Domingo Cayo de veinte y nueve años/ María Yampama su mujer de veinte y siete años/Hijos:/Domingo Chinocaua de tres años/Joan Casira de una semana/ María Taquimaya de seis años”. Ximena Medinaceli no le bastan los datos generales sino que intenta una suerte de mapeo de la diversas condiciones sociales y categorías que se asoman alrededor de la nominación, así los estudia a partir de las viudas, las

concubinas, las solteras y solteros, los nombres de las hijas y de los hijos, los hijos bastardos. En su investigación constata que “no hubo una transmisión directa”, por lo que “podemos pensar en una transmisión paralela pero no de manera individual sino como cuerpo de género.” Y respecto a la primogenitura femenina que revelan los nombres consignados en 1614: “Es muy interesante el nombre de Orcota, según Bertonio es la hermana de muchos hermanos hombres y siendo esta la mayor nos habla más de un deseo que de una realidad”.

Pero este registro no le es suficiente, por ello indaga la condición de los gemelos, evidentemente vinculados a su condición mítica. Lo propio hace con los nombres de los(as) impedidos(as) en las tres parcialidades y en cuyos usos “tenían la tendencia a utilizar nombres de sectores de élite (como eran los españoles)”. Así, por ejemplo, se registran, estos nombres: Alvarado, “ciego del ojo derecho”; Arena, “enfermo y acojado”; Toledo “cojo que anda con un palo”; Achacata, “enfermo que se va secando”; Mamani, “mal del corazón”, Ochacara, “ciego de nacimiento”. La complejidad de las relaciones que se establece en Sacaca llevan a la investigadora a hurgar sobre los nombres de la élite local: “Nuestra hipótesis de partida es que el nivel de las autoridades mayores utilizó los nombres y apellidos como una forma de distintivo social. Este es uno de los principales cambios introducidos por el sistema colonial. Si tomamos como un todo el nombre hispano más el apellido indígena, se observa que los apelativos de estas autoridades eran únicos en cada una de sus parcialidades”, este el caso de Juan Ayaviri Coysara; sin descuidar la presentación de las esposas de las autoridades étnicas, “la mayoría de las

mujeres de caciques compartían su nombre y apellido con otras mujeres” (ej. María Yapoma); para luego, acercarnos a los usos de los nombres de los hijos de caciques y principales y un esbozo del parentesco ritual, madrinas y padrinos.

La complejidad de la presentación que se aprecia en *¿Nombres y apellidos?...* está pautada por una escritura directa y de tono ameno. Ahora nos invita a hacer calas en los avatares semánticos; se inspira, principalmente, en los sentidos consignados por Bertonio e indaga la filiación lingüística (morfemas femenino: “ma” (mama), “me” (warme) y “maya”), así como las raíces de los nombres y la predominancia de una lengua. Si los nombres consignados en la revisita a Sacaca son aymaras, quechuas y castellanos, constata que predomina su filiación aymara. Los campos semánticos tienen en este trabajo una complejidad y sutileza que dan cuenta de por sí, del valor de esta investigación para los andes, asunto que la autora ilustra a través de las diversas opciones que tenían los indígenas del siglo XVII en la forma de dar nombres. Así hay una jerarquía que tiene que ver con la “gran” importancia que socialmente tienen algunos nombres (“Achata”, grande, algo que impone respeto). Pero, como era de esperar, la nominación entre la gente de Sacaca se vincula a la naturaleza como en las canciones y en la narrativa oral andina; así constata que los nombres están asociados a plantas (“Sara”, “Tonco”, maíz) y animales, casi siempre aves, cuya naturaleza revela un territorio “salvaje y no domesticado” como en “Amache” (pájaro) o en “Socacha” (pato negro).

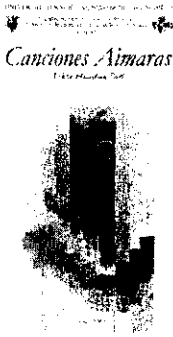
Pero el documento de 1614 permite develar el laberinto de nombres, ahora en relación a objetos textiles ("Huaka", faja de mujeres); a metales y colores aunque no son frecuente, pero "parecen hablar de prestigio" como en "Choque"/ "Chuquicaua" (oro); a los oficios que desempeñan como "Aquise" (orfebre) o "Canama/Canamaya" (cuidadora). Todavía amplía sus indagaciones y esta vez a características geográficas y étnicas, en realidad de filiación étnica, como "Chile", "Chilli", "Thaski" (los confines del mundo) u "Orco" (cerro, monte, montaña); a relaciones de parentesco como "Lurucha, Luru" (niña huérfana) o aspectos físico que caracterizan al sujeto nominado, "es uno de los grupos más numerosos, como si se tomara en cuenta los rastros que la naturaleza ha escrito de manera visible en el niño y deben perdurar en los nombres" como en "Anamon, Anaua" (lunar) o "Aguya, accoya" (amortiguado, desflaquecido); del mismo modo a aspectos del carácter como "Apamaya" (niño que no tiene discreción) u "Ore, uri" (indómito, bravo, chúcaro; diligente, no olvidar que esta referido a mujer).

Las aproximaciones diversas llevan a Ximena Medinaceli también a consignar la relación con el valor comunicacional, como "Arona, Aro" (palabra) o para el caso femenino, "Ahalla, Ahatha" (reñir de palabra a alguna) o nociones del mundo andino, nombre que se relacionan "con el camino, el transitar" como en "Chintari" (entregar al cuidado a una persona para que no huya) o la manera "como nació la wawa" tal como "Cassa, Casatha" (gemir) o conceptos negativos como "Carca, Kharca" (mugre) o "Cochita, Kochisita" (padecer) y aquellos, que refieren a fiesta o alegoría como "Chauari, Chahuasiña" (juego que se sacuden uno a otros) o "Concha" (amigo con que suele beber y holgarse).

Todo esto hace pensar que "Al parecer se jugaba de diversas maneras con las palabras que se usaban como nombre. No era únicamente con los posibles significados de una misma palabra sino también con la variación según sonidos y sus transformaciones."

¿Nombres y apellidos?... de Ximena Medinaceli tiene la virtud de explorar un tema escasamente estudiado, al hacerlo revela las posibilidades de estudios transdisciplinarios como el que realiza y cuyo objeto de estudio de basa en fuentes perfectamente identificadas, su mirada permite una aproximación enriquecedora del tema y su red enunciativa aparece a lo largo de su discurso un conjunto de hipótesis que bien pueden ser abordados por otros estudiosos. El límite de esta propuesta está exactamente en ser un estudio de caso. Si este es la frontera, hay que advertir, que Medinaceli llega desmontar y evidenciar cómo los indígenas se ubicaron en la otra orilla y sí incorporaron el sistema nominativo impulsado por la política toledana y el Tercer Concilio Limense, lo hicieron como una de las formas de raymi, del mundo al revés, aceptaron la imposición colonial en su apariencia y lo desestructuraron a partir de ese catálogo vasto que tiene el nombre nativo en Sacaca. Y si lo aceptaron, estos nombres se adscribieron en una ambigüedad nominativa, el nombre nativo instala un doble estatuto identitario, de ser tributario y catequizado, pero este indio mira –miró– siempre con desconfianza al otro invasor, al extirpador. Esa es la mayor contribución de la maestra Medinaceli. Es pues un libro singular, uno de aquellos al que hay que volver para inspirar nuevas indagaciones sobre el mundo nuestro, los andes.

(GONZALO ESPINO RELUCÉ).



Felipe Huayhua
 Pari. **Canciones
 aimaras**. Lima:
 Universidad
 Nacional Mayor de
 San Marcos,
 Instituto de
 Investigación de
 Lingüística Aplicada,
 2004. 81 p.

La intención comunicativa se actualiza con las necesidades de dar expresividad a los sentimientos, creencias y actitudes vitales que el individuo construye como un saber colectivo. Felipe Huayhua, aimara e investigador de su propia lengua y cultura, nos alcanza *Canciones aimaras* como resultado de un trabajo de investigación muy valioso. En una comunicación personal, Felipe Huayhua nos comentó que se vio motivado a realizar este estudio porque no aceptaba que se calificara a los aimaras como personas que no poseían la capacidad para cantar y expresar no sólo su tristeza, sino también sus triunfos, alegrías y percepciones de la vida cotidiana. Ha realizado una recopilación de cantos, los cuales son explicados con propiedad, gracias al privilegio cultural que Felipe Huayhua tiene. Las competencias lingüística y cultural que posee el autor se presenta de manera muy evidente: desde la introducción, conduce al lector a un mundo particular donde los individuos se desarrollan en un marco de conflictos culturales; pero el canto aimara se impone a través del tiempo y a pesar de la intromisión de actores ajenos a este mundo lingüístico-cultural. Este libro es un aporte para los estudios antropológicos, lingüísticos y de tradición oral.

La obra esta dividida en dos partes: la primera, presenta 54 canciones; la mayoría sobre temas agrícolas en lengua aimara con sus respectivas traducciones en español y la segunda parte presenta 44 canciones en castellano, las cuales contienen textos que se cantan en las escuelas rurales. Felipe Huayhua recopiló 43 canciones de ellas, tanto en el distrito de Conima (Moho, Puno) como en Calacoa (Moquegua).

El canto aimara tiene un lugar importante en su comunidad, se convierte en el poder de la existencia del hombre, tiene la función especial de dar vida a cada actividad propia de esa sociedad. En este sentido, el documento contiene, en la primera parte, canciones relacionadas con la agricultura. Esta actividad como proceso de vida en la comunidad de los *jaqi* es cantada durante todo el año: *alli urasa* (enero), aporque de oca y papa; *qhulli urasa*, arado de la chacra de papa; *purapa urasa* (marzo) aporque a ambos lados del surco; *llamayu urasa* (abril), cosecha de la papa; *t'alla urasa* (mayo), selección de productos cosechados; *ch'uñu urasa* (junio) deshidratación de la papa; *milli sata urasa* (julio), siembra anticipada de papas menudas para obtener una cosecha antes de tiempo; *apilla sata urasa* (agosto), siembra de la oca; *k'upha urasa* (setiembre), se ara y abre los surcos; *ch'uqi sata urasa* (octubre), siembra de la papa; *qura urasa* (noviembre), cultivo de los sembríos de oca y papa y *apilla alli urasa* (diciembre), aporque de cultivos de oca.

Estas canciones son cantadas por los *jaqi*, con su pensamiento y tradición cultural, como dice el autor, tal es el canto que se realiza con el baile de Los

Turcos, que expresa la fuga de los enamorados cuando no hay entendimiento entre los padres o los padres del joven no aceptan a la joven:

kawkiruraki irpitanta
(¿a dónde me llevarás?)

Kawkiruraki irpitanta
¿A dónde me llevarás?
Juma ch'ulla punchullani
¿Tú de un solo ponchito?
Kawkiruraki sarañani
¿A dónde iremos?
Nayaxa ch'ulla mantallani
Yo de una sola mantita
Kawkiruraki irpitanta
¿A dónde me llevarás?
Juma ch'ulla wiskhituni
Tú de una sola ojotita
Masuuru waluuru sirwitarakiitansa
Ayer, anteayer nos servimos
Kunasa kawkisa chuymamanki, lulu
todo está en el corazón, niña.

Pero además de las fórmulas de oralidad presentes como el encuentro de rima entre los versos y las sílabas, y el contenido temático que encierran, también son interesantes lingüísticamente porque permiten reconocer muchos elementos de la cultura occidental en los préstamos léxicos tomados. Tal es el caso del canto *Alkulamaxa karuraki wirita* (Tu alcohol es caro vidita) en el período *alli qrasa* (enero) o la canción *Kalamina tinta* (Tienda de calamina) recogida en Calacoa.

Por otro lado, el autor nos recuerda que otra particularidad importante es que para cada canción relacionada con una actividad, se acompaña con uno o más instrumentos específicos; por ejemplo, en la fiesta de carnaval *anata*, en febrero, se canta y baila con la *tarqa* (flauta cuadrada) y *pinkill*, es decir, hay cierta

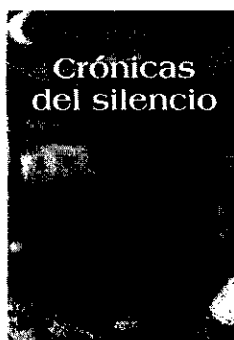
restricción de uso de los instrumentos para determinada canción.

En abril, se canta para festejar la cosecha de papas y por la Semana Santa. Lo particular de este mes es la participación de los adventistas en las celebraciones de la Semana Santa con cantos en aimara: *Allaxa pachana qillqatawa* (En el cielo está escrito) donde las estructuras conceptuales no se originan en el pensamiento propio de la lengua y cultura aimaras, sino en la lengua y cultura occidentales.

En la segunda sección, el autor registra canciones cuyos contenidos encierran temas referidos a experiencias escolares. En este caso, no sólo se trata de la expresión temática, sino también de la situación dual de convivencia de dos culturas diferentes. El desarrollo de esta actividad ha sido dividido tomando como base una realidad ajena: nueve meses de clases y tres meses de vacaciones. Sin embargo, el profesor urbano ha logrado hacer que las actividades del campo, propias de la comunidad, continúen desarrollándose con la participación de los alumnos. El autor dice que las dos instancias (la familia y la escuela) educan al niño en el reconocimiento de los valores y la conciencia de las desgracias del indio.

Finalmente, en el Epílogo, el autor presenta algunos datos sobre los antecedentes de la canción aimara, la estructura social de Conima y el estado actual de las canciones.

(LILIA LLANTO CHÁVEZ)



Nilo Tomaylla.
**Crónicas del
silencio.** Lima:
Hipocampo
editores. 2005.

Crónicas del silencio alude a versiones apasionadas en cuanto obedecen a la incitación de la esfera oral, que se consagra como autoridad. La novela se erige sobre la base del diálogo con su medio, es un cúmulo de mitos, quehaceres, sueños, protestas y anhelos cuestionados y revalorados en un espacio común, donde la relación entre hombre y naturaleza aún es armónica. Entre los sucesos que rigen el universo narrativo de la novela, la historia directriz está dada por lo que le acontece a Lucas Leo, el cronista, natural de Apurímac. Su trabajo consiste en mostrar un gran mural que integre la suma de los espacios heterogéneos apelando al uso de las imágenes y a la carga lírica tan connatural a su propuesta reivindicatoria.

El texto consta de tres capítulos y una apostilla. La primera parte constituye una presentación obligada de los personajes que perturban la vida del cronista desde su niñez, entre éstos se halla Antonio Médico, magnífico narrador, cubierto de una longevidad eterna, casi injusta, sobre la cual pesa una tradición cultural. Para Lucas, Antonio se revela como el punto referencial forzoso donde confluyen los demás personajes. Las crónicas de

Lucas, en este capítulo, cumplen el propósito de encarecer, desde el inicio, las propias acciones; éstas se consagran a los hechos incorporando elementos de la naturaleza, el paisaje y las expresiones de la cultura andina. Así Chirirque se convierte no sólo en un paraje mágico sino también el depósito de la memoria restituida.

En la segunda parte titulada "El tiempo y sus pequeños muertos" aparece la figura redentora de Huachaca, General de los iquichanos en Ayacucho y caudillo de los primeros montoneros en la sierra central del Perú. Un antihéroe soslayado por la cultura hegemónica y recuperado en la memoria de Antonio. El incansable general, distanciado de la historia oficial, extendió su lucha desde 1826 hasta 1838, desarrollando su movimiento en territorios de Ayacucho y Apurímac. La epopeya tiene su origen en los reparos que genera en Huachaca las consecuencias de la batalla de Ayacucho y continúa dentro del marco de la Confederación Perú-boliviana. Sin duda, este capítulo cumple una función ideológica que a modo de cotejo encara los regímenes que asumieron las riendas del país: "En la república se asentó una casta abúlica incapaz de construir un país libre a la altura de su riqueza. El salitre; el guano, el caucho, el pescado, el oro se les escurrió entre las manos" (111).

Así, elaborando sus señalamientos sobre la emergencia de una conciencia, el cronista convierte esta sección en una suerte de informe en detrimento del plano estilístico; sin embargo, lo que se busca con ello es representar el rol del indio en la historia. Añadido a todo esto, los personajes femeninos como Asunta,

Matilde, Juanita Rycra y Suyana se configuran como las sibilinas obligadas y eternas, ellas atraviesan cada sección revestidas de un rol avasallador, esencial y coyuntural.

En la tercera parte Lucas Leo retoma la historia personal donde se conjugan los años de ausencia del pueblo de Chirirque y el misterio de la prolongada vejez de Antonio. El reencuentro de Lucas Leo con Antonio, su testor, genera la confirmación de la existencia de las fuentes de la vida eterna. Asimismo se conoce que tanto Antonio como Huachaca bebieron de dichas fuentes adquiriendo uno la vejez perenne y el otro la juventud perpetua.

De esta manera, la búsqueda concluye con la revalidación del mito, pero irónicamente, Lucas Leo queda ajeno a ese mundo. Aquella actividad peligrosa que lo lleva al mundo de la ficción es la misma que lo aparta condenándolo a la constatación de su propia soledad. También en este capítulo se retoma la actitud reflexiva, esta vez acerca del arte, arriesgado quehacer que en sí mismo, según Lucas Leo, es un acto revolucionario: "Cuando el político entraba a opinar sobre el arte, ese parentesco ideal entre el artista y lo político se quebraba en muchos pedazos. Por eso muchos artistas se quedaron en la periferia del núcleo partidario, sin poder de decisión a pesar de tener una capacidad innovadora" (145).

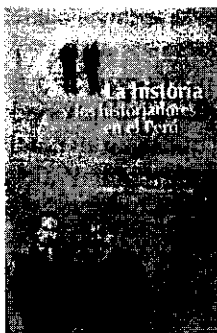
Sin duda, de lo que se trata es de legitimar el propio discurso, de autorizar el espacio original vislumbrando una capacidad de diálogo con los otros. El hecho de saber testimoniar incorpora dos vertientes: un receptor oficial y otro marginal, en esa medida se desarrolla una visión dialéctica acerca de la correspondencia entre la manifestación de una cultura y el canon.

La apostilla a cargo de Nilo Tomaylla, autor –personaje y recopilador, aunque más bien su labor se asemeja a la de un huaquero– registra una acotación que comenta o completa los testimonios de los acontecimientos que exceden las limitaciones de las crónicas. Al igual que Lucas Leo regresa a Chirirque y hereda la vieja obsesión por el mundo disparatado de la ficción: "¿Quién era este personaje, llamado Lucas Leo? La única vez que me encontré fue en Ginebra. Él daba la impresión de ser el más aislado de los extranjeros en Europa y cuando volvió a su pueblo lo era también" (197).

Aunque las permanentes *apostillas* que hiciera Lucas Leo le quitan cierta naturalidad a las versiones fabulosas, el mérito del texto yace en su valor expositivo. En esa visión ligada a su capacidad de recordar, de imaginarse en continuidad con el pasado, dándole así coherencia al presente y acaso al futuro. Es quizá ese tufillo lírico, individual y colectivo, impregnado en cada crónica como una suerte de subversión del canon, la pieza clave que permite el diálogo horizontal con el otro.

El libro de Nilo Tomaylla en resumen, me parece, a pesar de las objeciones hechas, una válida contribución para el lector desconocedor de ese silencio rehuido y desentrañado en este testimonio con absoluta lucidez. La lectura de este libro presenta una visión intensa donde se aglutinan eternos dilemas como la reflexión del ser, el destino y la identidad. Un libro que halla su vitalidad huyendo de Cusco y Ginebra para exigir un reconocimiento desde su natal Chirirque, es decir la instauración de la voz propia.

(CLARIVEL VAIVERDE CÁRDENAS).



Manuel Burga. 2005.
La historia y los historiadores en el Perú. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 237 páginas.

En el Perú, los historiadores —y los científicos sociales en general— rara vez reflexionan sobre su oficio o manifiestan por escrito su opinión de los trabajos de sus colegas. Esto impide que se desarrollen los debates y el intercambio franco de opiniones, fomentándose más bien los malentendidos, los comentarios *sotto voce* y la aceptación acrítica de las distintas interpretaciones de turno. Es por ello que la publicación de este libro de Manuel Burga resulta tan bienvenida. Se trata de una compilación de distintos escritos sobre la historia, que incluye la reedición del folleto titulado “Para qué aprender historia en el Perú”, agotado hace ya muchos años, al que se ha reunido con una serie de ensayos que versan sobre esta disciplina, así como semblanzas de algunos investigadores peruanistas como Ruggiero Romano o Tom Zuidema y, claro está, retratos cariñosos de las figuras señeras de Raúl Porras Barrenechea y Alberto Flores Galindo, así como de Pablo Macera.

Los distintos escritos aquí compilados expresan ágilmente la postura que el autor tiene con respecto tanto a la historia como a su país y sus colegas. Pero digamos de entrada que son demasiado visibles algunos pecadillos editoriales que dificultan conocer con precisión títulos de libros y autores

extranjeros, en algunos casos están mal escritos o faltan palabras, o no siempre se indica la procedencia de los artículos. Esto es especialmente infortunado, por ejemplo en la nota sobre Rowe, se trata de la introducción a una abortada colección de los escritos del arqueólogo estadounidense. En contrapartida, las glosas sobre Zuidema y Romano, que son las respectivas introducciones de las compilaciones de sus artículos publicados por Fomciencias, incluyen hasta los agradecimientos, un exceso de “prolijidad”, como decían los cronistas quinientistas, que era simplemente innecesaria.

Pero lo más interesante es la forma en que Burga trabaja la historiografía peruana. En las tres últimas décadas, advertimos a lo largo de su obra una preocupación por el choque entre las apariencias y la realidad, por descubrir y trazar vínculos invisibles que vayan más allá de lo evidente, y una búsqueda de la objetividad, todo ello dentro de una concepción del pasado que lo piensa en términos del progreso. Sin embargo, la forma historiográfica elegida aquí —el ensayo— no se distingue precisamente por la objetividad, sino todo lo contrario: en el Perú, al menos, se trata, por encima de todo, del encuentro de la imaginación con la razón para expresar una toma de posición que en última instancia es política. Así, en el ensayo sobre la historia francesa Burga nos dice haber “elegido, de manera consciente, el ensayo y el testimonio personal para analizar, *buscando precisión y objetividad*, la influencia de la Escuela de Annales en la historiografía peruana contemporánea” (p. 203; subrayado mío). Pero los criterios elegidos para definir esta escuela y medir su impacto en el Perú son tan amplios que según tres de los cuatro indicadores aplicados,

casi cualquier historiador del mundo resulta miembro/hijo/epígono de Annales: "una revista, una tertulia informal, un espíritu iconoclasta (en relación a la historia tradicional), una actitud herética (respecto a las teorías liberal o marxista), una convicción científica globalizante y un acercamiento sistemático al proceso intelectual, científico y cultural de Francia de la época [de los fundadores]" (p. 173). Con esta definición, hasta E.P. Thompson y Perry Anderson resultan ser miembros de *Annales*.

Igual cosa sucede en el análisis de la historiografía peruana. Se nos habla de una historia andina y otra criolla, de una historia tradicional opuesta a una historia moderna, del mundo andino contrapuesto al mundo occidental, del desarrollo del centro que inevitablemente conlleva el empobrecimiento de la periferia andina, de la contraposición entre la Universidad de San Marcos y la Católica de Lima... En otras palabras, nos encontramos ante una historia que se desarrolla en base a oposiciones binarias, sin espacio real para los matices o para los grupos que no encajan dentro de estas dicotomías. Vemos así que en todo el libro no hay ni una palabra sobre los grupos de origen africano o las mujeres (excepción hecha de los apuntes sobre María Rostworowski o Ella Dunbar Temple, y las críticas a Scarlett O'Phelan y Marisol de la Cadena). Del mismo modo brilla por su ausencia la obra de Guillermo Lohmann, que sin duda es un hispanista convicto y confeso, pero no por ello dejan sus trabajos de figurar entre los más sólidos y perdurables jamás elaborados en el área andina.

Como señalase hace ya buen tiempo Josep Fontana, lo que está en juego en toda imagen del pasado, sea ésta

reciente o antigua, es una genealogía del presente y un proyecto social. Y lo que Burga en realidad nos presenta en este caso es su genealogía como historiador y el proyecto social que tiene en mente. Aunque lo ideal sería comentarlo *in extenso*, eso infortunadamente exige un espacio mucho más amplio del que nos ofrece esta reseña; basta por ello con decir que nos encontramos ante una manifestación más de la corriente historiográfica de la "utopía andina". Pero más allá de las ideas expuestas en esta publicación, el valor del presente libro resulta sumamente grande ya que en él vemos a un historiador que no sólo ha triunfado profesionalmente, tanto como investigador como institucionalmente, sino que además ha tenido el valor de dejar de lado la cultura oral y expresar en público sus convicciones más profundas y tomar una posición de profundo compromiso con el Perú. Uno podrá siempre discrepar, pero tendrá por lo menos algo concreto en torno a lo cual dialogar. Y por eso todos debemos estar agradecidos.

(JAMIER FLORES ESPINOZA)