

schichte (bis hin zu Karl Mays drei berühmten Roman-
gewehren in Bild und Wort), nicht den Hauptgegenstand
des Buches. Unschön auch die häufige Hervorhebung
von "Mischlingen" und "Mestizen". John Ross bei-
spielsweise wuchs als Mestize unter Cherokee auf und
darf hier nicht einfach Cherokee mit einem europäischen
Elternteil sein, die heutigen Mandan in North Dakota
seien "jedoch [...] keine reinblütigen M. mehr" und
über die Blackfoot heißt es: "ein hoher Anteil von Mes-
tizen lässt die Akkulturation voranschreiten". Die Be-
handlung der Ethnien folgt hier einem essentialistischen
Kulturbegriff, der zudem die Frage nach Blutsanteilen
stellt. Dass im Buch auch gleich zweimal das von den
Autoren selbst richtigerweise als wenig authentisch cha-
rakterisierte Little Bighorn-Schlachtgemälde des eher
völkisch denn völkerkundlich orientierten Stahlgewitter-
malers Emil "Elk" Eber (1892–1941) abgedruckt ist,
bringt keinerlei Gewinn.

Auch das vom Hrsg. empfohlene "Weiterlesen" oder
"Hintereinanderweglesen" gestaltet sich aufgrund der
häufig ungelungenen, mitunter altklugen und allzu oft re-
dundanten Sprache vieler Beiträge schwierig. Exemplarisch
das Stichwort "Fallensysteme": Man erfährt fast
nichts über Funktionsweisen und Verbreitung, liest aber
Allgemeinplätze wie "die Variationsbreite der F. war in
Nordamerika wie auch bei anderen Naturvölkern groß."
Unter einigen Stichworten (wie zu Catawba) heißt es
gar, dazu könne man "nicht viel sagen". Wozu also ein
Nachschlagewerk, in dem die Autoren teils wortreich
begründen, dass es nichts zu sagen gibt, statt sich zu
bemühen, für die dergestalt vergeudeten Zeilen doch
noch Information zu recherchieren?

Freilich finden sich durchaus gelungene Beiträge,
wie der exzellente und gut zu lesende Text über den
Ethnologen Werner Müller, oder die Einträge zu "Mas-
ken" und "Töpferei", was umso mehr die Frage aufwirft,
warum die großen Qualitätsunterschiede innerhalb des
Buches den Herausgeber nicht zu editorischem Eingrei-
fen veranlasst haben. Als ehrgeizig kann der lohnen-
werte Versuch gewertet werden, religiöse Konzepte aus
den verschiedenen Kulturen unter ihren originalsprach-
lichen Begriffen aufzunehmen, was aber beim Nach-
schlagen das Problem unterschiedlicher Schreibungen
besonders vor Augen führt, zumal im Drucksatz einige
Sonderzeichen verschwunden zu sein scheinen. Auch
die im Allgemeinen gut fundierten ethnoarchäologischen
Stichworte und die sehr zu begrüßende Aufnahme aller
bekannten Misch- und Handelssprachen des Subkon-
tinenten verweisen auf weitergehendes Potential. Dass
aber eine den Kurzbiografien ebenbürtige ethnologische
Komponente weitestgehend fehlt, kann hier nur noch mit
einem Verweis aufs Internet konstatiert werden. Nach
sechzehn Jahren und drei Auflagen hofft das Indianer-
lexikon immer noch auf Bonus bei der Leserschaft.

Henry Kammler

Itier, César: El hijo del oso. La literatura oral que-
chua de la región del Cuzco. Lima: Instituto Francés
de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos;

Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San
Marcos, 2007. 225 pp. ISBN 978-9972-623-52-3. (Tra-
vaux de l'Institut Français d'Études Andines, 252) Price:
\$ 20.00

El presente volumen, traducción que en parte rectifi-
ca y completa la versión francesa publicada en 2004,
reúne una docena de relatos en quechua que le fue-
ron contados al autor por hombres y mujeres quechua-
hablantes de los departamentos de Cuzco (provincias de
Canchis y Espinar) y Apurímac entre 1994 y 2004. El
trabajo de selección, transcripción, traducción y orga-
nización de los relatos en ocho secciones, coherentes
en sí mismas y entre sí, no sólo estuvo inspirado en el
lugar destacado que ocupan los mitos – o cuentos – en
el canon de la literatura oral regional, sino también en
el imperativo de contextualizarlos con miras a develar
las experiencias vitales de quienes los cuentan. Precisa-
mente, cada una de las secciones en las que fueron agru-
pados los relatos es precedida por un ensayo interpreta-
tivo que procura develar su carácter intertextual – por
remitir a tradiciones textuales más o menos previas o
contemporáneas –, referencial – por desplegar aspectos
significativos del orden social, económico, simbólico y
ritual del universo que los contiene –, e interpersonal –
por expresar la intención personal de sus narradores.

En las tierras altas del sur peruano se encuentra
extendido el mito de unos seres que, bajo distintas
denominaciones, poblaban la Tierra antes de que el Sol
se erigiera sobre ella y encarnan todos aquellos atributos
que, en principio, se contraponen con la condición
humana actual. Se trataba de guerreros violentos que
habitaban pueblos escarpados en las altas cimas de las
montañas y cuyos restos, por lo general en aquellas
zonas dedicadas al pastoreo extensivo, aún acechan a
los humanos. Ambiciosos de tierras ajenas y de riquezas
– las cuales prefirieron destruir en lugar de legarlas a
la humanidad venidera –, estos seres fueron quemados
vivos por el sol cuando despuntó por vez primera en
el horizonte. Algunos de ellos pudieron escapar del
cataclismo sumergiéndose en el curso de los ríos en
dirección al piedemonte, y se convirtieron en los fieros
ch'unchus del Antisuyu que encarnan, en su salvajismo,
aquellos atributos nefastos de sus predecesores. Y sin
embargo, el mito de origen de la comunidad de Usi
– sitio en el que fue registrado el relato en cuestión –
cuenta que en los tiempos pretéritos, los antiguos Usi
y los antiguos Sangará vivían en continuas reyertas.
Los segundos invadieron los territorios de los primeros
y estos últimos tuvieron que recurrir a la ayuda de un
tal Antisuyu – en este caso héroe epónimo de una de
las cuatro divisiones del Tawantinsuyu – que se había
establecido en su territorio en calidad de yerno (*qatay*)
y que, con la ayuda de sus compañeros de la selva y un
viento favorable del Qollasuyu, logró expulsarlos con
éxito y distribuir los territorios agrícolas tal y como se
los aprecia actualmente. De yerno, forastero y guerrero
no incorporado plenamente al grupo de su esposa, con la
salida primigenia del Sol Antisuyu deviene *ayllu* y, junto
con su par Usi, tiene pleno derecho sobre el territorio
del grupo, dando lugar a un ordenamiento sociológico

(dualista y asimétrico) y ecológico (complementariedad de pisos) caro a las poblaciones andinas. Los seres del tiempo presolar detentan, así, un carácter antinómico relacionado por el autor a su génesis culturalmente heterogénea: caciques guerreros fundadores de linajes y *ayllus*, su gentilidad queda atestiguada en su condición de *wak'a* – seres pretéritos y salvajes a los que algún suceso violento inmovilizó en piedras y montañas. Además de desplegar en el pasado el vínculo contemporáneo entre los dos *ayllus* en los que se organiza el grupo, el mito también constituye un mecanismo moral para condenar los comportamientos que amenazan su reproducción.

El rapto de la doncella por un cóndor es un ejemplo explícito de ello. Tras parir un hijo logra escapar de la cueva de su captor y regresar al hogar paterno, donde su esposo encuentra la muerte tras un intento infructuoso por reconquistarla. Si bien desde la perspectiva del cóndor el rapto de la doncella se adecua al ideal andino de la virilocalidad, su propia condición no deja de ser un factor inquietante para los padres de ella, quien finalmente logra tomar conciencia de la imposibilidad ontológica de la unión con un forastero. Pero ello no es todo, el cóndor es al mismo tiempo *apu* – divinidad tutelar corporizada en la figura de montañas o cerros – y mediante la unión con la muchacha los miembros de su *ayllu* sellan una alianza con un yerno (*qatay*) sobrenatural y poderoso, que llegado el caso los asistirá como lo hizo Antisyu con sus respectivos afines. De igual manera, el rapto por un joven pastor de una mujer estrella que junta algas al borde de una laguna vuelve a plantear el tema de la imposibilidad ontológica de la exogamia, pero desde otra perspectiva. En este caso es el pastor quien, tras seguir a su esposa al cielo luego de escapar ella del hogar conyugal por sufrir el trato hostil de su suegra, muere junto a su hijo cuando el Sol despierta de su nocturno letargo. En la tradición andina las estrellas-animales eran el prototipo de los animales terrestres, y eran ellas quienes les transmitían su fuerza vital y poder reproductivo. En el presente contexto, la asociación de la estrella con la laguna y las algas hace de ella el prototipo de los pobladores de la quebrada, ubicados en el piso ecológico del maíz. Así como para un simple mortal las condiciones de vida en el cielo resultan insostenibles, para un pastor de las alturas el modo de vida agrícola es incompatible con el suyo propio. En otras versiones el pastor procura regresar a la Tierra con sus hijos, y la estrella reniega de ellos, impidiéndoles el acceso a sus terrenos celestiales-agrícolas y haciendo explícito, en un mismo acto, que si bien en los Andes la herencia es bilateral, la filiación es patrilineal, motivo por el cual sus hijos quedan desheredados. Este drama, asimismo, remite a la situación de marginalidad e inferioridad relativa de los pastores andinos en relación con sus vecinos agricultores de los valles y quebradas, tema desarrollado en el mito del zorro celestial. Encarnado en el cuerpo de un joven, un zorro seduce a una mujer tras ayudarla a cultivar sus terrenos y, descubierto por su esposo, emprende un viaje al cielo con la ayuda de un cóndor y

asiste a un banquete en el que se comporta de manera desmesurada. Con el fin de regresar a la Tierra trenza una cuerda, y en su descenso insulta repetidas veces a una bandada de loros, quienes, indignados, la cortan, propiciando su muerte estrepitosa. De los excrementos del zorro surgen los zorros actuales, principal amenaza del ganado de los pastores. Y, sin embargo, el zorro comparte con ellos una serie de atributos comunes: ocupa el mismo hábitat, es seminómada y manifiesta una voracidad salvaje igualmente atribuida a los pastores por sus pares agricultores. En el plano simbólico, el zorro es también el perro del *apu* – pastor por excelencia – y el mal que inflige a los rebaños de los humanos no hace sino nivelar la balanza de reciprocidad entre ellos y las entidades del mundo-otro que, una vez equilibrada, redundan en la fertilidad terrenal.

El resto de los relatos – o cuentos – que conforman el libro remite a un origen europeo que no invalida su reapropiación por los campesinos del sur peruano en un contexto social que le imprime un sentido propio. Así, el ciclo de peripecias a las que se ve sometido un joven rico tras unirse con una de las hijas del Diablo vuelve a evidenciar la animadversión hacia los matrimonios lejanos y el vínculo de subordinación del yerno (*qatay*) para con su suegro, el cual va más allá del pago del precio de la novia. De igual forma, la suerte de los animales salvajes que ayudaron a Jesucristo a escapar de sus perseguidores retoma el tema de la relación que ellos mantienen con los hombres. Destaca en los relatos el rol atribuido al puma salvador, quien, al igual que el zorro, es rival y doble del hombre de la puna. Por su parte, la torpeza atribuida a la fuerza sobrehumana del hijo de una muchacha y un oso, además de describir la oposición relativa entre humanos y animales, plantea el tema de la vitalidad peligrosa del joven adolescente (*warma*) y su proceso de socialización hacia el estado de joven-hombre (*wayna*) – igualmente reflejado en el comportamiento ritual de los jóvenes-osos (*pablucha*) durante la peregrinación anual al santuario de Quyllurit'i en el corazón del macizo Ausangate. “Santo Tomás Borriquito”, finalmente, cuenta la historia de los infortunios sufridos por el hijo de un curandero itinerante boliviano y una burra, quien alcanza su plena humanización una vez que logra adquirir el arte de la lectura. El relato, en este sentido, busca invertir la imagen estereotipada que amplios sectores de la sociedad mayor tienen sobre los sectores campesinos en relación a sus capacidades cognitivas – al igual de lo que hace el volumen aquí comentado, cabe agregar, en lo que respecta a sus virtudes narrativas.

En este libro César Itier ha logrado develar, exponer, describir y analizar no sólo las maneras en que las poblaciones quechua-hablantes del sur peruano conciben su lugar en un mundo cambiante y las experiencias a ello asociadas – con una erudición y sensibilidad excepcionales a las que estas breves líneas hacen poca justicia –, sino también, y acaso fundamentalmente para los interesados en la lingüística andina y amerindia en general, cómo lo dicen en su propia lengua.

Pablo F. Sendón