

# La búsqueda de las raíces identitarias en *Historia* (2021) de Julián Pérez Huarancca

MICHÈLE FRAU ARDON

I.I.S (Instituto Internacional de Sociocrítica).  
Laboratorio Granada HUM-363, Universidad de Granada  
[ardonmichele@gmail.com](mailto:ardonmichele@gmail.com)

## The search for identity roots in Julián Pérez Huarancca's *History* (2021)

---

### Abstract

Based on Huarancca's novel, *History*, we propose to analyze the discursive scheme in which the author self-represents and refracts himself as a historical subject, structuring his narrative around the questioning of the conceptualization of History, interpreted from the unconscious thought of a collective and passionate subject whose writing reflects real events that have left a deep emotional imprint. Although the author's testimony focuses on Peru's wars of independence to explore and evaluate cultural interpretations related to its identity, revealing signs of the colonial subject emerge through the irruption of Quechua, visible in forms of naming, speaking and in the presence of indigenous cultural elements such as Andean stories, Quechua poems, huaynos, cumbias and traditional songs. Through an analysis that combines semiotic and socio-critical tools, we examine how the discourses converge towards History as a passionate manifestation that transcribes the obsession of the subject trapped by his desire, realized in the enjoyment of the foundational act of writing.

### Key words

*Historia*, Peru, identity(ies), indigenous culture, colonial cultural subject.

---

### Resumen

A partir de la novela de Huarancca, *Historia*, proponemos analizar el esquema discursivo en el que el autor se autorrepresenta y se refracta como sujeto histórico, estructurando su narrativa en torno al cuestionamiento de la conceptualización de la Historia, interpretada desde el pensamiento inconsciente de un sujeto colectivo y pasional cuya escritura refleja eventos reales que han dejado una huella emocional profunda. Aunque el testimonio del autor se centra en las guerras de independencia del Perú para explorar y evaluar interpretaciones culturales relacionadas con su identidad, emergen signos reveladores del sujeto colonial a través de la irrupción del quechua, visible en formas de nombrar, hablar y en la presencia de elementos culturales indígenas como cuentos andinos, poemas quechuas, huaynos, cumbias y canciones tradicionales. A través de un análisis que combina herramientas semióticas y sociocríticas, examinamos cómo los discursos convergen hacia la Historia como una manifestación pasional que transcribe la obsesión del sujeto atrapado por su deseo, realizado en el goce del acto fundacional de la escritura.

### Palabras clave

*Historia*, Perú, identidad(es), cultura indígena, sujeto cultural colonial.

---

## Consideraciones preliminares

Heredero de la tradición indigenista (José María Arguedas y Ciro Alegria, específicamente), Julián Pérez Huarancca presenta su novela *Historia* (2021)<sup>1</sup> como el libro de su vida, por lo cual la novela pone en práctica el denominado «conocimiento situado», esto es, pues reconoce las experiencias de la persona que escribe/investiga y las experiencias de las personas que son investigadas con objeto de reconstituir una progenie específica, mejor dicho «un punto de vista que incluye la intuición y los afectos al conocer la realidad social»<sup>2</sup>. La trama de la novela se teje a partir de los negados de la Historia, los Otros, aquellos que debieron resistir y luchar para forjar su identidad desde los tiempos remotos de la Conquista, un proceso identitario configurado en la figura conceptual de «sujeto cultural colonial»<sup>3</sup>.

Es así como la historia de la progenie de los Waranqa-Maqerwa se reescribe a partir de la combinatoria de las memorias, colectiva —usos y costumbres, creencias y supersticiones—, histórica —en la doble vertiente conflictual historia oficial versus historia oficiosa—, de tradición textual —intertextos del propio autor y otros poetas—, de tradición oral, con el recurso a canciones y, en especial, a poemas en lengua quechua. Actualizar su identidad dentro de la ley del linaje firma no solo el apego a las raíces familiares andinas, sino que connota la incompletitud de un sujeto que se ve a sí mismo fragmentado, una fragmentación que se refracta en la estructura interna del relato.

La novela, estructurada en cuatro partes, se articula recíprocamente y, por supuesto, sólo es un simple esquema, en torno a don Puka-Toro y su pareja, doña Petronila, bajo el telón de fondo de la guerra de independencia (finales del siglo XIX); Bonifacio, primogénito de la pareja comprometido en la guerra con Chile (1879-1884); el deceso de la pareja mítica de los orígenes de la progenie, en la emergencia de la formación de las grandes haciendas y, por fin, la autorrepresentación del escritor en el ámbito de los primeros estremecimientos del terrorismo.

Si bien es claro que debemos tomar en cuenta la contextualización histórica, el interrogante es saber cómo abordar el tratamiento del linaje sustentado al principio del texto en un árbol genealógico. A partir de la fragmentación de la familia diseminada y del deseo de su restitución/reconstrucción, de la puesta en cuestión de la historia oficial que solo entrega una versión parcial, hegemónica, de ciertos acontecimientos históricos, y valiéndonos del análisis del sujeto como figura última de la abstracción inmanente a la realidad, emitimos la hipótesis de que el eje fundamental que vertebra el texto, el linaje, se da

1. PÉREZ HUARANCCA, Julián (2021). *Historia*, Lima: Achawata S.A.C.

2. BLÁZQUEZ GRAF, Norma (2010). «Epistemología feminista: temas centrales», en N. Blázquez Graf (Ed.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones Sociales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 21-38.

3. *Ibidem*, pp. 55-68.

a leer desde la teoría del ensamblaje defendida por Žižek. Nos permitimos entresacar algunas citas del texto de referencia:

Los ensamblajes son relacionales, son disposiciones de entidades diferentes vinculadas para formar un nuevo todo [...] son heterogéneo. En cuanto tales [...] evitan la división entre naturaleza y cultura. Implican una dinámica de desterritorialización y territorialización: fundan territorios a medida que emergen y se vinculan unos a otros, pero también mutan, se transforman y se escinden constantemente.<sup>4</sup>

4. ŽIŽEK, Slavo (2020). *El sexo y el fracaso del absoluto*, Barcelona: Paidós, pp. 382-384.

Articularemos el presente análisis en torno a los tres ejes específicos que impulsan el relato a lo largo de una dinámica que combina las varias identidades de la progenie en una tensión permanente cuyo objetivo es la rehabilitación/restauración de memorias borradas por la historia oficial: la pareja mítica, en un primer tiempo, el cuestionamiento sobre la historia en un segundo tiempo, para luego abordar a modo de clausura, el discurso sobre el yo/enunciador de su(s) propio(s) discursos. En tanto que punto de emergencia de las dos figuras emblemáticas del relato, don Puka-Toro versus doña Petronila, el incipit hace sentido a un doble nivel. En primer lugar, asienta las bases de la futura progenie, Waranqa-Maqerva:

Puka-Toro [...] junto con una muchacha de nombre Petronila Maqrawa, mi abuela primera, probablemente espitina de origen, fueron quienes iniciaron y concretaron este árbol genealógico del que vengo colgado por el paso de los siglos y el que me interesa en mi condición de individuo asimismo como parte de la colectividad humana, habiéndome atribuido el título honorífico de fideicomiso de la historia de mi progenie irredenta.<sup>5</sup>

5. PÉREZ HUARANCCA, op. cit., p. 33.

En segundo lugar, río abajo del texto, el discurso lo redistribuye tal una puesta en abismo leída bajo la figura retórica de la analepsis, al precisar las circunstancias que propiciaron el futuro encuentro de la pareja mítica. Luego de la batalla de Inocorral, camino hacia Parras, la travesía del río Pampas conduce a don Puka-Toro hasta «una muchacha que pastaba sus ovejas en un lugar que luego conocería como Lliwllipampa»<sup>6</sup>. Con el telón de fondo de la guerra de Independencia, en un flanco del río Pampas, Ildefonso Waranqa, apodado Puka-Toro, en tanto que patriota guerrero, encuentra a una joven aldeana Petronila Maqerwa, oriunda de Chukara. Perseguido por las tropas realistas españolas, Puka-Toro le pide su ayuda por lo cual la pastora acepta esconderle en su morada en Lliwllipampa, un pueblo más abajo. Irrumpen las huestes realistas en la choza y frente al silencio de la joven, deciden ejecutar una violación masiva. Luego de haberla curado, Puka-Toro sale para su pueblo, camino hacia Ica mientras ella, enamorada de él, le da a entender que lo esperará.

6. *Ibidem*, pp. 94-95.

## 1. La pareja Waranqa-Maquerwa

### 1.1. Puka-Toro

Presentado bajo dos vertientes, esencialmente pública en la primera parte de la novela, posteriormente privada en las otras dos partes, Huaranca lo identifica como el eje articulador de su novela: «Ese Puka-Toro es mi objeto de estudio para siempre, en el para siempre de mi exigua y casi perentoria existencia», pese a su borrado en la historia oficial: «no existe por ningún lado en la mirada de los tratadistas de temas de la historia del Perú»<sup>7</sup>. Las representaciones que definen a este guerrero fuera de lo común apuntan a su etnia, «salvaje, primitivo, indio, chuto»<sup>8</sup>, es decir, los tópicos desvalorados con que se identificaba al pueblo indígena y a otras etnias en tanto que «raza inferior». Este discurso que redistribuye las pasadas controversias del siglo XVI retroalimenta los discursos estereotipados cuyo efecto predominante fue un modelaje del sujeto cultural colonial que, a su vez, produjo un contradiscurso cultural que condensa la oposición conceptual civilización versus barbarie. Otra configuración de Puka-Toro convoca, a través de la doble faz de la historia —los patriotas y los realistas— el sema de una violencia recíproca metaforizada en la sangre vertida:

7. *Ibidem*, p. 64.

8. *Ibidem*, p. 51.

[...] lo del apelativo Puka-Toro tenía relación con el color de la sangre irredenta. [...] con el color de la sangre vertida por los patriotas anónimos que no cuentan para la historia oficiosa; pero también con el color de la sangre vertida por los enemigos del don Puka-Toro.<sup>9</sup>

9. *Ibidem*, p. 52.

El yo pasional que se trasluce en el relato se da a leer en un movimiento oscilatorio entre las dos pulsiones de Eros y Tánatos, a lo largo de vaivenes emocionales que enfocan en una «perturbación» profunda del ser. La pulsión de muerte emerge del tejido textual a través de signos recurrentes, la venganza y la violencia, ambos debido a la guerra de Independencia. Obsesionado en la venganza que nutre los impulsos agresivos y destructivos, el lugarteniente patriota no deja de caminar durante una semana. Quiere proseguir el camino de la rebelión, no dejar dormir ni un minuto a los pukakunkas colonialistas así como reunirse con Cayetano Quiroz, un antiguo esclavo negro, su jefe, del que tendrá noticias a los siete meses, y Punto Fijo, la otra mano derecha de don Cayetano:

La gente de Quiroz remataba a los heridos desparramados en el campo de combate y a los pocos prisioneros que intentaban ganar su misericordia entregándose brazos en alto lo ultimaban sin compasión alguna.<sup>10</sup>

10. *Ibidem*, p. 56.

Así, un año más tarde, en la Puntilla, Cayetano es hecho prisionero y luego fusilado mientras «Puka-Toro y Punto-Fijo fugan en diferentes direcciones, rompiendo a la diablo el cerco que sobre ellos tendieron los realistas»<sup>11</sup>. Mientras la batalla de Carratalá:

11. *Ibidem*, p. 96.

[...] la primera embestida del Puka-Toro y de sus huestes fue una acción feroz [...]. Los gritos de los guerrilleros patriotas parecían graznidos de aves desconocidas o los alaridos de un animal despiadado de los cuentos de horror y espanto.<sup>12</sup>

12. *Ibidem*, p. 117.

Notamos cómo, a partir de la batalla de la Puntilla en que las fuerzas patriotas asisten a la muerte de don Cayetano, don Puka-Toro se siente «como ninguna otra ocasión» acosado por «la tristeza de una manera atroz»<sup>13</sup>. En su retorno al lugar primordial del encuentro, «carga con todas las desgracias encima, testimonio de que el ser humano no es sino simplemente una sabandija atormentada»<sup>14</sup>, una deshumanización que metaforiza la desunión de la materia y la devolución al estado casi inorgánico. Es obvio que la muerte repentina de Cayetano Quiroz ha generado una fractura que le transforma en un hombre escindido e incompleto, causa de un lento descenso, que le aísla en una profunda soledad:

13. *Ibidem*, p. 121.

14. *Ibidem*, p. 124.

Pero las frustraciones tienen consecuencias funestas [...]. Naturalmente, quienes pagaron pato, [...] fueron los familiares inmediatos. Ellos conocían perfectamente los vaivenes emocionales por los cuales transitaba dolorosamente Puka-Toro.<sup>15</sup>

15. *Ibidem*, p. 135.

A partir de entonces, su violencia se dirige hacia su mujer y sus hijos, «seres inferiores asimilados a animales según una cavernaria herencia de los españoles»<sup>16</sup> y prosigue su descenso hacia los infiernos, atrapado en las tentaciones del Mal, con dosis de alcohol, deudas diversas y hasta brazos de algunas paisanas.

16. *Ibidem*.

En contraposición, la pulsión de vida está transcrita en los semas del amor y de la familia, en un lugar forjado por la pareja, «la hermosa estancia de sembrío de maizal y alfalfar, se convertiría en la paqarina de la familia Waranqa-Maqerwa»<sup>17</sup>. El discurso sobre la existencia de don Puka-Toro, desde la batalla de Inocorral hasta su huida en la cual fue vencido por la corriente del río Pampas para acabar en la ribera opuesta donde encontró a la pastora doña Petronila, es vista como un renacimiento: «Una vez renacido, en vez de orientar sus pasos hacia la zona de Cangallo [...] se orientó hacia el norte [...]. Semejante a un qarqacha<sup>18</sup> caminó toda la santa noche»<sup>19</sup>; el amor lo regenera:

17. *Ibidem*, p. 138.

18. «Qarqacha» es una palabra que significa la persistencia de las buenas intenciones de los luchadores aun después de la muerte, y es signo de un alma errante.

19. *Ibidem*, p. 95.

20. *Ibidem*, p. 126.

[...] parecía que [...] se le hubiese perdido toda la capacidad de hablar. No tenía en cuenta que el amor llega así, segando la fluidez de las palabras, atascando la rueda del pensamiento, pero aguijoneando a la mula respingona que viene a ser el corazón.<sup>20</sup>

21. *Ibidem*, p. 133.

22. *Ibidem*, p. 139.

Y con el nacimiento de sus tres hijos Bonifacio, Antolín y Leonor, Puka-Toro recobra una sensación de paz que le libera de sus pasadas angustias: «Ni siquiera tuvo ya en cuenta dónde y cuándo creyó que se le habían acabado por siempre sus días en los cuales transitaba de un lugar a otro, de un riesgo a otro»<sup>21</sup>. Durante casi veinte años, «don Puka y su familia se dedicaron a amaligar árboles frutales en las quebraditas calientes» con objeto de «mantenerse y mantener a su familia»<sup>22</sup>.

23. *Ibidem*, p. 251.

24. *Ibidem*, p. 318.

A los 83 años, don Puka-Toro conoce aparentemente un deceso tranquilo, un modo como reconciliarse consigo mismo, en su hogar, en compañía de su Petronila, no obstante, si bien desde fuera ya no es perturbado, desde dentro irrumpen a su memoria los «rigores de la guerra» que siente como una amenaza para Bonifacio así como un padecimiento al pensar en el «destino que correría su amada compañera de toda la vida»<sup>23</sup>.

25. *Ibidem*, pp. 24-25.

26. FERNÁN-DEZ MÍGUEZ, Sheila y FAUNDES PEÑAFIEL, Juan Jorge (2024). «Emergencia de las mujeres indígenas en América Latina. Debates sobre género, etnicidad e identidad cultural», *Revista chilena de derecho y ciencia política*, 10, 2, pp. 53-96. <https://doi.org/10.7770/rchdcp-V10N2-art2051>

## 1.2. Doña Petronila

El discurso sobre lo femenino que se centra en la figura de doña Petronila, la mamacha de todos, «primera mujer andina de alto pensamiento, pero de bajo destino que fue la matriz del árbol genealógico»<sup>24</sup> puede ser leído en tanto que discurso «de» lo femenino, en el que las mujeres andinas alzan su voz, al participar de las acciones guerreras de sus parejas, a través de los semas del sacrificio, del encarcelamiento hasta del asesinato.

27. MEJÍA, Susana (2000). «Mujeres indígenas y su derecho al desarrollo sustentable, desde una perspectiva de género: el caso de la organización Maaseualsiuame Mosenyolchicauannij», en M. Castro (Ed.), *Actas congreso internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: desafíos del tercer milenio* Arica: Universidad de Chile, Universidad de Tarapacá, 113-126.

¿Quién es la mujer andina? ¿Desde qué perspectiva abordar «el ser mujer» y «el ser andina»? El discurso sobre lo femenino se abre sobre la violación colectiva de Petronila: «sangraba [...] como si allí le hubiese explotado una carga de explosivos de baja intensidad»<sup>25</sup>. Dicha «carga de violencia y dominación de la masculinidad, [va] quebrando la igualdad ancestral que existía dentro de las cosmovisiones indígenas»<sup>26</sup>. La transgresión de la ley ancestral, vehiculada a través de la violación, permite abordar la teoría de género. Esto implica considerar la «trilogía de la exclusión de las mujeres indígenas: raza, clase y género» y debe analizarse desde los parámetros de la cosmovisión andina<sup>27</sup> y debe ser entendida a la luz de los parámetros de la cosmovisión andina, es decir, basada

en la dualidad que entiende la equidad de género dentro de la complementariedad armónica entre hombre y mujer, no dentro de una autonomía de género o superioridad de un sexo sobre otro.<sup>28</sup>

Notamos cómo la complementariedad está presente en el modo como don Puka-Toro cuida de Petronila a la hora de la violación<sup>29</sup>, recíprocamente la de doña Petronila que «se cargó del trabajo que permitió defender a la familia cuando Bonifacio y la tía Leonor fueron encarcelados»<sup>30</sup>.

Sin embargo, el discurso sobre las relaciones de género que se supone que sería acorde con los principios fundamentales de la cosmovisión andina es cuestionado en su fractura cultural. Al obedecer sus pulsiones agresivas, don Puka-Toro transgrede la ley de género y ésta se incorpora a una lectura de la Conquista con relaciones de poder:

[...] hombre que no tutelaba a golpes a su mujer y a sus hijos no era varón [...] La cavernaria herencia de los españoles para quienes las mujeres y los niños eran simples cosas o animales menores a quienes había que tutelarlos formaban parte de la moral con que se guiaba el Puka.<sup>31</sup>

Asimismo, «la mujer indígena desarrolla un rol fundamental en la reproducción y mantención de la cultura, [...] con “lealtad a la cosmovisión”»<sup>32</sup>, un proceso identitario que se trasluce a lo largo de todo el texto, bajo el sintagma redundante: «mujer andina de alto pensamiento pero de bajo destino». Ahora bien, ¿cómo entender este *leitmotiv*? ¿en tanto que señal de resistencia que supera la miseria «de haber nacido en los márgenes, en la zona excrementicia, esta experiencia innominable?»<sup>33</sup> para seguir adelante, metáfora de la progeñie un día inaugurada y siempre renovada.

Por otra parte, el legado mítico andino privilegia la incorporación sistémica del quechua, que de tal modo vectoriza la tradición oral a través de cuentos y leyendas: «largos relatos e historias de los hombres antiguos, de los caminos infinitos»<sup>34</sup>, música y baile, «oír huaynos de diversas variaciones, o valsecitos o cumbias»<sup>35</sup>, poemas, en especial dos de Huillparimachi<sup>36</sup> que enuncia con tono melancólico el propio Puka-Toro, en memoria de su expareja, doña Etelvina. Además de arraigar al Yo a sus raíces culturales andinas, el discurso poético configurado en el texto bajo varias representaciones contrabalancea la carencia del ser andino en el discurso sobre la Historia oficial, dejándose leer como un modo que enfatiza el vaciado de tal discurso.

Por fin, la lectura de las costumbres enfatiza el ritual funerario, mientras las exequias de don Puka-Toro, de Petronila, de Bonifacio, todas articuladas

28. KETERREER, Lucy (2011). «Mujeres indígenas latinoamericanas y política: prácticas "diferentes para"», *Punto Género* (1), 249.270, p. 261.

29. PÉREZ HUARANCCA, op. cit., pp. 23-25.

30. *Ibidem*, p. 316.

31. *Ibidem*, p. 135.

32. *Ibidem*, p. 75.

33. *Ibidem*, p. 94.

34. *Ibidem*, p. 50.

35. *Ibidem*, p. 281.

36. *Ibidem*, p. 139.

37. «Chakana», vocablo de origen quechua que significa «escalera hacia lo más elevado» y cuyo símbolo es una «tawachakana», una escalera de cuatro lados que representa un medio de unión entre el mundo humano y lo que está más arriba.

38. PÉREZ HUARANCCA, *op. cit.*, p. 317.

39. *Ibidem*, p. 83.

en torno a la chakana<sup>37</sup>, o cruz andina «hecha de palos de lambras (alisos) atados con hileras de cuero de vaca para llevar el cuerpo»<sup>38</sup>.

El segundo aporte del texto es un desplazamiento de los valores tradicionales de la cultura —la responsabilidad doméstica en el hogar— hacia un papel sociohistórico en que la mujer andina respalda a su pareja en los momentos más violentos de los eventos históricos. Es bastante frecuente encontrar patrones comunes de base patriarcal en las formas de división del trabajo, donde las tareas de reproducción de la vida familiar (trabajo doméstico, cuidado de los hijos y artesanal), en general, son responsabilidad de las mujeres:

Ambas mujeres [...] se disponían a prepararse para ir a cumplir con las labores cotidianas que consistían en llevar las cabras a los peñascos de Huarume, un terreno comunal casi inermes que ni siquiera las autoridades coloniales los habían tocado.<sup>39</sup>

Pero también es cierto que, como afirmaba Míguez, en la práctica, en muchas culturas indígenas hay una gran flexibilidad para que las mujeres realicen algunas tareas consideradas masculinas, por ejemplo, faenas agrícolas. La herencia de la tierra que doña Petronila recibe de sus padres produce sentido, pues muestra el valor que cualquier indígena otorga a la madre tierra, la Pachamama, en este don recíproco y respetuoso. Esta función agrícola, antes bien masculina, orienta hacia otra forma de responsabilidad, la de defender su territorio. Conforme avanzamos en el análisis del texto, emerge el papel histórico de la mujer a través de figuras de resistencia al poder tales como la tía Leonor, encarcelada, o doña Antonia Vega, que decide viajar a Pampas de Tayacaja en busca del apoyo de su padre, con el objeto de hacer liberar a su pareja Bonifacio, luego de más de tres años de encarcelamiento<sup>40</sup>.

40. *Ibidem*, p. 278.

## 2. El cuestionamiento sobre la historia

La ley del linaje se articula sobre el cuestionamiento de la historia, «este barco a la deriva»<sup>41</sup>, más exactamente sobre un discurso que contrabalanza la historia oficial, el discurso oficioso portador de las memorias indígenas articuladas sobre el primer guarismo Puka-Toro, quien simboliza con doña Petronila «los viejos troncos familiares»<sup>42</sup> que se ramifiquen en sus múltiples descendientes.

41. *Ibidem*, p. 69.

42. *Ibidem*, p. 320.

## **2.1. El replanteamiento del discurso histórico: la objetividad y la subjetividad como caras de la misma moneda**

En primera instancia, el discurso sobre la historia interroga la objetividad del historiador, siendo éste llevado por intenciones que él mismo desconoce —convocación del inconsciente a través de las varias ocurrencias del término «paisajes interiores»— y sujeto hablado por los significantes: «Cada historiador elige el rumbo de su escritura», que es «un tópico imposible de realizar, entonces, no sabe ni lo que escribe»<sup>43</sup>.

Ahora bien, si tomamos en cuenta estos axiomas, el interrogante sería: ¿en qué medida, hasta qué límites del consciente y del inconsciente será Huarancca el fideicomiso de su progenie irredenta? En segunda instancia, valiéndose de un episodio histórico que enfoca desde dos sesgos opuestos, Huarancca pone en tela de juicio la noción de subjetividad en la representación. Al referirse a los actos guerreros de Puka-Toro, evoca las «manos de asesino para los colonialistas [...] en cambio manos justicieras para los libertarios patriotas», lo cual le conduce a reconocer que «siempre [...] todo depende de quién lo mira y desde dónde lo mira»<sup>44</sup>.

43. *Ibidem*, p. 171.

Lo cierto es que, como fruto de su indagación, Huanrancca ha tenido la oportunidad de averiguar estos postulados:

44. *Ibidem*, p. 52.

No es que los descendientes de don Puka todos fueron o son justos, equitativos, altruistas [...] Los hay también de los traidores, de los angurrientos, de los arribistas, en general de todo tipo de mierda y desecho [...] testimonio de una progenie irredenta.<sup>45</sup>

Y su certidumbre solo refuerza la idea de que el ser es doble, oscilando entre el Bien y el Mal. La familia Waranqa-Maqerwa tiene un origen trágico debido a «una raya de separación “simbólica” que separa, según Puka-Toro, a los dignos de los indignos entre sus descendientes».<sup>46</sup>

45. *Ibidem*, p. 176.

46. *Ibidem*, p. 170.

## **2.2. Historia oficial versus historia oficiosa: enmascaramiento versus desenmascaramiento**

El discurso sobre la historia oficial cobra un matiz despreciativo, incluso caricaturesco que remite a los apodos de los historiadores oficiales nombrados «opinólogos», es decir, vectores de una historia disfrazada por el lenguaje, aquello que conduce a Huarancca a emitir una sentencia sin apelación que lo incorpora a sí mismo en tanto que fideicomiso de su progenie: «los historiadores son mentirosos y mierdas, tal vez incluso también tú»<sup>47</sup>. Al

47. *Ibidem*, p. 180.

primer lenguaje vacío de sentido se suma un lenguaje corporal que enfoca en la desestructuración de una palabra que se supone que retransmite la verdad histórica: «tontean, chillan, dicen y redicen [...] dando vueltas y revueltas»<sup>48</sup>. Huarancca argumenta su análisis valiéndose de un episodio clave: la guerra con Chile. Mientras que la historia oficial solo menciona a las batallas de Concepción y de Marcavalle que registran la derrota de los chilenos,

48. *Ibidem*, p. 58.

la historia oficiosa cuenta la leyenda de que en esa acción resultaron muertos casi dos centenas de chilenos, otros tantos heridos y la mayor parte perdidos en el río torrencioso que corría en el fondo más profundo de la quebrada.<sup>49</sup>

49. *Ibidem*, p. 183.

Este esfuerzo y logro, bien de ello se trata, por borrar la memoria histórica de los patriotas inscribe una identidad negada, marca de exclusión que se debe conjugar con el poder: «vivimos nosotros en las culturas de origen colonial encerrados en el laberinto de una indecisa identidad» en que la historia impone «patrones de olvido y de memoria [...] con cerrojo en la jaula de la dominación»<sup>50</sup>.

50. QUIJANO, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires: CLACSO.

Según Quijano, la identidad se hace específicamente en la historia del poder definido como «principal motivación de la conducta histórica colectiva de toda la especie». Entendido como:

el entramado de relaciones sociales conflictuales dentro de las cuales disputamos las condiciones mismas de nuestra existencia en todos los ámbitos posibles de la vida en comunidad.<sup>51</sup>

51. MORALES, Richard (2016). «Aníbal Quijano en el laberinto de la identidad latinoamericana Tareas», *Tareas*, 153, mayo-agosto, pp. 105-127. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=535055492009>.

El poder es entonces un paradigma imprescindible en el constructo del buen vivir o *sumak Kawsay* en quechua —el convivir en armonía con la Pachamama—.

52. PÉREZ HUARANCCA, op. cit., p. 16.

En el tejido textual, el poder calificado de «brutalidad inaudita»<sup>52</sup> es percibido desde el ángulo histórico del conflicto entre patriotas y realistas, es decir, en el contexto de las guerras de la independencia: «gente como ella (la pastora india) estaba siempre a la defensiva por las continuas incursiones tanto de patriotas como de realistas». Luego, el poder cobra la forma de un discurso sobre la justicia social a través de una sociedad estratificada en que «los hombres no somos todos iguales», ya fuera por el nivel social, la etnia, el género o la cultura, lo que conduce a Huarancca a trasladar esta desigualdad fundamental al campo de la palabra, que, según él, «habla [...] desde todas esas desigualdades y diferencias», pues

no hay palabra usada que no exprese intereses de esos grupos, que no evidencie esas diferencias aun cuando sujetos de otros intereses, en condición de directamente afectados o de simples huele guisos.<sup>53</sup>

53. *Ibidem*, p. 59.

La última parte del texto contextualizada en la segunda mitad del siglo XX, bajo el gobierno militar de Alvarado, enfoca el poder en el conflicto entre hacendados y campesinos, una tensión permanente que se da a leer bajo los semas de una dominación absoluta que se hace eco de los discursos de la conquista. El hacendado Fausto Amorín, subprefecto de la provincia de Cangallo, nutrido de una «exagerada ambición»<sup>54</sup> se desplaza para hacer las divisiones entre las tierras de Espite y de Pumarán en tanto que «amo cómo decir el dueño de seres animados e inanimados de los confines de la provincia que le tocaba dirigir por disposiciones oficiales del Estado»<sup>55</sup> y sustenta su posición de poderoso «en el miedo de la indiada, en el abuso de la Ley, en la leva o los trabajos gratuitos en nombre de la patria»<sup>56</sup>. La precedente usurpación se combina con la segunda, el poder político que va a irradiar el caos por todo el Perú: se dice de Amorín, nombrado el Ojo rajado, que «había accedido a usufructuar el poder político de la provincia [...] convirtiéndose en el dueño de la Ley, así como el hacendado más poderoso de la región»<sup>57</sup>.

54. *Ibidem*, p. 260.

55. *Ibidem*, p. 265.

56. *Ibidem*, p. 311.

57. *Ibidem*, p. 312.

### 2.3. Progenie y deber de memoria

El quiebre entre los discursos recíprocos de la historia oficial y de la historia oficiosa apunta a un vacío que se debe rellenar con la restauración de las memorias de los ancestros indígenas y de sus descendientes, restauración que Huarancca define como redención, o sea, una evidente inscripción de la religión católica, huella de la Conquista.

Uno de los primeros semas del vacío es la deshumanización de la raza indígena debido a su carencia de identidad:

Mi abuelo no fue ni siquiera una sombra, menos una seña ni una huella; más aún; simplemente no fue, no existió ¿Pero esa no es la condición primera de todo ser humano, incluso de todo ser nominado?<sup>58</sup>

58. *Ibidem*, p. 33.

Otro sema del vacío es el borrado consciente por la historia oficial, el cual desemboca en una «existencia inexistente» del pueblo indígena:

Ninguna huella de los eventos de Cangallo, hasta da vergüenza decir que a pesar de esa búsqueda que bien puede considerarse una indagación, una pesquisa científica que se sustenta en un discurso elaborado a partir de hechos concretos

59. *Ibidem*, p. 312.

no se pudo hallar una sentencia, una papeleta de salida de algún preso de aquellos tiempos.<sup>59</sup>

60. *Ibidem*, p. 313.

Ahora bien, en vez de consentir la doble carencia de la historia de su linaje, siendo la primera la de la historia oficial, la segunda la de su propio pueblo a través de una posible memoria que se hubiera concretado, cincelada «en una piedra de Huamanga, en un retablo o en una manta tejida por manos antiguas

61. *Ibidem*.

o, acaso, en una escritura de esas que compiten [...] con libros sagrados»<sup>60</sup>, Huaranca se propone rescatar a su pueblo, a «los sin nombre, sin memoria y hasta sin sentido»<sup>61</sup>, del olvido. Es oportuno señalar, a esta altura del texto, el papel del escritor en el deber de memoria, más exactamente las condiciones que propiciaron su elección en tanto que «historiador y fideicomiso de “su” árbol genealógico»<sup>62</sup>. En efecto, es un secreto de familia, la adopción de Bonifacio, hijo de Antolín, identificado en el texto como Bonifacio segundo, y adoptado por Puka-Toro luego del deceso por el tífus del primer Bonifacio, su hijo legítimo, cuando Huaranca decide graduarse de historiador para que

62. *Ibidem*, p. 149.

los miembros de (su) árbol genealógico tengan una voz, un itinerario, unas cuantas páginas de las que pueden enterarse quienes aún forman parte de esta cadena o que sienten que son una parte de esa cadena, para bien o para mal.<sup>63</sup>

63. *Ibidem*, p. 147.

En este sentido, es de notar el papel positivo de la colonización en lo que a la educación se refiere, en los años posteriores a la Conquista:

Si él (Néstor, hijo de Bonifacio segundo) no hubiese tenido esa iniciativa, es decir de abrirles los ojos de sus descendientes mediante el conocimiento del alfabeto, de la lengua castellana y de la escritura, no sería yo sino parte de la nada en que se ha convertido la memoria de mi proge.<sup>64</sup>

64. *Ibidem*, p. 34.

La doble filiación cultural que combina la raíz andina con los aportes del saber español es, en definitiva, un modo como conciliar la tradición de la oralidad (el quechua) y la práctica de la escritura (el español) y superar el estado de esclavitud e ignorancia en que se le venía subyugando a las razas inferiores-indios, cholos, mestizos-de los tiempos remotos de la colonización que, no obstante, a veces, afloran en la superficie del texto por huellas aún vigentes de la exclusión.

### 3. El yo enunciador de sus propios discursos

65. *Ibidem*, p. 434.

Dentro de la metáfora de la espiral, «al principio del viaje en espiral»<sup>65</sup>, la simbología del retorno físico —con la restauración de la choza

de Chunchu—, mental —con la vuelta a la infancia conforme se adentra en su pasado—, el yo se escenifica a través de un discurso que lo reconcilia con la memoria de sus antepasados y consigo mismo. Ya a punto de finalizar su proyecto de escritura, que el mismo Huarancca reconoce haber sido «un reto, un arreglo de cuentas con su destino de hombre desfavorecido por la vida»<sup>66</sup>, el yo diegético efectúa un retorno a los espacios que articularon «el escenario de su pasado inmemorial»<sup>67</sup>. Este nostálgico recorrido espacial propicia el reencuentro con una memoria habitada a través del texto semiótico memoria versus olvido: «la piel de la memoria», «alborotar memorias marchitas», «reconstruir desde los escombros nombres con significado nulo o convertidos en nada»<sup>68</sup>, «hacer que vuelvan (los ancestros) del olvido reclamando una voz»<sup>69</sup>.

66. *Ibidem*, p. 360.

67. *Ibidem*, p. 357.

68. *Ibidem*, p. 356.

69. *Ibidem*, p. 362.

Símbolo de «una progenie irredenta», la *paqarina* de Chunchu opera la reactivación de la memoria colectiva por haber sido un lugar ya habitado por don Puka-Toro y sus descendientes a la par que presenta a un yo en sintonía con una tierra que lo ancla en las raíces de la cosmovisión andina, leído como un elogio a la Pachamama: «En este lugar, donde estoy terminando de armar mi nueva vivienda antes del fin de mis tiempos, ya viví»<sup>70</sup>. Por otra parte, la *paqarina* contribuye a asentar las bases de la cultura andina, por redistribuir el legado mítico a través de una leyenda:

70. *Ibidem*, p. 369.

El nombre completo de este lugar es el topónimo *Chunchupatianan*. [...] una palabra quechua que rememora la historia en resumen de ciertos eventos habidos en una estancia habitada por un grupo humano nativo (cuyo afincamiento se dio con seguridad incluso antes de los incas) desde luego en los tiempos anteriores al del afamado Puka-Toro [...]. La leyenda cuenta que [tras la derrota con conquistadores de baja estofa], los chunchis se convirtieron en árboles frondosos de varia índole. Solo el jefe pudo huir transformado en un hermoso venado de ágiles patas [...]. De noche, encendía fogatas que se podían observar de todas las distancias. Por eso, el lugar lleva su nombre: *Chunchupatianan*, el aposento del incivilizado.<sup>71</sup>

71. *Ibidem*, p. 383.

### 3.1. Yo y los Otros

Desde el enfoque del Yo y los Otros irradian varios textos semióticos tales como exclusión versus inclusión, poder versus libertad, y, en última instancia, la emergencia del tú en tanto que discurso femenino sacrificial.

El texto semiótico exclusión versus inclusión que se lee como un vaivén constante entre los dos opósitos, cuestiona los fundamentos familiares bajo el sesgo recíproco del apoyo mutuo así como sus contrarios, la indiferencia, la hostilidad, hasta la venganza:

[...] es cierto que algunos querían apoyar con diferentes cosas, como por ejemplo semillas de maíz, de alfalfa [...] o cualquier otra cosa que me sirviera para mi alimentación [...]. Había otros, sin embargo, que me causaban cierta desazón y sospecha.<sup>72</sup>

72. *Ibidem*, p. 384.

Dentro del concepto de la exclusión, Huarancca se autorrepresenta como un chivo expiatorio:

[...] había sido elegido como chivo expiatorio o como el sujeto a quien apresándolo lo exhibirían como un subversivo, para sumarle más votos, un tal Ojo rajado Amorín,<sup>73</sup> al Ojoncito de ojos rajados<sup>74</sup>.

73. *Ibidem*, p. 327.

En el contexto de las elecciones, sufre el rechazo de su propia familia por lo cual es un ser solitario y aislado en un universo donde se le manifiesta hostilidad: «hasta mi envejecida prima hermana se había puesto en contra mía [...] entre la muchedumbre que había sido movilizada para tratar de amilanarme»<sup>75</sup>. Como signo de la inclusión, notamos el servicio que le pide su prima hermana. Edilberta Ayala Waranqa, hija penúltima de su tía Aurelia, hermana de su madre, quiere que intervenga en la vida de su hijo, un mujeriego impenitente de unos cuarenta años, Falconerio Aybar.

74. *Ibidem*, p. 435.

75. *Ibidem*, p. 441.

### 3.2. Texto semiótico poder versus libertad

El uso y abuso del poder antiguo de los caudillos es sustituido por otro poder, el de la dominación de los presentes y futuros gobiernos instalados por la República de principios del siglo XX, concretados recíprocamente en las dos figuras de Fausto Amorín, un tal Ojo rajado<sup>76</sup> o la Ojoncita —sus dos apodos— frente a otra figura del poder, el Loco Metralleta<sup>77</sup>: «Un tipo estafalario en ideas, asumiéndose político regional de prestigio, vino a Chunchu» con objeto de presionar a Huarancca para obtener su voto a favor de un candidato representante de la provincia de Cangallo<sup>78</sup>, o por lo menos obtener que se le preste la camioneta para realizar la campaña electoral. En realidad, el político es un familiar que se presenta como el yerno de don Ancleto Macavilca, esposo de su prima Hermenegilda Waranqa<sup>79</sup>.

76. *Ibidem*, p. 327.

77. El Ojoncito es un supuesto descendiente del Chino —Fujimori— y El Loco Metralleta es Humala Ollanta y Alan García en una sola persona, información que tengo del propio autor a quien agradezco sinceramente.

78. PÉREZ HUARANCCA, *op. cit.*, p. 415.

La noción de poder articula la dualidad entre el enmascaramiento y el desenmascaramiento: la alegoría y la verdad se desplazan al ámbito de lo ficcional, manifestándose en la figura femenina de Olinda Merino, personaje central del intertexto de *Criba* (2014), obra de Huarancca :

79. *Ibidem*, p. 417.

Yo soy Olinda Merino, me dijo la hedionda que me habían elegido para combatir y pretender desalojarme de mi reducto, había invadido mi aposento [...] había encendido fuego al techo de paja seca de mi choza.<sup>80</sup>

80. *Ibidem*, p. 421.

La deconstrucción del poder, es decir, la autoridad de lo institucional, su reconstrucción desvalorada con su traslado a ficcional desde el sesgo de Olinda Merino que a su vez sale de lo ficcional para convertirse en una vendedora de su *ochete* (trasero) y una terruña, con la destrucción de la casa de Huarancca, deja presagiar la emergencia del terrorismo en los años por venir, y propicia la emergencia del caos a través de una ideología subversiva.

Debido a la carencia de compromiso político el yo solitario en su *paqarina* e indiferente a su entorno, reconoce ser «perturbado» por varios asuntos que se le van desestabilizando hasta instaurar una forma de miedo, el miedo a ser secuestrado. La mirada ajena que le observa bajo varios ángulos repetidas veces es el primer parámetro: «la silueta de un hombre que se desplazó repentinamente por la ceja de un promontorio», «aquella silueta, que de pronto se multiplicó en tres o cuatro, siguió observándome»<sup>81</sup>. El segundo parámetro es una agresión directa, pues se le arroja «unas bolas incendiarías tratando de amilanarle»<sup>82</sup>. Por fin, y luego de estas dos estrategias de intimidación, los tres emisarios de la ONPE —Oficina Nacional de Procesos Electorales— irrumpen con violencia a su vivienda con una orden de sumisión: «venimos a recordarle que usted ha sido sorteado para oficiar de presidente de mesa de Paras en las elecciones de pasado mañana»<sup>83</sup>. Las varias formas bajo las cuales se ha disfrazado el poder hacen que Huarancca abandone su lugar para huir hacia Umay, afirmando de tal modo sus convicciones: «nosotros los de abajo no vivimos sobre y de las mentiras. Las mentiras son la defensa de los otros, los malnacidos»<sup>84</sup>.

81. *Ibidem*, p. 437.

82. *Ibidem*, p. 442.

83. *Ibidem*, p. 443.

84. *Ibidem*, p. 441.

Los últimos episodios de la cuarta parte de la novela hacen eco al íncipit, perfilando la inscripción de una estructura cíclica, reveladora de los ciclos de la historia que se repiten en una espiral siempre recorrida desde arriba hasta abajo y recíprocamente, un proceso que identificamos como metáfora de la *chakana* en la cosmovisión andina, y ésta sería, a nuestro entender, reveladora de la estructura interna de la obra de Julián Pérez Huarancca.

### 3.3. El discurso del tú: la violación colectiva como inscripción sacrificial

85. *Ibidem*, p. 419. Escondido en el dormitorio de los perros, en casa de su pareja de otoño, Katy Puray, «una antigua bailarina de las huailías andinas»<sup>85</sup> —comparsas que interpretan la música y danza propias de la costumbre navideña—, el Yo pronuncia su sentencia: «Nosotros somos la máscara de la memoria de mis antepasados y de los tuyos»<sup>86</sup>. A partir del axioma enunciado, la mujer no se disfraza, sino que se desenmascara para ostentarse como indígena a través de su atuendo: «pollera larga tejida de lana de oveja o de vicuña; un sombrero de alas cortas y unas ojotas de cuero de llama o de vaca»<sup>87</sup>.
86. *Ibidem*, p. 446.
87. *Ibidem*, p. 447.

El signo cultural —vestimenta— que identifica a Katy, la pareja de Huarancca, con Petronila Maqerwa, presupone un fin igual de dramático, el de una violación colectiva por los esbirros de la ONPE. Mientras Huarancca queda inmóvil y sin voz, en una fase de prostración casi traumática, «rompí las lianas con que se me habían atado no se sabe quiénes ni tampoco durante cuánto tiempo», se agujerea el espacio de los gritos desgarradores de su pareja: «la encontré tirada en el piso de la cocina en medio de un charco de sangre». Katy es violada por los esbirros que llegaron a esa casa para mancillarla de esa manera porque «se negó en revelar mi paradero»<sup>88</sup>.

88. *Ibidem*, p. 448.

### A modo de conclusión

Los varios signos que enfocan en el proceso de la especularidad —persecución y retorno de ambas figuras masculinas, don Puka-Toro versus Huarancca, identificación de las figuras femeninas, doña Petronila Maqerwa versus Katy Puray, desde el idéntico sesgo de la violación colectiva sacrificial, por fin constructo de una familia— hacen de *Historia* un texto íntimo que combina lo estético con las historias reconciliadas. Ya liberado de la alienación en las imágenes del otro especular, el sujeto colectivo enunciador de un discurso restaurado, históricamente hablando, sería —es— capaz de reconstituir, desde el fondo anónimo e inorgánico de la anulación de su raza la cadena transgeneracional que le fue negada por la historia oficial. Allí es donde reside el papel fundamental de la escritura de Waranqa: la labor de la catarsis para superar la sutura simbólica cuyo fin es redimir a su progenie con objeto de sacarla de lo anamórfico para darle una existencia, pues tal como lo enuncia el autor ayacuchano si «lo que no se nombra no existe»<sup>89</sup>, por fin, el verbo acabó haciéndose carne.

89. *Ibidem*, p. 33.

## Referencias

- BLÁZQUEZ GRAF, Norma (2010). «Epistemología feminista: temas centrales», en N. Blázquez Graf (Ed.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones Sociales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 21-38.
- CHEGUHEM RIANI, Mauricio (2020). «El concepto de verdad en Alain Badiou: de la edad de los poetas a la edad de las matemáticas», *Archivum*, LXX (I), 65-79. <https://doi.org/10.17811/arc.70.1.2020.65-79>
- FERNÁNDEZ MÍGUEZ, Sheila y FAUNDES PEÑAFIEL, Juan Jorge (2024). «Emergencia de las mujeres indígenas en América Latina. Debates sobre género, etnicidad e identidad cultural», *Revista chilena de derecho y ciencia política*, 10, 2, 53-96. <https://doi.org/10.7770/rchdcp-V10N2-art2051>
- KETERRER, Lucy (2011). «Mujeres indígenas latinoamericanas y política: prácticas "diferentes para"», *Punto Género* (1), 249-270.
- MEJÍA, Susana (2000). «Mujeres indígenas y su derecho al desarrollo sustentable, desde una perspectiva de género: el caso de la organización Maaseu-alsuame Mosenyolchicauannij», en M. Castro (Ed.), *Actas congreso internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: desafíos del tercer milenio*, Arica: Universidad de Chile, Universidad de Tarapacá, 113-126
- MORALES, Richard (2016). «Aníbal Quijano en el laberinto de la identidad latinoamericana», *Tareas*, 153, mayo-agosto, 105-127. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=535055492009>.
- PÉREZ HUARANCCA, Julián (2021). *Historia*, Lima: Achawata S.A.C.
- QUIJANO, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires: CLACSO.
- ŽIŽEK, Slavo (2020). *El sexo y el fracaso del absoluto*, Barcelona: Paidós.

