

ODI GONZALES

***EARTH BEINGS. EL PROTOCOLO
DE LOS DESENCUENTROS***

***EARTH BEINGS.
DISAGREEMENT PROTOCOL***

***EARTH BEINGS. LE PROTOCOLE
DES MÉSENTENTES***

Resumen

Las diferencias culturales que comparecen en los trabajos de campo conllevan, en ciertos casos, un desafío mayor que el tema de estudio. Internada en el territorio quechua de una estirpe de paradigmas andinos, Mariano y Nazario Turpo, la investigadora Marisol de la Cadena encara estas dificultades que exceden el conflicto oralidad/escritura. *Earth Beings*¹ es el resultado de una pugna tenaz entre el discurso de los informantes y las interpretaciones de la investigadora, asediadas casi siempre desde sus categorías culturales. El presente trabajo refiere los hallazgos y desencuentros del libro.

Palabras clave: andes; quechua; Mariano y Nazario Turpo; apu Ausangate; hacienda Lauramarca; exhibición *Our Universe*; Smithsonian National Museum of the American Indian.

1 *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Marisol de la Cadena. Durham and London: Duke University Press, 2015.

Abstract

Cultural differences coming up on fieldwork pose, in many cases, a challenge bigger than the subject of study itself. Within the Quechuan territory of Mariano and Nazario Turpo, who come from an Andean paradigmatic lineage, researcher Marisol de la Cadena confronts these difficulties which exceed the conflict between orality and writing. *Earth Beings*¹ is the result of a tenacious struggle between the informants' speech and the ethnographer's interpretations adjusted almost always from her cultural categories. This paper reports the findings and disagreements of the book.

Keywords: Andes; Quechua; Mariano and Nazario Turpo; Ausangate; Lauramarca Farm; *Our Universe*; Smithsonian National Museum of the American Indian.

Résumé

Les différences culturelles qui se présentant dans les travaux sur le terrain impliquent, dans certains cas, un défi bien plus important que le thème étudié. Interne sur le territoire quechua d'une famille de paradigmes andins, Mariano et Nazario Turpo, la chercheuse Marisol de la Cadena affronte ces difficultés excédant le conflit oralité/écriture. *Earth Beings* est le résultat d'une lutte tenace entre le discours des informateurs et les interprétations de la chercheuse, presque toujours depuis ses catégories culturelles. Le présent travail rapporte les trouvailles et les mésententes du livre.

Mots clés: Andes; Quechua; Mariano et Nazario Turpo; Apu Ausangate; hacienda Lauramarca; exposition *Our Universe*; Smithsonian National Museum of the American Indian.

Fecha de recepción : 04/09/2016

Fecha de aceptación : 09/09/2016

Nación Audiencia

Recurrente en los trabajos de investigación, la entrevista de campo, que recoge testimonios de labios del propio informante, es en sí misma irrecusable; las lecturas e interpretaciones que la

asedian no lo son. Una audiencia con los tratantes de lana en los llanos altoandinos, una entrevista a una tejedora de Chawaytire en su vivienda fijada en una rinconada de la cordillera, no es propiamente un diálogo, es más una declaración, la alocución del informante, que el investigador analizará después. El diálogo como intercambio de información o ideas presupone (de los interlocutores) el manejo de los mismos códigos que va más allá de hablar la misma lengua. La aprehensión de las categorías culturales de una sociedad conlleva un proceso inexorable; de otro modo, gravitará la letanía de los malentendidos que, en el mundo andino, resuena desde el encuentro en Cajamarca, donde un par de muchachos nativos², reclutados meses antes y entrenados raudamente en la lengua de castilla, hubieron de traducir e interpretar conceptos —concernientes a la fe y la cosmovisión de dos mundos— volcar abstracciones y una retórica ajena a su lengua nativa de acciones concretas³. El libro *Earth Beings* de Marisol de la Cadena encara estas dificultades que persisten, y describe la trayectoria errática de los desencuentros en el diálogo de dos mundos. El referente “Partial connection” emerge constantemente en el laborioso trasiego de la declaración oral de los informantes

2 Despectivamente llamados Felipillo, Martinillo, Francisquillo, los traductores/intérpretes o *lenguas* fueron conminados a cumplir una de las tareas apremiantes de la Conquista. Por ejemplo, en el ‘diálogo’ de Cajamarca, entre el fraile español Valverde y el emperador inka Atawallpa, Felipillo, qué duda cabe, malentendió o confundió los mensajes de dos códigos distintos e irreductibles, por lo que fue agraviado con el infamante estigma de ‘traidor’, injuria que hasta hoy aviva resquemores; siendo nombre propio, Felipillo derivó en adjetivo denigrante.

3 Lengua proclive a las acciones concretas, el runasimi o quechua, por su índole oral, no se prodiga en conceptos o abstracciones sino en la performatividad de los verbos. Lo que, por ejemplo, en español se dice abstractamente “hipócrita” en runasimi es “iskay uya” que literalmente equivale a “dos caras”; el verbo *apoyar* o *secundar* (las acciones de otra persona) es *sayapakuy* que literalmente es “pararse prolongadamente en las cercanías o ámbito de otro”. En español el verbo “respaldar” refiere ese carácter performativo. (Cf: Gonzales, *Lengua y cultura Quechua IV*).

quechuas (Mariano y Nazario Turpo) y la interpretación de la investigadora. Sin embargo, el libro de Marisol de la Cadena (MDLC, en adelante) ofrece mucho más; indaga, por ejemplo, asuntos confinados en el limbo como la crucial y vehemente gestión de los voceros-patriarcas de comunidades postergadas, acalladas en su lucha de resistencia contra el hacendado cruel (región Alto Urubamba); valioso aporte que enlaza liderazgo comunal, fervor nativista y prácticas ceremoniales.

Demarcación de las fronteras

Secuela de la hegemonía de la escritura sobre la oralidad, un fundamento de los malentendidos⁴ es, en nuestra opinión, la predisposición para escuchar lo que el 'otro' dice, y no cómo lo dice. Y esto acontece en el trabajo de campo cuando irrumpimos en el territorio de los informantes sin haber salido del nuestro. Allí, los asediamos desde nuestro escritorio, desde nuestra perspectiva, colmados de lemas académicos, blindados por una jerga retórica de conceptos, abstracciones y categorías culturales ajenas a ellos. Apostados en esa intersección formulamos preguntas reduccionistas, cuestionarios inducidos desde conceptos y categorías que un andino ni su lenguaje ejercen. Algo de esto ocurre cuando la investigadora peruana MDLC comienza a interrogar a Mariano o Nazario Turpo sobre conceptos y términos abstractos, que se tornan más etéreos en el análisis cuando son aislados de su contexto, tales como "suerte" (preface xxiii), "wiraqucha" (22), "historia" (28), "pukara" vocablo este del que Nazario, acorralado por la índole de la pregunta "¿qué es pukara?" contestará: "pukara es nada más que pukara" (29-30). En circunstancias así, MDLC re-

4 Apoyándose en las definiciones del antropólogo brasileño Viveiros de Castro, De la Cadena emplea el término 'equivocación' que lo disocia de 'error' (*Earth Beings*, 212).

conoce, con lucidez y carácter, que a la investigadora y sus informantes los liga un vínculo ‘partially connected’: “Those moments in our conversation that slowed down my thoughts as they revealed the limits of my understanding in the complex geometry of our conversations” (preface xxiii).

El hecho de que el runasimi puede ser fijado en la escritura —con caracteres del abecedario español— no quiere decir que la lengua andina haya perdido su naturaleza oral. Someter su léxico a una disección, desglosado de su contexto vital y determinante, es violentar su índole; el caso de la lingüística es una excepción porque no transige con los contenidos semánticos⁵. Por su carácter oral, el runasimi es una lengua viva y sus palabras alcanzan plenitud semántica únicamente en el evento del habla, no como entidades aisladas, desasidas de su contexto⁶. Por esta razón, un yachaq, un patriarca andino como don Mariano Turpo, o su hijo Nazario, difícilmente podrán articular la definición cabal de una palabra como entidad abstracta; la sabiduría de los andinos está prefijada en su lenguaje mismo, una suerte de coreografía oral de las palabras que convergen. En los relatos orales quechuas, el narrador no determina que un personaje es “malo” o “bueno”, son sus acciones las que revelan el talante de lo que nosotros calificamos como “héroe” o “villano”. Por lo demás, los saberes, las

5 Siendo una lengua aglutinante, los radicales en el runasimi son meros referentes, los sufijos determinan el rango y el significado de una palabra quechua; excluirlas es desmembrarlas.

6 Incluso los diccionarios quechuas —a excepción del de González Holguín, que en lugar de palabras aisladas suministra fraseos— son solo referentes parciales que debemos cotejar con ese gran diccionario vivo de la comunidad de hablantes. Por ejemplo, en el lenguaje hablado, las palabras que refieren vínculos de primer orden como *taytay* (papá) siempre llevan la marca posesiva que indica el vínculo: si es padre le incumbe un hijo o hija. Los diccionarios obvian esto y proveen palabras mutiladas, esterilizadas, desmenbradas; un ejemplo: la entidad *tayta*.

categorías andinas no se expresan mediante axiomas, inferencias o silogismos a la manera de la filosofía occidental; están en el lenguaje mismo, en la interacción de un término con otros. Para sopesar la densidad y el alcance semántico de una palabra quechua, más que aislarla hay que oírla en la urdimbre del habla misma; allí, en el contexto, comparece su energía polisémica.

Oráculo neologista

Uno de los neologismos que MDLC recoge de labios de Nazario Turpo es *tirakuna* “a composite noun made of *tierra*, the Spanish word for ‘earth’, and pluralized with the Quechua suffix *kuna*” (preface xxii). A nivel formal, la articulación del término *tirakuna* es el resultado de la conjunción de dos dicciones y dos culturas⁷ y, a nivel de contenidos, enuncia un nombre genérico y abstracto para designar agrupadamente a las deidades vivientes protectoras o no, que tradicionalmente eran distinguidas con nombres específicos: apu, waka, wamani, muki, mallki, awki, enqa, etc.⁸. Es a partir de este nuevo orden que MDLC vierte *tirakuna* como *earth-beings*

7 Más adelante, tratando de delimitar el alcance semántico de *tirakuna*, MDLC señala: “The word *land* (tierra) identified something that belonged to different worlds. In our world, *land* is an extension of productive soil, translatable into property. In *runakuna*’s world, *tierra* (or the plural *tierras*) is also *tirakuna*: the word is the same, but what it is (Ausangate and its kin, *santa tira*, *pukara*) is not the same as *tierra* in the hacienda” (110). La tierra como suelo o terreno (concreto) es “*allpa*” en *runasimi* y no tiene plural ni distinta semántica para el hacendado (*allpayoq/terratendiente*) o el peón (*mana allpayoq/sin tierra*). Tal vez sea una oposición de perspectivas (propiedad privada/colercitiva); con todo, las construcciones “*tira*”, “*tirakuna*” son ya neologismos, y la expresión “*santa tira*” es la traslación del castellano “*tierra santa*” con sintaxis quechua.

8 Esta tendencia reduccionista sin duda es propia del bilingüismo y el mestizaje, pero en el caso de Nazario podría mediar también el hecho de que él llegó a trabajar en una agencia de turismo que ofertaba, entre otros, un ‘turismo místico’ con la representación de rituales y ceremoniales a cargo de él en las inmediaciones del Ausangate, la más venerada de las montañas del Alto Urubamba. En los anuncios de la agencia turística cusqueña Nazario era presentado como “*peruvian paqo* (shaman)” (164).

y la define “tierras o seres tierra” (5, 291)⁹. Estos seres, señala la estudiosa peruana, no son sino “other-than-human beings who participate in the lives of those who call themselves *runakuna*, people” (preface xxiv).

Sobre el término *runakuna*, MDLC señala en sus notas “is what Quechua persons like my friends [Mariano y Nazario] call themselves” y concluye “runakuna are pejoratively called Indian by non-runakuna” (291). En efecto, el término *runa*, que refiere ser humano, gente, individuo, fue corrompido y menguado en su semántica inicial para aludir exclusivamente a los andinos natos, originarios o monolingües, que son apartados del ámbito de los mestizos y blancos. El término “non-runakuna” para referir a los otros, distintos del “runa” es admitir esa corrupción idiomática excluyente. La lógica del pensamiento andino no plasma esas categorías; aún así, el término ‘non-runakuna’¹⁰ no alude al individuo distinto del andino ni despoja al ‘otro’ de su condición humana solo por no ser andino originario; refiere la especie antropomorfa distinta del ser humano, por ejemplo, los cuadrúpedos o cuadrumanos. La memoria oral quechua post-evangelización imputa esta condición a los condenados o penantes, que por transgredir en vida el interdicto de los designios cristianos, al morir pierden su condición humana, y al no ser admitidos en el cielo, deambulan con una apariencia híbrida: mitad bestia, mitad humano¹¹. La mula de fuego y su jinete baldado (nina mula,

9 “Guacas may have been the earliest word for what I heard named as tirakuna” (296) señala más adelante.

10 Literalmente ‘non-runakuna’ sería ‘no gente’

11 Una noción más o menos equivalente al concepto ‘non-runakuna’ aparece frecuentemente en los relatos orales de condenados. Del vasto material que recopilamos (para nuestra tesis doctoral) en el Valle de Urubamba, “El Juramento”, uno de los relatos más emblemáticos, culmina refiriendo el carácter no-gente del condenado: “ichaqa condenadoñas kapusqa, manas runañachu/Pero dicen que ya era condenado, dicen que ya no era gen-

jarjaria), el incestuoso con cabeza de porcino y patas de cabra, las cabezas voladoras o el caballo rengo con voz de hacendado, forman parte de este bestiario.

En la categoría *earth beings* —o *tirakuna* según Nazario Turpo— MDLC incluye a las montañas veneradas, tradicionalmente proclamadas *apu* (*apukuna*). En esa jerarquía de deidades, *apu Ausangate* es distinguido como prominente, condición que la investigadora remarca: “[Apukuna = tirakuna = earth-beings] can be the most powerful in the Andes” (preface xxiii). Y la configuración de sus nombres propios es determinante (*Apu Ausangate*, *Wayna Ausangate*, *Guerra Ganador*, *Apu Qullqi Cruz*), denotan que no son puros artificios retóricos; guardan correspondencia precisa con su índole y sus atributos; “*manan yanqa qasechu sutiyuq kanku*”¹², ‘no en vano ostentan sus nombres’ señala don Mariano Turpo, y la evidencia está en el lenguaje mismo. Si recurrimos a la onomástica repararemos que *Machu Ausangate* y *Wayna Ausangate* (lo mismo que *Machu Picchu* y *Wayna Picchu*) van precedidos por adjetivos (*machu/viejo*, *wayna/joven*) aplicables a los varones¹³. ¿Cómo es que un cerro o *picchu* lleva el adjetivo reservado para los seres humanos? En la cosmogonía andina un cerro, una montaña, un *apu*, un *earth being* es un ser viviente, “energía viviente” lo llama el antropólogo cusqueño Juan Víctor Núñez del Prado (2015).

te” (2013:118). De las recopilaciones del sacerdote Jorge A. Lira: “Manamá runachu kasqa qhariykiqa saqran kasqa/No era hombre tu marido, era demonio” (La amante de la culebra, 46), “Manas runa hinachu waqyakamun/El [condenado] que llamó no llamó con voz humana” (El sicuaneño negociante de harina, 9). Asimismo, en el relato oral sobre un mestizo ‘acaudalado, perverso, usurero’, este es referido continuamente como “runa, antes de condenarse” (Miguel Wayapamanta, pp. 63-68).

12 “They do not have names [just] for the sake of it” (116).

13 ‘Mawk’a’ y ‘musoq’ son los adjetivos para ‘viejo’ y ‘nuevo’ referido a objetos.

Runa o la condición humana

El término *runa* con la connotación peyorativa se filtra inevitablemente en las disquisiciones de la académica peruana, cuando, por ejemplo, contraponen a los andinos natos o monolingües quechuas con los *mistis* o *mistikuna*¹⁴. De su aseveración de que los *non-runakuna* llaman peyorativamente ‘indios’ a los *runakuna*, es plausible deducir que los *mistikuna* serían *non-runakuna*. Aquí una apreciación más amplia: “Mistikuna is the plural of misti, a word that in Cuzco works both when speaking Spanish or Quechua to indicate someone who can read and write and therefore, given the social hierarchies in the region, may act superior to a runa, even if the misti has runa origins” (292). No haber demarcado el deslinde semántico de *runa* entre su significado original, literal (gente, ser humano diferente de otra especie), y el connotativo (andino nato, monolingüe quechua) suscita cierta confusión; el ser *misti* no anula la condición humana (*runa*), y si el *misti* es *non-runakuna* es admitir la resemantización (*runa*)¹⁵. Cuando los abigeos Victoriano Tarapaki y Lusiku Ankalli de Cotabambas (Apurímac), evocan sus memorias, no dispensan el término *runa* para aludir exclusivamente a ellos; se refieren, ciertamente, a sí mismos pero como parte del género humano. Eso es evidente desde el título mismo del volumen de sus testimonios *Ñuqanchik runakuna* que sus recopiladores, los antropólogos Valderrama y Escalante¹⁶, tradujeron cabalmente *Nosotros los humanos*. Si *runakuna* alcanzara

14 “misti” apócope quechua de “mestizo”.

15 Al alcalde de Ocongate, el mestizo y letrado Graciano Mandura, MDLC lo define “misti or a non-runakuna” (267). Los comentarios de Nazario Turpo sobre el alcalde lo vierte así: “He is like us, runa class, he has runa blood”. Mantener la palabra quechua ‘runa’ en un texto en inglés es condescender a la forma resemantizada, que no es, creemos, lo que Nazario expresa. De otro modo, se trataría de una auto-exclusión.

16 Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, 1992.

únicamente a los monolingües de Cotabambas sería preciso el pronombre exclusivo *ñuqayku* y no el inclusivo *ñuqanchik*. Una razón más para prescindir del modo discriminatorio de *runa* es el verbo *runayay* que equivale a reanimarse, restablecerse, reponerse de una afección, de un mal, de una turbación; es decir, recobrar la condición de gente, de ser humano, volver en sí, que no se aplica para los animales¹⁷. El diccionario de González Holguín define *runa* “persona, hombre, o muger y el baron. huc runa” (1608 [2007]: 212). El registro del sacerdote español preserva aún la semántica original y, además, incluye a la mujer; hoy pugnan dos significados de *runa* y no es muy común aplicarla a la mujer.

Rosaleen Howard-Malverde, al analizar la traducción al español e inglés del testimonio de Gregorio Condori, presenta una gama de connotaciones que *runa* y *misti* pueden deparar dependiendo del contexto. Sobre *runa*, señala: “La palabra quechua *runa* significa ‘gente’, ‘persona’, ‘ser humano’; a veces toma un sentido restringido para oponer la persona indígena a la no indígena, constituyendo una designación etnocultural, que refleja el contacto entre *runa* y los grupos sociales de otras categorías, particularmente los de origen hispano o mestizo” (67). Esa doble significación genera una ambigüedad que puede encaminar a una malinterpretación, no obstante la digresión: “The word *runa* and *runakuna* that people use to identify themselves avoid this stigma” (293)¹⁸.

17 Se aplica también *runayay* al proceso de formación de los fetos en el vientre materno (Gonzales: 2015).

18 Por cierto, el término *ch'uspa* —hoy en desuso— era otra denominación peyorativa en Cusco y el Valle de Urubamba para referir al andino nato; acaso derivado de su *'ch'uspa* o bolso tejido donde llevaba las hojas de coca.

Nosotros & nosotros

Sin duda, la comparencia de los dos pronombres quechuas *nosotros* (ñoqanchis/inclusivo, ñoqayku/exclusivo) genera una dificultad adicional por cuanto ni el español ni el inglés poseen estos dos pronombres diferenciados. Para referirse a don Mariano o Nazario y a ella misma, MDLC propone “self” y “others”, “informant” y “ethnographer”, respectivamente (19). Pero qué ocurre cuando en esa interacción “others” comprende antropólogos mestizos cusqueños que, como Jorge Flores Ochoa, alegan legítimamente: “We are anthropologists of *our* people, we feel and practice *these things* [...] we are not a group that just observes” (20-21). MDLC sopesa la complejidad de tal coyuntura y dilucida: “A composition of inclusions and exclusions, it marks relations potentially replete with hierarchies of all sorts, including the one that makes the ‘other’ an object of study of the culture in which the ‘self’ also participates”. Por otro lado, estos antropólogos no siendo propiamente *runas* (hablan y escriben en quechua y español) y debido a las jerarquías sociales regionales no ignoran su hegemonía sobre los andinos monolingües, ¿serían *non-runakuna*? Para la estudiosa peruana “This possibility creates an inclusive otherness that allows some Cuzqueños both to claim indigeneity (at least occasionally) and to distance their own condition from Indianness” (21).

Este entrecruzamiento de inclusiones y exclusiones propias del mestizaje se da también en quienes relegando su condición de bilingües —lingüistas, estudiosos, instructores de quechua— irrumpen en el territorio de los monolingües; y ejerciendo una representación en las aulas y libros pronuncian y escriben de acuerdo a la dicción del monolingüe. Promover en la pedagogía la escritura y la pronunciación quechua trivocálica (a, i, u), basada

en la dicción del monolingüe es incuestionable, pero aplicar esto a los términos castellanos que concurren en el discurso quechua es arbitrario. Fomentar en las aulas o en los libros la escritura y pronunciación de, por ejemplo, “kawallu” en lugar de “caballo” o “kwintu” en lugar de “cuento” es violentar la construcción de una palabra no-quechua, que ni el lingüista ni el instructor mestizo-bilingüe la articulan de ese modo; eso es inherente a la comunidad de hablantes monolingües¹⁹. Avivar un castellano trivocálico es un disparate. Con esta práctica arbitraria y antipedagógica, los hispanohablantes y los bilingües (quechua-castellano) tienen que modificar o adecuar —acallando su propia dicción— la pronunciación de los términos castellanos que convergen en un discurso quechua, y los niños monolingües que tienen que aprender el castellano por cuestiones de sobrevivencia, difícilmente superarán este fenómeno de diglosia, y “kawallu”, “kwintu” se desintegrarán en algo que ni es quechua ni español porque en las aulas y en los libros lo determinaron así. Más que preservar la dicción nativa, esta metodología incurre en una suerte de neologismos artificiosos, y desdeña un factor innegable: la dicción del mestizo, y condena a los niños monolingües que serán bilingües a ser motivo de burlas y humillaciones por su pronunciación tal como lo fueron sus padres. Lo que hay que fomentar en la enseñanza del quechua es la convivencia con la lengua de coexistencia al que monolingües y bilingües recurrimos porque nuestra lengua madre, por su naturaleza, no abarca el vasto vocabulario, y nos es insuficiente especialmente en este mundo proclive al mestizaje global. Una palabra castellana que concurre en un discurso quechua debería

19 Así, las ‘zonas de contacto’ de Mary Louise Pratt no son necesariamente convergencias sino ocupaciones: “Contact zones are often the result of invasión and violence, resulting in social formations base don drastic inequalities” (3).

escribirse tal cual es, y procurar que su pronunciación sea lo más cercana a su fonética; el runasimi merece igual respeto²⁰.

Don de gentes

Para discernir las diferencias entre *wiraqucha* y el predicado castellano *don*, muy común en el léxico de monolingües y bilingües, MDLC inquiriere a don Mariano Turpo, para que este articule una respuesta. La investigadora lo reseña así: “Mariano explained that those proficient in Spanish are *wiraqucha*; those who do not read and write are just *don*” (22). Sin duda, una pregunta prefijada, estructurada con las categorías del etnógrafo, conducen a réplicas más o menos equivalentes, y así la explicación de don Mariano es clara, una suerte de exposición casi académica pero insuficiente. La respuesta del patriarca quechua, aunque provenga de sus labios, no parece fluir desde la memoria oral quechua, más parece una enunciación inducida por la índole de la pregunta. Si en lugar de focalizarnos en términos aislados de su contexto, indagáramos en el habla misma, ampliaríamos el significado de *wiraqucha* y *don*, que refiere don Mariano. Por ejemplo, a un niño, a un adolescente e incluso a un adulto joven que lee y escribe no se le dice *wiraqucha* y menos *don*; la edad, entre otros aspectos, es determinante, y su uso se prodiga como adjetivo, vocativo o predicativo, según el contexto. Gregorio Condori lo usa para dirigirse indistintamente a mistis o terratenientes (50), y la tradición oral quechua distingue como *wiraqucha* al cóndor²¹. En el relato “Rosa Blanca”, recopilado por

20 Cf. Gonzales: “Corrupción y arbitrariedades en la enseñanza del Quechua”. STLILLA, University of Notre Dame, “Juicio oral. Los entuertos del Quijote en la versión Quechua”. Revista de la Universidad Científica del Sur.

21 “El viaje al cielo” recopilado y estudiado por Morote Best (*Aldeas sumergidas*) y otros, narra la travesía y el banquete en el cielo a donde el cóndor es invitado en su condición de correcto caballero, que por compasión lleva al vulgar zorro.

Cesar Itier, el narrador Agustín Thupa denomina “wiraqucha” al demonio, que se le presenta a un joven soltero como un hombre distinguido, padre de tres hijas adorables (86). Cautelosa y siempre con una dosis de refrenamiento, la investigadora peruana apelará al enunciado “equivocations are not mistakes” (212), y anotará no sin agudeza y autocrítica: “I could not move his ideas to my analytic semantics” (xxv).

No sabemos qué habría respondido Gregorio Condori si los antropólogos Valderrama y Escalante lo habrían apremiado sobre el término “abuso”, pero allí está su dramático testimonio sobre los distintos patrones que tuvo, el maltrato de sus superiores en el cuartel, o la conmovedora narración de Asunta, esposa de Gregorio, cuando recuerda a los guardias municipales del mercado de Cusco despedazando a patadas sus ollas donde vendía comida (113-114). Si queremos saber ‘qué es la muerte’, hay que detenernos en esa honda reflexión y dolor sobre el deceso de Tomasito, su hijo de dos años, muerto con pulmonía (64); allí está la respuesta.

Lost in translation

En el segmento “When words do not move things”, MDLC refiere que a la pregunta por qué una investigadora peruana, profesora de una universidad norteamericana, trabaja con Nazario, este contesta: “*Nuqa pensani huqta historia ruwananpaq*” (which I translate into English as ‘I think another history will be made [written]’) (28).

La transcripción quechua no se corresponde completamente con la versión en inglés (I think another history will be made [written] /*Pienso que otra historia será hecha [escrita]*)²². La investigadora transcribe y traduce el adverbio “huqta/another” como si fuera

22 En español puede leerse también como “Pienso que una nueva historia será escrita”

un modificador del sustantivo *historia* (another history). Lo que Nazario expresa con “huqta” equivale en el contexto a una expresión coloquial, una forma de introducir la primera parte de su respuesta; sería más o menos: *yo pienso en algo distinto/yo tengo otra idea*, etc. A nuestro parecer, después del encabezamiento *nuqa pensani huqta* debería venir una coma, o dos puntos (la pausa en la dicción del hablante). El verbo ‘ruway/hacer’ lleva la marca *-n* de tercera persona (*ruwananpaq*) y el sufijo *-paq* equivale a la preposición ‘para’. Por tanto una aproximación sería: “Yo pienso en una razón [distinta]: para que [ella] haga una historia/*nuqa pensani huqta, historia ruwananpaq*”²³. Y esto enlaza con la segunda parte de la respuesta de Nazario: *Yachanmanmi chay apukuna munaqtin*²⁴ que lo vertemos: “puede saber ella [acceder a nuestra historia] si los apus quieren” [si ese es el deseo de ellos]. La traducción de MDLC prefiere los verbos pasivos (will be made, it can be known) y la segunda persona (if the apus want *you* to) en lugar de la tercera persona que otra vez comparece con su marca *-n* en ‘yachanmanmi’ (ella puede saber, conocer, acceder).

Estos desencuentros sobrevienen cuando nos focalizamos en una palabra (en este caso el concepto, la abstracción *historia*) y deseamos el resto como si no fuera esencial²⁵. Por su naturaleza, los textos orales —aún si ahora tienen una ‘escritura’— no son viables a un análisis de esta índole; en una lengua oral todo es esencial, básico, no condesciende a la retórica, al subtexto; si

23 *Nuqa pensani huqta* equivale también a: Yo pienso en esto, yo pienso en una [cosa, una respuesta], yo tengo una idea, etc. *Historia ruwananpaq*: Para que ella escriba una historia [sobre nosotros]. El modificador o artículo indeterminado “huq” o “huk” (en el quechua cusqueño normatizado) es también la cifra ‘uno’, y “hoq” equivale a ‘otro’ diferente de ‘uno’ (huk); en cualquier caso el sufijo *-ta* es la marca adverbial.

24 It can be known if the apus [the loftiest earthbeings] want you to (28).

25 “Not necessarily translate but get the concepts” (287) anota MDLC.

aislamos una palabra de su contexto nos exponemos al albur de lo que MDLC llama “partial connection”, que no solo se da en el diálogo entre el etnógrafo y el informante sino en la interpretación de la palabra del informante, cuando la asediamos solo desde nuestras categorías. En este segmento, la investigadora analiza el término *historia* que tiene connotaciones distintas para ella y sus informantes. Para comenzar, el hecho de que Nazario recurra al español es clara señal de que el caudal léxico del runasimi no admite *historia* como la consabida construcción abstracta occidental²⁶. Concluye la investigadora: “Nazario was right; I wanted to write another history, unlike the one that had made us hierarchically different” (28).

En cambio, cuando MDLC analiza una palabra en función del contexto nos depara lecturas sólidas, de mucho interés. Así, por ejemplo, cuando don Mariano es conminado por su ayllu (comunidad) a ser su vocero (personero), y él lo explica: “ayllumanta parlaqta”. La investigadora peruana sopesa la connotación del sufijo *-manta* (44-45) que indica procedencia, origen (equivale a la preposición *desde*) y lo contrasta con el sufijo quechua *-paq* (‘por’). Cuando don Mariano dice que su comunidad requería un “ayllumanta parlaqta”²⁷ y lo escogió a él, el sufijo *-manta* denota que don Mariano no hablará en representación de su ayllu o por su ayllu sino *desde* su ayllu. Es distinto, pues, *hablar por* y *hablar desde*²⁸; prolijidad y precisión que se esfuma en la traducción.

En el mencionado estudio sobre la traducción del testimonio de Gregorio Condori, Rosaleen Howard-Malverde incluye un

26 También coteja *historia*, con los términos quechuas *willakuy* y *kwintu* (sic). “In Pachanta, where the Turpos live, people are also familiar with the difference between *historia* (in its mode of intention as modern history) and *willakuy*” (29).

27 El que habla desde el ayllu.

28 Traspone el concepto de representación.

contundente fragmento de Rudolf Pannwitz sobre ‘las prácticas típicas de los traductores al alemán de la literatura en lenguas extranjeras’ citado por Walter Benjamin en su ensayo *La tarea del traductor*: “Nuestras traducciones, incluso las mejores, se basan en una premisa falsa. Buscan hacer que ya sea el hindi, el griego, o el inglés se vuelvan alemán, en vez de tratar que el alemán se vuelva un tanto hindi, griego, o inglés. Nuestros traductores tienen más reverencia por las normas de uso de su propio idioma que por el sentido esencial (“the spirit”) de las obras extranjeras. (...) El error básico del traductor es que conserva el estado existente de su propia lengua en vez de dejar que su lengua se deje afectar por la lengua extranjera” (65). Texto iluminador que puede servirnos no solo para traducir palabras sino ideas.

Mariano el memorioso

Earth Beings está dividido en “stories” a la manera de las narraciones orales quechuas (*willakuy*) aunque su contenido se prodigue en disquisiciones conceptuales, digresiones analíticas; una intrincada verbalización ajena a la naturaleza del idioma andino.

En el segmento *Mariano engages ‘the land struggle’* (Story 2), MDLC vierte sus investigaciones sobre el poder y las abyecciones del gamonal sobre sus peones en el Alto Urubamba, antes de la irrupción del general Juan Velasco Alvarado (1968) que proclamaría la Ley de Reforma Agraria (1969). La estudiosa peruana refuerza su tesis sobre el advenimiento de una suerte de “indigenous leadership” interpolando testimonios de otros investigadores que la precedieron como el antropólogo Richard W. Patch, que visitó las comunidades y la hacienda de Lauramarca en 1958. Valiosas indagaciones como el rol del Partido Comunista de Cusco y el apoyo de activistas (abogados Laura Caller y Carlos

Valer) así como el respaldo de gremios y estudiantes universitarios en la lucha de los trabajadores, salen a la luz²⁹. Antes del libro de MDLC solo se conocían los avatares de los legendarios líderes campesinos Saturnino Huillca y Emiliano Huamantica y, en menor proporción, de Mariano Quispe y José Zuñiga Letona; la investigadora peruana rompe el silencio sobre el rol y los percances que confrontaron otros líderes como don Mariano Turpo, que siendo iletrado lidió en sus despachos con políticos y terratenientes, estableció alianzas con intelectuales, abogados, policías y, no pocas veces, llevó una vida de cárcel y sobresaltos, subsistiendo confinado en grutas y cuevas, cuando los gamonales y sus secuaces lo perseguían.

La sección “Story 3: Mariano’s cosmopolitics between lawyers and Ausangate³⁰” indaga, entre otros, la misión ritual del “escogido” Mariano vinculado al apu Ausangate, montaña-deidad de su región. En este segmento, cuando el patriarca Turpo rememora como los hacendados o sus esbirros fletaban los servicios de otros *paqos* y *layqas*³¹ para que estos contrarresten sus peticiones al apu Ausangate, fluye su testimonio: “Hacendado chay ruwachinasunkupaq qulqeta qun” que la investigadora vierte: “The hacendado gave them money so that they would do it” (96). Según la transcripción

29 Por esos años, estalló la revuelta de los peones de la hacienda Huarán (Valle Sagrado de los Incas, 1958) cuyo patrón mandó asesinar a los líderes José Zuñiga Letona y Mariano Quispe. La película *Kuntur Wachana* (1977) de Federico García Hurtado y el documental *Runan Caycu* (1973) de Nora de Izcue, registran estos sucesos. El libro *Cusco: tierra y muerte* (1971) de Hugo Neira, aporta igualmente.

30 Según la transcripción, el nombre de la montaña venerada genera dicciones algo distintas: en boca de los estudiosos MDLC, Jorge Flores Ochoa (187), Aurelio Carmona (191) es *Ausangate*, y en el de Nazario *Ausangati* (231). Mariano, como los mestizos, articula *Ausangate* (114).

31 *Paqo* es uno de los nombres de los escogidos a cargo de las ofrendas o despachos para los apus, y *layqa* es una suerte de hechicero.

e interpretación del testimonio de don Mariano³² hay tres sujetos: el hacendado, los *layqas* que reciben las órdenes de este y, don Mariano, a quien va dirigido el contraataque. Dada la complejidad, en la transcripción *hacendado chay ruwachinasunkupaq qulqeta qun*, el verbo aglutinante *ruwachinasunkupaq* detenta un ordenamiento muy peculiar (y no lleva todos los direccionales que aludan a los tres sujetos). Tal vez sea una forma de la variante que habla don Mariano, o un error de transcripción. En la variante Cusco y Valle de Urubamba el verbo que involucre a los tres sujetos estaría dispuesto así: *ruwachisunaykikupaq* [para que ellos [los *layqas*] mandados por otro [hacendado o sus secuaces] te causen daño [a ti]]. En la transcripción *ruwachinasunkupaq* de MDL, el obligatorio *-na* va después del causativo *-chi* [*china*] y esta forma es común para indicar que la acción no la hace el sujeto sino otro(s) por mandato de este [*ruwachinay, ruwachinayki, ruwachinan/lo que tengo que mandar a hacer/lo que tienes que mandar a hacer, etc*]. No obstante, cuando la acción mandada a hacer³³ recae sobre uno, entonces el obligatorio *-na* es desplazado por el direccional *-su*: *ruwachisunaykikupaq* / ordenados para que te hagan algo [te causen daño]. El mandato del hacendado está en la conjunción del causativo *-chi* y el direccional *-su*; y la acción de los *layqas* [ellos] sobre ti [Mariano] lo marca la conjunción *-ykiku*; *-paq* equivale a la preposición ‘para’.

32 “Mariano knew when the hacendado had ordered despachos against him [...] *the hacendado says “make a despacho to stop what he is doing”. They look in the coca, what they want to do is to grab your health –they destroy your body, !carajo! So that your despacho does not go anywhere, they make it against you* (96).

33 El sufijo direccional del hacendado es *-su*.

Ayllu

Para urdir un juicio cabal sobre el término *ayllu*, MDLC compara esta categoría andina que enlaza nociones de territorio, cultura, filiación, identidad, linaje, entre otros, con teorías de especialistas que han tratado tópicos como el sentido de territorio (sense of place) o la morada/vivienda (dwelling). Katherine Allen, estudiosa norteamericana que acometió una suerte de peregrinación a una remota comunidad andina (Sonqo, Cusco), señala: “Places alone do not make an ayllu; neither does a group of people... The essence of ayllu rises from the filial-type bond between a people and the territory which in their words ‘is our nurturer’ (*uywaqniyku*)” (102). Asimismo, la investigadora peruana coteja términos interdisciplinarios que definen modos de relación entre entidades, y concluye: “In-ayllu the practice of intra-action is named *uyway*, a Quechua word that dictionaries usually translate as ‘to raise, to nurture’ or ‘to rear a child, for example’” (103). Habría que mencionar también el sustantivo que deriva de la misma raíz, *uywa* que designa al ‘animal domesticado’ (*salqa uywa*, es el animal salvaje) y el participio *uywaq* (el que cria) y *uywaqe* que es la persona criada por alguien que no es su progenitor.

El educador peruano Justo Oxa precisa: “It is important to remember that this place [ayllu] is not where we are from, it is who you are. For example, I am not from Huantura, I am Huantura”. En efecto, la expresión “Huantura soy” (Mariano diría: Pacchanta kani/Pacchanta soy)³⁴ alude en el quechua coloquial a la persona inherente a su territorio y cultura de donde proviene, en el que el individuo tiene sus raíces. Esta expresión denota la

34 Mantener la sintaxis quechua en la traducción permite distinguir el orden de importancia en la oración: no destaca al individuo sino de donde proviene. En cambio para referir el nombre propio se invierte el orden: Mariano kani (soy Mariano).

forma abstracta (uso restringido) de referir una filiación territorial y cultural; para la forma concreta, de uso más extendido, se usa el sufijo de procedencia *-manta* equivalente a la preposición “de”. A la pregunta concreta: *maymanta kanki /¿de dónde eres?*, no podríamos responder con la abstracción “Pachanta kani”; habría que decir *Pachantamanta kani/soy de Pachanta*.

La participación decisiva de apu Ausangate en los conflictos bélicos de la nación (guerra con España, guerra con Chile) es un tópico recurrente de la memoria oral quechua, enlazada sin duda con mitos como *Pururauca* o los soldados de piedra que ayudaron al inka Pachacutec a vencer a los Chankas, en una batalla³⁵. Su victoriosa intervención en los combates de los mortales le mereció a apu Ausangate sobrenombres como “Guerra-ganador” (xxxiii), que los oferentes andinos lo invocan en sus ceremonias. Gregorio Condori cuenta que un día apu Ausangate, irritado por la matanza de vicuñas (sus hijas) que pastaban en sus colinas, decidió ir a Lima a hablar directamente con el gobierno; su vestuario resplandeciente cegó a todos al entrar en la casa de gobierno (54-55)³⁶. En *Earth beings*, MDLC recoge de labios de don Mariano Turpo la historia de cómo la montaña venció a los españoles; desafortunadamente solo presenta la versión en inglés con breves apostillas en quechua. Habría sido valioso tener la transcripción completa, pues en el proceso de la traducción, como se sabe, se difuminan formas gramaticales inherentes a la filosofía y el lenguaje andino, prolijidades que son menguadas en la lengua traducida, pero que en la original precisan y configuran

35 Los historiadores María Rostworowski (*Historia del Tahuantinsuyu*), y Carlos Aranibar (editor de *Comentarios reales de los Incas*) la refieren prolijamente.

36 En “Montañas sagradas y rituales en los Andes”, los antropólogos Valderrama/Escalante también dan cuenta de los ofrecimientos, ‘pagos’ y votos de gratitud que Nazario Turpo eleva a apu Ausangate (pp. 23-26).

cabalmente lo que se está contando. Don Mariano concluye su narración señalando que en general el nombre (o el sobrenombre) de las montañas tutelares no son solo verbalizaciones: *manan yanqa qasechu sutiyuq kanku* (116)³⁷; es decir, la onomástica no es retórica, no hay subtextos o significados que subyacen más allá de lo literal; esa no es la naturaleza de las lenguas orales.

Atrás y delante

Resulta interesante el vínculo que MDLC establece entre el término *ñawpa* (en frente) y *ñawi* (ojo)³⁸ y que según esto *ñawpaq* prefija el pasado o el presente, lo conocido, y *qhípaq* sería atrás, lo desconocido (129). Desde luego no es solo con los ojos que se puede conocer; en una cultura oral uno puede conocer oyendo; es decir, por transmisión oral.

El término *pacha*, otra categoría cultural andina³⁹, se basa en dos ejes: tiempo y espacio; en esa dualidad el tiempo es abstracto y circular (ciclos) y el espacio, concreto. *Pacha* es uno de los pocos términos abstractos que refiere la convergencia de los dos ejes en el que acontece todo. Su uso es restringido y una de las formas elementales que denota esa marca espacio-temporal es el sufijo *-pi*, equivalente a la preposición ‘en’ (Limapi: en Lima —espacio—; mayninpi: [en] algunas veces —tiempo—). Hay otras formas complejas que enlazan Tiempo y Espacio⁴⁰ como *ñawpa*. En términos de tiempo el radical *ñawpa* es un adjetivo (antiguo, inmemorial); como adverbio temporal y, según el contexto, puede

37 They do not have names [just] for the sake of it.

38 A ambos términos los rige el mismo radical *ña*.

39 En su libro *Categorías andinas para una aproximación del willakuy*, Pablo Landeo aborda el estudio de *pacha*, *runa*, *willakuy*, entre otros.

40 Los términos abstractos *tiempo* y *espacio* no forman parte del vocabulario quechua; están expresados concretamente mediante sufijos.

indicar antes, atrás en el tiempo; corresponde a la forma abstracta del tiempo. En cambio *ñawpa* en términos espaciales es concreto y significa delante, adelante, en frente⁴¹. Para distinguirlos, el contexto es crucial y requiere de sufijos. Si es un verbo equivale a adelantar, preceder en términos más próximos a espacio (*ñawpay*), y si es adjetivo o adverbio es —como dijimos— antiguo, atrás, en el tiempo. Así, por ejemplo, cuando don Mariano dice *Manuel Quispe hamusqa ñawpaqniytaraq*⁴² está hablando en términos temporales, está diciendo que Manuel Quispe lo antecedió, que vino antes; *ichaba ñawpaqtaqa karan Manuel Chuqque*⁴³ [pero antes de él estuvo Manuel Chuqque]. *Ñawpaq* como participio/adjetivo equivale a ‘el que va delante de uno, el que se adelanta, va primero, el que se anticipa’; es más espacial que temporal, y es más concreto que abstracto: puedo verlo. En cambio *ñawpa* como adjetivo temporal es antiguo, remoto⁴⁴. El verbo *ñawpay* (adelantar, preceder, tiempo/espacio) con formas posesivas deviene en ‘en frente de mí, delante de mí, en mi delante (*ñawpaypi*); *ñawpaqpi* refiere siempre tiempos remotos; *ñawpaqta* marca un orden en el tiempo, equivale a ‘primero’⁴⁵. De este modo, en el pensamiento andino el pasado que es abstracto (tiempo) está delante, concretamente (espacio), la coordenada justa para avanzar⁴⁶. Esta complejidad es resumida por MDLC: “We may

41 El runa tiene noción del tiempo (abstracto) y espacio (concreto); el mana-runas solo de espacio.

42 Manuel Quispe came in front of me (128)

43 But in front of them was Manuel Chuqque (129).

44 *Ñawpa machu* es el nombre de los ancestros.

45 *Ñawpaqta risaq* museoman, chaymanta parqueman/Primero iré al museo, después al parque. La expresión de don Mariano *ichaba ñawpaqtaqa karan Manuel Chuqque* conlleva esta forma y puede traducirse también: pero primero estuvo Manuel Chuqque.

46 La noción andina del tiempo cíclico o circular no admite el pasado en términos históricos (sucesión continua de hechos). Por otro lado, las 6 formas de pasado del runasimi (tiene 2 de presente y uno de futuro) no es porque añore la antigüedad.

translate *ñawpaq* as past, but its stories emerge embodied—in front of eyes—in the here-and-now of ayllu, relatedness” (130).

Para contestar a la pregunta sobre el acto de olvidar, don Mariano entreteje una breve alocución no sin sabiduría y verdad, propia de su estirpe de *yachaq*⁴⁷. Esta vez MDLC incluye la cita completa, que nos depara el alcance semántico de *ñawpa*:

Imaynataq qunqayman ñawpaqniypi kaqta. Ñawpaqniypi kaqqa, chayllapiyá qhepan. Manan qunqawaqchu saqenasuykikama⁴⁸. Chayña mana yuyankichu (297)⁴⁹.

*¿Cómo olvidaría lo que me precedió? Lo que me antecedió permanece allí*⁵⁰. No lo olvidas hasta [el instante] que te deja. Entonces ya no lo recuerdas (traducción nuestra).

En tan breve reflexión se percibe la noción andina del tiempo circular.

Tantas veces Nazario

La segunda parte del libro está dedicada a Nazario, hijo mayor de don Mariano, testigo, divulgador y memoria parlante de las gestas y luchas de su padre. Bilingüe y fronterizo, evoca los logros alcanzados (Ley de Reforma Agraria) gracias a la vehemencia de líderes como su progenitor; reflexiona sobre su propia interacción con académicos de la universidad de Cusco, señalando de uno de

47 En la película *Kuntur wachana*, un comunero—basado en el libreto de los realizadores—le pregunta al legendario líder monolingüe Saturnino Huillca “¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte?”. Entonces Huillca cuenta una historia, responde con una alegoría donde hay acciones no conceptos ni abstracciones. Eso mismo hace don Mariano en este segmento.

48 En la variante Cusco (urbano) y Valle de Urubamba sería *saqesunaykikama*.

49 *How could I forget what was before me? What is in front of you is there until it leaves you. Then it is hard to remember, nobody remembers* (131).

50 *Allí* refiere espacio y tiempo a la vez; es decir, delante (concreto) y atrás (abstracto), presente y pasado, respectivamente.

ellos, no con poca verdad e ironía: “He begged my father: ‘teach me’ he said. And because my father was his friend, he taught him everything. Now he is professor at the university; he became a doctor because he learned from my father” (190). Asimismo, Nazario heredó el fervor y los oficios rituales de su padre, que lo llevaron a participar como *altomisayoq* en la ceremonia de juramentación del presidente Toledo (Machupicchu, setiembre 2001), a trabajar en una agencia de turismo como *shaman*, y a formar parte de la comisión de curadores de la región andina en el Smithsonian National Museum of the American Indian, de Washington DC. Su reflexión “Ausangate no es un espíritu ¿no lo ves? está allí” (208)⁵¹, prefija su hondo saber que enlaza los ejes tiempo y espacio.

El desprecio del poder político hacia los campesinos y la depredación de las comunidades que albergan minerales en su territorio sigue siendo un tópico de innegable actualidad que MDLC analiza a través de las declaraciones de un ex-presidente peruano (169, 205) cuyo poder y verborrea favorable a las corporaciones y lesiva al medio ambiente, suscitó una de las reacciones más cruentas de los pobladores amazónicos de Bagua donde perecieron 23 policías y 10 nativos; los dirigentes como Alberto Pizango, encarcelados (junio 2009). El documental *When worlds collide* dirigido por Heidi Brandenburg y Matthew Orzel, recientemente presentado en el “Human Rights Watch Festival” de New York (2016) registra esta dolorosa lucha de resistencia. Además de infamar a los nativos amazónicos “no son ciudadanos de primera clase”, el susodicho ex-presidente arremetió contra las propias montañas⁵². Sobre este arrebato manifestamos en

51 Ausangate is not a spirit, can't you see it? It is there.

52 MDLC cita como fuente el diario peruano *La República* (junio 25, 2011); la fuente ori-

una entrevista: “Lo más desdichado que oí en mi vida fue el razonamiento de un ex-presidente peruano (el rufián juzgado por jueces rufianes) que dirime el conflicto minería/medio ambiente, desde su talante de mercader: ‘hay que derrotar a las ideologías absurdas panteístas que creen que las paredes son dioses...y el aire es dios, en fin... fórmulas primitivas de religiosidad, cuando se dice no toques ese cerro porque es un apu...deje Ud. que los que ahora viven se nutran o tengan trabajo en la inversión en esos cerros’. Cuando escuchas algo así confirmas en el siglo XXI que el desprecio arraiga en la soberbia, en la ignorancia, en la imbecilidad. ‘Y no hay remedio’ vaticinó Guaman Poma” (Gonzales/Gaceta Neoyorquina, 2016).

La participación de Nazario Turpo como curador nativo de la muestra *Our Universe* en el Smithsonian National Museum of the American Indian, ocupa todo un capítulo (Story 6). Para configurar la exposición permanente Nazario viajó dos veces a Washington DC, y una delegación de expertos —presidido por el lakota Emil Her Many Horses— del NMAI se llegó hasta Pacchanta para grabar diversos rituales y ceremoniales y, verificar, ciertamente, la interacción de Nazario y su entorno⁵³.

MDLC da cuenta de la inauguración oficial de la muestra (Washington DC, setiembre 2004), con participación del entonces

ginal —de donde tomó el diario y otros medios— es el programa de televisión “Mira quién habla” dirigido por Cecilia Valenzuela.

53 Por esa época, cuando realizábamos estudios de maestría en la Universidad de Maryland, College Park (2000-2002) fui contratado por Smithsonian para transcribir y traducir al español un conjunto de 14 cassettes de audio de narraciones y rituales a cargo de Mariano y Nazario, y conversaciones entre ellos y los antropólogos cusqueños Flores Ochoa, Aurelio Carmona, y la delegación del NMAI. MDLC no los nombra pero, en mi opinión, es igualmente apreciable la labor del antropólogo peruano Ramiro Matos —director del Área Andina del museo-, de Carmen Arellano —antropóloga, funcionaria del museo, y responsable de la versión en inglés-, y de la Dra. Catherine Ingold, directora del National Foreign Language Center at University of Maryland.

presidente Toledo y esposa. El breve discurso de Nazario es referido: “He applied the word *runa* to all indigenous individuals of the Americas: *We are all runakuna* [*Llipinchis kanchis runakuna*], *we are like Inka here too* [*inkakunallataqmi kanchis nuqanchispas chaypipas*]” (221). De acuerdo a la transcripción quechua, Nazario —mediante el uso del determinante inclusivo ‘llipinchis/todos’⁵⁴ y el verbo ‘kay’⁵⁵, conjugado inclusivamente ‘kanchis’— no alude únicamente a todos los ‘indígenas’ reunidos allí, refiere también al presidente de la república peruana, a su esposa francesa y, en general, a todos los asistentes: *humanos somos nosotros todos*.

Vasto y fecundo, *Earth Beings* depara aportes tangibles que alternarán con las contribuciones relevantes en etnografía andina. El coraje y la lucidez de su autora para encarar y reconocer las dificultades que conllevan una investigación de campo es gnoseológicamente trascendental y didácticamente ejemplar.

Bibliografía

- ARANÍBAR, Carlos (1991). *Comentarios reales de los Incas*. Inca Garcilaso de la Vega. Carlos Aranibar, editor. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- CONDORI, Gregorio; VALDERRAMA, Ricardo; ESCALANTE, Carmen y QUISPE, Asunta (1982). *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- DE IZCUE, Nora (1973). *Runan caycu*. Documental. Lima, Peru, 1973 https://www.youtube.com/watch?v=qc_8kbrgdhA
- GARCÍA HURTADO, Federico (1977). *Kuntur Wachana/Donde nacen los cóndores*. Cusco, Lima Peru. https://www.youtube.com/watch?v=_DbNmBgceIg
- GONZALES, Odi (2015). *Lengua y Cultura Quechua*. Vol. I-II, III-IV. New York: Center for Latin American and Caribbean Studies CLACS, New York University.

54 En la variante cusqueña es *llapanchis* (inclusivo) y *llapayku* (exclusivo).

55 Verbo ‘ser, estar’

-
- _____ (2013). *El condenado: peregrinaje y expiación entre dos mundos. Voz y memoria quechua en la configuración de la novela Los ríos profundos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas.
-
- _____ (2014). *Elegía Apu Inka Atawallpaman. Primer documento de la resistencia Inka (siglo XVI)*. Lima: Pakarina ediciones.
-
- _____ (2015). “Juicio oral. Los entuertos del Quijote en la versión Quechua”. *Desde el sur*. Revista de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Científica del Sur. Lima, vol. 7. N.º 2. <http://revistas.cientifica.edu.pe/index.php?journal=desdeelsur&page=article&op=view&path%5B%5D=130>
-
- _____ (2012). “Corrupción y arbitrariedades en la enseñanza del Quechua”. *STLILLA*, Kellogg Institute, University of Notre Dame. Versión electrónica: https://kellogg.nd.edu/STLILLA/proceedings/Gonzales_Odi.pdf
-
- _____ . “Vivo en Greenwich Village”. Entrevista. Revista *La Gaceta Neoyorquina*, marzo 2016. Versión electrónica: <https://lagacetaneoyorquina.com/2016/03/17/odi-gonzalez-vivo-en-greenwich-village-y-se-del-glamour-de-la-vida-cotidiana-y-de-los-subitos-rituales-de-los-new-yorkers-plasmar-esa-experiencia-con-mi-diccion-andina-es-mi-batalla-diaria/>
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego (1608/2007). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lingua Qquichua o del Inca*. Lima: Imprenta de Francisco del Canto. Versión electrónica: <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf>
- HOWARD-MALVERDE, Rosaleen. “Narraciones en la frontera: la autobiografía quechua de Gregorio Condori Mamani y sus traducciones al castellano y al inglés”. Revista *Amerindia* 22, 1997. Versión electrónica: https://www.vjf.cnrs.fr/sedyl/amerindia/articles/pdf/A_22_05.pdf
- ITIER, César (2007). *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Lima: IFEA, IEP, PUCP, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- LANDEO MUÑOZ, Pablo (2014). *Categorías andinas para una aproximación del willakuy*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

- LIRA, Jorge A. (1990). *Cuentos del Alto Urubamba*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- NUÑEZ DEL PRADO, Juan Víctor (2015). *Cosmovisión Andina. Grados de evolución*. Conferencias. Versión electrónica: <https://www.youtube.com/watch?v=1NcpGuyX4u8>
- PRATT, Mary Louise. *Apocalypse in the Andes: Contact zones and the struggle for interpretive power*. Fascículo *Encuentros* No. 15. IDB Cultural Center. Washington DC, March 1996.
- ROSTWOROWSKI, María (1988). *Historia del Tabuantinsuyu*. Lima: IEP.
- VALDERRAMA, Ricardo & ESCALANTE, Carmen (1992). *Ñoqanchik runakuna. Nosotros los humanos. Testimonio de los quechuas del siglo XX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- _____ (2012). "Montañas sagradas y rituales en los Andes" (19-50). *Cultura Andina. Cosmovisión. Arqueología*. Jesús Washington Rozas Alvarez, Delmia Valencia Blanco, editores. Cusco: FUNSAAC.
- VALENZUELA, Cecilia. *Mira quién habla*. Programa de TV. <https://www.youtube.com/watch?v=2Vf4WfS5t08>

Correspondencia:

Odi Gonzales

Docente New York University.

Correo electrónico: odigonzalesj@gmail.com