

**PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN, MEMORIA Y VIOLENCIA
EN EL TESTIMONIO DE GREGORIO CONDORI MAMANI**

**IDENTIFICATION, MEMORY AND VIOLENCE PROCESSES
IN THE TESTIMONY OF GREGORIO CONDORI MAMANI**

**PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO, MEMÓRIA E VIOLÊNCIA
NO DEPOIMENTO DE GREGORIO CONDORI MAMANI**

Marcia Muriel Manino*

Universidad Nacional de Salta
marciamanino3c@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9746-1481

Recibido: 20/03/21

Aceptado: 20/06/21

* Marcia Muriel Manino tiene 27 años, vive en la ciudad de Salta, Argentina y es Profesora en Letras por la Universidad Nacional de Salta (UNSa). Actualmente se encuentra transitando el tramo final de la Licenciatura en Letras y ejerciendo como docente en nivel medio y superior no universitario. Fue Auxiliar Docente de segunda en la cátedra de Teoría Literaria I en la UNSa. Obtuvo dos becas de investigación: en la Facultad de Humanidades y en el Consejo de Investigación de la UNSa (CIUNSA). Tanto allí como en su tesis investigó sobre la construcción de la identidad en testimonios indígenas peruanos de la sierra, la novela testimonial afroperuana y testimonio de una mujer shipiba de la Amazonia, enfocando esto último en la segunda beca. Actualmente forma parte de un proyecto de investigación de CIUNSA indagando aún sobre testimonios de mujeres amazónicas.

Resumen

Este trabajo indaga en el testimonio etnográfico peruano de *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1997) a fin de analizar cómo se construyen los procesos de identificación del indígena migrante de las sierras y cómo esa construcción se encuentra atravesada por una heterogeneidad conflictiva que, a su vez, se signa por una posición de subalternidad. Además, interesa reflexionar en torno a la importancia del testimonio como texto de carácter heterogéneo que desde su condición genérica se traduce en un dispositivo que representa la heterogeneidad latinoamericana y que denuncia los ultrajes de la cultura occidental sobre la indígena.

Palabras claves: Testimonio etnográfico, Procesos de identificación, Violencia, Indígena, Migrante.

Abstract

This work investigates inquires into the Peruvian ethnographic testimony of *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1997) to analyze how the identification processes of the indigenous native migrant from the mountain ranges are built and how this construct is penetrated by a contentious heterogeneity that, in turn, is marked by a position of subordination. Besides, this work is interested in reflecting on the importance of the testimony as a text of heterogeneous nature that, from its generic condition, translates into a device that represents Latin American heterogeneity and that denounces the Western culture's outrages against the indigenous one.

Keywords: Ethnographic witness, Identification processes, Violence, Indigenous native, Migrant.

Resumo

Este trabalho investiga o testemunho etnográfico peruano de *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1997) com o objetivo de analisar como se constroem os processos de identificação do migrante indígena da serra e como essa construção é atravessada por uma heterogeneidade conflictiva que, por sua vez, é marcada por uma posição de subalternidade. Além disso, busca refletir sobre a importância do testemunho como um texto de natureza heterogênea que, desde sua condição genérica, se traduz em um dispositivo que representa a heterogeneidade

latino-americana e que denuncia os ultrajes da cultura ocidental sobre a cultura indígena.

Palavras-chaves: Testemunho etnográfico, Processos de identificação, Violência, Indígena, Migrante.

Introducción

El testimonio del cargador Gregorio Condori Mamani fue recogido por los antropólogos Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez. Relata la vida de un cargador nacido en Acopía, Perú, que quedó huérfano y desde pequeño salió de su comunidad para trabajar a la ciudad, pasando por innumerables experiencias dolorosas. Luego de participar de un corometraje a cargo de Luis Figueroa en 1974, los antropólogos cuzqueños llevaron a cabo entrevistas, estableciendo un lazo de amistad y vecindad con él y su esposa. Más tarde escribieron el testimonio¹ de este migrante de las sierras.

Se trata de un texto ampliamente revisitado por la crítica y con una importante recepción en el ámbito académico. Sobre todo, cabe destacar los estudios de Antonio Cornejo Polar (1990) y de Elena Altuna (2008) quienes aportaron interesantes análisis sobre él.

Este trabajo indaga en el testimonio etnográfico peruano de *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1997) a fin de analizar cómo se construyen los procesos de identificación del indígena migrante de las sierras y cómo esa construcción se encuentra atravesada por una heterogeneidad conflictiva que, a su vez, se signa por una posición de subalternidad. Además, interesa reflexionar en torno a la importancia del testimonio como texto heterogéneo que desde su condición genérica se traduce en un dispositivo que representa la heterogeneidad latinoamericana, tal como lo expresó Cornejo Polar en sus numerosos escritos sobre crítica literaria latinoamericana.

A partir de una lógica descriptiva y exploratoria de este análisis cualitativo, intentamos llevar a cabo una observación comprensiva y reflexiva sobre los procesos de identificación que dan cuenta de representaciones heterogéneas en el testimonio peruano a partir de las fluctuaciones de voces del letrado y el indígena. Adscribimos a una metodología de carácter cualitativo puesto que la tarea fue observar fenómenos sociales — como el lugar de los indígenas en la ciudad— por medio de la selección de testimonios de corte fronterizo entre lo literario y lo antropológico. Esta indagación se realiza desde el análisis y la descripción comprensiva del texto *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*.

Punto de partida

El testimonio, género inaugurado por Premio Casa de las Américas, se enmarca en la llamada literatura indigenista que tiene como referente al mundo indígena, aunque en la forma (genérico) sigue siendo occidental y se trata de una escritura hecha por mestizos, en contraposición de la literatura indígena. Estamos ante un texto heterogéneo y emergente que hace unas décadas ingresa a la crítica y a los estudios literarios trabajado desde sus propias particularidades. El testimonio funciona como instrumento comunicativo de denuncia y da cuenta de consideraciones verosímiles ancladas en la realidad.

Gregorio Condori Mamani. Autobiografía (1997) es un testimonio de corte etnográfico y canónico (Nofal, 2012) en el que se observa la presencia de dos antropólogos que hacen hablar a un informante. Este último se presenta en situación de desigualdad en relación con los letrados, puesto que se trata de un sujeto analfabeto, indígena migrante, indio urbano que denuncia los ultrajes de la urbe modernizada. La voz del informante es la de un sujeto con historia que representa a una colectividad signada por la subalternidad y, pese a toda la problemática sobre la cuestión de la autoridad, creemos que lo que dice y lo

que silencia en este testimonio nos permitirá comprender las formas en que construye su identidad. Sostenido por la memoria, cuenta su vida en forma cronológica partiendo desde su infancia y las descripciones de las peripecias de su vida están construidas con detalles muy precisos.

Se evidencia un sujeto que se mueve entre distintas identificaciones en las que la construcción de la memoria del sujeto subalterno (Spivak, 2011) se lleva a cabo desde dos voces que conforman la autoría del relato: la del letrado y la del informante. Gregorio es el representante de toda una colectividad, los *sin ayllu*, subyugada por la violencia urbana de una sociedad modernizada como lo es el Cusco. Dicha violencia no es más que el producto de relaciones de poder (Foucault, 1995) que aún están signadas por la colonialidad (Said, 1993) y que se traduce en situación de dominación. A continuación, analizamos algunos ejes que conducen a una lectura del testimonio de este indígena peruano: los procesos de identificación, la memoria del sujeto migrante y las situaciones de violencia que atraviesan Gregorio y Asunta², su esposa.

Gregorio, un runa sin ayllu

Gregorio es huérfano, perdió a su familia, no tiene tierras ni ganado, tampoco tiene pueblo, pese a que nació en Acopía. Migró al Cusco para servir a *mistis*, *wiraqochas* y gringos:

Él es un *waqcha*, pues no tiene parientes y no deja familia. Circuló por la vida sin un grupo de referencia, siempre solo y transitando por muchos empleos para sobrevivir: pastor de ovejas y vacas, cuidador de chanchos y burros, una vez recluta y, otra, presidiario, finalmente limpiador de pisos en una fábrica y, hasta el final de sus días, cargador: levanta el peso para que descansen las espaldas de dueños, los empleados, los comerciantes, las amas de casa y hasta los obreros. Su historia está impregnada de tragedias que se traducen en una situación de orfandad: la muerte de su hijo Tomasito y la de sus dos prime-

ras mujeres, el hecho de no poder tener más hijos y de que su esposa actual, Asunta, se enferma y deja el puesto de comida en uno de los mercados de Cusco.

La cuestión de la orfandad es clave puesto que representa una situación negativa para la cultura andina. La idea de colectividad y complementariedad rige la cosmovisión andina, pues uno se define en relación con el otro. El *Yanantin* (Mamani Macedo, 2019) es todo aquello que va en pareja, señala el carácter relacional de lo que existe para la cultura quechua y aymara. Por ello, es un estado necesario para lograr la armonía y la estabilidad que, en el caso de Gregorio, se rompe al abandonar su comunidad. La figura del testimoniante es la de un cristo (Cornejo Polar, 1994) que pone a sus espaldas el peso físico de lo que lleva, además del peso de vivir en estado de orfandad, sin *ayllu*, sin el *yanantin*; vive en estado total de vacío porque se transforma en un *wakcha*, es decir, un huérfano, al perder todo lo que es esencial para el mundo de los Andes.

La autobiografía de Gregorio Condori Mamani permite conocer tanto el Cusco urbano y la modernidad en el Perú de los sesenta y los setenta, como la cosmovisión andina a través de su conocimiento del origen de su lugar, las deidades, los *apus* (espíritus de las montañas), el *hanakpacha* (mundo de los dioses), el *ukapacha* (mundo de abajo), la *pachamama* (madre tierra) y hasta la fuerza de la naturaleza. Gregorio no ignora la política, los conflictos sociales, la pobreza que hay en el campo y las diferencias étnicas y sociales. Él es consciente de su lugar en el mundo, ese lugar que lo relega al despojo y a la orfandad.

Los estudiosos (Cornejo Polar, 1994; Sklodowska, 1992) acuerdan en que el antropólogo/letrado no es solo quien recoge un testimonio y escribe los paratextos, también es quien selecciona al informante y lo que se dirá o no en el texto, sobre la base de las representaciones que tiene el intelectual de la comunidad donde recoge los datos. Sin embargo, no podemos pensar que esa intervención determina de forma absoluta la autonomía del testimoniante, pues las identificaciones que constituyen su

identidad se dejan leer en *Gregorio Condori Mamani*. Él habla en nombre de los migrantes serranos que se trasladan a la ciudad en búsqueda de mejores condiciones de vida, por lo tanto, lo individual se diluye en lo colectivo, por lo que el carácter de biografía literaria se pierde al ser, en realidad, una biografía cultural.

Desde el principio Gregorio se considera un desarraigado, tanto en términos geográficos como en términos de lazos de parentesco biológicos, pues no pertenece a ningún lugar y no tiene familia, más que la que conforma con su primera esposa, a quien pierde, y, más tarde, con Asunta. Rosaleen Howard-Malverde (1997) advierte que una de las terminologías que utiliza el informante para expresar su sentido de identidad a lo largo del relato —y la de los miembros de la comunidad que lo rodea— es justamente *wakcha* (huérfano) y es el que determina el destino marginal, la pérdida del *Yanantin* de Gregorio.

Gregorio se autopercibe en contraposición al *misti*, es decir, al mestizo, el “otro” contrario de Gregorio, quien pertenece a los *runas*: al grupo de personas que forman parte de una comunidad y tienen la responsabilidad de reproducir lo aprendido en esa cultura. Esos otros con los que tiene malas experiencias, al trabajar para ellos, lo maltratan, discriminan y, sobre todo, el otro/mestizo le impone su cultura y su lengua. Al respecto, cuenta que tuvo que buscar a un compadre *misti* para entablar matrimonio con Asunta, ya que la iglesia lo exigía junto al rito obligatorio de rezar en español. Gregorio expresa que el Ejército lo obligaba a hablar la lengua hegemónica y como tenía ciertas dificultades para apropiarse de ella, lo denigraban.

El ingreso al Ejército era forzado, los indígenas estaban obligados a pelear en nombre de una Nación que no los protege y a hablar la lengua española silenciando la lengua y la cultura propia. Gregorio y su colectividad, aunque desde lo constitucional son considerados ciudadanos³ pierden este estatuto al no ser ciudadanos que puedan alzar la voz o que sean considerados con igualdad por el resto y por el mismo Estado (Cam-

puzano, 2020). La ajenidad a la cultura letrada los convierte, como consecuencia, en desplazados. El imperio mismo de la escritura es una forma de violentar el mundo simbólico de los pueblos originarios, pues implica la imposición de toda una cosmovisión que se contrapone a la que ya tienen. Patente es el testimonio de Asunta cuando cuenta que no reacciona ante los trabajadores municipales que actúan con violencia sobre ella a causa de su desconocimiento de la licencia municipal ya que no sabe leer e ignora las normas que rigen la ciudad.

Nuevamente el episodio de Cajamarca que, por cierto, Gregorio narra, se reactualiza: la autoridad y el poder se encarnan aún en la palabra escrita en español y somete a la lengua indígena oral. Las estructuras de poder se encuentran aún signadas por la colonialidad del poder (Quijano, 1999), noción que representa un elemento clave del capitalismo mundial y que se funda en la idea de clasificación racial/ étnica de las poblaciones de todo el mundo originada a partir de América. Esta clasificación es fundamental para este patrón de poder y opera en el plano material y subjetivo de la sociedad y la existencia cotidiana. En la narración sobre la vida de Gregorio vemos con claridad la intensidad con la que la cultura occidental se impone y subyuga a la cultura andina desde el momento de la llegada de los europeos al continente.

El conocimiento de Gregorio sobre este momento clave de la historia andina, donde se produce el grado cero del enfrentamiento entre oralidad y escritura, en términos de Cornejo Polar, dan cuenta de la conciencia que tiene el enunciador acerca del lugar que ocupan los indígenas en la ciudad. El testificante establece una relación de inferioridad, asociada al desconocimiento de la escritura, respecto a los españoles y los incas. La oposición a la que Gregorio alude a lo largo de casi todo el relato entre *runas* y *mistis* tiene su origen justamente en los hechos de Cajamarca que dan inicio a esta relación de dominación de la cultura occidental sobre los pueblos originarios. Relación que

se traduce en la presencia de identidades conflictivas en Latinoamérica.

Gregorio conoce las prácticas religiosas de las sierras y, curiosamente, interpreta y explica acontecimientos modernos de su propia cosmovisión andina para comprender los cambios de la modernidad que le son ajenos. Tal es el caso de un fragmento en el que cuenta sobre la aparición del avión, producto de los desarrollos tecnológicos occidentales:

Un día, en tiempo de la era, nosotros estábamos trabajando entre doscientos o trescientos hombres, y en eso por detrás del cerro Silquincha, apareció un pájaro grande, parecido al cóndor, gritando como condenado. Y todos los que estábamos en la era nos asustamos. Ese rato me acordé de un cuento que narró una vez mi tío Gumerciendo, que faltando unos días para el fin de este mundo va a venir un alqamari con cabeza de cóndor y pies de llama a avisarnos a los runas, familias del inka, para esperar listos el fin de este mundo. (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1997, p.17)

Se refiere al avión como un pájaro, pues traspone el término sobre la base de sus conocimientos del mundo que poco tienen que ver con los de la tecnología. Además, reconoce que el pasado del colectivo *runa* es el mejor estado en relación con las prácticas de la ciudad modernizada que ofrece el presente, pues Gregorio asume su pertenencia indígena, a la que valora y carga de sentidos positivos. La comunidad es una relación fundamental que se está perdiendo a causa de una modernidad que avanza vertiginosamente yuxtaponiéndose a las prácticas culturales andinas siempre de la mano con el *ayni*. La experiencia del *ayni* (cooperación y solidaridad andina), ligado a la noción de *pachamama* (totalidad y abundancia) son entendidas para Gregorio desde lo afectivo e involucra conflictos cuando la experiencia se traslada a la ciudad, al espacio urbano donde estas formas de vivir con el otro se presentan como prácticas culturales residuales (Williams, 1977):

Y venían a ayudarte. De todo esto nunca se pagaba en dinero: de lo que ayudabas, ni de lo que te ayudaban. Esto era el *ayni*. Aquí en Cusco, he visto poco esta costumbre del *ayni*, desde que vine. Los paisanos, cuando vienen aquí, se olvidan esta forma de ayudarse. [...] Si todos hiciéramos *ayni*, estas casas de Pueblos Jóvenes, no estarían como se ven, como casas de condenados; será porque el corazón de todo paisano que se instala en el Cusco, ya no escucha las costumbres del pueblo. (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1997, p. 23)

La incapacidad de Gregorio para adaptarse al mundo urbano radica justamente en la oposición que él mismo establece entre lo urbano y lo rural —donde se siente vinculado— pues en la ciudad no es más que un indígena marginado, un ciudadano que no puede ejercer su ciudadanía. La identidad del sujeto migrante (Cornejo Polar, 1996) también se construye en torno a la cosmovisión andina, a partir de la cual da significado a su propia existencia. La condición de migrante se explica a partir del desarraigo por no pertenecer ni a un espacio ni a otro: se reconoce habitante del mundo urbano, a la vez que siente nostalgia de su infancia; vive y habla desde más de un lugar (Campuzano, 2016).

La marginalidad, la condición de migrante y la orfandad, son las formas más violentas contra Gregorio. En su estadía en la ciudad, la violencia y el ultraje se dan tanto en los trabajos forzados e inhumanos a los que son expuestos él y los migrantes, como en la ocupación en el ámbito periférico e insalubre de la urbe. El cuerpo crístico del cargador (Cornejo Polar, 1994) está marcado, flagelado a causa de los procesos de destrucción del cuerpo por los discursos de la historia (Foucault, 1984). El informante y su esposa ocupan una casa precaria al lado de un basurero, en los barrios jóvenes del Perú. Gregorio habla de la deshumanización de la sociedad a causa de los discursos sociales que regulan las prácticas que los relega y los trata como si fueran animales.

La memoria individual de Gregorio se vincula con la fijación de la experiencia en carne propia. La condición de subalternidad es una condición asumida y cuestionada permanentemente por el testimoniante que narra su vida denunciando sus vivencias: “Así está la vida, jodida. Esta vida, jode; jode al estómago y esta espalda ya no puede con la carga” (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1977, p. 84).

Migrar en un mundo moderno

Víctor Vich (2001) analiza, a partir de la situación de los cómicos ambulantes en las calles de Perú, las tensiones de la modernidad y hace referencia a la realidad de estos barrios como expresión de una identidad social:

[L]a subalternidad debe entenderse como un lugar epistemológico presentado como límite, negación o enigma [...] Por ello, la descripción de los asentamientos humanos en Lima, asociados a todos ellos con la migración y la pobreza, resulta ser el símbolo no sólo de las características de los espectadores sino, sobre todo, de la identidad del evento del teatro ambulante. (Vich, 2001, p. 52)

Gregorio se traslada a la ciudad en busca de una mejor calidad de vida, aunque ese anhelo no se realiza. Su identidad también se constituye a partir de la identificación con la figura del forastero (Altuna, 2008), siempre extraño y ajeno a los lugares que arriba. El migrante siente nostalgia por la igualdad y la reciprocidad. Desde luego, el *ayni* es el núcleo de la organización social de donde él proviene. Pero, a la vez, el testimoniante se siente identificado⁴ con la urbe. De ahí que el protagonista sea un sujeto migrante cuyos rasgos identitarios son heterogéneos, por lo que deben ser abordados desde el “aquí”/“allá” y desde el “antes”/“ahora”. El informante narra su historia de vida, sus desventuras y las de Asunta desde el “ahora” y el “aquí”, a través de una memoria que mira con nostalgia y anhelo el “allá” y el “antes”, su lugar de origen y los tiempos en las sierras antes

de que la modernidad niegue la posibilidad de una vida plena en esos espacios.

En su testimonio se visibiliza a un indio urbano que representa a los sujetos “productores de heterogeneidad, cuyas acciones modifican el paisaje urbano, pero también los lugares de origen” (Altuna, 2008: 124). La presencia de los migrantes produce una transformación en el engranaje de la ciudad, ocupando, como ya sabemos, los lugares más bajos de ella y trabajando en condiciones precarias. La idea acerca de que los indígenas pertenecen al campo y los mestizos a la ciudad se quiebra a partir del surgimiento de esta figura que se desplaza.

Gregorio Condori Mamani, un sujeto heterogéneo

Creemos que es imposible que la voz de Gregorio —y todo testimonio en el que no intervenga solo el testimoniante— aparezca sin dejar huellas de subjetividad del letrado ni del informante. A su vez, hay tensiones dentro de los procesos de identificación del testimoniante plagada de apropiaciones de más de una cultura y de una forma de mirar el mundo. La identidad andina que coexiste con cosmovisiones propias de la urbanidad y la modernidad, es una forma de resistencia ante la violencia epistémica. Por ello, no creemos que representen sujetos maleables incapaces de tomar la voz, por el contrario. Las identificaciones de Gregorio son múltiples y heterogéneas: proviene de un lugar con toda una cosmovisión milenaria como la andina y transita por diversos espacios adaptándose a otras, de ahí su condición de sujeto migrante que está en constante proceso de transformación. Los variados rasgos que lo constituyen coexisten conflictivamente.

Pensamos la identidad según Stuart Hall (2010), quien considera que la identidad es una “producción” continua, pues no tiene un fin ni se cierra. Se trata de un concepto móvil que no se encuentra preconstruido, sino que toma forma en las representaciones discursivas. Los textos testimoniales configuran la

identidad de un grupo, siempre en relación a un “otro” que puede ser distinto y que jamás es estático. La noción de *representación* de Roger Chartier puede ser válida cuando afirma que la

[C]onstrucción de las identidades sociales como resultantes siempre de una relación forzada entre las representaciones impuestas por aquellos que poseen el poder de clasificar y designar y la definición, sumisa o resistente, que cada comunidad produce de sí misma. (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1996, p. 57)

Ahora bien, Gregorio se identifica con la cultura indígena y hace referencia a ella con nostalgia, lo cual no significa que en él no se presenten rasgos identitarios propios de la cultura hegemónica occidental. El protagonista, en sus andares, se identifica con otras prácticas culturales propias de la urbanidad, de ahí que sea un indio urbano. Tal es el caso de su conocimiento sobre la situación política de una Nación que lo margina, así como la conciencia política que lo traspasa, todo lo cual queda bien expuesto en el capítulo undécimo cuando hace referencia a su encuentro con el dirigente Emiliano Huamantla, un sindicalista comunista que Gregorio conoció y a quien apoyó.

Además, Gregorio cree en los dioses de sus antepasados, pero también acude a la religión católica haciendo propia una diglosia cultural (Lienhard, 1994) en la que coexisten ambas cosmovisiones, pese a que la segunda identificación la hace por una necesidad de adaptarse o conseguir estatuto de pertenencia a la urbe:

El cargador debe aprender el castellano, apropiarse de la religión católica y adaptarse a la ciudad perdiendo las costumbres de sus antepasados. Estas contradicciones dan cuenta de un sujeto heterogéneo que se encuentra desgarrado por las tensiones de sus diferentes experiencias de vida: la de su procedencia y la del espacio urbano. Gregorio construye su imagen a través de múltiples discursos y experiencias que coexisten a causa de los constantes movimientos y los variados territorios

que lo obligan a hablar desde múltiples lugares que no logran resolverse porque se yuxtaponen conflictivamente.

La traducción del letrado solidario en el testimonio de Gregorio

En el testimonio etnográfico, la intervención del letrado es más que evidente, pese a la insistencia de negarla, en la traducción que significa el pasaje de la oralidad a la escritura y al de otras lenguas hegemónicas, como lo es el español. El traslado no es solo de un sistema lingüístico a otro, puesto que intervienen aspectos culturales y sociales propios del testimoniante y del letrado. En la nota preliminar del testimonio, Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez admiten que hay un proceso de traducción, pero no se hace referencia a toda la implicancia de la traducción cultural: está atravesada por decisiones, ya sea en la organización, en la omisión de información, etc., e implica transferencias que ponen en tensión la idea de veracidad del relato:

Muchas veces eran ellos quienes elegían los temas para hablar, lo que recogíamos en cinta magnetofónica empezando su traducción en junio de 1975. Este proceso fue interrumpido repetidas veces para volver a entrevistas con el objeto de que ampliaran aspectos que habían pasado de largo. (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1977, p. 6)

Howard Malverde expresa que los procesos de identificación que se manifiestan en la narración de Gregorio están atravesados por conflictos y ambivalencias a causa de la historia de colonización que vivió su pueblo. Es en los rasgos lingüísticos, sobre todo léxicos, de su discurso donde se puede divisar esta realidad. Con base en esto, la autora plantea que el desafío del traductor está en preguntarse hasta qué punto un discurso de identidad colonizada es traducible y hasta dónde ese proceso puede implicar la visibilización de las ambivalencias inherentes a la identidad cultural andina. Me parece muy interesante la

idea de la traducción en términos de teoría de la “transferencia semántica”, en este caso, de un texto originalmente en “lengua débil” (quechua) a “lenguas fuertes”, como lo son el español e inglés. Este paso tiene límites en tanto no todo es transferible de una lengua a otra.

El criterio de traducción ha sido privilegiar lo que tal vez sería el orden de prioridades para una persona de cultura más urbana, de tipo occidentalizada, menos orientada por valores de comunidad y territorio que una persona, como Gregorio, que se autoidentifica como runa. (Howard Malverde, 1997, p. 10)

Además, entra en juego la cuestión de “autotraducción” o “traducción intralingüística” que lleva a cabo Gregorio al intentar trasponer lo que él desconoce a lo conocido, por medio de estrategias discursivas para atravesar las barreras culturales que lo alejan de los letrados. La autotraducción propicia un espacio intermedio entre la cultura y la lengua de Gregorio y la occidental, donde existe hibridez en las expresiones y se articulan los procesos de identificación. Este espacio intermedio, propone Howard Malverde, se llama o califica como *autoetnografía*: texto transculturalizado compuesto de representaciones que un sujeto se construye para definirse ante el otro, colonizador, por medio de apropiación de elementos de la cultura del otro. Esto significa que el sujeto heterogéneo no lo es solo en la medida en que es un indio urbano que se traslada del campo a la ciudad donde vive y se apropia de prácticas culturales urbanas, sino que también su discurso, desde lo lingüístico, es heterogéneo y da cuenta de transacciones de una lengua a otra.

En la relación de préstamos entre la lengua quechua y el español, tal como vemos en el habla de Gregorio, se refuerza la condición de discurso transculturalizado (Rama,1982) del testimonio. De algún modo, el testimoniante no se puede expresar solo con sus propias categorías culturales, sino que se mide por las categorías del otro. Pero el grado de influencia que sufre el

quechua es más profundo e impactante que el que se da con la traducción al español o inglés. Si bien la necesidad de mantener algunos términos invariables en la traducción, que lleva a la necesidad de anexar un glosario, puede implicar la expansión del vocabulario de la lengua de traducción, no deja de ser una realidad cargada semántica e ideológicamente por la debilidad del quechua.

La traducción es entendida, según James Clifford (1999), como *viaje*, ya que implica moverse entre dos mundos y se llevan a cabo negociaciones e intercambios. Se trata de *transacciones* (Bueno Chávez, 1996) en las que se producen desplazamientos de contenidos culturales. Es por ello que la traducción va más allá de lo lingüístico y es esto lo que hace del testimonio de Gregorio un texto complejo, donde no podemos detenernos y aceptar sin problematizar la propuesta de Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez en los paratextos. Allí hay un intento de borrar la intervención de estos en la construcción discursiva, alegando que sólo transcribieron lo que los testimoniados —Gregorio y Asunta— dijeron:

El hecho de ser el *runa simi* nuestro idioma materno, ha facilitado que la traducción al castellano resulte lo más cercana posible al texto quechua, conservando así la forma muy peculiar de expresarse de los bilingües andinos de la zona. Las personas que lean el texto quechua podrán tener de él su propia interpretación, porque consideramos que nuestra traducción no es única ni la más perfecta. Asimismo, es la versión castellana conservamos palabras en quechua que necesitan nota al margen, por lo que se añade un glosario. (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1977, p. 7)

Si bien los antropólogos admiten que su traducción no es la “única ni la más perfecta” (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1977, p. 6), solo hacen referencia a la traducción de un idioma a otro, como si se tratara de un traslado transparente. El hecho de que hayan grabado y vuelto a grabar para ampliar aspectos que pueden haberse pasado de largo, que ve-

rifiquen fechas y datos de acontecimientos precisos pareciera ser la garantía de que todo lo que se escribe en el relato es totalmente veraz: “Todos estos datos nos sirvieron para confirmar la veracidad del relato de Gregorio” (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1977, p. 7).

En el intento de presentar al testimonio como un texto sencillo que traspasa el relato oral al escrito, se suma la intervención en la cuestión de ciertas elecciones: disposición en capítulos, el borrado de los nombres de los antropólogos en la tapa de algunas ediciones, el añadido de un glosario en la versión castellana. No son cuestiones menores, puesto que dan cuenta de otras voces que también están formando parte del discurso y, por lo tanto, interviniendo en el relato que construye la identidad de Gregorio.

Conclusión

La construcción de la identidad de Gregorio Condori Mamani es compleja y contradictoria. En ella intervienen múltiples identificaciones a partir de lo que Gregorio decide contar —o no, pues los silencios son importantes—, además de la selección que llevan a cabo los antropólogos acerca de qué incluir o no. El foco está en la orfandad como rasgo identificadorio. La condición de estar solo en el mundo se traduce en no tener padres, al perder a su hijo, a su familia, quedar solo con Asunta, y por el sentimiento de no pertenencia a ningún espacio físico. Gregorio se sabe *runi* y se sabe diferente a los *misti*, reconoce algunas prácticas propias del campo, como los mitos y las creencias religiosas que le sirven para explicar el mundo. Pero, a la vez, debió aprender el castellano, apropiarse de la religión católica y adaptarse a la ciudad dejando de lado algunas costumbres de sus antepasados. Estas elecciones dan cuenta de un sujeto heterogéneo que se encuentra desgarrado por las tensiones de sus diferentes experiencias de vida: la del mundo indígena y la del espacio urbano.

Los discursos y experiencias que coexisten a causa de los constantes movimientos y los variados territorios que lo obligan a hablar desde múltiples lugares, muestran una yuxtaposición de identificaciones que dan cuenta de la conflictividad que constituye al indio urbano. Sin *ayllu*, sin *yanantin*, el estado de orfandad se acentúa al extremo.

Los procesos de identificación en Gregorio, siempre en términos dinámicos, son el resultado de su condición de migrante. El protagonista presenta rasgos de más de una cultura. La ambivalencia y las tensiones de esta identidad son producto de una historia rasgada por la colonización y la dominación que pueden hacer del idioma mismo en que se escribe el testimonio un texto intraducible. El testimonio de Gregorio, a su vez, problematiza la realidad de los indígenas migrantes y visibiliza los procesos de identificaciones que atraviesan a estas colectividades. Sin duda, estamos ante un caso paradigmático de estos grupos que conviven en relación desigual por la imposibilidad de ejercer su ciudadanía y por las pérdidas de sus tradiciones milenarias, todo lo cual, a su vez, es producto de la hegemonía occidental que aún hoy se impone con sus estructuras de pensamiento colonialistas.

De hecho, el mismo testimonio etnográfico, con todas sus complejidades en torno a las problemáticas acerca de su representatividad, la autoridad y la veracidad, es un texto heterogéneo. El referente es el mundo indígena, por lo que forma parte de la literatura indigenista peruana que empieza a cobrar relevancia en el siglo XX. La naturaleza genérica del testimonio, permite, a su vez, problematizar y visibilizar la situación de Gregorio en la ciudad de Cusco. No cambia su situación, puesto que la intención paternalista queda en los intereses académicos de los antropólogos que recogen la voz del cargador. Sin embargo, nuestro protagonista logra hacerse escuchar resistiendo ante su situación y la de su comunidad subalterna.

Creemos que la condición de migrante, huérfano e indio urbano se acentúan justamente por la dificultad de que ellos

mismos “hablen” sin la intervención de un *otro* perteneciente a la cultura hegemónica académica. Esto último en el caso del testimonio etnográfico indigenista, pues la literatura indígena da cuenta de otros procesos que ya se están generando en el complejo caleidoscopio de la literatura hispanoamericana.

Notas

- 1 El libro fue traducido al alemán, holandés, noruego, inglés, japonés y polaco. Incluso, se reeditaron ediciones especiales, como es el caso del testimonio de su propia esposa, Asunta Quispe.
- 2 Cabe destacar que la figura de Asunta fue invisibilizada por muchas ediciones (Campuzano, 2020). La publicación del testimonio de Gregorio Condori Mamani incluye el testimonio de su esposa. Sin embargo, son las últimas ediciones las que colocan en la portada el nombre de la mujer. Este dato no es menor puesto que tiene que ver con el impacto de los estudios de género en las sucesivas ediciones de este testimonio en relación con Asunta.
- 3 Hannah Arendt se detuvo a estudiar las experiencias políticas que posibilitaron el surgimiento de la ciudadanía en la modernidad y a cómo el examen de los procesos sociopolíticos llevó a la negación y destrucción de la ciudadanía y de la libertad política. Para Arendt, la ciudadanía democrática consiste, antes que nada, en una forma de vida en donde los ciudadanos deben poder levantar la voz y asociarse con criterio propio e independencia política, lo cual le permite la construcción de un espacio público libre e igualitario que debe ser protegido y garantizado por la propia acción cotidiana de los ciudadanos (Jiménez Díaz, 2013).
- 4 Esa identificación podría ser considerada en términos intrusivos en tanto no se trata de una decisión inspirada en el deseo, sino más bien en la necesidad de comprender para adaptarse a ese nuevo mundo donde, se supone, su vida mejoraría.

Referencias bibliográficas

- Altuna, E. (2008). La partida inconclusa: indigenismo y testimonio. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año 34, No. 68, pp. 121-141.
- Bueno, R. (1996). Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina. En: *Mazzotti y Zevallos* (coord.), *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, pp.21-36.
- Campuzano, B. (2020). *Memoria y violencia en la narrativa peruana: del testimonio residual al cuento de guerra*. (Tesis doctoral). Universidad Nacional de Tucumán. Salta. En evaluación.
- . (2016). Experiencia migratoria y tiempos heterogéneos en el testimonio latinoamericano contemporáneo. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XLII, n°83, Lima-Boston: pp. 317-332.
- Cliford, J. (1999). *Itinerarios Transculturadores*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Cornejo Polar, A. (1990). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizontes.
- . (1982). *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*. Universidad Central de Venezuela: Ed. De la Facultad de Humanidades y Educación.
- . (1981). *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista, La cultura nacional, problema y posibilidad*. Lima: Editorial Lasontay.
- Foucault, M. (1984). Nietzsche, genealogy, history. En P. Rabinow (ed.). *The Foucault Reader*, Harmondsworth: Penguin.
- . (1995). *Discurso, poder y subjetividad*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.
- Hall, S. (2010). Introducción: ¿quién necesita “identidad”? En Restrepo, Eduardo; Vich, Victor y Walsh Catherina (Eds.). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar,

- Universidad Javeriana. Quito: Instituto de Estudios Peruanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Enviñon Editores.
- Howarde-Malverde, R. (1997). Narraciones en la frontera: la autobiografía quechua de Gregorio Condori Mamani y sus traducciones al castellano y al inglés. *Amerindia* N° 22, 63-84. En línea http://celia.cnrs.fr/FichExt/Am/A_22_05.pdf. (Fecha de consulta: 25 de agosto de 2009).
- Lienhard, M. (1994). Sociedades heterogéneas y disgloria cultural en América Latina. En: Scharlau, Birgit (ed.). *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische grenzgänge zwischen. Moderne und postmoderne*. Tübingen, Gunter Norr Verlag.
- Mamani Macedo, M. (Julio, 2019). Yanantin: relación, complementariedad y cooperación en el mundo andino. *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital: artes, letras y humanidades*. , vol. 8, n° 16, pp. 191-203.
- Nofal, R. (2002). *La escritura testimonial en América Latina. Los imaginarios revolucionarios del sur. 1970-1990*. Universidad Nacional del Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras. San Miguel de Tucumán.
- Quijano, A. (1999). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Said, E. W. (1993). *Culture and imperialism*. Nueva York: Vintage Books.
- Sklodowska, E. (1992). *Testimonio hispanoamericano. reconstruir hechos reales Historia, teoría, poética*. New York: Peter Lang.
- Spivak, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El Cuenco del Plata.
- Vich, V. (2001). *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.