

Narraciones en la frontera : la autobiografía quechua de Gregorio Condori Mamani y sus traducciones al castellano y al inglés

Rosaleen HOWARD-MALVERDE

Universidad de Liverpool

Desde que los españoles llegaron a la región andina se dieron procesos de traducción entre el castellano y las lenguas indígenas, particularmente el quechua y el aimara¹. Esta traducción resultó ser no solamente una experiencia lingüística sino también un proceso de transformación cultural y conceptual. En particular, las nuevas condiciones de vida de cada grupo produjeron cambios radicales en la manera de pensar la identidad, por la necesidad de redefinirse a sí mismo por referencia a un "otro" cultural y lingüísticamente ajeno.

En este ensayo enfocaré el testimonio de vida de un quechua hablante de la sierra peruana en el cual predomina el tema de la identidad. Para el quechua hablante del sur andino de fines del siglo veinte, la identidad es un fenómeno muy complejo. Esta complejidad se manifiesta en el texto original mediante los términos utilizados en quechua para referirse a las categorías socioculturales, las cuales se prestan a lecturas alternativas según la posición social ya sea del hablante o del referente. La traducción de estos términos a las lenguas europeas

¹ Agradezco a César Itier y a Pedro Plaza por sus comentarios sobre una versión previa de este trabajo, los cuales he tomado en cuenta en la medida de lo posible; la versión aquí presentada es de mi responsabilidad.

es un reto para el traductor, por estar arraigados en una realidad social y cultural particular, donde múltiples identidades se expresan y a veces se enfrentan entre sí.

Se trata de la autobiografía de Gregorio Condori Mamani y de su esposa Asunta Quispe Huamán que fue publicada en edición bilingüe en la serie "Biblioteca de la tradición oral andina" por el Centro Bartolomé de Las Casas, en el Cusco en el año 1977. El texto tuvo su origen en la oralidad: fue grabado magnéticamente, transcrito, editado, y traducido al castellano por dos antropólogos bilingües en quechua y castellano, oriundos de la misma región de donde procedían sus entrevistados. Desde entonces, la *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani* ha sido reeditada varias veces, y traducida al noruego, al alemán, al holandés, y más recientemente, al inglés, en una versión publicada por la Universidad de Texas en 1996. Examinaremos el texto en su lengua original, y en las traducciones al castellano y al inglés que se han hecho de él.

Gregorio Condori Mamani, según su propio testimonio, nunca aprendió a hablar castellano y nunca supo usar la escritura alfabética. Durante los años 70, cuando los antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante lo entrevistaron, él vivía con Asunta en un "pueblo joven" de los alrededores del Cusco, trabajando como cargador en los mercados, mientras ella trabajaba de cocinera². El libro se ha vuelto un ejemplo sobresaliente del género de la literatura testimonial.

Por ser el testimonio de Gregorio él que más se dedica al tema de la identidad, nuestra discusión enfocará el suyo, y no el de Asunta. La preocupación por la identidad que demuestra la narración de Gregorio no carece de conflictos y ambivalencias, ambivalencias debidas a la historia de colonización que ha vivido su pueblo, y que pueden detectarse en los rasgos lingüísticos, sobre todo léxicos, de su discurso. Precisamente por esto, el reto, para el traductor, se puede resumir en dos preguntas de fondo: ¿hasta qué punto un discurso de identidad colonizada, tal como el de Gregorio, es traducible? y ¿en qué medida el mismo proceso de traducir el texto tiene por efecto traer a luz las ambivalencias inherentes a la identidad cultural andina?

² Según nos dice el traductor de la versión inglesa, Paul Gelles, en un postscripto, ambos ya fallecieron: Gregorio atropellado por un auto en el año 1979 y Asunta de una enfermedad, cuatro años después.

Antes de llevar a cabo el análisis de los textos, discutiré algunas premisas teóricas que nos servirán de base. En su ensayo *La tarea del traductor*, Walter Benjamin cita a Rudolf Pannwitz quien, al comentar las prácticas típicas de los traductores al alemán de la literatura en lenguas extranjeras, dijo lo siguiente:

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 (Benjamin, 1968:80-81 citando a Pannwitz; traducción del inglés al castellano de la autora).

El antropólogo Talal Asad (1985), en un artículo que trata del concepto de la traducción cultural en la antropología social, también cita a Pannwitz para sustentar su argumento que la traducción de las lenguas de menor vigencia sociopolítica ("lenguas débiles" en su terminología), hacia las lenguas de mayor vigencia (o "lenguas fuertes"), da lugar a transformaciones en las estructuras sintácticas de las mismas lenguas "débiles" que, con el tiempo, y para volverse más "traducibles", se dejan influenciar por las formas sintácticas de las lenguas "fuertes". Para ilustrar su tesis toma el ejemplo del efecto sobre el árabe de su traducción al inglés de textos científicos.

En el caso de las lenguas indígenas de América Latina, la influencia del castellano se deja ver a todo nivel: en la simplificación de los sistemas fonológicos y morfológicos, en los préstamos y la reestructuración de los campos semánticos que resultan de ellos, y en las mezclas y alternancias de código que se dan en la lengua hablada a todo momento. El quechua de Gregorio Condori Mamani demuestra tal nivel de mezcla con el castellano, que surgen varias preguntas: ¿Cómo explicar las fuertes influencias léxicas del español, y los frecuentes cambios de código que caracterizan su lenguaje? ¿No sería ya en sí la consecuencia de estrategias de comunicación habituales de parte del quechuahablante? Se podría plantear la hipótesis que, hasta cierto punto, ese hibridismo es resultado de los esfuerzos por atravesar el puente entre los dos idiomas, mayormente de parte de los quechuahablantes, quienes asimilan lexemas y expresiones, y hasta dejan que las formas sintácticas de su idioma se modifiquen para acercarse más a las del idioma europeo (cf. Briggs, 1981).

Para George Steiner una teoría de la traducción es una teoría de la "transferencia semántica", que podría formularse de dos maneras posibles:

(1) como un modelo de todo intercambio verbal significativo - "la totalidad de la comunicación semántica" (1992:293); (2) como un modelo restringido a las transferencias interlingüísticas. El modelo de la traducción más convencional sería el segundo, donde se supone una transferencia formal de una lengua a otra lengua para la comunicación de un mensaje. Para Steiner, la primera alternativa es preferible: él argumenta que todo proceso de articulación expresiva y de recepción interpretativa es de alguna manera un procedimiento traductivo ("a translational procedure") ya sea dentro de un mismo idioma (traducción "intralingüística") ya sea de un idioma a otro (traducción "interlingüística") (1992:294). En todo caso, una teoría de la traducción sería un elemento imprescindible para la elaboración de cualquier teoría del lenguaje que busque incorporar la dimensión semántica, como dice Steiner: "la traducción es la condición perpétua e ineludible de la significación" ("translation is the perpetual inescapable condition of signification") (*ibid.*, 274).

Al elaborar su argumento, Steiner cita a Roman Jakobson, para quien la traducción, como modelo de la transferencia semántica, se puede dividir en tres categorías:

- (i) lo que Jakobson llama "rewording" (el "decir en otras palabras");
- (ii) "translation proper" (la "traducción propiamente dicha");
- (iii) "transmutation" (la "transmutación"). En el caso de "rewording", esto ocurre cuando traducimos un signo verbal por medio de otro signo verbal dentro del mismo idioma (*we reword when we translate a word-sign by means of other verbal signs within the same language*) (citado por Steiner, *ibid.*, 274).

En este punto Jakobson se apoya en la teoría de los signos de Peirce según la cual:

para nosotros, como lingüistas o como utilizadores de las palabras, el significado de cualquier signo lingüístico es su traducción a algún otro signo alternativo, sobre todo algún signo 'que dé un desarrollo más pleno' de su significado (*both as linguists and as ordinary word-users, the meaning of any linguistic sign is its translation into some further, alternative sign, especially a sign "in which it is more fully developed*) (*ibid.*, 274; Steiner cita a Roman Jakobson, "On linguistic aspects of translation", in Reuben A Brower ed.: *On Translation*).

De acuerdo a este modelo, toda definición, toda explicación, efectuada por la sinonimia, la cuasisinonimia, la paráfrasis, y otros procedimientos, sería una traducción. El "rewording" de Jakobson corresponde a lo que Steiner denomina traducción intralingüística.

En el caso de la traducción "propiamente dicha" (la segunda categoría identificada por Jakobson), se trata de la interpretación de los signos verbales

por medio de los signos de otro idioma, vale decir, la traducción interlingüística. Con respecto a las traducciones al castellano y al inglés del testimonio de Gregorio, examinaremos hasta qué punto los significados son transferibles mediante este tipo de procedimiento, o si otras estrategias se manifiestan. Nos preguntaremos si, en alguna medida siquiera, las lenguas traductoras se dejan afectar por las especificidades de la lengua de origen, teniendo en mente la propuesta de Pannwitz anteriormente citada.

La tercera clase de traducción según el esquema de Jakobson es la llamada "transmutación", que sería un proceso 'intersemiótico' mediante el cual los signos verbales son interpretados por medio de otros sistemas de signos no verbales (visual, gestual, matemático, musical u otro) (citado por Steiner, *ibid.*: 274-275). Para los fines del presente trabajo, haremos uso de las dos primeras categorías de Jakobson, las cuales corresponden a la traducción intralingüística y a la traducción interlingüística, en los términos de Steiner. El testimonio de Gregorio Condori Mamani expresa un sentido de identidad cultural compleja que se vislumbra en el texto sobre todo a nivel léxico. Tanto el concepto de traducción intralingüística como el de traducción interlingüística son aplicables al análisis de este fenómeno; pero también tienen sus limitaciones.

En el texto original, el discurso va dirigido hacia un público que no comparte los mismos puntos de referencia que Gregorio; siendo él de origen rural, sin educación formal, quechua monolingüe, y **runa** por autodesignación³, siendo sus interlocutores antropólogos universitarios, radicados en la urbe, bilingües y de cultura "mestiza". En esta situación, Gregorio busca "autotraducirse" al hablar. Utiliza estrategias discursivas - explicaciones, definiciones, sinonimias - que le ayudan a atravesar las barreras culturales que le separan de sus oyentes, estrategias que se pueden caracterizar hasta cierto punto como "traducción intralingüística". Sin embargo, tratándose de la expresión discursiva de la identidad cultural, este criterio analítico no me parece suficiente para captar los procesos de significación que están operando aquí; otros criterios también se pueden tomar en cuenta. Veamos.

Mary Louise Pratt, en su análisis de la carta al rey de España escrita por Felipe Guaman Poma de Ayala en el Perú y fechada en 1615, trata esa obra

³ 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.

como una muestra de la producción literaria emergida de lo que ella llama la "zona de contacto": ese espacio intermedio cultural y lingüístico entre colonizador y colonizado dentro del cual se crean las formas híbridas de expresión, y que articulan identidades complejas, nacidas de la experiencia de la colonización. Ella califica esa obra de *autoetnografía*, género literario que define de la manera siguiente:

por texto autoetnográfico quiero decir un texto en el cual la gente busca describirse tomando en cuenta las representaciones que otras personas han hecho de ellos. Si los textos etnográficos son aquéllos en los cuales los sujetos europeos metropolitanos representan al otro (por lo general a un otro subyugado), los textos autoetnográficos son aquellas representaciones que el otro así definido se construye *como respuesta a* o como diálogo con esos textos etnográficos. El texto autoetnográfico no es, entonces, una forma autóctona o 'auténtica' de autorepresentación (como lo habrá sido el quipu andino, por ejemplo), sino que involucra una colaboración selectiva con y una apropiación del lenguaje de la metrópoli o del conquistador. Este lenguaje se fusiona en diversos grados con el lenguaje indígena para crear autorepresentaciones que buscan *intervenir* en los modos metropolitanos de comprender las cosas (Pratt, 1994:28; énfasis en el original, traducción de la autora).

La autoetnografía sería, siguiendo la propuesta de Pratt, un caso de texto "transculturalizado". Por "transculturación" ella entiende los procesos de apropiación parcial del idioma y de los símbolos de la cultura hegemónica de parte de los miembros de la cultura dominada, para luego infundir las palabras y símbolos "prestados" con significados nuevos de acuerdo a los criterios propios de ésta⁴.

Propongo que el testimonio de Gregorio Condori es un discurso transculturalizado tanto en lo lingüístico como en lo cultural. La mayor preocupación de su autor es posicionarse, y posicionar a los demás, en términos de su identidad social y cultural; aunque tal posicionamiento nunca es estable, sino siempre cuestionado y movedizo. El concepto de traducción intralingüística, aunque nos dé un punto de partida, no es suficiente para describir los procesos socioculturales de hibridación que se dan en los discursos colonizados andinos tales como éste. Los conceptos de "autoetnografía" y de "transculturación", tales como los que Pratt ha trabajado, nos sirven de manera

4 En su formulación, Pratt contrasta lo que sería un texto "autoetnográfico", surgido en situación de contacto, con lo que sería una forma "auténtica", que surgiría en situaciones de precontacto. Si entendemos por "autenticidad" una noción de pureza, de falta de influencias exteriores, es difícil aplicar tal descripción a cualquier texto en cualquier contexto de producción, que sea o no de colonización, pues las lenguas y las culturas siempre ceden el paso, en diversos grados y por distintas razones, a ciertos efectos de contacto. Pratt misma pone entre comillas la palabra "auténtica", como para distanciarse de un término problemático (*ibid.*), y dice que aplicar una "ideología de la autenticidad" a los textos transculturalizados, como la obra de Guaman Poma, nos haría caer en una trampa que limitaría la interpretación (*ibid.*: 38).

complementaria para caracterizar el género y traer a luz las estrategias culturales que están implícitas en él.

Los temas que trata el artículo de Pratt remiten a un debate más amplio que atañe a la representación del "otro" en las obras literarias de Occidente, debate que conoció un gran impulso, hace ya unos 20 años, con el libro *Orientalismo* de Edward Said. Sin tener que entrar en detalles, es necesario establecer una distinción entre un discurso "endógeno", mediante el cual el "otro" se representa a sí mismo, y un discurso "exógeno", con el cual el extranjero representa al "otro". En principio el discurso "endógeno" se origina adentro, es pronunciado en la lengua natal de sus emisores y obedece a las convenciones discursivas propias de su cultura, sin concesiones. El discurso "exógeno", al contrario, surge en un espacio exterior a la realidad sociocultural que describe (las novelas del escritor boliviano Alcides Arguedas, que describen desde el punto de vista de un foráneo las vidas de los campesinos aimaras de su país, podrían servir aquí de ejemplo). Esta distinción entre discurso endógeno y discurso exógeno es muy pertinente para el problema de la traducción.

A modo de ilustración, veamos un ejemplo comparativo. Al investigar sobre los tipos de obra literaria en lengua árabe que, según Richard Jacquemond⁵, más se prestan para la traducción al francés, este autor observa que un discurso realmente "endógeno", que no se abre hacia el exterior ni en su temática ni en su estructura discursiva, no se presta mucho para ser traducido y recibido por un público extranjero (Jacquemond, 1992). En el caso de la literatura árabe, dice Jacquemond, son aquellas obras que dan una representación del mundo árabe que cuadra con la representación que en Occidente se tiene de él, en los discursos exógenos, que se prestan con mayor facilidad para ser traducidos y leídos por un público occidental (Jacquemond, 1992:148). Un discurso plenamente "endógeno" sería menos "traducible", con menos posibilidades de encontrar una recepción más allá de su propio mundo.

Ahora bien, cuando Jacquemond nos habla de las obras en lengua original árabe que dan una representación de Oriente que cuadra mejor con la idea occidental que se tiene de él, y que por lo tanto resultan más "traducibles", habría que precisar que ese tipo de obra no corresponde ni a lo que él llama discurso "endógeno" ni tampoco al discurso "exógeno" que representa al otro desde el exterior y en lenguas occidentales. Este tipo de discurso, aunque

⁵ Agregado cultural a cargo de traducción e interpretación de la Embajada Francesa del Cairo. (Venuti, 1992: ix).

Jacquemond no lo plantea de esta manera, sería para mí un ejemplo del género autoetnográfico transculturalizado, de acuerdo a las propuestas de Pratt, cuyos emisores se autorepresentan con referencia a las representaciones que el otro se ha hecho de ellos. Tales discursos expresan un sentido de identidad influenciado por la imagen que el otro se ha formado de esa identidad. Vale decir, el discurso transculturalizado sería resultado de los efectos reflexivos del impacto que tiene el discurso exógeno sobre el discurso endógeno. El discurso endógeno incorpora elementos, a nivel de la lengua y de los contenidos, que emanan del discurso exógeno, colonizador. Sería una característica sintomática central del discurso de identidad colonizado como género, característica que encontramos manifiesta en el lenguaje del testimonio de Gregorio Condori Mamani.

Este lenguaje demuestra un hibridismo bastante desarrollado, lo cual suscita varias preguntas: ¿en qué medida esta característica híbrida del texto facilita su traducción al castellano? ¿qué implica aquello para su traducibilidad al inglés? Dado que el mismo hibridismo del texto contribuye a su significado esencial, ¿se puede traducir un texto de esa índole a otro idioma, diferente de los idiomas que le dieron origen⁶? La traducción del quechua al castellano, y la traducción del quechua al inglés, ¿son del mismo orden? Teniendo en mente la propuesta de Benjamin (*op. cit.*), según la cual, por medio de la traducción, podemos vislumbrar la relación central y recíproca entre los idiomas

las lenguas no son extranjeras las unas a las otras, sino que son apriori y dejando de lado toda relación histórica, interrelacionadas en lo que quieren expresar (Benjamin, *ibid.*:72; traducido por la autora),

¿en qué consiste esta relación cuando se trata del quechua y el castellano andino? y ¿en qué consiste cuando se trata del quechua y el inglés?

A la luz de estas reflexiones, examinemos algunos extractos de los textos. El primer párrafo de la autobiografía de Gregorio Condori, y sus traducciones respectivas, se leen así:

- (1) **Aqopiyamanta kani, ñan tawa chunka wataña llaqtaymanta chayamusqay, Gregorio Condori Mamanin sutiy. Llaqtaymanta hanpurani mana mamay taytay kaqtin; totalmente q'ara, wakcha, madrinaypa makinpi karani. Paymi chukchayta rutuwaran, hinaspa huk p'unchay hatunchaña kashaqtiy niwaq:**
-Ñataq kallpayoqña kanki, tullu takyasqa, chayqa llank'aqmi rinayki (1982:18).

⁶ Estas preguntas se vuelven más evocativas si se compara el caso andino con casos de literatura "postcolonial" en otras partes del mundo; por ejemplo, él de ciertos textos literarios híbridos del Maghreb (Africa del norte francófono) cuyo modo de composición, como lo demuestra Samia Mehrez (1992), los vuelve deliberadamente intraducibles.

La traducción castellana que hicieron Valderrama y Escalante es así:

Me llamo Gregorio Condori Mamani, soy de Acopía y hace cuarenta años que llegué de mi pueblo. Vine de mi pueblo porque no tenía padre ni madre. Era totalmente pobre y huérfano y estaba en poder de mi madrina. Ella me cortó los cabellos; y un día, cuando ya era grandecito, me dijo: - Ahora que ya tienes fuerzas y los huesos duros, tienes que ir a trabajar (1982:18).

La traducción inglesa hecha por Gelles y Martínez Escobar va así:

I'm from Acopía, and it's now forty years since I came here from my town — my name is Gregorio Condori Mamani. ¹ I left my hometown behind because I had no mother or father. A dirt poor orphan, ² I'd been left in my godmother's hands. It was she who first cut my hair, ³ and one day when I was a bit bigger she said to me: "Now that you've got the strength and your bones are sturdy, you have to go work (1996:21).

En este primer párrafo, Gregorio establece su identidad de acuerdo a ciertos parámetros precisos: su lugar de origen, el hecho de que ya no vive allí desde hace mucho tiempo, su nombre, su estado de orfandad desde pequeño, y la dependencia de su madrina, quien le hizo el corte de pelo - el rito del ciclo vital que marca el paso de la infancia a la niñez. Desde el principio Gregorio se establece como una persona desarraigada, tanto en términos geográficos como en términos de lazos de parentesco biológicos. El desplazamiento moral, espiritual y material que este estado implica en la sociedad rural andina, él lo expresa con dos adjetivos quechuas muy evocativos: **q'ara** que quiere decir literalmente "desnudo" y **wakcha**, traducido al castellano como "huérfano".

Lo primero que notamos en la traducción al castellano es que el orden de las ideas presentadas en la primera oración del original está cambiado. En el original lo primero que menciona Gregorio es su lugar de origen; su nombre aparece al final. Los traductores han optado por no seguir ese orden: el nombre de Gregorio aparece primero, su lugar de origen segundo, y lo referente al tiempo que ha vivido en el Cusco, en tercer lugar. Sin embargo, la secuencia elegida por Gregorio no fue arbitraria sino que significa algo: el lugar de origen como componente de la identidad del individuo en la cultura andina tiene una importancia primordial. Los nombres personales son secundarios; preguntar el nombre de la persona en el curso de un primer encuentro incluso puede producir recelo. El hecho de ser **llaqtayuq** ("persona que pertenece a un lugar de origen") cuenta antes que nada; al contar su vida, Gregorio reitera una y otra vez su experiencia de ser un sin **llaqta**, caminando al azar de pueblo en pueblo, de un dueño a otro. En otros lugares del texto es frecuente el uso del hispanismo "forastero" para autodesignarse. Al presentarse así entonces, Gregorio dice algo que va más allá del significado meramente referencial de las palabras. Ese "algo"

se hace aparente al comparar las versiones, por el hecho mismo que el modo de autopresentación no se ha preservado en la versión castellana. El criterio de traducción ha sido de 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**. En este caso algo esencial del significado de la oración original se ha perdido en la traducción castellana. Este ejemplo no tipifica las estrategias de traducción adoptadas por Valderrama y Escalante, sino que constituye un caso aislado aunque teóricamente interesante por lo que toca al problema de la transferencia de los contenidos culturales en el proceso de la traducción.

Que la traducción castellana de esta primera oración presente ciertos problemas, parece confirmarse al compararla con la versión inglesa. En esta versión, se preserva el orden original. A diferencia de la versión castellana, además, la primera oración lleva una nota de pie de página que nos explica que:

los campesinos andinos tienen un sentido de lugar muy marcado, y es significativo que Gregorio haga mención de su pueblo antes de decirnos su nombre (1996: 145, n. 1).

Este rasgo nos lleva a otro punto del debate.

La traducción inglesa, preparada para un público lector anglo-norte americano está copiosamente editada mediante el uso de notas de pie de página. Es una estrategia extensivamente utilizada por los traductores Gelles y Martínez, hasta un punto que parece algo desproporcionado: el texto de la traducción inglesa ocupa 115 páginas del libro; a éstas se agregan 33 páginas de notas. Éstas son seguidas por un glosario de 4 páginas donde se glosan aquellas palabras que no han sido traducidas, sino conservadas en la forma que toman en el original, lexemas quechuas en su mayoría. Comentaremos cada uno de estos rasgos de la edición inglesa en su momento.

Por un lado, las notas con las cuales Gelles y Martínez completan su traducción dan información para facilitar la lectura de un texto que se supone ellos consideran difícil (por más que esté traducido a su idioma) para el extranjero inglés hablante sin conocimientos previos del contexto cultural. De este modo un estudiante de otro país puede iniciarse al estudio de la cultura andina a través de un texto surgido de adentro y no, como suele ser el caso, a través de las monografías antropológicas, frecuentemente escritas por extranjeros también, y que constituyen representaciones exógenas por excelencia. Estos editores, cabe notar, demuestran una sensibilidad hacia el

contenido cultural del original, y un amplio conocimiento de la literatura etnográfica para que tal estudiante pueda extender sus estudios académicos en la materia.

Sin embargo, habría que preguntarse sobre el efecto para el lector del empleo tan extensivo de notas, que componen un texto paralelo, una suerte de guía para que el lector pueda descodificar la traducción y captar mejor el pleno sentido del original. Esta técnica recuerda los argumentos de Jacquemond, quien la critica en el contexto de las prácticas de traducción de la literatura árabe al francés: para este autor, el uso de notas sugiere que el traductor presupone

un lector totalmente ignorante a quien el traductor omnisciente tiene que llevar por la mano para que pueda entender los misterios del oriente...

El problema está, sigue Jacquemond, en que este procedimiento

presupone que la traducción no puede ser tal a menos que el traductor haga explícito su sentido implícito, poniendo un límite a sus posibles interpretaciones... (Jacquemond, 1992:150).

En el caso del texto de Gregorio también, las notas que acompañan la traducción inglesa cierran las posibilidades de dejar la imaginación ejercerse, y experimentar interpretaciones alternativas en el proceso de la lectura.

Examinemos ahora los extractos de los textos, enfocando la terminología que utiliza Gregorio para expresar su sentido de identidad y de la de los miembros de la sociedad que le rodea. Veremos en qué medida se pueden aplicar, con relación a esta temática, los principios de traducción intralingüística e interlingüística, los conceptos de autoetnografía y transculturación, y la distinción entre discurso endógeno y discurso exógeno.

La palabra que usa con más frecuencia Gregorio para autodefinirse es **wakcha**, traducida como "huérfano" y "*orphan*" respectivamente. En el caso del inglés, una nota explica que la palabra **wakcha** indica una pobreza tanto en términos materiales como en términos de la falta de lazos familiares, y nos dice que este estado de **wakcha** determina el destino marginal de Gregorio. La palabra **q'ara**, que utiliza también en el primer párrafo para caracterizarse, nos sirve de ejemplo para ilustrar cómo los términos que expresan las categorías socioculturales son multivalentes, tomando sentido en contextos particulares y de acuerdo a la perspectiva socialmente condicionada del hablante. Literalmente **q'ara** se glosa como "pelado"; Gregorio la emplea en este contexto para calificarse de indigente. En el habla quechua del sur andino **q'ara** también puede expresar connotaciones despectivas al hablar del "mestizo". En este caso la

perspectiva social del hablante sería otra: se trataría de un juicio moral basado en la percepción **runa** del comportamiento asociable y destructor de los mestizos. Gregorio, por lo visto, no lo utiliza así al autodesignarse.

En el segundo extracto del texto aparecen otros términos:

- (2) **Chay misteq wasinpipas uwihallatataq michimuni. (...) Pero imaynapichá kanpas, huk p'unchay huk uwiha chinkarun. Hinaspas sin mas compasion qarqoranpuwan: - Fuera, mañoso, carajo! - nispa. Chayqa hatun ñanninta waqayuspa purispa, T'iyupanpa ayllupi rikhuriruni, Maranganeq hawanpi Leandro Kutipa wasinpi. Chayqa paisanon karan mana mistichu karan, hinaspa paypapi hoqmanta micheqmanta quedakullanitaq (1982: 26).**

También en la casa de este *misti*, pasteaba sus ovejas. (...) Pero, yo no sé cómo, un día, una *oveja* se perdió, y sin más compasión me botó: - ¡Fuera mañoso, carajo! - diciendo. Trajinando por el camino grande, llorando, aparecí en el *ayllu Ttiobamba*, más arriba de Maranganí, en la casa de Leandro Cutipa. Este era un paisano; no era *misti*; allí me quedé nuevamente de pastor (1982: 26).

*While living there in this misti's house, I also herded sheep. (...) I really don't know how, but one day a lamb disappeared. And so, with no compassion whatsoever, he threw me out, saying: "You shifty little good-for-nothing — out, dammit!" So I walked up the big trail sobbing, and I came to the house of Leandro Cutipa in the village of Ttiobamba, up past Maranganí. He was one of us — a villager, not a *misti*²⁵ — and I stayed with him there, once again as a shepherd (1996: 30).*

Misti es utilizado para hablar del mestizo (la palabra quechua sería una forma fonológicamente adaptada del castellano), culturalmente "otro" desde la perspectiva de Gregorio; en manos de los dueños **misti**, él siempre tiene malas experiencias; trabajando para los de su clase, como el "paisano" Leandro Kutipa, le toca mejor suerte.

Esta palabra "paisano" la utiliza para designar a los que, en otros lugares del texto, llama **runa**, como en el extracto 3 donde dice **paykunaqa runakunalla noqa hina karanku** ("ellos eran *runas* no más como yo"):

- (3) **Chayqa noqataq mana tariwananpaq encomendayukushani papacha Diosman:**
 - Pakayway, Señor, chay crisiano diablo ama rikuwachunchu. Chayqa chay tuta, Sicuanimanta San Pablo direccin ripuni, Willkamayoq kantuntakama mana ñannintachu, chay diablowan mana tupanayrayku. Hinaman purisqaypi ñanpi tupani huk warmiwan huk qhariwan hina tutata truchashasqaku (...).
 - Chay vidachu kanki, hoq vidachu? - nimuwan qhari.
 - Chay vidan kani, - nispa contestani.
 - Pin kanki? Maytan rinki? - hoqmanta tapumuwallantaq.
 - Chhaynatan purishani, manan taytay kanchu.
Paykunaqa runakunalla noqa hina karanku, allin sungoyoq. Hinaspa niwanku:
 - Noqaykuwan ripuyta munawaqchu? (1982: 24)

Entonces para que no me encontrara yo me encomendada al papacha Dios: - Ocúltame, Señor, que este cristiano diablo no me vea. Así, me fui, de noche, de Sicuani con

dirección a San Pablo, por el canto del río Huillcamayo, no por el camino, por temor de encontrarme con este diablo. En el trayecto me encontré con un hombre y una mujer que habían estado truchando, así de noche. (...)

- ¿Eres de esta vida o de la otra vida? - me dijo el hombre.

- Soy de esta vida, - contesté.

- ¿Quién eres y a dónde vas? - me volvió a preguntar.

- Así estoy caminando, no tengo padre.

Ellos eran runas no más, como yo, de buen corazón, porque me dijeron:

- ¿Quisieras irte con nosotros? (1982: 24)

So he wouldn't find me, I entrusted myself to God the Father: "Hide me, Lord, so this Christian devil doesn't see me." So that night I left Sicuani heading toward San Pablo, keeping to the banks of the Willkamayu River, avoiding the road, so I wouldn't run into that devil. While walking along the trail, I came upon a man and a woman who were trout fishing in the dark. (...)

"Are you of this world or the otherworld?" the man asked me.

"I'm of this world," I replied.

"Who are you? Where are you going?" he then asked me.

"I'm just wandering; I have no parents."

They were just runa folk like me, and good-hearted. They asked me:

"Want to come along with us?" (1996: 27)

En otros contextos también emplea la palabra "indio" para hablar de los de su clase, en el extracto 4 por ejemplo:

(4) **Kay cabochakuna neq kasunkiku: - Cuadrese, carajo! Cuadrese, carajo!**

Hayt'asunkiku, kaytaq sunqota phoqchicheq coleramanta. Entonces neq kanki:

- Esperate, carajo. Kaymantaqa lloqsillasunmi. Pasajerollan kanchis. Lloqseqtinchismi wañuchimusayki, carajo!

Chay compañerokunaqa indio runan noqa hina karankupas, porque mana misti kaqchu. Cabochakunaman claseman ascienderuspanku bien jodido kaqku. Chay ukhupeqa igualito Dios hinaraqmi kanku (1982: 44).

Estos cabitos te decían: - ¡Cuádrese, carajo! ¡Cuádrese, carajo!

Te pateaban y eso hacía rebalsar de cólera el corazón. Entonces, tú le decías: - Espérate, carajo. Vamos a salir de aquí. Pasajeros no más somos. Cuando salgamos te voy a matar, ¡carajo!

Estos mis compañeros incluso eran indios, runas como yo, porque ahí no había mistis. Cuando ascendían a cabitos, a clase, eran bien jodidos; ahí adentro son igualitos que Dios todavía (1982: 44).

Those little corporals would tell you: "Stand to, dammit! Dammit, stand to!" Then they'd kick you, and your heart would boil over with anger. So you'd tell them: "Just you wait, dammit. Someday we'll both be out of here. We're just passing through. When we get out of here, I'm going to kill you, dammit!"

What's more, those fellow soldiers of mine were all Indian runas just like me, because there weren't any mistis. ⁴ They'd be real fuckers when they got promoted to corporal or noncommissioned officer. There inside the barracks, they were just like God himself (1996:50).

Aquí, al hablar de su experiencia en el cuartel, comenta que los caporales le trataban mal una vez ascendidos a ese grado, a pesar de ser del mismo origen social que él: **Chay compañerokunaqa indio runan noqa hina karankupas, porque mana misti kaqchu** ("estos mis compañeros incluso eran indios, *runas* como yo, porque ahí no había *mistis*"). Y en el extracto 5, donde dice **Ñawpaqqa soldadokunaqa puro indion karanku** ("antes los soldados eran puro indio"), también utiliza el hispanismo:

- (5) **Khaynan ejercito karan (...) ejercitoga manan cristianochu. (...) Ñawpaqqa soldadokunaqa puro indion karanku. Kunanqa cuartelpi vida manañan ñawpaq hinachu, - ninkun.**

Bajawan cuartelmanta lloqsimoqtiyqa mana soldado p'achawan llaqtayta riyta munaranichu, cuartel p'achata rikuspan paisanokuna ninku: - Mistichamanta kashan, hasta estadoq p'achan durarunankamalla (1982: 47).

Así era el ejército (...) el ejército no es cristiano. (...) Antes los soldados eran puro indio, la vida del cuartel ya no es como antes, dicen.

Cuando salí de baja del cuartel, no quería ir a mi pueblo con ropa de soldado, al ver la ropa del cuartel, los paisanos dicen: - Estará de *misticito*, sólo hasta que le dure la ropa del Estado (1982: 47).

That's the army for you (...) the army isn't Christian. (...) Only Indians were soldiers in the old days. Life in the barracks today isn't the way it used to be," they say.

*When I was discharged from the army, I didn't want to go back to my hometown wearing soldier's clothes; your fellow villagers see army clothes and say: "He'll be a little *misti* only as long as those state clothes last him"* (1996: 54).

El uso de la palabra "indio" en boca de Gregorio podría tomarse como una simple traducción intralingüística, para explicar el lexema **runa** al interlocutor del exterior. Sin embargo, esta explicación no parece suficiente. El hecho mismo que tal traducción sea necesaria, lo consideramos sintomático de un testimonio autoetnográfico surgido en estas circunstancias sociohistóricas precisas; además, este tipo de mecanismo metalingüístico parece tener lugar en los discursos endógenos andinos, dirigidos a los de afuera, desde los primeros días de la colonia⁷. En cuanto calificador social procedente del discurso exógeno, también habría que preguntarse si, en el uso de Gregorio, "indio" lleva la misma carga peyorativa que trae cuando un castellano hablante designa así a los **runa** desde la perspectiva mestiza. En el contexto de tratar de los abusos que sufrían Gregorio y sus "paisanos" durante su estadía en el cuartel, parece que el uso de "indio" no es gratuito, sino relacionado al tema. Si no es peyorativo, por lo menos evoca las actitudes racistas hacia los **runa** que prevalecían en ese

⁷ Véase la nota 12.

ambiente; bajo esta luz, trae connotaciones que serían las huellas de un proceso de transculturación en el texto.

Hay otros ejemplos de modificación semántica de términos de origen castellano para hablar de categorías morales o sociales en el discurso de Gregorio: "cristiano" se utiliza para referirse a una persona, sin que lleve el rasgo semántico de "adherente a una doctrina religiosa". Esto se demuestra en el extracto 3 arriba, donde califica al patrón del cual Gregorio busca escaparse: se refiere a ése como "cristiano diablo", que glosamos como 'diablo (que es) cristiano' tomando en cuenta el orden 'modificador + modificado' propio del quechua. La noción de un diablo que es cristiano debe ser interpretada en función de conceptualizaciones andinas de lo bueno y lo malo, que tienden a integrar las dos nociones en una sola, en vez de polarizarlas como ocurre en el cristianismo europeo. Cabe notar que la traducción al castellano de esta expresión ha preservado el orden sintáctico del quechua ("cristiano diablo"), lo cual invierte el sentido del original, dado que la relación sintáctica correspondiente en castellano se da como modificado + modificador; una traducción al castellano más exacta hubiera sido "diablo cristiano". Este sentido está respetado, en cambio, en la traducción inglesa "*Christian devil*", lengua que sigue la misma regla (modificador + modificado) que el quechua⁸. Además, en la traducción inglesa, el traductor no recurre a ninguna nota, dejando al lector que se imagine libremente lo que podría ser tal paradoja aparente. Lo que es notable en este ejemplo es que en el original, el concepto expresado está compuesto de elementos léxicos de origen foráneo adaptados a su nuevo contexto cultural. La palabra "cristiano" se repite a lo largo del testimonio de Gregorio, para calificar a una gama de entidades, desde los seres humanos hasta los aviones y las mulas. El extracto 5 arriba, contiene otro ejemplo que confirma su sentido moral quechua, cuando Gregorio afirma **ejercitoqa manan cristianochu** ("el ejército no es cristiano").

El quechua de Gregorio manifiesta una influencia castellana: (i) en forma de préstamos ya bien integrados - p.ej. la palabra "madrina" en el extracto 1; la palabra **uwih** en el extracto 2; las palabras "ejército", "soldado", "cuartel", "baja", "estado" en el extracto 5; (ii) en forma de mezcla idiomática - el uso de expresiones como "sin más compasión" (extracto 2); "a pura patada" en el extracto 6 que sigue:

⁸ Agradezco a Pedro Plaza el haberme señalado este punto.

- (6) **Cuartelpin chay tenientekuna, capitankuna, mana munaqkuchu runa simi rimanaykuta. - Indios, carajo! ¡castellano! - neqkun. chhaynatan a pura patada castellanota rimacheq kasunkiku clasekuna (1982:45).**

En el cuartel esos tenientes, capitanes, no querían que hablásemos runa simi: - Indios, carajo, ¡castellano! - decían. Así, a pura patada, te hacían hablar castellano los clases (1982:45).

There in the army, those lieutenants and captains didn't want us speaking the runa tongue.⁸ They'd say: "Dammit, Indians! Spanish!" So the noncommissioned officers would beat Spanish into us (1996:52).

(iii) en forma de cambios de código, que ocurren notablemente cuando se trata del uso del discurso directo, p.ej. "fuera mañoso carajo!" en el extracto 2; "cuadrese carajo! cuadrese carajo!" extracto 4; "indios carajo, castellano!" en el extracto 6.

Es interesante observar que estos casos de discurso directo surgen cuando se trata de representar las palabras de los hispanohablantes - los patrones mestizos y los cabos en el ejército notablemente. La representación del habla del otro por medio del discurso directo es una estrategia retórica frecuente para expresar las desigualdades e injusticias que Gregorio percibe en la sociedad y que son experimentadas de manera subjetiva en las formas de trato. El habla del *misti* se caracteriza por el uso de palabrotas e insultos ("carajo!" "mañoso", "indio" y otros); cuando se trata de *runas*, el habla representado es el quechua, como en el extracto 3 cuando Gregorio se encuentra con gente que son **runakunalla noqa hina (...)** **allin sunqoyoq** ("*runas* no más, como yo (...) de buen corazón").

En el caso de los préstamos del castellano, como ya comentamos con referencia a la palabra "cristiano", el significado de éstos es susceptible a transformaciones al adaptarse a su nuevo contexto quechua. Así la palabra "paisano", que significa en castellano una persona del mismo país que uno, adquiere connotaciones particulares al usarse como sinónimo de *runa*. Los "paisanos" a los cuales Gregorio se refiere en el extracto 5, por ejemplo, son los de su grupo, cuya identidad se define por oposición a la categoría de *misti*: **cuartel p'achata rikuspan paisanokuna ninku: - Mistichamanta kashan, hasta estadoq p'achan durarunankamalla** ("al ver la ropa del cuartel, los paisanos dicen: - Estará de *misticito* sólo hasta que le dure la ropa del Estado").

El uso de "paisano", en alternancia en el texto con *runa*, es un ejemplo de traducción intralingüística: "paisano", en los términos de Jakobson ya citados, es "otro signo alternativo (...) 'que da un desarrollo más pleno' de su

significado". Tal vez este "desarrollo más pleno" del significado de **runa** no sería necesario en el contexto de un discurso endógeno dirigido a interlocutores que compartan la misma perspectiva cultural que el hablante, con un uso del lenguaje en común. La palabra "paisano" en la boca de Gregorio sirve de "traducción" para el interlocutor de afuera⁹. Por ella entendemos que **runa**, en cuanto modo de autodesignación, tiene connotaciones de solidaridad del grupo frente a los del exterior, concepto que comparte algunos rasgos con la idea de "nacionalidad".

Si por un lado **runa** connota nacionalidad, o por lo menos solidaridad frente al mundo **misti**, en otros momentos Gregorio se posiciona al par del estado nación, y se distancia de los **runa**, que tienen su lugar más bien en la historia; vease el extracto 7:

- (7) **Noqanchisqa kanchis peruanos, indigenas, paykunaqa karanku Inka runa, pero churinkunan kanchis, chaymantan wañuchiranku chay españakunapas Tupaq Amaruta** (1982:50).

Nosotros somos peruanos, indígenas, ellos eran *inka runas*, pero somos sus hijos por eso también mataron esos españoles a Túpac Amaru (1982:50).

We are Peruvians, native people, and they were Inka runa; but we're their children, and that's why those Spaniards also killed Túpac Amaru (1996:57).

Aquí, asevera **noqanchisqa kanchis peruanos, indigenas, paykunaqa karanku Inka runa pero churinkunan kanchis...** ("nosotros somos peruanos, indígenas, ellos eran *inka runas* pero somos sus hijos..."). En este contexto, la identidad **runa** es proyectada hacia el pasado, asociada con la época de los inkas, mientras que "nosotros" de hoy somos "peruanos, indígenas"¹⁰. Al hablar de su identidad peruana en la actualidad, introduce términos que proceden del discurso exógeno: "peruano", "indígena". En otros contextos, estos dos términos no serían sinónimos: todo indígena sería considerado "peruano" desde la perspectiva de la sociedad nacional, pero no todo peruano se consideraría "indígena" en el sentido en que Gregorio usa la palabra. En este sentido, en su función de traducción intralingüística, parece que el segundo término ("indígena") sirve para definir el primero ("peruano"). Esto se presta a una interpretación ambivalente: de esta manera Gregorio formula su propia

⁹ Bien puede ser que el uso de los préstamos en el quechua tiene su origen en parte como un proceso de acercamiento hacia el castellano, una suerte de costumbre de traducción para que los quechuahablantes se puedan hacer entender por los hispanohablantes; poco a poco tales préstamos toman una vida independiente de su lengua de origen bajo la influencia del campo semántico al cual se asimilan por la influencia del quechua.

¹⁰ Es relevante que hace uso del plural inclusivo (-**nchis**) para incluir al interlocutor peruano no **runa**.

definición "*runacéntrica*" de lo que significa para él ser peruano; sin embargo, al hacerlo se sirve de un lenguaje que procede del discurso exógeno. Estamos frente a lo paradójico del discurso transculturalizado: el grupo de "adentro" se redefine frente al grupo de "afuera" utilizando los recursos simbólicos de éste; la autodefinición pierde su autonomía¹¹.

Con estos ejemplos se ha mostrado cómo funciona en la práctica el género discursivo que M. L. Pratt denomina "discurso transculturalizado". Un discurso de ese tipo ya no es autónomo; no puede expresar las categorías culturales propias sin medirse con las categorías del otro; a nivel del léxico el hablante/autor busca "autotraducirse" para el interlocutor ajeno a su cultura, sirviéndose de vocablos apropiados del idioma del otro que traducen los términos autóctonos, aunque no los reemplazan necesariamente. Sin embargo, parece que de este modo se crea una suerte de dependencia al interior de la estructura léxicosemántica del idioma indígena: los términos endógenos pierden su autonomía, a la vez que el discurso endógeno se desvanece y un modo de discurso transculturalizado se genera en su lugar¹².

Para regresar al tema central de este ensayo, y referente a la propuesta de Benjamin de que para ser traducible un texto debe "contener las semillas de su propia traducción" (*op.cit.*), se puede notar que la narración de Gregorio, en el original, contiene no meramente las semillas de la transferencia, sino los indicios de una germinación avanzada. En ciertos trechos del texto, la traducción al castellano no es, por lo menos ostensiblemente, necesaria, pues el castellano constituye ya la lengua del original. Ya notamos algunos ejemplos en los extractos arriba citados. Además, se puede constatar que el castellano empleado en la traducción no es un castellano "castizo" sino un castellano familiar que

11 Gelles y Martínez observan que Gregorio está usando un término impuesto desde el exterior para hablar de los **runa** ("indígena"), pero que a la vez aprovecha para precisar que para él los indígenas son los "verdaderos peruanos" (Condori Mamani & Quispe Huamán, 1996:160 n. 3); sin embargo ellos no comentan la paradoja aquí implicada.

12 Este tipo de dependencia semántica conceptual para así llamarla, tiene lugar desde las primeras décadas de contacto entre los **runa** y los españoles en la región andina. Así se explica por qué el autor anónimo quechua hablante del manuscrito de Huarochirí se refiere a los antepasados de la época prehispánica utilizando la expresión híbrida: **runa yndio ñisqap machunkuna** ("los antepasados de los hombres llamados *indios*" trad. Taylor, 1987: 41); en el discurso quechua la autodesignación ya no se puede efectuar independientemente del discurso de los de afuera; la terminología de éstos debe ser tomada en cuenta, incorporándola al discurso propio, aunque sea colocándola entre comillas mediante la expresión citativa **ñisqa** ('llamado'). Este mecanismo citativo, reflexivo, caracteriza un modo de autorepresentación en el cual uno ya no se representa como un ser culturalmente autónomo, sino como un reflejo, un "otro del otro". Esta estrategia constituye un compromiso: permite una forma de autorepresentación que expresa alguna medida de identidad distintiva de la del otro, a la vez que, en su modo de expresión, se adoptan los criterios clasificatorios de ese otro. Es una estrategia que tipifica los discursos transculturalizados de identidad en los Andes.

evoca el medio ambiente del sur andino donde esta lengua coexiste con el quechua; esto está ejemplificado en el uso de ciertos giros y estructuras sintácticas; véase por ejemplo la traducción al castellano de los extractos 4 y 6. La traducción del texto quechua al castellano es facilitada por el hecho de que los dos idiomas comparten hasta cierto punto un mismo universo sociocultural.

Sin embargo, como ya hemos visto en el caso de ciertos lexemas de origen castellano que aparecen en el texto quechua, ocurren transformaciones semánticas en el proceso de adaptarse los llamados préstamos a su nuevo ambiente. Habría que preguntarse entonces si los nuevos contenidos semánticos de términos como "paisano", "cristiano", y otros, se conservan al ser traducidos nuevamente al castellano. Aquí habría que distinguir entre el proceso de traducción, por un lado, y las lecturas posibles en el proceso de recepción, por otro lado. Me parece que mientras el lector tenga una sensibilidad hacia el medio social en el cual el hibridismo lingüístico se generó, y lo conoce por experiencia propia, como es el caso de los traductores Valderrama y Escalante, estos contenidos se conservan. Pero, si recibe el texto un lector de otro medio, de otra orientación cultural y lingüística, y faltando esa sensibilidad, podemos imaginar que la interpretación sería otra; en la traducción castellana se perdería el semantismo complejo trans-culturalizado, inherente en muchos de los hispanismos que aparecen en el quechua original.

Pasando a otra pregunta: dado que el hibridismo mismo del texto contribuye a su significado, ¿se puede traducir un texto de esa naturaleza a un tercer idioma, diferente a los que dieron lugar al original? Veamos otro tipo de opción adoptada por los que buscan hacerlo. Tanto en la versión castellana como en la inglesa, se utilizan los quechuismos para "traducir" los términos que refieren a las categorías etnosociales. Así que en ambas versiones encontramos **runa** y **misti**, por ejemplo; estas palabras no son traducidas. Hay una diferencia pequeña pero significativa entre el uso de **runa** en una y otra versión: en la versión castellana la palabra está en letras cursivas, lo cual pone énfasis sobre su estatuto de término extranjero, exótico, intraducible. En la versión inglesa, al contrario, después del primer uso donde una nota nos saca de la duda, **runa** y **misti** se emplean como cualquier vocablo inglés. Se podría postular que el proceso de traducción del quechua al inglés ha llevado a una expansión del vocabulario del idioma traductor; la proposición de Pannwitz se encontraría así reivindicada. Es un ejemplo significativo, pues nos lleva a especular que la traducción al inglés del testimonio de Gregorio Condori Mamani llevaría a la larga a que se incrementen los recursos léxicos de ese idioma, dejando al inglés

hablante la posibilidad de suprimir los vocablos "indian" y "indigenous" - que ya se han vuelto problemáticos por razones históricas, sociales y políticas - y reemplazarlos por la palabra **runa** en su vocabulario.

Sin embargo, habría que preguntarse hasta qué punto el uso de **runa** en la traducción inglesa representa una influencia conceptual del quechua sobre el inglés, o si se trata más bien de la proyección de un concepto inglés sobre un significante quechua¹³. De hecho, en el discurso científico se está adoptando la palabra **runa** como etnónimo para designar al grupo étnico, como estrategia para evitar las designaciones acostumbradas, arriba mencionadas; tal uso de **runa**, en la literatura antropológica por ejemplo, pertenece al discurso exógeno, y es posible que haya influenciado el sentido de esa palabra en el discurso endógeno en algunos casos. El ejemplo de **runa** hace patente la profunda complejidad que pueden adquirir los procesos de transculturación al posicionarse los significados de un discurso colonizado en la frontera entre su forma original y su traducción.

En este ensayo hemos considerado los problemas de traducción que surgen en los procesos de transferencia semántica entre tres lenguas - una amerindia y dos europeas -, relacionadas la una con la otra por circunstancias históricas distintas, e involucradas en redes de poder desiguales entre sí. Los procesos de transferencia de significados operan no solamente en la traducción interlingüística, efectuada como una operación literaria consciente por los traductores, sino también se manifiestan en la traducción intralingüística que aparece como un fenómeno menos consciente y más espontáneo en el habla de los que viven en un ambiente bilingüe. Estos problemas han sido discutidos en torno a un texto que trata del tema de la identidad cultural. A partir de ellos, haremos una observación a modo de conclusión.

El lenguaje del testimonio de Gregorio Condori Mamani expresa la identidad sociocultural a un nivel subjetivo, desde el punto de vista de quien la vive. No es simplemente que Gregorio "trate el tema" de la identidad al hablar de su vida, sino que al hablar él va (re)construyendo ese sentido de identidad desde adentro. Bajo esa luz, se vuelve más significativa aún la relación que se manifiesta en su lenguaje entre el quechua y el castellano. Ni un modelo de contacto lingüístico que analiza tal discurso en términos formales (al hablar de préstamos, de mezcla, y de alternancias de código, por ejemplo), ni un modelo basado en la teoría de la traducción intralingüística, son suficientes para analizar

13 Agradezco a César Itier el haber iniciado la discusión que sigue.

e interpretar los discursos lingüísticamente híbridos como éste en relación a sus condiciones de producción. Sin perder de vista el aporte de los sociolingüistas, los avances que se han hecho en los estudios culturales relativos a las sociedades llamadas "postcoloniales" nos pueden proporcionar herramientas adicionales muy útiles. Se trataría de incorporar la dimensión lingüística y la dimensión cultural en un modelo de análisis más integrado. De tal modo se podría relacionar con más facilidad la carga semántica e ideológica que llevan los préstamos, la mezcla, y los cambios de código, con los contextos socialmente estructurados de su uso.

Con respecto a la traducción interlingüística, la transferencia al castellano y al inglés de un texto quechua surgido en el contexto "intercultural" de la sociedad surandina contemporánea, vuelve más aparente aún las complejidades que subyacen en tal discurso al tratar el tema de la identidad. El estudio comparativo de la autobiografía de Gregorio Condori Mamani y sus traducciones nos dejan entrever los procesos de transculturación que caracterizan no sólo la producción del texto original en sí, sino que también caracterizan la zona fronteriza entre el original y las versiones traducidas, al esforzarse los traductores por efectuar un traslado entre varios mundos.

Obras citadas

ASAD, Talal

1985 "The concept of cultural translation in British Social Anthropology", *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford and George E Marcus eds, University of California Press.

BENJAMIN, Walter

1968 "The task of the translator", *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, pp 69-82, New York: Schocken.

BRIGGS, Lucy T

1981 "Radio, missionary and patrón Aymara", *The Aymara Language in its Social and Cultural Context*, M Hardman ed., Gainesville Fl.

CONDORI MAMANI, Gregorio & Asunta QUISPE HUAMAN

1996 *Andean Lives* (trans. Paul H Gelles & Gabriela Martínez Escobar; orig. eds. Ricardo Valderrama F & Carmen Escalante G), Texas University Press.

CONDORI MAMANI, Gregorio

1982 *Gregorio Condori Mamani Autobiografía*, eds. R Valderrama & Carmen Escalante, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

HATIM Basil and Ian MASON

1990 *Discourse and the Translator*. Longmans.

JACQUEMOND, Richard

1992 "Translation and cultural hegemony" in Lawrence Venuti ed. *Rethinking Translation. Discourse. Subjectivity. Ideology*, pp 139-158, Routledge, London.

JOHNSTON, John

1992 "Translation as simulacrum", *Rethinking Translation. Discourse. Subjectivity. Ideology*, Lawrence Venuti ed., pp. 42-56, Routledge, London.

MEHREZ, Samia

1992 "Translation and the postcolonial experience: the Francophone North African text", *Rethinking Translation. Discourse. Subjectivity. Ideology*, Lawrence Venuti ed., pp 120-138, Routledge, London.

PRATT, Mary Louise

1994 "Transculturation and autoethnography: Peru 1615-1980", *Colonial Discourse, Postcolonial Theory*, F Barker, P Hulme, & M Iversen eds. Manchester UP.

STEINER, George

1992 *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford, 2nd ed. (1st ed. 1975).

TAYLOR, Gerald

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*, Lima IEP/IFEA.

VENUTI, Lawrence ed.

1992 *Rethinking Translation. Discourse. Subjectivity. Ideology*, Routledge, London.