

RESEÑAS

Regina Harrison. *Signs, Songs, and Memory in the Andes. Translating Quechua Language and Culture.* Texas: University of Texas Press, Austin, 1989.

Los estudios sobre la lengua y la cultura quechuas han experimentado un significativo e inesperado avance en estos últimos años. Ya es casi imposible, dentro de la quechuística moderna, encontrar un área que no haya perfeccionado su instrumental teórico o, al menos, no haya realizado una contribución meritoria. Sería inútil tratar de enumerar tantos y tan valiosos logros. A estas alturas, sin embargo, no sólo se hace necesario sino indispensable y urgente ensayar una evaluación, un balance. En vista de que hoy ni el propósito ni el tipo de trabajo lo permiten, tal vez valga la pena por lo menos preguntarse, sin esperar ninguna respuesta definitiva, por las principales razones que directa o indirectamente pudieron haber contribuido a esta revolución intelectual. Como en todo cambio de carácter ideológico en sociedades dependientes económica y culturalmente de las grandes metrópolis de poder, los posibles factores de la renovación quechuística remiten a dos planos: el internacional y el nacional. Aunque sea a manera de intuición se sospecha que, en el plano internacional, está la modernidad occidental en todo sentido, modernidad que ha universalizado el gran mito del progreso mediante la adopción exclusiva de dos modelos alternativos de desarrollo, el capitalismo y el socialismo, y que ha introducido con

éxito la orientación de la antropología estructuralista y el mal de la nostalgia por la oralidad en buena parte de las ciencias sociales y las humanidades en general; además, a nivel nacional, es innegable el impacto del proceso histórico desigual en el desarrollo de los países andinos, cuya marca de desgarramiento se encuentra latente en la desaparición de las sociedades tradicionales andinas, la migración, la alfabetización o castellanización, la violencia política y, como último recurso de salvación, la vuelta a la utopía andina.

Pero al final de cuentas, parece que todo esfuerzo por estudiar el mundo quechua estuviera condenado para siempre a la traducción. No hay otro remedio mientras se siga escribiendo para el mundo occidental y en una lengua que no sea el quechua, aunque el sujeto escritural tuviera un alto grado de pertenencia a la cultura quechua. Por eso, la quechuística ha hecho de la traducción no sólo una larga tradición instrumental, un continuo recurso que tiene su punto de partida en la Conquista, sino una metodología, hoy a punto de convertirse en una disciplina aparte.

Signs, Songs and Memory in the Andes de Regina Harrison es, sin duda, una combinación de la teoría y la práctica en la traducción del quechua: "Este libro contiene la angustia y el placer de traducir palabras y pensamientos de una cultura a otra" (p. 4. Toda versión española del texto en las citas es traducción mía). No hay, sin embargo, una división entre ambas categorías. La teoría y la práctica se sirven mutuamente en cada apartado del libro, inter-

actúan en un equilibrio de contrapunto intercultural. Desde la primera página hasta la última, en una larga travesía de siete capítulos que se parecen a los caminos andinos, que suben y bajan, se pierden y reaparecen, el lector presencia el entrecruzamiento, el encuentro al estilo del “tinkuy” quechua, de dos racionalidades materializadas: la andina, de tradición oral, y la occidental, de tradición escrita.

Extrayendo algunas reflexiones sueltas del libro, se pueden establecer los principios de la teoría de traducción que para el quechua postula Regina Harrison. En primer lugar, ella lucha por conservar en lo posible la voz nativa: “Mis traducciones de las canciones y otros textos en este libro intentan preservar la voz nativa y revelar la expresión cultural quechua subyacente” (p. 4). En segundo lugar, pone mayor énfasis en la experiencia, en la vivencia, que en lo leído o aprendido tanto para lograr un buen manejo del idioma como para realizar una traducción o interpretación aceptable: “me di cuenta que la traducción compleja sólo podría venir a través de una inmersión en los esquemas mentales de una cultura” (p. 2). En tercer lugar, manifiesta la necesidad de un enfoque interdisciplinario, en el que cada una de las disciplinas aporten instrumentos útiles de interpretación y sirvan de auxilio al mediador: “Ayudados por la metodología de la lingüística y la antropología, aprendimos a entender las canciones y superar los obstáculos culturales” (p. 8). A todos estos postulados, si es que el traductor –llámese intérprete, escriba o mediador– es un quechuizado, Harrison les añade dos condiciones más: uno, el esfuerzo consciente no sólo por desprenderse de sus propios valores culturales sino por reconocer lo ajeno y, dos, el compromiso de no traicionar pactos y acuerdos celebrados con los informantes. Además, cuando Harrison vuelve los ojos al mundo para el que teoriza y traduce la cultura quechua, a la realidad cultural de sus posibles lectores –monolingües angloparlantes en su mayoría, bilingües en inglés y español en el mejor de los casos y, seguramente, contaditos expertos en inglés y quechua– manifiesta sus temo-

res y riesgos de no poder evitar en el mundo letrado la ya casi natural marginalidad de la lengua quechua: “Al traducir el quechua al inglés, temo que la lengua de los indios pueda una vez más ser desplazada del centro del mundo a la periferie” (p. 6). Pero, cuatro años después de publicado el libro, sus temores se cumplieron más radicalmente en otro contexto, en el de la recepción del libro en el mercado. *Signs, Songs and Memory in the Andes* ya es un texto canonizado en el controvertido espacio académico –periférico en los Estados Unidos pero, quizás, hegemónico en el área andina– de especialistas en quechua dentro de la academia norteamericana. Este hecho evidencia, una vez más, el paulatino desplazamiento del que está siendo objeto el español en el discurso académico de la crítica postimperialista. No sería raro en esta parte del mundo ver el castellano, aunque les pese a los hispanófilos, pasar a formar fila cerca del quechua, es decir, la fila de las lenguas y las culturas marginales.

Esos lineamientos completamente coherentes en lo teórico empiezan a problematizarse en la práctica, en la traducción en sí. Es muy obvio, sin embargo, que la presencia de aquellos problemas no le quitan ningún valor al libro. Son dificultades y barreras, insuperables hasta cierto punto, con las que tiene que enfrentarse todo traductor. Más bien, Harrison tiene el mérito de ser ella misma quien, en forma consecuente y como si tomara su propio remedio, aplica su teoría.

Uno de los puntos controvertidos sigue siendo la escritura del quechua. En un momento, al preciso instante de asumir su función de traductora, mediadora o intérprete transcultural, Harrison se presenta como experta en la escritura: “yo soy aquél quien sabe cómo escribir” (p. 1). Unas páginas más adelante, cuando intenta reducir tanto el quechua como los textos orales a la escritura, su sabiduría se ve limitada, disminuida. El sistema de escritura no le ayuda mucho. Como si estuviera ante diferentes variantes de un texto oral en su dinámica, la traductora se ve al frente de múltiples formas de representa-

ción gráfica del quechua y de varias propuestas de alfabeto. De todas las opciones, previa distinción entre quechua y quichua, elige un alfabeto diferente para cada uno. Como es sabido, esa distinción es muy discutible y toda elección de alfabeto es todavía arbitraria.

Otra trampa en la que a veces todavía cae la traducción es la tradición escrita, occidental. Como por ahora no hay otra alternativa viable, el aparato crítico y filológico montado para construir y respaldar categorías culturales andinas se basa, en gran parte, en fuentes escritas por autores contaminados en diferentes grados y niveles por occidente o, sencillamente, eurocentristas a ultranza. En muchos casos, sin embargo, Harrison se sirve, con una gran perspicacia crítica e interpretativa, de los textos escritos desde la perspectiva europea para probar lo contrario de lo que dicen. Es relevante, en este sentido, lo que hace con el pasaje del Tercer Catecismo (1585) al recordar, mediante un mecanismo o una especie de contra-lectura, que los animales, bestias, ovejas, perras y yeguas, con los cuales supuestamente los indígenas tenían relaciones sexuales según la acusación, pertenecían al Viejo Mundo y que "habían sido traídos recientemente a los Andes" (p. 28). Lo que a veces se le hace más difícil a Harrison es escapar de la infiltración de la tradición escrita por la vía oral, esto tal vez sea debido a su esfuerzo consciente de establecer una diferenciación marcada entre la tradición escrita y la oral, olvidando un poco que en el mundo andino hay una relación dinámica de atracciones y rechazos entre las dos tradiciones. En muchos casos, pues, los mismos informantes orales, incluso los monolingües, re-transmiten en sus testimonios la influencia recibida desde la cultura occidental. Sin poner en duda que el quechua en general y sus diferentes giros dialectales en particular funcionan como el mayor signo de identidad cultural, cabe señalar, casi a manera de un ejemplo suelto, que no es exacto el argumento del cual se vale Harrison para diferenciar la identidad de dos sujetos, un líder indigenista vinculado al régimen velasquista y el indi-

gena Gregorio Condori Mamani, a través de un aspecto morfológico en sus discursos. De acuerdo a esta hipótesis, Condori Mamani, un indígena quechua monolingüe, estaría reafirmando su condición de indígena por usar en su discurso la palabra "runa-simi" de supuesto origen quechua y el otro, quien usa la palabra "quechua" que aparece con los españoles, estaría haciendo lo mismo con su condición de indigenista. Sin embargo, ambas palabras tienen un origen similar y llevan la misma filiación española. Ernst Middendorf fue quien introdujo la tesis de que el "runa-simi" era auténticamente quechua; pero Alfredo Torero es quien la ha rectificado, alegando que este término no existió antes de la llegada de los españoles sino que apareció después, debido a la necesidad de distinguir la lengua de los indios frente al "Castilla-simi".

Al margen de algunos detalles más, cuya discusión ya es algo irrelevante, la autora de *Signs, Songs and Memory in the Andes* cumple ampliamente con su cometido: "En este libro de traducción cultural, no sólo escribo para identificar lo que es similar a nuestro propio mundo, sino también para describir lo que es diferente en la configuración cultural del quechua" (pp. 7-8). El avance en cuanto a la presentación de similitudes y diferencias culturales en la traducción está, sobre todo, en la percepción del otro, de la cultura quechua en este caso. Por tanto, gracias al largo e intenso proceso de quechuización de Harrison, el mundo quechua se introduce al texto inglés con sus creencias, imágenes, costumbres y categorías culturales básicas; en fin, se transplanta con toda su dimensión posible, como en un testimonio, donde el sujeto escritural se esfuerza por renunciar a su propia voz y hacer oír la del otro.

Julio E. Noriega
Indiana University