

Zeitschrift: Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas
Herausgeber: Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)
Band: 8 (1985)

Artikel: Autobiografía de un analfabeto
Autor: Borel, J. Paul
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-255726>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

AUTOBIOGRAFÍA DE UN ANALFABETO

I

Hay que asumir la contradicción. Asumirla, en el sentido más dinámico de la expresión: no se trata de negarla, pero menos aún de complacerse en ella. De su existencia, indudable puesto que un analfabeto no puede realizar la grafía de su vida, hay que sacar las consecuencias – un tipo particular de relaciones humanas – que nos permitirán superarla en la medida de lo posible, es decir por una parte comprenderla, por otra integrarla a nuestro propio modo de pensar y de vivir, para eventualmente modificarlo un poco. Todo eso me dije, en forma de preguntas más bien que de contestaciones, cuando don Ramon Sugranyes me pidió un artículo para el número de la revista *Versants* dedicado a la autobiografía. En seguida pensé tratar del libro de Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez, *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*, editado por el Centro de Estudios rurales «Bartolomé de las Casas», Cusco, 1977.

Mi elección fue inmediata. No porque faltaran autobiografías de enorme interés a lo largo de la historia de España y América Latina, sino porque la lectura de ese libro fue la que me decidió a realizar mi primer viaje al Perú: la biografía del viejo Gregorio desempeña un papel importante en mi propia biografía y quizá un artículo en esta revista «suiza» me permitiera pagar mi deuda frente al libro y a sus tres autores (los dos grafistas y el biografiado). El libro es atractivo, apasionante: desde el título, las varias fotos de Gregorio y de su mujer Asunta, en la cubierta y en el cuerpo de la obra, la presentación bilingüe quechua castellano, hasta el mismo contenido de la narración, todo le habla al lector, lo interpela, lo enriquece. Pero en cuanto uno se pone a ahondar un poco más, surgen en seguida las preguntas, las dudas. Más que un discurso, más que la narración de una serie de acontecimientos que jalonan la vida

de un campesino quechuahablante, el libro transmite un modo de pensar, y ésa es una tentativa muy problemática. Sobre todo cuando, como precisamente en esa cultura (bastante difícil de definir – llamémosla «quechua» a falta de expresión más adecuada), el modo de pensar es al mismo tiempo el modo de vivir, como dos facetas inseparables de una sola realidad.

La distinción entre pensar y vivir es etnocéntrica; incluso, se puede decir que ahora, entre nosotros, resulta anacrónica, pre-orteguiana si no pre-hegeliana: ¡cuántas veces insiste Ortega y Gasset en que pensar y vivir son realidades complementarias, humanas solamente en la medida en que van juntas, y que la razón, la verdadera razón, *es vital*! Por eso el libro al que he aludido encierra cierta forma de contradicción. Si bien puede pretender transmitirnos el modo de pensar de Gregorio Condori Mamani, que se expresa en un discurso, ¿en qué medida puede ponernos en contacto con la otra faceta de esa realidad, con el vivir concreto, que no es ni puede ser discurso, palabras? Por ahí tiene que empezar nuestra reflexión.

II

En cierto sentido, lo primero que nos aporta ese libro es que nos hace vivir, a través de Gregorio y por nuestra identificación (parcial) con él, la realidad global del pensar existencial, que entre nosotros tiende a perder su unidad. Pero no caigamos en la trampa del indigenismo idílico; es cierto que es precisamente el carácter desinteresado, distanciado, de la reflexión occidental el que le ha permitido los avances espectaculares que la caracterizan. Por otra parte, ni la separación del pensar y el vivir ni su unión son totales; siempre se trata de tendencias hacia dos polos, que como tales se situarían fuera de lo humano. De todas formas, en cualquiera de sus manifestaciones, esa relación entre pensar y vivir es dialéctica; no se trata de pensar y vivir al mismo tiempo o sin distinguir lo uno de lo otro, sino de pensar en relación con los problemas del vivir (a partir de ellos y en vista de ellos) y de vivir en función del pensar, desde él y hacia él. El ensimismamiento orteguiano representa las fases (necesarias) en las que el individuo se aísla de las urgencias cotidianas y se dedica a pensar *para* vivir mejor, como igualmente, cuando

vive, acumula experiencias *para* aumentar, matizar, perfeccionar su ciencia vital. Y precisamente, el problema radica en esto, en el caso de nuestra autobiografía: ¿qué tipo de relación hay entre las dos dimensiones de la existencia? ¿qué representa, cómo funciona, dentro del modo de pensar/vivir de Gregorio Condori Mamani, el hecho de pensar en su vida pasada y hablar de ella, el balance que hace para sí – y quizá para nosotros – de su sabiduría vital? Desde otro punto de vista, podemos preguntarnos si esa realidad existencial global, en la que vivir y pensar se entremezclan hasta formar un conjunto coherente en el que el propio interesado no distingue dos facetas distintas, si esa autobiografía tal como él la siente y la vive, tiene todavía algo que ver con un libro impreso, con las frases cristalizadas por las letras de imprenta, traducidas al castellano, vendidas en librerías, compradas con dólares o francos suizos, leídas por intelectuales europeos, comentadas en una revista académica helvética... Es decir que topamos otra vez con la contradicción de la grafía injertada en la vida de un analfabeto. El aspecto léxico ya es muy significativo: no disponemos de otra palabra, para hablar de la historia de la vida de alguien, que «biografía». En nuestro modo de pensar, la historia de una vida se escribe, es su destino normal. Ahora bien, en la medida en que la grafía es un proceso de comunicación, y supone que el receptor re-crea en su lectura la realidad que dio origen al mensaje, nos damos cuenta de que la «autobiografía» de Gregorio no entra en nuestros esquemas.

Tenemos entonces que preguntarnos por el discurso de Gregorio, sin prejuicios. Dudo de que las categorías de Jakobson (o de quien sea de nuestra cultura) y sus reflexiones sobre las funciones del lenguaje puedan ayudarnos. Se refieren a un sistema en el que la dicotomía entre vivir y pensar, entre pensar y hablar, entre hablar y vivir es un hecho admitido, corresponde a la realidad de la existencia diaria y por eso puede servir de instrumento de análisis. ¿Qué pasa en el caso del discurso que estamos presenciando? Por una parte, Gregorio se habla a sí mismo; el discurso es función vital, es la forma acústica (interior o exteriorizada, poco importa) de la experiencia acumulada durante sesenta años de contacto con la realidad y que se organiza según una dimensión temporal en la que recuerdo, proyecto, inmediatez se funden. Pero no es solamente reflexión

solipsista. En el modo de pensar del que forma parte Gregorio, no hay monólogo absoluto; incluso proferida en la soledad de la puna, la palabra siempre tiene un destinatario. Llama la atención, en el texto original, el uso de la forma NOQANCHIS. No hablo quechua; pero ¿cómo iba a estar algún tiempo en el Perú sin interesarme un poco por el «runasimi»? Una de las primeras cosas que me han cautivado en mi esbozo de aprendizaje es la existencia de dos primeras personas del plural, inclusiva y exclusiva, es decir por un lado «nosotros y ustedes también», por el otro, al contrario, «nosotros sí, pero ustedes no». Gregorio usa poco el «nosotros»: sabe que su experiencia es bien distinta de la de sus interlocutores. Sin embargo, a veces, quiere expresar su pertenencia a una comunidad y hablar de algo que rebasa claramente su individualidad. En las páginas 49 y 50 de mi edición, para oponer su situación colectiva a la de sus antepasados de los tiempos del imperio incaico, recurre a la primera persona de plural inclusiva, «nosotros y ustedes también»: NOQANCHIS RUNAKUNA (nosotros los hombres), y luego NOQANCHISQA KANCHIS PERUANOS INDIGENAS (nosotros – y ustedes – somos peruanos, indígenas). Señalo de paso que Gregorio nunca utiliza la palabra «indio» para hablar de sí mismo o de sus prójimos; cuando la palabra aparece, es cuando relata el discurso de otras personas, especialmente policías u oficiales; bastará con dos ejemplos para dar una idea del registro: (p. 43) «¡So gran puta indio!»; (p. 61) «¡Fuera, gran puta indio!».

Lo que nos interesa aquí es el problema del destinatario, puesto que en algún sentido lo somos nosotros, lectores. En la práctica, Gregorio se dirige a los «autores» del libro, compatriotas, bilingües – se dirá que lo importante para él es que hablen quechua, pero llegan con los atributos técnicos de la otra cultura, micrófono y grabadora... – que no pueden entrar, ni siquiera desde el punto de vista del propio Gregorio, en la categoría «indígenas». Es decir que la elección de una u otra de las dos formas del «nosotros» no responde, o por lo menos no responde solamente a una especie de realidad «objetiva» referida. Lo importante no es tanto saber si «ustedes» también son «indígenas» o no, sino aludir a un grupo cultural dentro del que se realiza el discurso. Por el uso de KANCHIS (nosotros y ustedes somos) en lugar de KANIKU (nosotros somos, pero ustedes

no), el discurso se caracteriza por ser algo interno al «nosotros» que él mismo crea. El grado de confianza, de amistad, de penetración entre el hablante y el interlocutor es más importante que las consideraciones algo técnicas de inclusión o exclusión. La oposición entre los dos «nosotros», la elección entre la apertura o el repliegue, no es algo dado desde fuera del discurso, sino al contrario creado por él. El mero hecho de hablarle a alguien crea – en ese modo de pensar/vivir – una comunidad real. Por cierto, habría que matizar; puede intervenir una cortesía deferente, un respeto socio-cultural cuya autenticidad podría ponerse en cuestión. Lo que nos importa es situar, caracterizar el hecho de hablar de su propia vida que está realizando Gregorio. Cuando lo hace de veras, de viva voz, en quechua, probablemente en su propia casa, frente a un interlocutor quechuahablante, que sin duda se ha hecho poco a poco su amigo, sitúa instintivamente los hechos de su vida, de su pensamiento (sobre ella) dentro de una colectividad estrictamente relacionada con el discurso y definida por él. La comunidad hace posible el discurso al mismo tiempo que depende de él: si no hubiera ese proyecto del discurso «autobiográfico», Gregorio y los «autores» no hubieran llegado a formar un «nosotros»; pero sin la oportunidad que representa ese encuentro, Gregorio no hubiera hablado de su vida, por lo menos de esa forma. Discurso y comunidad sólo existen en su relación y por ella, cada uno en función del otro.

No importa (de momento, puesto que luego tendremos que plantear el problema) que Gregorio sepa o no – haya sabido ya antes de hablar – que su discurso iba a ser traducido y publicado. La manera como habla parece demostrar sin lugar a dudas que no se sitúa en una actitud humana que se podría comparar con la del escritor occidental. Este, o bien escribe «para sí mismo» – ¡cuántos artistas han repetido que crean (escriben, pintan, componen música) porque no pueden dejar de hacerlo, porque lo necesitan, porque forma parte de su ser, etc.! – o bien comunican con el público, lo suponen, lo toman en cuenta, se sitúan frente a él, es decir que «hacen literatura» (o «hacen pintura», «componen música, etc.) para ese público lejano del libro, de los conciertos, de los museos y galerías, público y consumidor del que no se puede hacer abstracción (quitando algunos casos privilegiados, quizá...).

Nada de eso en el discurso de Gregorio. El hecho de hablar – y quizá más aún de hablar de la propia vida – es algo demasiado serio para dejarlo perderse en uno u otro de los dos extremos, el solipsismo o la apertura abstracta. Se habla a tal persona concreta, dentro de una circunstancia colectiva (y cultural) bien determinada, que es una de las dimensiones del discurso, necesaria, estrictamente relacionada con él. Ahora bien, en nuestro caso, y sin que los «autores» lo hayan engañado, resulta que el discurso de Gregorio se le escapa. Desde su punto de vista, Gregorio forma parte, en esos momentos de la grabación de la «autobiografía», de ese conjunto global y coherente dentro del cual puede hablar de su vida a los demás miembros del «nosotros inclusivo» así instituido, es decir a sí mismo y a sus interlocutores, dentro de un proyecto vital común que da sentido al discurso y al mismo tiempo saca sentido de él.

Pero luego, cuando interviene el proceso de impresión y publicación, ¿en qué medida Gregorio se dirige a mí, en cuanto lector del libro, cuando dice NOQANCHISQA KANCHIS PERUANOS INDIGENAS? ¿Cuál es nuestro proyecto común, gracias al que el discurso seguiría teniendo sentido y confiriendo sentido, realidad, a una colectividad humana en la que ambos cupiéramos? No basta con decir que le tengo simpatía o incluso cariño. Nunca lo he visto, nuestras miradas no se han cruzado; sólo yo he visto su mirada en una foto, mientras que él quizá ya haya muerto; ni lo sé ni puedo saberlo. Entonces es fácil, y abusivo, imaginar un «nosotros inclusivo» basado en una amistad que nunca tendré oportunidad – ni obligación... – de asumir. ¡Vaya una comunidad! De manera que el discurso empieza a falsificarse, a sufrir el inevitable etnocentrismo de mi recepción, por muy cariñosa, es decir paternalista, que sea. No. Gregorio no me habla, no tengo derecho a sentirme parte integrante del NOQANCHIS. Lo que leo, lo que re-creo en mi lectura, no es un discurso en cuanto comunicación hacia mí, sino algo como su disfraz, o su momia, sus restos fosilizados – y basta con haber visto una momia para saber que es una caricatura del ser humano. De la misma manera que las esculturas milenarias del Louvre o del British Museum, el discurso de Gregorio, sacado del contexto que le daba sentido y vida, es

algo muerto, separado de su circunstancia – y Ortega volvería a protestar si alguien pretendiera que eso es una realidad humana. Sin su circunstancia, nada ni nadie puede *ser* algo.

III

Sin embargo, no podemos contentarnos con ese fracaso. Además, lo he dicho, la lectura de la obra me ha apasionado y me sigue pareciendo uno de los momentos importantes de mi vida. O sea que hay que tratar de salvar ese hecho de la lectura: alguien lee el texto *de* Gregorio (un *de* algo ambiguo, quizá cerca de su etimología latina), y le pasa algo, algo que él siente como significativo. Además, ese «algo» no sólo me pasa a mí, sino que le pasa a él, al propio discurso momificado de Gregorio: el lector es su nueva circunstancia y dentro de ella vuelve a vivir, o a intentarlo. Para que eso sea posible, primero tengo que aceptar que ese objeto sólo tenga un parentesco muy lejano con lo que fue algún día, con ese proyecto vital que se constituyó por la reunión de Gregorio y los «autores», con la palabra que empezó a tejer la realidad de la comunidad, tanteando, proponiendo encuentros, intercambios, diálogos, hasta que resultara real el NOQANCHIS. Debemos aceptar que a eso no tenemos acceso. Y en la medida en que lo aceptamos, podemos tratar de comprender qué es lo que pasa cuando leemos nosotros el texto, la «grafía» cuya relación con el «bíos» ya es totalmente distinta de lo que fue cuando se estaba hablando, cuando era «biofonía», «biología» o incluso «biodialogía», puesto que el interlocutor quechuahablante estaba ahí, se lo veía, se percibían sus reacciones, era amigo, formaba parte poco a poco del «nosotros». Ahora, la relación se establece desde mi perspectiva, pero con una posibilidad de reciprocidad: si bien lo primero y esencial es que el esqueleto de discurso entre a formar parte de mi circunstancia, cabe imaginar un punto de vista de ese mismo discurso, que vuelve a encontrar en mi lectura su circunstancia, que le confiere una *nueva* – eso sí que es importante – realidad. Claro que no puede ser su circunstancia original, que simplemente le volvería a dar sentido como tal discurso, como expresión de un vivir compartido por el conjunto del «nosotros». Tengo que partir, para comprender el nuevo

fenómeno, de lo único que puedo re-crear con mi lectura, es decir *mi* vivir y sentir de un algo para mí desconocido, extraño, que fabrico *para* integrarlo a mi vida. Incluso, eso supone bastante esfuerzo, que consiste en superar la actitud de mera curiosidad (se suele llamar «interés», pero es un eufemismo) que nos sugiere nuestra cultura de museos y bibliotecas; leer por leer, leer por haber leído, por decir que se ha leído – y, en nuestro caso, para poder presumir de conocedor del modo de vivir de los campesinos del Cuzco (con z, por supuesto, a pesar de que el libro se haya publicado en Cusco...). Pero no seamos tan pesimistas: quedan lectores más profundos, atraídos por lo que pueda haber de humano en los libros. Y para un lector de ese tipo, el encuentro con el seudodiscurso de Gregorio no es totalmente artificial. Le queda la posibilidad – la libertad, es decir la responsabilidad – de integrar ese «objeto» en su vivir, para que ambos se den sentido (nuevo), uno a otro, es decir para que cada uno actúe en el otro, se haga concreto y lo haga concreto al otro, en ese doble proceso de circunstanciación al que he aludido. Mi proyecto vital y ese discurso fósil... Mi proyecto, al que le falta (entre otras muchas) una dimensión, algún contacto con esa parte del mundo con la que algo tengo que ver (no sólo como posible turista a la Sierra peruana, sino simplemente porque ahora todo proceso humano es planetario, social, política, económica y culturalmente), y el discurso momificado que espera que algún contacto existencial le dé una nueva vitalidad; ambos, esperando la oportunidad de acceder a más realidad y más humanidad.

Sin embargo, la cosa no es sencilla; en ninguno de los dos sentidos de la interacción. No es evidente que esa grafía me pueda enriquecer profundamente, ni que mi lectura le dé a ella una verdadera función. Veamos primero lo que parece más evidente, lo que esa grafía me puede aportar. Dejemos de lado lo que he señalado, pero con alguna ironía: cierto saber, pero tan discutible, tan etnocéntrico que no se ve bien qué es para mí, ni para qué sirve. «Nada humano me es extraño». Es bonita la expresión, pero a menudo sirve de pantalla, pretende superar una dificultad pero sólo la disfraza. Lo más discutible de ella es el verbo «es». La relación se presenta como algo ya adquirido, realizado. En realidad, sólo se puede tratar de un proyecto, de un ideal que intentamos alcanzar. La incorporación de la con-

fesión de Gregorio en mi vivir, si sólo es una manera de almacenar datos e informaciones sobre las distintas variedades del ser humano, resulta odiosa y absurda. Además, se inscribe en un marco de relación de poder, de dependencia. Yo sí puedo conocer – es decir apropiarme – la vida de Gregorio, enriquecerme de ella, pero él no sabe nada de mí; nunca leera ni escuchará mi biografía. Una vez más, el occidental, el suizo, sale ganando. Querámoslo o no, es una variante más de la explotación capitalista – y no por menos espectacular, menos grave. Si conocer la vida de los demás es una forma de enriquecimiento, todas las biografías de las que disponemos en nuestra cultura – por ejemplo la excepcional colección de biografías colectivas «La vida diaria...» de las Ediciones Hachette – no son sino una manera más de chuparles la sangre a los habitantes del Tercer Mundo. Me dirán que no es lo mismo leer la biografía de alguien que comprarle materias primas al precio que nosotros fijamos, y que en el caso concreto no le quitamos nada a Gregorio: al contrario, es probable que le hayan pagado algo por su colaboración. Eso no quita que, si partimos del problema que nos plantea el uso del NOQANCHIS, y si nos situamos en el nivel espiritual, en el que lo humano enriquece, la relación que se establece entre Gregorio y nosotros como lectores es bien clara, y unilateral. Entonces, ¿qué vamos a hacer? Renunciar a cualquier acercamiento de ese tipo, por miedo a robarle algo a un hermano lejano? ¿Cerrarnos a los demás, encerrarnos en nosotros mismos, en nuestro «nosotros exclusivo»? Parece absurdo.

La hipótesis que voy a formular es algo abstracta; yo mismo dudo de que sea absolutamente válida. Sin embargo, no tengo más remedio que proponerla, puesto que es la única solución que le encuentro a la aporía anterior. Se trata de lo siguiente: dado un modo de pensar y de vivir, en cuanto esquema, en cuanto potencialidad de una realidad existencial, puedo decidir darle actualidad, es decir incorporar a mi propia existencia, realizada día tras día, algunas dimensiones de él, de ese otro modo de vivir. De esa manera, hago parcialmente real, dentro de mi vivir concreto e individual, lo que en el libro ya no era sino reflejo pálido de algo que quizá haya sido, o que pudiera ser. Quien dice modo de pensar y de vivir dice valoración, escala de valores que están esperando realizarse, actualizarse – o al

contrario ser vencidos por otros valores. Dejarme influenciar por los elementos más positivos que estructuran el modo de vivir de Gregorio, es darle la razón, es dar fuerza a aquello en lo que él cree, es impedir que su ética – en el sentido más dinámico de la palabra – se sacrifique total y definitivamente a la nuestra, al sistema occidental (que, cualquiera que sea nuestra óptica, no es ni totalmente bueno ni totalmente malo).

No caigamos en el folklore: no se trata de vestirnos con un poncho y aprender a tocar la quena; pero tampoco podemos negar que la «puesta» es enorme y que en ella va el porvenir de la humanidad. Ya se perdió la gran oportunidad del siglo XVI: dos culturas se encontraron, pero no supieron unirse, dialogar, sumar sus aspectos más positivos. Pero de nada sirve lamentar los errores pasados culpabilizándonos. No todo está perdido, y lo importante es el futuro. Si algo subsiste de lo que las culturas amerindias habían descubierto a lo largo de su historia; si hay algo de ello en el discurso de Gregorio, algunos valores escondidos en esa contradictoria autobiografía fosilizada, podemos luchar por salvarlos. La única manera de hacerlo, para salvarlos de la muerte y el olvido del museo libresco, es realizarlos, vivirlos, incorporarlos a nuestro vivir, a nuestra cultura. No gozar de ellos teórica, abstracta, estéticamente, sino darles vida – con todo lo que ese verbo «dar» tiene de activo, es decir renunciar a algo nuestro, superar el egoísmo y el etnocentrismo para que viva otra realidad humana (o si no, afirmemos simplemente que eso ya no sirve, que lo nuestro es globalmente mejor, y se acabó). No importa que a él como individuo, al Gregorio que habló hace unos diez años, que narró su vida a unos compatriotas, antropólogos bilingües, y que quizá haya muerto ya, no importa que a él no le sirva para nada. Tanto él como yo somos «momentos» de la aventura humana: nuestra individualidad es esencial, pero nuestra humanidad también. Al sacrificar algo mío para que pueda vivir lo otro, me sitúo en el segundo nivel. Si lo que sacrifico es «mío» en el sentido negativo y egoísta de la palabra, sólo mío; si se trata de lo menos valioso de mi modo de pensar y de vivir; si lo que rescato del otro proyecto vital es algo positivo, y si históricamente puede integrarse en mi proyecto (individual y colectivo), entonces ese intercambio contribuye al desarrollo, al enriquecimiento (por muy modesto que sea) de la humanidad. Dar cabida en mi vida a algo que me

propone Gregorio, es impedir que él muera del todo, es salvar de la nada el «bíos» de esa biografía, hacer que Gregorio no sea sólo lo que la narración podría hacernos pensar: un ser miserable, marginal entre los marginales, que hubiera vivido y muerto por nada y para nada.

¿Palabras? Quizás – como son palabras tantas verdades eternas, desde la Declaración de los derechos del hombre hasta todas las autobiografías. De nosotros depende que sean «sólo palabras», o palabras vivas. De nosotros depende que, gracias a ellas, se realice «la» humanidad dentro de «nuestra» humanidad – y que no sea afirmación vacía la fórmula anterior, «nada humano me es extraño». Porque Gregorio no es un individuo aislado; mejor dicho, si bien es un individuo único e insustituible, también es el representante de una colectividad. Rescatarlo – dando vida a algunas dimensiones de su proyecto vital – es rescatar a otros seres humanos, por ejemplo a aquellos 70000000 (sí, setenta millones) de hombres que desaparecen del continente americano, entre 1500 y 1600, puesto que según las cifras más verosímiles, la población indígena pasa de 80 a 10 millones, entre esas dos fechas.

Descuido de la palabra «rescatar», que está muy de moda: rescatar el pasado, rescatar ese pasado precisamente. Si es transformarlo en objeto de museo, por buena que sea la intención, casi es un nuevo asesinato. Transformada en objeto de museo, la realidad pasada ya «se ha salvado», protegida detrás de su vitrina, con naftalina o cualquier producto de conservación sofisticado; podemos estar tranquilos, nuestros hijos y nuestros nietos podrán ir a verla. Pero es simplemente otra manera de morir, menos dramática a primera vista, pero no menos total y definitiva. Hay cosas que han muerto, y está bien que hayan muerto, porque ya no pueden servir para nada. Pero si algo hay que rescatar en el pasado – europeo, suizo, o al contrario americano, peruano, incaico, etc. – tenemos que prolongarlo en el plano vital, existencial, en nosotros como seres vivos, en nuestra manera de vivir, en nuestro propio proyecto de vida, que trataremos de transmitir a los demás para que nosotros tampoco muramos del todo. Y para que tenga sentido transmitirlo, es preciso que sea lo mejor posible, salvando todos los valores humanos, sea cual sea su origen y tratando de eliminar todas las taras, nuestras y ajenas. Desconfiemos de la esqui-

zofrenia congénita a nuestra cultura occidental, en la que el pensar y el vivir tienden a separarse. Si integramos el pasado en nuestra memoria, si acogemos el pasado de Gregorio en nuestra cultura de salón, sólo podremos presumir de especialistas (!) del modo de pensar quechua –«yo he leído esa maravillosa autobiografía de un tal Gregorio Condori Mamani, ¿no la conoce usted?» – pero no habremos rescatado nada. Donde tenemos que acogerlo es en nuestra vida diaria, en nuestras elecciones existenciales, las que de veras nos comprometen, las que, por poco que sea, modifican el mundo. El mayor peligro de los museos, es precisamente que han eliminado el peligro: allí, todo está a salvo... ¡A salvo de la polilla, sí, asegurado contra el robo y el incendio! Pero no contra la muerte. Eso no depende de las compañías de seguros, sino de nosotros. Ningún objeto es un trozo de metal, de piedra o de madera, una vibración del aire producida por los órganos de la fonación y transcrito en letras de imprenta; todo lo que *es*, es un momento de un vivir global, y sólo *es* en cuanto tal. Si se salva la piedra – o el discurso – sin que se salve su función dentro de un conjunto vital, en definitiva no se salva nada.

IV

Ya he dejado entender que esa «salvación», por importante que sea, no me convence ni me satisface del todo. No responde exactamente a mi pregunta anterior: ¿qué le aporta a Gregorio mi lectura de su grafía? Al aportarme algo a mí, al enriquecer mi humanidad, salva algo suyo, es cierto. Pero no creo que sea suficiente. Queda otra dimensión, difícil de percibir, de asumir. Probablemente Gregorio haya muerto. Probablemente su mujer Asunta también, según ella dice al final del libro: ya ha entrado en ese período de ocho años, anterior a la muerte, y durante el que el alma va recorriendo todos los lugares por los que ha pasado durante su vida. Pero esa doble muerte no resuelve el problema. Otros paisanos de Gregorio y Asunta viven hoy día, con los mismos problemas, con las mismas dificultades que ellos expresan – sin rebeldía, sin agresividad – en su «autobiografía». Para ellos, la pesadilla se acabó. Pero para sus hermanos (descendientes carnales o no, poco importa), la miseria, la

enfermedad, la injusticia no se han acabado, sino que siguen siendo la realidad concreta, día tras día. La lectura de la vida de Gregorio podría tener algo que ver con todo eso. Ya sé que no es cosa nuestra, que de nada sirve que nos culpabilicemos, que cada sociedad tiene sus problemas y que nosotros también tenemos «nuestros» pobres y nuestros enfermos – y que «nuestras» enfermedades, de tipo nervioso, son tan penosas como las epidemias que azotan el Tercer Mundo; nuestra civilización se muere de lepra síquica y ése es nuestro problema. Sin complacernos en algún complejo de culpa, podemos aprovechar la narración de su vida que «nos» hace Gregorio Condori Mamani para ver en qué medida sus problemas son nuestros – es decir en qué medida, en nuestra época en la que todos los problemas se plantean a escala planetaria, el «nosotros inclusivo» nos impone cierta responsabilidad concreta, nos sugiere una reflexión sobre la organización mundial de la producción de bienes. Aceptemos en serio su NOQANCHISQA KANCHIS INDIGENAS: todos nosotros somos indígenas del planeta Tierra y ello nos confiere ciertas responsabilidades – no como remordimientos estériles, sino como proyecto común, como tentativa de mejorar la condición de los demás también, como decisión de luchar por más humanidad y más justicia, donde sea y cuando sea.

J. Paul Borel
Université de Neuchâtel

