

HACE TIEMPO QUE CAMINAS: LA POÉTICA MIGRANTE EN TESTIMONIOS PERUANOS.

Betina Campuzano
Proyecto N° 1913 - CIUNSa
Universidad Nacional de Salta

“...y dijo, en un quechua que me pareció desusado: ‘Eres el danzante sin memoria. Eres él, y hace tanto tiempo que caminas.’”

Edgardo Rivera Martínez

Presentación

En la narrativa peruana el migrante anuncia el retorno al mundo andino, al tiempo que avanza hacia las ciudades. En su deambular, denuncia y evidencia las tensiones. Así, puede leerse tanto en las llamadas crónicas de la opresión en la colonia -tal es el caso de *La nueva corónica y buen gobierno* (1615) de Guaman Poma de Ayala, considerada por Antonio Cornejo Polar la “fundador[a] del discurso y del sujeto migrantes”- como en las narrativas etnográficas de los últimos cincuenta años que convierten a las urbes en los escenarios privilegiados, como sucede con *Taquile en Lima. Siete familias cuentan...* (1986) de José Matos Mar y *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1977) de Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez.

Al proponer una periodización de la escritura poética quechua, Julio Noriega concibe la migrante como la que pretende recomponer el mundo andino en el espacio nacional (2011). En este marco, y desde una perspectiva que incorpora el análisis del discurso y los aportes de las historias de vida, el presente trabajo aborda -a partir de la lectura de testimonios de migrantes- la manera en que “el rostro de Perú se convierte a su lado más andino” (Matos Mar, 2004) cuando incorpora las formas de parentesco, la reciprocidad andina y la ética originada en las comunidades indígenas a la dinámica de la economía formal.

Esto de estar andando: deambular y denunciar tensiones.

Del mundo vuelve el autor a su casa, el medio de este reino, la provincia de los Andamarcas, Soras, Lucanas, y pueblo medio y cabeza de San Cristóbal de Suntuato, Nueva Castilla de Santiago de Chipao, águila y león real de este

reino; entró. Lo primero visitó a todos los pobres enfermos y viejos, y güerfanos, y visitó la iglesia, edificó en ella buenas cosas, y luego vido derribado y entrado en posesión y destruido el pueblo y provincia.

(...)

Por la sierra con mucha nieve acabó de andar el autor don Felipe Guaman Poma de Ayala en el mundo, teniendo la edad de ochenta y ocho años y acordó de volverse a su pueblo...

Felipe Guaman Poma de Ayala

Como se sabe, la crónica andina de Guaman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno* (1615), hallada en 1908 en la Biblioteca Real de Copenhague y de cuyo manuscrito se realizó una edición facsimilar recién en 1936, combina relatos y dibujos imbricando de ese modo la tradición cultural andina y las fuentes historiográficas europeas, lo que despertó en un principio el interés de coleccionistas y en los últimos tiempos el de los estudiosos pues en ella podía leerse el silenciamiento de las culturas indígenas. El propósito de esta crónica consistía tanto en informar al rey Felipe III sobre el pasado en los Andes como denunciar los vicios del presente, a los que bien conocía este autor por su posición como funcionario en la administración colonial.

Este indio ladino o hispanizado que hablaba español puede considerarse, como bien lo sugirió Antonio Cornejo Polar (ACP), el “fundador del discurso y el sujeto migrantes” (Bueno Chávez, 2004: 43). Basta con recordar que fue descendiente de una prestigiosa comunidad¹ cuyos miembros luego de la llegada de los españoles se convirtieron en forasteros del virreinato. Como intérprete y administrador, a lo largo de su trayecto biográfico, Guaman Poma recorrió diferentes momentos de la vida colonial, desde las guerras civiles entre españoles en los Andes y la crisis demográfica del siglo XVI, hasta la extirpación de idolatrías del movimiento Taqui Ongoy (Franklin Pease, 1993). Las actividades que debía desempeñar como funcionario –esto es, servir de intérprete y testigo en juicios u observar el cumplimiento de las ordenanzas toledanas- lo obligaba a deambular por el área andina, lo que le permitió comprender que el mundo “andaba al revés”. De allí, la escritura de la crónica que contenía todo lo que había visto y aprendido

¹ Dice David Brading: “Guaman Poma ser descendiente de los Yarovilcas de Huánuco, los antiguos reyes de Chinchasuyo, que después de la conquista por los Incas recibieron altos cargos (...) Sea como fuere, Guaman Poma ciertamente se consideraba portavoz de la nobleza hereditaria del Perú, y denunció los intentos de los españoles por nombrar caciques a comunes”. (1991: 181)

de esta cultura en sus ochenta años de vida, edad que puede significar la sabiduría adquirida.

Así, y tal como lo señala Rolena Adorno, el autor/artista busca conciliar dos formas de reconstruir el pasado echando mano a la comunicación visual que le posibilita vincular las tradiciones orales y escritas, el quechua y el español. En lo verbal, por ejemplo, por una parte, utiliza las formas gramaticales quechuas como puede ser el enclítico “dizque”, cuyo empleo significa que el hablante conoce o posee la información sobre los hechos; por otra, recupera del español las convenciones propias de la historiografía europea al usar el tipo discursivo “crónica”. Desde lo visual, los retratos de los incas dan cuenta tanto de un conocimiento de la tradición pictográfica andina como del valor que en occidente posee el dibujo que procura complacer, enseñar y persuadir al observador. De esta forma, el campo visual permite a Guaman Poma acercar ambas tradiciones e ir más allá de las fronteras manifiestas en el lenguaje escrito y en el oral (Adorno, 1989).

La yuxtaposición del quechua y el español, de la oralidad y la escritura, de la letra y la iconografía, de la tradición andina y la europea hacen de Guaman Poma un mestizo cultural o un “indio ladino”, tal como denominaban los europeos y los criollos a quienes fueron hispanizados: “bilingüe, puente entre mundos diversos y hasta opuestos en aquel entonces, lector, escribano, litigante, escritor y dibujante, transita en medio de situaciones biculturales de amplio espectro” (Pease, 2008: VIII). En este sentido, una noción como la de **diglosia cultural** propuesta por Martín Lienhard puede resultar operativa para pensar la condición migrante. A partir de los aportes de la sociolingüística, el crítico literario expone captar “los comportamientos culturales políticamente relevantes en una situación de tipo colonial” (1996: 70). Lienhard parte del postulado de que todo enunciado aparece en una práctica comunicativa, en la que intervienen sujetos colocados en situaciones concretas de interacción: así, pueden coexistir normas lingüísticas y prácticas culturales de diferente prestigio social. Y en el caso de sociedades que han sufrido una conquista violenta, “el antagonismo entre las dos normas [la A y la B, la prestigiosa y la subalterna] resulta particularmente contundente” (1996: 72).

El migrante, sujeto heterogéneo y heterogeneizante.

“Con las manos juntas estuvo orando un rato, el cantor, en latín, en quechua y en castellano.”

José María Arguedas

La propuesta de Lienhard puede entroncarse con otras nociones que, desde la crítica literaria latinoamericana, se han gestado desde hace algunas décadas como sucede con la **heterogeneidad discursiva** y la **heterogeneidad de base** planteadas por ACP. Tal como lo señala su discípulo, Raúl Bueno Chávez, la heterogeneidad

“...es uno de los más poderosos recursos conceptuales con que América Latina se interpreta a sí misma, [no se trata de un] concepto desnudo o vacío, dotado nada más que de un contenido abstracto, vagamente cultural o vagamente literario, sino de un concepto firmemente anclado en la sociedad y en la historia, tanto como en la cultura.

Mejor aún, anclado en la interacción de sociedad, cultura e historia” (2004: 21)

La **heterogeneidad básica** o el universo heterogéneo del que habla el crítico peruano puede entenderse particularmente en el caso andino pues se trata de una realidad quebrada y desintegrada, resultado de un vínculo de dominación e inequidad propio de la situación de conquista. En un principio, ACP se preocupa por definir las **literaturas heterogéneas** como aquellas en las que uno de los componentes de la situación comunicativa corresponde a un universo sociocultural diferente. De ahí, su interés por la obra de José María Arguedas (JMA), cuyo referente - el mundo indígena- es ajeno al círculo de producción y recepción de la obra. En este mismo sentido, no resulta casual que Lienhard también se preocupe por la producción literaria del autor indigenista al esbozar la noción de **diglosia cultural**.

Lo cierto es que el pensamiento de ACP continúa su “evolución natural” y “comprueba” otras heterogeneidades en los demás componentes del proceso discursivo: los medios de expresión, los lenguajes que configuran los mensajes y los propios sujetos. De ahí que el aporte más relevante gestado en sus últimos tiempos sea la noción de **sujeto heterogéneo**, con la que pone en jaque la idea unitaria y homogénea de un sujeto occidental, absoluto y monolítico. En este sentido, puede aproximarse de cierto modo a la propuesta del **sujeto colonial** de Rolena Adorno, la que “plantea las figuraciones y tribulaciones (...) frente a un mundo dividido y jerarquizante” (2004: 38). Es decir, este concepto postula la simultaneidad de posiciones que debe asumir el sujeto, exigida por las diversas facetas del proyecto del colonialismo (como la político-administrativa o la religiosa-teológica, por ejemplo) y la existencia de discursos variados y contradictorios que se desprenden de tales posiciones. En este sentido, Adorno habla de **polivocalidad** para referirse a la variedad de posicionamientos y de discursos coexistentes.

En esta misma línea, ACP en diferentes etapas de su vida intelectual se preocupa por textos que ponen en evidencia la heterogeneidad: las crónicas de la conquista como es el caso de los relatos de Cajamarca; las crónicas que dan cuenta de los fenómenos de

transculturación como las del Inca Garcilaso; las llamadas crónicas de la opresión como es el caso de Guaman Poma de Ayala; y los relatos y testimonios de migrantes que aborda desde *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* (1994). Y es justamente el **sujeto migrante** “el heterogéneo por excelencia, pues una razón de necesidad le hace fagocitar culturas y lenguas sin diluir sus diferencias y problemas, sino más bien acentuándolos” (Bueno Chávez, 2004: 38). De hecho, recordemos que es el propio ACP quien considera el texto de Guaman Poma como el precursor del discurso migrante.

Preocupado por el fenómeno de la migración en el Perú y en América Latina en la segunda mitad del siglo XX, en el marco de las políticas de la globalización, el crítico peruano “retoma” el concepto de sujeto que, como hemos señalado, había sido diseñado por la crítica para abordar los textos correspondientes al tiempo de la colonia (2004: 49). Con esta noción es posible dar cuenta del desarraigo y la memoria, de la escisión de quien se instala entre dos mundos y produce desde allí, en términos de ACP, “un discurso descentrado, proliferante y desparramado” o un discurso diglósico, según Lienhard. En este sujeto convergen o se yuxtaponen todas las heterogeneidades: la de mundo, la propia de la situación enunciativa, la de los códigos, la de los medios expresivos y la de los referentes.

Por su parte, en los años '80 y desde el ámbito de la antropología, Matos Mar advierte que la situación del Perú en las últimas décadas ha sufrido una serie de transformaciones en su estructura social, política, económica y cultural, producto de una movilización espontánea de los sectores populares que avanzan del campo a la ciudad, “cambiando el rostro del Perú”. Este “desborde” cuestiona la autoridad del Estado, al tiempo que incorpora, a partir de múltiples estrategias y mecanismos propios del mundo andino, nuevas pautas de conducta, valores, actitudes, normas y creencias (Matos Mar, 2010) [1984].

Del mismo modo, Bueno Chávez propone pensar que el modelo civilizador que había predominado en Perú y en América Latina desde los tiempos coloniales, en el que la ciudad era el proyecto de orden y cultura -la **ciudad letrada** de Ángel Rama-, es cuestionado por un modelo inverso, a partir de los movimientos migratorios del siglo XX. Durante este tiempo, el campo forja heterogeneidades en las ciudades reconfigurando así su cultura y su organización. En este sentido, el crítico peruano explica que el **modelo radial** de cultura es contrarrestado por un **modelo centrípeto**, que reconfigura las ciudades a partir de la irrupción de las culturas andinas. Así, la urbe se convierte en un “lugar de encuentro y promoción de los múltiples componentes del llamado país natural”

(2004: 64). Y el migrante no sólo se constituye como **sujeto heterogéneo** o escindido entre dos mundos, sino también como **heterogeneizante** pues, al tiempo que es transformado por la ciudad, genera nuevos estados de heterogeneidad en la metrópolis. Julio Noriega Bernuy en *Escritura quechua en el Perú* (2011) propone tres formas discursivas para periodizar la tradición poética quechua, entendiendo a ésta como una “práctica escritural que ‘no pretende alcanzar la armonía estética’, pues se trata de una poética ‘dual, antagónica, complementaria y cíclica’ que no tiene un proceso semejante en Occidente” (Espino Relucé, 2011: 16). De esta manera, establece, entre tales formas discursivas, la católica-misionera que -a partir del siglo XVI- se preocupa por domesticar el quechua a la letra escrita; la señorial-indigenista propia del siglo XIX, por la cual los quechuistas se valen del analogismo lingüístico; y la migrante, correspondiente a la contemporaneidad, en la que los intelectuales, herederos del indigenismo literario, han creado una doble y contradictoria imagen de la escritura (Noriega, 2011). El discurso migrante pretende recomponer el mundo andino en el ámbito nacional, imponer una visión mítica, reconquistar el espacio urbano y universalizar la utopía andina a partir de un nuevo héroe, el sujeto migrante. En esta misma línea, Osorio (1995) señala que, junto con una literatura indígena y una criolla, se produce una narrativa andina, cuyos autores son intelectuales atravesados por la empatía con el mundo indígena y cuyo referente es el ambiente metropolitano.

Un rostro más andino: los testimonios de migrantes peruanos.

EL ZORRO DE ARRIBA: La confianza, también el miedo, el forasterismo nacen de la Virgen y del **ima sapra**; y del hierro torcido, retorcido, parado o en movimiento, porque quiere mandar la salida y la entrada de todo.

EL ZORRO DE ABAJO: ¡ji, ju, ji...! Aquí, la flor de la caña son penachos que danzan cosquilleando la tela que envuelve el corazón de los que pueden hablar; el algodón es **ima sapra** blanco. Pero la serpiente **amaru** no se va a acabar.

José María Arguedas

Los testimonios de migrantes dan cuenta del modo en que el Perú se ha convertido a su lado más andino incorporando, por ejemplo, a la dinámica de la economía formal las formas de parentesco, la reciprocidad andina y la ética originada en las comunidades indígenas. Esto puede leerse en testimonios como *Taquile en Lima. Siete familias cuentan...* (1986) de Matos Mar y *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1977) de Valderrama

Fernández y Escalante Gutiérrez, cuyos relatos pueden dar cuenta de un *sujeto heterogéneo y heterogeizante*, en palabras de Bueno Chávez.

Quizá, un primer punto, el más visible, sea el modo en que la ciudad –ya sea Lima o Cusco– se reestructura a partir del ingreso de los migrantes. Éstos ocupan ámbitos periféricos como sucede con los terrenos baldíos y conforman así las barriadas o Pueblos Jóvenes en Lima; espacios que reforman arquitectónica y socialmente la urbe. Así se evidencia en *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*, indígena huérfano que debe migrar de Acopía a Cusco donde finalmente trabaja como cargador. Los antropólogos Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez presentan a Gregorio y a su esposa Asunta de este modo:

“Gregorio y Asunta habitan actualmente una casucha al lado del basural, en el límite de la barriada con la estación del Ferrocarril del Sur. La suya es una de las pocas viviendas que carecen de luz, agua y desagüe; y que no ocupa más de trece metros cuadrados de tierra, sobre la que se alza una habitación de adobe, que es el dormitorio donde además se crían los cuyes” (Valderrama y Escalante, 1977: V).

El migrante peruano de *Taquile en Lima*, testimonio que recoge la historia de dos generaciones que se han trasladado de la isla de Taquile a la capital del Perú, como sujeto errante que deambula de barrio en barrio alejándose del espacio que, de acuerdo con el imaginario, puede resultar sórdido y peligroso. Así, puede leerse en las distintas voces de los testimoniantes:

“Pero entonces me enteré que ese barrio no era adecuado para vivir; era muy sucio. Por allí estaba El Montón. Además, por ahí hay mucha delincuencia” (Fortunato en Matos Mar, 1986: 291).

“Es que no había tanta seguridad para quedarnos aquí y el ambiente ya no es igual como en otras urbanizaciones. En otros sitios hay un ambiente mejor” (Agustín en Matos Mar, 1986: 282).

“En las urbanizaciones es más tranquilo, más limpio, más higiénico. Eso es lo que estaba buscando. En los Pueblos Jóvenes vive todo tipo de gente; por eso no quería” (Cayetano en Matos Mar, 1986: 264).

Las representaciones que se construyen acerca de la barriada, asociada al riesgo, la contingencia y el desprecio de sus habitantes, determinan que ésta sea descripta desde un solo color, desde una sola mirada desde arriba y con mucha distancia, ignorando de este modo los claroscuros de la vida al interior de la barriada:

“Se los conoce internamente y desde afuera como ‘las zonas de no derecho’, ‘los sectores en problemas’, los barrios ‘prohibidos’ o ‘salvajes’ de la ciudad, como territorios de privación y abandono a los que se debe temer, de los que hay que huir y es necesario evitar pues constituyen focos de violencia, vicios y disolución social; ésta

es al menos su reputación pues, en este terreno, la percepción contribuye, y en mucho, a fabricar la realidad.” (Wacquant, 2007: 13)

De esta forma, se endurecen ciertos estereotipos que, lejos de ayudarnos en la comprensión de las estructuras y el funcionamiento de las barriadas que son históricas y en consecuencia particulares en cada ciudad, homogeneízan la mirada describiendo estos espacios como abigarrados de viviendas precarias, habitados por infames minorías y por migrantes no deseados. De allí, la urgencia por ubicar la matriz histórica de los vínculos entre los grupos sociales, el Estado y el espacio geográfico en la particularidad de cada contexto nacional, a los fines de problematizar y construir representaciones más complejas de “los condenados de la ciudad”, en términos de Löic Wacquant, o de la “ciudad sumergida”, de acuerdo con Alberto Flores Galindo. En un sentido similar, Bueno Chávez nos conduce a despojarnos de las imágenes de las barriadas como meros “cinturones de miseria” y pensarlas, más bien, a partir de las impresiones de JMA, como

“...una especie de *Amarus*, que es la figura de la gran serpiente, que lanzados por la voracidad del hambre y la desesperación, pueden ir apretando el cerco hasta engullir, aplastar, a los hombres que han condicionado esa situación y que están ubicados en las zonas del casco urbano, en las zonas residenciales de la gran Lima”. (2004: 71)

Las miradas monocromáticas sobre las barriadas, entonces, adquieren otras tonalidades en los siguientes fragmentos de *Taquile en Lima*:

“Yo creo que eso es un anhelo de todo ser humano, que siempre trata de superar y, cuando lo tiene al alcance de su mano, lo agarra y entonces es cuando trata de vivir en una zona mejor. En ese aspecto, yo critico la posición que a veces uno dice que en una zona residencial vive mejor, en un Pueblo Joven no, se vive mal. A mí eso no me ha bajado. Para mí, vivir en un Pueblo Joven o en una zona residencial, es la misma situación. Los problemas son iguales tanto arriba y tanto abajo. (Epifanio en Matos Mar, 1986: 287)

El comentario de Epifanio resulta revelador porque, por un lado, cristaliza la fascinación por la ciudad y los deseos de “superación” que pueden asociarse a la vida capitalista. Por otro, desnaturaliza la mirada simplista y unívoca sobre las barriadas, al punto que equilibra lo que se considera “arriba” con lo que corresponde al “abajo”, esto es, la zona residencial y los Pueblos Jóvenes. Además, nos recuerda inevitablemente el título de la novela póstuma de JMA, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), que tematiza la irrupción de la modernidad y los movimientos migratorios de la sierra al puerto de Chimbote durante los años '60 en la nación peruana.

Otro punto a tener en cuenta pueden ser los mecanismos que emplea el migrante para incorporarse a la ciudad. Víctor Vich, en *El discurso de la calle. Los cómicos ambulantes y las*

tensiones de la modernidad en el Perú (2001), sostiene que el migrante activa una serie de estrategias que le permiten iniciar una *performance* de un espacio al que no pertenece. En el caso de los testimoniantes de *Taquile en Lima...*, podemos sugerir que éstos desarrollan ciertas estrategias de incorporación al espacio urbano como sucede con el recurso legal de la lotización: “Yo me quedé acá en la parte de arriba. Éste ya era mi lote porque, esa vez que vino la lotización, a nivel del Ministerio de Vivienda nos legalizaron a todos” (1986: 292). En cambio, Gregorio y su mujer Asunta no corren la misma suerte pues “ocupan” terrenos que les son cedidos y luego son desalojados con violencia en reiteradas oportunidades:

“No pagaba arrendamiento por esta barraca, era como su cuidante [...] Pero un día empezó la urbanización en Dolorespata, y la señora había vendido su terreno-barraca, sin decirnos nada [...] Nuestras cositas amontonadas, los cuyes espantados, correteando por todos lados. Sus peones estaban cargando las calaminas con mis latas más”. (1977: 78-79)

En ese sentido, se desvanece la promesa metropolitana de la casa propia. Al decir de Cornejo Polar: “[es inexacto imaginar al migrante como] protagonista de la ‘larga marcha’ hacia la propiedad privada y el capitalismo” (1996: 840)

Sin duda, los procedimientos de incorporación utilizados por los migrantes -ya sea desde establecimiento de los lotes como en el caso de los taquileños, o de los asentamientos, como sucede con Gregorio- “forjan el nuevo rostro de Lima”, en palabras de Matos Mar. José Luis Romero recupera lo expuesto por este antropólogo peruano y agrega que los rancheríos de Lima han sido, quizá, los organizados con más celeridad en el continente. Tal constitución no es fortuita puesto que “para hacer la invasión, se trasladaron de la sierra al pueblo comunidades enteras, que luego conservaron no sólo su organización sino también sus costumbres” (2001: 361). Es decir, junto a la barriada se conforma en la ciudad una asociación de pobladores que configura la “otra sociedad”, que tanto incomoda a los limeños. Así lo advierte Julio Noriega Bernuy en el siguiente comentario:

“[los nuevos viajeros intentan] asaltar y humanizar clandestinamente esa ‘casa de condenados’ que para ellos son las ciudades (...) Inclusive, en ciertas zonas urbano-marginales, han hecho que los arenales y cerros abandonados cobren vida, levantando sus casas al estilo andino, con árboles en el patio y cruces en el techo. También nos ha traído, a manera de crónicas milenarias, testimonios míticos de sus heroicos viajes hacia la modernidad y de cómo ellos mismos -ahora desde otra perspectiva y protagonizando un nuevo rol histórico- perciben el reencuentro con el ‘otro’, con el sujeto urbano y su mundo en este caso”. (1996: 312)

El ingreso de los indígenas migrantes reestructura el diseño metropolitano acentuando la diferencia a partir de una serie de **prácticas residuales** (Williams, 1997) que las comunidades de origen operativizan en el nuevo ámbito. Éste es el ejemplo de la pervivencia del *ayni*, práctica ancestral que implica la reciprocidad comunitaria y que da cuenta de tal irrupción:

Cuando he techado, mi cuñado Mariano me ayudó con ocho cajas de cerveza. Me ha prestado también como cincuenta mil soles. Ya le pagué, pero la cerveza devuelvo ahora cuando ellos hacen trabajo. Yo también tengo que ayudar. Eso es una ayuda, *ayni* (Cayetano en Matos Mar, 1986: 268)

Así también, Gregorio frente a un Cuzco hostil, a una situación de miseria y desamparo absolutos, manifiesta la nostalgia por la práctica del *ayni*:

“Y venían a ayudarte. De todo esto nunca se pagaba en dinero: de lo que ayudabas, ni de lo que te ayudaban. Esto era el *ayni*, desde que vine. Los paisanos, cuando vienen aquí, se olvidan esta forma de ayudarse [...] *Ayni* sólo hacemos algunos paisanos, entre parientes o amigos, uno que otro. Si todos hiciéramos *ayni*, estas cosas de Pueblos Jóvenes, no estarían como se ven, como casa de condenados; será porque el corazón de todo paisano que se instala en el Cusco, ya no escucha las costumbres del pueblo”. (Valderrama y Escalante, 1979: 23)

El sujeto migrante reemplaza el *ayni*, intercambio recíproco andino, por el uso del dinero, intercambio de la vida moderna. Sin embargo, este sujeto puede tratar de introducir su práctica originaria en el estilo de vida urbano. Así sucede con el anhelo de Gregorio por conformar un sindicato de cargadores: “yo, como viejo, quisiera que todos los cargadores que vivimos aquí en Cusco, viejos y jóvenes, nos juntásemos en un sindicato. Así haríamos una sola fuerza, con una sola voz”. (1979: 92)

De este modo, la antiquísima práctica andina es resignificada en el nuevo ámbito. Luis Miguel Glave explica que el principio de la reciprocidad y la solidaridad ha perdurado y se ha trasladado a diversos programas políticos e, incluso, a proyectos nacionales (1992). Entonces, los sindicatos pueden entenderse como instituciones que ponen en manifiesto los procesos de negociación entre las diferentes culturas. Estas prácticas emergen a partir de la coexistencia y las vinculaciones entre componentes del presente metropolitano y elementos del pasado de la cultura indígena, que requieren una “actualización” de acuerdo a los ritmos modernos por parte del sujeto. Otro caso significativo, en este sentido, lo constituyen las redes de la informalidad en Gamarra que incorporan la práctica del *ayni* como base de pequeñas empresas que reúnen distritos industriales, como una especie de “capitalismo popular” (Julia González, 2001)

A modo de conclusión

En síntesis, las estrategias de incorporación a la ciudad, que reorganizan la geografía de Lima, o las actualizaciones de prácticas residuales como el *ayni* pueden considerarse signos del avance de una cultura andina que es transformada pero que, sobre todo genera transformaciones en el ámbito urbano. En otras palabras, el modelo radial es desplazado por el modelo centrípeto, produciendo textos que yuxtaponen diferentes prácticas culturales, discursos heterogéneos o diglósicos propios de los sujetos escindidos, que en su deambular, al igual que Guaman Poma de Ayala, denuncian su estado de subalternidad.

Bibliografía

- ADORNO, Rolena (1992) "Invención y dibujo" en *Cronista y Príncipe. La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*, pp. 115-127. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- BRADING, David (1991) "VII. El peregrino de los Andes" en *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*. Trad. Juan José Utrilla., pp.169-188. México: FCE.
- BUENO CHÁVEZ, Raúl (1996) "Sobre la heterogeneidad literaria y cultural en América Latina" en JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI Y U. JUAN ZEVALLOS AGUILAR (coords.), *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, pp. 21-36. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas.
- BUENO CHÁVEZ, Raúl (2004) *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.
- FLORES GALINDO, Alberto (1991) *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Horizonte.
- GLAVE, Luis Miguel (1992) *Vida, símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos XVI – XX*. Lima: F.C.E.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe (2008) [1615] *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Lima: F.C.E. Edición y prólogo de Franklin Pease G. Y.
- LIENHARD, Martín (1996) "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras", en José Antonio Mazzotti y U. Juan Zeballos Aguilar (coords.) en *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, pp. 57-86. Op. cit.
- LIENHARD, Martín (1997) "La matriz colonial y los procesos culturales en América Latina" en *Revista Universidad de la Habana*. N° 247, Enero- febrero de 1997, La Habana, Dirección de Extensión Universitaria.
- MATOS MAR, José (1986) *Taquile en Lima. Siete familias cuentan...* Lima: Fondo Internacional para la promoción de la cultura – UNESCO.

- MATOS MAR, José (2010) [1984] *Desborde popular y la crisis del Estado. Veinte años después*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MIGNOLO, Walter (2008) [1982] "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en Iñigo-Madrigal, Luis, (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Época Colonial*, pp. 57-116. Madrid: Cátedra.
- NORIEGA BERNUY, Julio (1996) "La poética quechua del migrante andino" en JOSÉ MAZZOTTI Y JUAN ZEVALLOS AGUILAR (coords.) *Asedios a la heterogeneidad cultural. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. pp. 311-338.
- NORIEGA BERNUY, Julio (2011) *Escritura quechua en el Perú*. Prólogo de Gonzalo Espino Relucé. Lima: Pakarina Ediciones.
- VALDERRAMA FERNÁNDEZ, Ricardo y Carmen ESCALANTE GUTIÉRREZ (1977) *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- VICH, Víctor (2001) *El discurso de la calle. Los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- WACQUANT, Loïc (2006) *Los condenados de la ciudad. Guetos, periferias y Estado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- WILLIAMS, Raymond (1997) *Marxismo y Literatura*. Trad. Pablo Di Masso, Barcelona: Península.