EXPERIÊNCIA INDIVIDUAL E MEMÓRIA COLETIVA NOS RELATOS DE GREGORIO CONDORI MAMANI E ASUNTA QUISPE HUAMÁN

EXPERIENCIA INDIVIDUAL Y MEMORIA COLECTIVA EN LOS RELATOS DE GREGORIO CONDORI MAMANI Y ASUNTA QUISPE HUAMÁN

Carla Dameane Pereira de Souza[1]

RESUMO: Neste artigo pretendo apresentar uma análise crítica da obra *Gregorio Condori Mamani – Asunta Quispe Huamán. Autobiografia. Noqaykuq kawsayniyku* (2014), editada pelos antropólogos Ricardo Valderrama Fernández e Carmen Escalante Gutiérrez pela primeira vez em 1977, chamando atenção para os seus aspectos de composição literária que têm origem na oralidade e nas subjetividades dos autores dos relatos (Gregorio e Asunta). Meu objetivo é sinalizar a importância e atualidade dessa obra que reúne os testemunhos de dois sujeitos andinos, um homem e uma mulher, que se encontravam em situação de vulnerabilidade social no Peru da segunda metade do século XX e demonstrar como seus testemunhos constituem escrituras performáticas que, ao instaurar um regime de verdade a partir do qual suas vozes podem ser escutadas, fazem desse espaço de enunciação um lugar de denúncia, intervenção social e recuperação de memórias coletivas que não se registram na história oficial do país.

Palavras-Chave: Sujeito andino. Testemunho. Escrituras performáticas.

Introdução

Na América Latina, a noção do *testimonio*[2] torna-se importante tópico para a crítica nas últimas décadas do século XX, visto como gênero que "introduz vozes suprimidas e subalternas no discurso disciplinar" (MOREIRAS, 2001, p. 256). No entanto, trata-se de um conceito que tenta definir produções que são resultados de práticas culturais que negociam a tradição da narrativa oral e da escritura, de modo a questionar, de uma só vez, a escrita como a tecnologia preponderante do mundo ocidental e a função do escritor

[1] Doutora em Literaturas Modernas e Contemporâneas pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É Professora do Departamento de Letras Românicas do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia. Endereço eletrônico: carladameane@gmail.com.

[2] Valeria de Marco (2004, p. 49) explica que o termo *testimonio*, usado pela primeira vez pelo júri da revista *Casa de las Américas*, de Cuba, em 1969, cunhou-se, principalmente, para designar uma estética literária que escapava ao padrão dos gêneros literários já considerados canônicos, como era o caso do romance de ficção, da biografia e da reportagem. Atribuir identidade a um novo tipo de escrita significava, para Marco, o reconhecimento, por parte do júri, do vínculo entre o gênero testemunhal e o compromisso político com as lutas sociais, que se somava à necessidade de propor novos discursos. Este gênero estava, pois, relacionado com a representação da violência e de experiências concretas vividas por sujeitos reais.

como intelectual que assume a autoria de uma obra. O testemunho visto a partir dessa perspectiva, só se consolida como gênero literário a partir da solidariedade do intelectual que incorpora um discurso do "outro", do qual se propõe representante; de modo que em alguns casos, como ocorre no exemplo mais recorrente, a obra *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, publicado por primeira vez em 1983, o produto final é resultado da transcrição de um texto oralizado, transposto à escrita – nesse caso, quem assinou a obra junto com Rigoberta foi a antropóloga venezuelana Elizabeth Burgos. Algo semelhante ocorre com a obra *Gregorio Condori Mamani – Asunta Quispe Huamán. Autobiografia. Noqaykuq kawsayniyku* (2014), publicada por primeira vez em 1977 em uma edição bilíngue (no idioma quéchua e no idioma castelhano), com diversas edições publicadas em outros países da América Latina[3] e traduzidas para outras línguas estrangeiras.[4]

Segundo Ricardo Valderrama Fernández e Carmen Escalante Gutiérrez (2014), no prólogo à edição de 2014, os testemunhos de Gregorio e Asunta foram traduzidos e publicados nos seguintes idiomas: alemão (1982), holandês (1985), norueguês (1981), inglês (1996), japonês (2003). Além dessas edições em idiomas estrangeiros, foram publicadas outras duas edições em castelhano, uma na Espanha (1983) e outra em Cuba (1987). Diante da falta de uma tradução para o português, submeti à Pró-reitoria de Pesquisa, Criação e Inovação e à Coordenação de Iniciação à Pesquisa, Criação e Inovação da Universidade Federal da Bahia, um plano de trabalho[5] cujo objetivo é realizar a tradução dos dois testemunhos, verificar as relações entre memória histórica e memória coletiva presentes na obra, analisar se existem e quais são as diferenças entre os testemunhos de Gregorio e Asunta, realizar uma reflexão crítica sobre o conceito da tradução como processo que auxilia o entendimento e o acolhimento intercultural e fomentar o aperfeiçoamento da estudante que, como bolsista de iniciação cientifica, realiza a tradução dos relatos sob minha orientação. Sobretudo, este plano de trabalho segue

[3] De acordo com Alícia G. Andreu (2000), à edição de 1977, foram publicadas uma segunda edição no Peru em 1979, seguidas das edições de 1982, 1992. Na atual edição, a de 2014, é mencionada ainda uma edição de 1990. A autora segue com informações dizendo que há uma edição espanhola (1983) e uma edição cubana (1987).

[4] Alícia G Andreu, cita uma tradução feita para o norueguês em 1981 e para o alemão em 1982.

[5] "Escrituras performáticas de sujeitos andinos: análise e tradução da obra *Gregorio Condori Mamani - Asunta Quispe Huamán. Autobiografia. Noqaykuq kawsayniyku*, (2014)", está sendo desenvolvido pela estudante Livia Moreira Soares de Souza. O plano de trabalho terá duração de um ano, teve início em agosto de 2015 e será finalizado em julho de 2016.

objetivos muito mais amplos como o de consolidar no Brasil uma tradição de pesquisas sobre produções literárias e culturais produzidas na região andina, e fortalecer a nossa relação com o Peru e o entendimento sobre as culturas que compõem este país.[6] Desse modo, a proposta principal que orienta meu trabalho de modo geral, e este artigo, de modo particular, é a de investigar como a encenação dos sujeitos andinos e de sua cosmogonia, na obra *Gregorio Condori Mamani – Asunta Quispe Huamán. Autobiografía. Noqaykuq kawsayniyku* (2014) apresenta-se como forma de acomodar a presença de identidades culturais nos discursos que representam e ao mesmo tempo questionam os interesses da nação, já que trazem vozes por muito tempo silenciadas provenientes de traumas e violências sofridas pelos sujeitos enunciativos que, em diversas situações e em distintos contextos históricos, foram subjugados devido a sua condição étnica e de gênero.

1 Contra as armadilhas do discurso literário: o sujeito da experiência

O título dado a este par de testemunhos faz referência ao gênero autobiografia, "Noqaykuq Kawsayniyku". Trata-se de duas histórias de vida narradas oralmente e em quéchua por personagens reais, e recopiladas e traduzidas pelos antropólogos Ricardo Valderrama Fernández e Carmen Escalante Gutiérrez que, na nota preliminar aos relatos, afirmam que são histórias autênticas as que vamos encontrar ali. Depois de passados quase quarenta anos após a publicação da primeira edição dessa obra, trazê-la ao debate implica, não somente, traçar um panorama sobre como a crítica latino americana lia e pensava sobre esse tipo de produção, como também indagar-nos se ainda podemos agregar algum tipo de reflexão teórica sobre ela, se há questões que podem ser problematizadas e qual a relevância de testemunhos como esses para os Estudos Literários Latino Americanos, na medida em que fazem parte de um *corpus* de pesquisa que, apesar de estar muito bem localizados, temporalmente, são potentes índices de uma tradição que nos é contemporânea, precisamente, pelas questões que dela emergem[7].

Do ponto de vista estético, as biografias de Gregorio Condori Mamani e de sua esposa Asunta Quispe Huamán, estão muito mais próximas da Antropologia e das Ciências

[6] Tais objetivos estão inlcuídos em meu projeto de pesquisa institucional "A encenação do sujeito andino em escrituras performáticas produzidas nos Andes peruanos: resistência política e cultural, cuja duração é de janeiro de 2015 a fevereiro de 2018.

[7] Conferir, por exemplo, a edição "La voz del Outro: Testimonio, sulbaternidad y verdad narrativa" da *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, organizada por John Beverley e Hugo Achugar e publicada em 1992.

Revista *Literatura em Debate*, v. 9, n. 17, p. 111- 131, dez. 2015. Recebido em: 30/09/2015 Aceito em: 14/12/2015.

Sociais, contudo, não tão distantes dos paradigmas de um modelo de Literatura, quando consideramos que o relato oral, traduzido para a escrita pode alcançar aquilo que Alberto Moreiras chama de "sublime suavizado" (MOREIRAS, 2001, p. 254). Segundo ele: "a zona intermediária em que o literário rompe-se em algo mais que não é tanto o real quanto sua possibilidade inesperada" (MOREIRAS, 2001, p. 254). Quando o literário se faz visível, nesta obra, se dá porque o relato oral, quando adquire o valor de testemunho, passou por um processo de transcrição durante o qual os intelectuais implicados nessa tarefa deram uma forma discursiva apropriada para que seja concebido como um relato escrito.

De acordo com Alicia G. Andreu (2000, p. 125), é possível que os antropólogos encarregados de recopilar os relatos de Gregorio e Asunta, tenham solicitado a intervenção de um literato. A pesquisadora toma como referência a menção que os antropólogos fazem à colaboração de Enrique Rosas Paravicino, no prólogo da primeira edição. Escritor conhecido e professor da Universidade Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Enrique Rosas Paravicino era, na época da publicação da obra, um jovem escritor. A referência feita a ele, leva Andreu a questionar: "aunque no se menciona en qué radica su colaboración, no podemos menos de pensar que está relacionada con una posible transformación "literaria" de los relatos" (ANDREU, 2000, p. 125). Na contramão desse raciocínio e buscando referências nos estudos de Rocío Silva Santisteban (2003), defendo que a narrativa escrita organizada pelos antropológos, com ou sem a colaboração de um literato, é proveniente de uma narrativa oral e já tem em si mesmo "una forma discursiva construída sobre uma base de 'veracidad' en tanto que narra hechos que han sido vividos por el o la testimoniante" e por essa razão, "se escapa de la ficcionalidad pero no de la literariedad de hecho" (SILVA SATISTEBAN, 2003, p. 208). Se o testemunho não pode escapar do literário, uma vez que tal processo é parte da construção textual escrita, muito menos é um registro totalmente fiel da realidade, e não o é devido a que sempre será um recorte dessa realidade apresentado pela testemunha durante um processo de rememoração que seleciona, a partir de sua subjetividade, o que deseja contar. As informações selecionadas, por assim dizer, são apresentadas como camadas de lembranças que dizem respeito tanto a memória individual quanto a coletiva, oralmente relatadas, e que posteriormente adquirem durante sua formatação textual escrita outras nuances de composição estética. O processo da transcrição organiza e outra vez seleciona a matéria prima da escritura que é a voz da testemunha.

Revista *Literatura em Debate*, v. 9, n. 17, p. 111- 131, dez. 2015. Recebido em: 30/09/2015 Aceito em: 14/12/2015.

Antonio Cornejo Polar (2003), chamava atenção para o fato de que "(...) la escritura en los Andes no es sólo un asunto cultural; es, además, y tal vez sobre todo, un hecho de conquista y dominio", de modo que "este debe ser el contexto que enmarque todas las reflexiones sobre el tema" (CORNEJO POLAR, 2003, p. 42). Se a escritura produzida nos Andes é um assunto cultural, histórico, que marca profundamente o modo como nós, críticos da cultura e da arte produzidas nesse contexto, no caso de obras como *Gregorio Condori Mamani - Asunta Quispe Huamán. Autobiografía. Noqaykuq kawsayniyku*, (2014), o primeiro aspecto relacionado ao seu processo de escritura que nos chama atenção é o fato de que os relatores, autores dos testemunhos orais são os sujeitos da experiência, enquanto que os recopiladores, Ricardo Valderrama Fernández e Carmen Escalante Gutiérrez, como sujeitos interculturais, conterrâneos dos relatores e falantes do quéchua são aqueles que exercem como tradutores, a responsabilidade de arquivar o discurso oralizado de Gregorio e Asunto, tarefa que além de suprimir a ausência aparente de um "entrevistador" pôde ter contado, segundo Alicia G, Andreu (2000), com o auxílio de um profissional, como já mencionamos acima.

É claro que não podemos desconsiderar que o texto que chega até nós é produto de uma preparação que envolveu um processo incessante de recopilação dos relatos e edição, que teve pelo menos duas etapas, segundo o argumento de Juan Zevallos Aguilar (1998, p. 244).[8] Uma primeira etapa, relatada nas notas preliminares e prólogo da edição de 2014, tem início quando Ricardo Valderrama Fernández assume a função de antropólogo assistente e entrevista Gregorio Condori Mamani e outros carregadores, como atividade que fazia parte do processo de idealização e filmagem do documentário *El Cargador* (1973), de Luis Figueroa Yábar[9]. No documentário[10], que tem oito minutos de duração, Valderrama Fernández aparece no início da narrativa fílmica

[8] Conf. Juan Zevallos Aguilar (1998, p. 244).

[9] Luis Figueroa Yábar (1928-2012), fez parte da "Escuela del Cusco", um movimento cinematográfico que surgiu na cidade de Cusco e que se desenvolveu entre os anos de 1955 a 1961. A vasta obra cinematográfica deixada por Figueroa (cerca de 4 longas metragens e 30 documentários) inclui ficções, documentários, adaptações literárias que, pela primeira vez, traz à tela o homem andino, seu mundo andino e sua realidade, entre eles, *Kukuli* (1961), *Perros Hambrientos* (1976), *Yawar Fiesta* (1982). Estreado em 1974, *El Cargador* recebeu o grande prêmio Oberhausen, e é considerando um dos 40 curta-metragens mais importantes do mundo. Mais informações sobre o trabalho de Figueroa, consulte o blog pessoal do cineasta, falecido em 2012: "Cine andino de Luis Figueroa Yábar". Disponível em: <http://luifigueroa.blogspot.com.br/>. Acesso em 22 de setembro de 2015.

[10] É possível ter acesso ao documentário que se encontra disponível do YouTube em: <https://www.youtube.com/watch?v=DLFMsna9Lgs>. Acessado em 25 de agosto de 2015.

como interlocutor do carregador Gregorio. Ao mesmo tempo em que está prestando um serviço para o antropólogo, (nos primeiros minutos o carregador aparece transportando uma cama e alguns pertences), Gregorio apresenta-se em primeira pessoa: "(...) me llamo Gregorio Condori Mamani. Soy de Acopía. Hace cuarenta años que llegué de mi pueblo. Allá no teníamos tierra, ni casa, ni animales. Por eso, vine al Cusco a trabajar" (Gregorio Condori Mamani en: *El Cargador*, 1973).

Na curta apresentação, Gregorio nos informa seu nome e procedência marcando a sua condição de migrante que, há quarenta anos deixava sua cidade natal, Acopía, em busca de melhores condições de vida. Após sua apresentação, em quéchua traduzida para o castelhano por um narrador, o relato que segue até o fim do documentário concentra-se na condição de carregador, função a qual Gregorio se dedica para garantir sua sobrevivência. No testemunho escrito, o relato de Gregorio sobre sua condição de carregador encontra-se no capítulo 12 "De nosotros los cargadores en soga". Do ponto de vista da construção textual da obra, é possível que o trabalho realizado por Valderrama Fernández, para o documentário, tenha restringido-se a esse capítulo e que os 11 capítulos anteriores resultam de seu trabalho com Escalante Gutiérrez para a edição do livro que reúne tanto os testemunhos de Gregorio quanto os de sua esposa Asunta.

Nos 11 capítulos anteriores, é a partir da vida de Gregorio, de suas experiências que podemos acessar essas memórias coletivas. Ao contar-nos sobre sua infância, "*Mi* infancia" "Warma kayni*y*" (capítulo 1), marcada pela condição de orfandade, por histórias de maus-tratos, exploração do trabalho infantil e fome, Gregorio denuncia as condições de extrema pobreza e abandono nas quais se encontravam, provavelmente, uma parcela de crianças que viveram naquela região, por volta das décadas de 1930 e 1940. Esse pronome possessivo "Mi" (espanhol), que na versão quéchua é representado pelo sufixo possessivante "y", estará presente nos títulos dos capítulos em que Gregorio é a primeira pessoa do relato[11] porque ele é o sujeito da experiência, por exemplo em "De *mi* estadía en la cárcel" "Carcelpi tiyamusqa*y*manta" (capítulo 8), "De *mi* vida con Asunta, *mi* mujer" "Asunta warmi*y*wan kawsayni*y*manta" (capítulo 10), e "*Mi* paso por la fábrica" "Fabricapi kawsayni*y*manta (capítulo 11). Há outros casos ainda em que um verbo em primeira pessoa marcará essa enunciação individual "Cuando fui soldado" "Soldado kasqaymanta"

[11] Os possessivos do espanhol "mi", e o sufixo possessivante do quéchua "y" foram grifados para melhor visualização do leitor.

(capítulo 3). Em outros capítulos, mesmo quando não há essa marca explícita no título, "Sobre el aeroplano y otras máquinas" "Aeroplanomanta, maquinamantawan" (capítulo 2), "La madre tierra, la madre laguna" "Pachamama, Qochamama" (capítulo 4), "Del cuartel Maruri" "Maruri cuartelmanta" (capítulo 5), "El ejército no es cristiano" "Ejercitoqa mana critianuchu" (capítulo 6), "De incas y españoles" "Inkakunamanta, Españolkunamanta" (capítulo 7) e "Sobre Rosa, Josefa y los santuarios milagrosos" "Rosamanta, Josemanta, santuariokunamantawan (capítulo 9), a narração é conduzida por ele, como aquele que transmite suas impressões, e, através dela conta-nos sobre o modo como seus contemporâneos foram partícipes na construção de sua identidade pessoal e de uma memória coletiva.

No último capítulo da primeira parte de *Gregorio Condori Mamani - Asunta Quispe Huamán. Autobiografia. Noqaykuq kawsayniyku*, (2014) "De nosotros los cargadores en soga" vejo de modo muito estreito a memória individual do narrador ampliando-se em direção a uma memória coletiva, o que atribui a este capítulo as características de um manifesto. Ao invés de remeter-se a si mesmo, a primeira pessoa do singular dá lugar para a primeira pessoa do plural, "De nosostros los cargadores en soga", "Noqayku cargadorkunamanta".

No idioma quéchua existem dois pronomes que designam duas categorias distintas da primeira pessoa do plural. "Noqanchis" é o "nós" inclusivo, isto é, faz referência ao enunciador, ao interlocutor e demais pessoas envolvidas em uma conversa. Já "Noqayku" é um "nós" que marca a exclusividade em relação ao que o interlocutor diz. O enunciado pode fazer referência ao interlocutor (eu) e seu/seus receptores (tu/vocês), sem incluir terceiras pessoas envolvidas (eles/elas) em uma conversa ou incluir as terceiras pessoas envolvidas (eles/elas), mas excluindo outros receptores (tu/vocês). O "Noqayku" remete a Gregorio e aos demais carregadores de mercadorias que ele deseja representar neste relato, que, segundo minha leitura, foi fundamental para a elaboração do roteiro do documentário, pois explica ao seu leitor os detalhes que envolvem esse trabalho, desde informações objetivas como a jornada laboral, o local, as expectativas de ganho e o esforço físico e logístico investido,

> Desde que soy cargador, dia trás dia, desde las cinco de la mañana empiezo a trabajar cargando. En el mismo mercado central o del mercado a las casas (...).

> Aunque no es mucho, siempre hay para la casa, desde veinte o veinticinco hasta setenta soles por día. Pero para ganar setenta soles al día, hay que corretear por lo menos de veinte a veinticinco veces y estar mirando a todas partes buscando quien necesita un cargador (MAMANI, in: MAMANI, Gregorio Condori; HUAMÁN, Asunta Quispe, 2014, p. 92).

até preocupações pessoais relacionadas à sua idade, já que, na ocasião em que dá o seu testemunho Gregorio era um senhor idoso:

> Antes, cuando sobraban fuerzas, se podía, hacer una contrata en la estación de ferrocarril, sea para cargar o descargar del tren. Pero ahora no quieren, lo miran a uno como a extraño y no le aceptan ni para ayudar, al ver que uno ya es viejo. Por eso estoy entre el mercado central y las calles, buscando carga. Pero no faltan algunas señoras que en lo que me estoy poniendo comedido para cargar, me empujan:
> __ Tú eres viejo, ya no puedes, a descansar. Llamen a otro joven. (MAMANI, in: MAMANI, Gregorio Condori; HUAMÁN, Asunta Quispe, 2014, p. 92)

Diante de tal preocupação, o pensamento de Gregorio segue em direção a defender seu direito de trabalhar. O fato de ser idoso para ele é negativo, pois não tendo mais força física a preferência é dada a carregadores mais jovens. Contudo, pode ser positivo quando alguns clientes o pagam de forma justa, considerando o fato de, por ser mais velho deve se esforçar muito mais que os jovens. Nesta perspectiva, Gregorio relembra histórias de seu cotidiano oferecendo algumas conclusões sobre como é a vida de um carregador que, ao adquirir a terceira idade é tratado como se já não tivesse qualquer utilidade:

> Así es la vida de un cargador. Cuando ya estamos viejos en lo que vamos cargando, nos dan enfermedades, y las personas para las que hemos cargado durante toda nuestra vida, año tras año, cuando dejamos de aparecer en su casa nunca más preguntan por nosotros: "nuestro cargador no viene, ¿qué le habrá pasado?". Nunca ellos pueden preguntar así. Ellos sólo quieren que uno les sirva. Aunque uno esté botado, como perro sin dueño, en el rincón de una casa o de una calle, no preguntan por uno (MAMANI, in: MAMANI, Gregorio Condori; HUAMÁN, Asunta Quispe, 2014, p. 94).

É preciso levar em conta que Gregorio está chamando atenção para o fato de que, com a idade avançada os carregadores deixam de ser úteis e passam por um processo de abandono e esquecimento, pois tudo o que importa para aqueles a quem serviam, era a força de trabalho que ofereciam quando jovens. Aníbal Quijano (2000, p. 368) nos diz, em sua teoria sobre a heterogeneidade da classificação social, que nos países da América

Latina, no contexto do capitalismo mundial, as pessoas são socialmente classificadas considerando a colonialidade do poder a que foram submetidas. Assim, as três diferentes linhas que as classificam são o trabalho, a raça e o gênero. Embutida nesta sistemática, a colonialidade da distribuição mundial do trabalho, que segue o modelo de centro colonial, fez e faz com o que a exploração do trabalho se dê através da relação entre capital e salário. Entretanto, ao chamar atenção para os países da periferia colonial, o autor afirma que apesar dessa relação (capital e salário) ter sido a dominante, o foi de modo minoritário, uma vez que "las más extendidas y sectorialmente dominantes fueron todas las otras formas de explotación del trabajo: esclavitud, servidumbre, producción mercantil simple, reciprocidad. Pero todas ellas estuvieron, desde la partida, articulados bajo el dominio del capital y en su beneficio" (QUIJANO, 2000, p. 376).

Ora, se seguimos esse raciocínio, observamos que Gregorio (e de certa forma também Asunta) teve, como carregador, a sua força de trabalho explorada desde outras formas que não através da relação entre capital e salário. Contudo, quando foi operário (pedreiro) na fábrica de tecidos Huáscar, Gregorio conheceu as organizações sindicais, participou de manifestações e adquiriu consciência política. De pedreiro, alcançou o posto de varredor e ali ficou durante 23 anos como trabalhador assalariado, segundo Valderrama Fernández e Escalante Gutiérrez (2014. p. 14). De acordo com os antropólogos, quando fecharam a fábrica o Seguro Social del Obrero assegura a Gregorio o direito de receber uma pensão, que até o momento em que o ex-varredor dá seu testemunho, ainda a recebia.

A experiência como operário na fábrica Huáscar foi essencial para que Gregorio se aproximasse das discussões políticas características de seu tempo. De uma época em que o Peru passava por diversas reformas no campo da política, entre elas, a das rebeliões e lutas camponesas, que antecederam e se fortaleceram durante o governo militar do General Juan Velasco Alvarado, quando o país passou por uma intensa promoção de ideias socialistas, que eram então emitidas pelas reformas sociais realizadas pelo Estado. Entre essas reformas, estavam, principalmente, os investimentos na educação e em estruturas de base, o apoio a projetos coletivos em zonas periféricas e os programas de reforma agrária para as zonas regionais ainda caracterizadas pelo latifúndio. Neste contexto, Gregorio faz alusão a Ley Agraria de 24 de junho de 1969 e cita o nome de Hugo Blanco Galdós, importante líder comunitário que se distinguiu, antes da Ley Agraria, na luta pela

distribuição de terras na região cusquenha. No momento em que Gregorio dá seu testemunho, Hugo Blanco vivia no Chile, pois havia sido deportado pelo mesmo governo (do General Velasco Alvarado) que havia decretado a Ley Agraria:

> Cuando no se hablaba todavía de la Ley Agraria, se empezó a hablar de Hugo Blanco. Él vivía como cualquier otro *arrendire* en el valle. Ya después, su nombre salió del valle, cuando formaron sindicatos y él se hizo cabecilla. (...)
> Asustado con esta amenaza, los hacendados pidieron guardias (...).
> Cuando lo chaparon, fueron aviones y helicópteros al valle, para traerlo a la cárcel. Dice que Hugo Blanco estando preso en el cuartel, un día había pensado escaparse, y ya cuando estaba en la puerta, lo habían chapado los vigías. Como el cuartel también ya no era seguro para Hugo Blanco, el Gobierno lo había despachado a la Colonia Penal del Frontón. Pero del Frontón también el Gobierno lo había despachado al extranjero. Así, ahora, Hugo Blanco está preso en el extranjero. (MAMANI, in: MAMANI, Gregorio Condori; HUAMÁN, Asunta Quispe, 2014, p. 94)

Ao se tornar desempregado e assumir a função de carregador, Gregorio tem a sua força de trabalho explorada de forma servil, utilitária e com péssima remuneração. Se por um lado pensa-se que tal função é exercida quando se estabelece relações de confiança entre carregador e cliente, Gregorio nos deixa claro que essa relação é simplesmente prática e que a sua função não possui qualquer valor já que se trata de um subemprego. Teria sido a militância de Hugo Blanco uma inspiração para Gregorio, para que ele se colocasse de algum modo como representante de seus companheiros carregadores? Além dela, a sua experiência como operário da fábrica, conhecedor de que existem sindicados e organizações que defendem a dignidade do trabalho, segundo minha leitura, foi fundamental para que Gregorio fizesse do relato sobre a sua vida de carregador um testemunho que invoca as vozes de outros carregadores que ali não estão e não podem falar, sobretudo, aqueles que morreram em decorrência de acidentes de trabalho e foram enterrados como indigentes:

> Cuando por viejos los cargadores no tienen ya ni fuerza para cargar sus propios huesos, doblados, raras veces son recogidos al Asilo de Ancianos. Pero aquí piden papeles, partida de nacimiento, preguntan de dónde es uno, qué se llama, si tiene familiares. Si los papeles les gustan a ellos, te hacen ingresar, pero como ningún cargador tiene papeles de ninguna clase, nunca los reciben. Y así, en lo que van limosneando por las calles, mueren. Por eso los cargadores siempre morimos andando, con las manos extendidas. Quizás algo de esto pase conmigo, quizá me atropelle un carro, me lleven al hospital y me hagan una autopsia y de ahí me arrojen al panteón. Cuando muere un cargador que no tiene nadie en algún rincón de alguna calle o casa, alguien que le ve da parte a la Comisaría.

> Van los guardias para hacerlo llevar a la morgue. Si tienen familiares, ellos reclaman y lo hacen enterrar. Pero cuando no hay ningún reclamante, esa alma está tirada sobre una piedra fría, dos o tres días, en la morgue. De ahí la llevan para botarla a la fosa común, la tapan con poquita tierra, con su misma ropa, no hay hábito, ni cajón; la botan como a perro callejero. En la fosa común están ya niños, ya mujeres, ya viejos, amontonados como leña, unos encima de otros. Aquí es donde lo botan al cargador y a otros que no tienen familiares. (MAMANI, in: MAMANI, Gregorio Condori; HUAMÁN, Asunta Quispe, 2014, p. 94)

Não apenas no âmbito de valorizar a função que exerce, Gregorio chama atenção para a necessidade de humanizar os carregadores, incluindo-os como cidadãos, que por não possuírem documentos vivem à margem do estado e cujas vidas, nuas, no sentido em que define Giorgio Agamben (2006, p. 18), podem ser ceifadas por qualquer motivo, por qualquer pessoa, tal como o *homo sacer* do direito romano, destituído de qualquer direito político e cuja vida humana "se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión" (AGAMBEN, 2006, p. 18). Gregorio defende e representa os interesses de seus colegas de trabalho que se encontram em condições de indigentes tomado por um sentimento de solidariedade fraternal diante da morte de um companheiro e da iminência de sua própria morte:

> Así, hace poco, vi la muerte de un amigo cargador, llamado Purificación Quispe. Seguro que la carga le aplastó su pulmón, él murió escupiendo sangre en la Calle Belén, en el paradero de los carros de Santo Tomás y Urubamba. Este alma Purificación Quispe estaba tirado sobre un amontonamiento de ichu que descargaron de un camión; así muerto estaba tirado casi todo un día. Ya al anochecer fueron guardias del Puesto Santiago y lo hicieron llevar a la morgue. Como en la morgue no apareció ninguno de sus familiares hasta el segundo día, tuvieron que botarlo en la fosa común (MAMANI, in: MAMANI, Gregorio Condori; HUAMÁN, Asunta Quispe, 2014, p. 94).

Frente a essa situação que parece ter sido acompanhada de perto por Gregorio, ele manifesta, em seguida, o seu desejo de formar um sindicato que represente os interesses dos carregadores, como profissão regulamentada, um dos únicos meios de sobrevivência de migrantes e sujeitos que não estavam inseridos no mercado de trabalho formal. É este o momento em que o testemunho constitui de modo pleno uma escritura performática no sentido em que Graciela Ravetti propunha ao falar da *performance* na escrita como um dispositivo que "ajuda a imaginar formas possíveis de intervenção social, intervenções simbólicas, de restauração, mas também de construção, sobre os retalhos que a memória consegue reerguer e que a vontade projeta" (RAVETTI, 2002, p. 62).

2 Contar pelo direito a denúncia e à visibilidade

O relato oral de Gregorio, chamando atenção para a condição de carregadores, na qual se encontrava ele e outros homens, é uma vontade projetada pela voz, logo transformada em escrita. Trata-se de um manifesto que dá visibilidade a uma vontade primeira que é a de falar com a certeza de que será ouvido por outros interlocutores que não aqueles que se encontram nas mesmas condições e uma segunda vontade que é a de intervir, socialmente, sobre sua realidade, na medida em que denuncia a violência sistêmica submetida a ele e a seus companheiros e reivindica seus direitos trabalhistas, mas, sobretudo, humanos.

> Para no ver esta vida de cargador, 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. A ver si así se abren los ojos de la justicia nosotros y viéndonos nos ayuden en algo y ya no moriríamos como perros, en las calles, arrastrando nuestros harapos tras la carga (MAMANI, in: MAMANI, Gregorio Condori; HUAMÁN, Asunta Quispe, 2014, p. 94).

No início do trabalho mencionei, baseando-me nas pesquisas realizadas, que tamanha foi a repercussão dos relatos de Gregorio e Asunta, em sua primeira edição de 1977. Seguindo esse pensamento, conforme nos revela Zevallos Aguillar (1998, p. 241), em 1987, para além dos interesses acadêmicos, um grupo de cidadãos alemães e cusquenhos, sensibilizados pelos relatos de Gregorio que, de maneira tão realista denunciavam as péssimas condições de trabalho dos carregadores, decidem criar uma organização não governamental a que denominaram Gregorio Condori Mamani. Posteriormente, esta ONG promoveu a criação da Asociación Civil Gregorio Condori Mamani e a inauguração da Casa del Cargador, fundação que até hoje acolhe trabalhadores informais e migrantes que chegam a Cusco em busca de melhores condições de vida.[12] Outra importante informação que Zevallos Aguillar (1998, p. 246-247) apresenta em seu texto é a de que uma versão bilíngue dos relatos de Asunta foi editada pelo Centro Andino de Educación y Promoción José María Arguedas para ser utilizada como texto escolar em uma campanha

[12] A Casa de los Cargadores funciona até hoje, recebendo camponeses migrantes com precária condição financeira. Há informações sobre o projeto disponível em: <http://users.rowan.edu/~manley/agcmcasadelcargador/principal.html>. Acessado em 25 de agosto de 2015.

de alfabetização de mulheres daquela região. Iluminada por tal informação e pela provocação do pesquisador que também questiona o fato de que não leu ainda um estudo que "indague cuales son las lecturas del testimonio en quechua de Asunta Quispe Huamain, que en este momento se están realizando en los programas piloto de educación bilingüe en las zonas rurales del sur-peruano" (ZEVALLOS AGUILLAR, 1998, p. 244), entrei em contato com o Centro Andino de Educación y Promoción José María Arguedas e também com a Casa Campesina do Centro Bartolomé de las Casas, ambas com sede em Cusco, para verificar se e de que modo não só os relatos de Asunta Quispe Huamán, mas também os de Gregorio Condori Mamani têm sido trabalhados em cursos de alfabetização e formação intercultural. Foram enviadas entrevistas que deverão ser respondidas pelos coordenadores e professores dos cursos[13]. Posteriormente, desejo realizar uma pesquisa de campo com os próprios alunos, para concluir meus estudos sobre a recepção dessa obra pelos conterrâneos de Gregorio e Asunta.

Para pensarmos de modo comparativamente, se para Gregorio, a criação de um sindicato seria essencial para que a justiça abrisse seus olhos e os vendo e vendo o sofrimento ao que estavam submetidos os carregadores, evitasse a morte indigna dos que se encontravam em tal situação, para Asunta resistir como vendedora não autorizada de comidas no Mercado, é a única maneira de seguir vivendo seus últimos oito anos de vida, segundo ela mesma:

> Así estos últimos tiempos, después de haber dormido bien toda la noche, me levanto sin fuerzas, con las piernas y los muslos totalmente cansados, como si hubiera caminado leguas y leguas. Seguro que mi espíritu alma ya empezó a caminar, porque faltando ocho años para morir, nuestras almas empiezan a caminar recogiendo la huella de nuestros pies, de todos los lugares por donde hemos caminado en vida (HUAMÁN, in: MAMANI, Gregorio Condori; HUAMÁN, Asunta Quispe, 2014, p. 123).

[13] A entrevista tem o seguinte roteiro: La obra *Gregorio Condori Mamani – Asunta Quispe Huamán. Autobiografia. Noqaykuq kawsayniyku* (2014) fue publicada por primera vez en 1977, por el Centro Bartolomé de las Casas. 1. ¿Esta obra es utilizada en los cursos de alfabetización bilingüe? 2. ¿Cómo los estudiantes reaccionan al conocer las historias que hay en este libro? 3. ¿Cuáles son las lecturas del testimonio en quechua de Gregorio y Asunta que en este momento se están realizando en los programas de educación bilingüe en las zonas rurales? 4. Los estudiantes que conocen los testimonios, ¿los ven como historias actuales? 5. Para Usted, ¿sería importante que en Brasil se conociera los testimonios de estas dos personas? Si su respuesta es sí, ¿Por qué razón**?**

Asunta está cansada e cansado é o testemunho que ela dá de sua vida, marcada por relações abusivas de poder que o patriarcado lhe impôs e também às diversas mulheres dessa região, submetidas a mais de dois processos de subalternização: a de classe, por ser pobre, a étnica por ser descendente dos povos originários que habitavam a região andina, a de gênero, por ser mulher. Ao ser retomado e contextualizado na conjuntura peruana, o conceito de subalternidade[14], seguindo as reflexões de Spivak[15] (2007; 2010) e Moreiras[16] (2001), consiste em uma forma de poder excludente que, desde o período colonial até a contemporaneidade, impossibilita a representação plena de sujeitos, residentes na região andina e na amazônica, na luta pelos direitos básicos que lhes poderiam garantir acesso a uma condição de igualdade com o outro e, em razão disso, representatividade e poder ao seu discurso. Rocío Silva Santisteban (2006) chamou atenção para o fato de que, "a los indígenas peruanos muchas veces nunca se les ha visto" (SILVA SANTISTEBAN, 2006, p. 137). Note-se que aqui, além da ideia de que o subalterno é um sujeito emudecido, politicamente, para essa autora, os indígenas peruanos, como sujeitos da subalternidade, também eram politicamente invisíveis. De acordo com essa

[14] O termo "subalterno" é utilizado não somente por Spivak, mas pelos principais estudiosos indianos do Grupo de Estudos Subalternos, (Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Gyanedra Pandey, Dipesh Chakrabarty, Gautam Bhadra, Shahid Amin, entre outros), a partir do significado a ele atribuído por Antonio Gramsci, quando designa o proletariado como classe subjugada em relação às demais classes hegemônicas. A palavra, aí, está relacionada, segundo Spivak, ao "movimento da economia histórico-política na Itália no contexto do que pode ser visto como uma alegoria de leitura baseada ou prefigurada em uma divisão internacional de trabalho" (SPIVAK, 2010, p. 55). Retomado pela pesquisadora indiana, na contemporaneidade, o termo é recontextualizado, passando a designar "as camadas mais baixas da sociedade que são constituídas por modos específicos de exclusão, sejam elas do mercado, da representação política e jurídica e da possibilidade de se tornarem membros do estrato social dominante" (SPIVAK, 2000, p. xx).

[15] A pesquisadora e crítica indiana Gayatri Spivak (2007) explica que, para os que se dedicam aos estudos da subalternidade, é sempre um grande desafio estabelecer, investigar e refletir sobre o tema. A decisão de assumir a existência e falar do subalterno como um conceito epistemológico e uma categoria cultural muitas vezes é associada, no campo acadêmico, a um pensamento ou a metodologias com aspectos positivistas, uma vez que se propõe (como se fosse possível) a cartografar mentalidades, para delas extrair informações que seriam, naturalmente, reveladas aos saberes considerados hegemônicos. A partir desse raciocínio, Spivak (2007, p. 298) apresenta uma crítica aos historiadores intervencionistas, que, frente à dificuldade de explorar e descrever essa "consciência do subalterno" (no exemplo da autora, tem-se em vista os camponeses indianos), atribuem-lhe um caráter transcendental, acreditando que as expressões mais "autóctones" estão relacionadas a uma vontade alheia, divina e cósmica, necessitando ser sistematizada por uma ciência especializada.

[16] Para Alberto Moreiras (2001), na medida em que o historiador busca atuar e auxiliar na edificação dos discursos subalternos está "oscilando entre a necessidade da historiografia como disciplina e a abertura para a heterogeneidade radical da consciência subalterna" (MOREIRAS, 2001, p. 149). Na esteira do pensamento de Moreiras, acredito que essa operacionalização crítica, necessária para que se edifique um pensamento subalternista, só é possível quando os historiadores são capazes de pontuar que sujeitos estão relacionados a um saber disciplinar e, portanto, protegidos pelo Estado, diante do qual possuem um tipo de representação legítima em contraste a outros sujeitos que se posicionam de maneira paralela ao Estado e se deslocam a outros tipos de saberes contra-insurgentes.

pesquisadora, mesmo depois da independência, manteve-se, no Peru, um "*continuum* colonial". As relações de poder seguiam favorecendo a classe crioula, de modo que o falso dilema entre civilização e barbárie, defendido pelos heróis e intelectuais da independência, seguia sendo algo muito vivo, ao longo dos anos, e havia se transformado, na modernidade, em outros dilemas dicotômicos como são os de desenvolvimento e progresso *versus* subdesenvolvimento e atraso. Esses termos, que se contrapunham nos discursos políticos, estavam relacionados, internamente, aos sujeitos que compunham a imagem do Estado peruano moderno (SILVA SANTISTEBAN, 2006, p. 139-140).

Os argumentos dessa pesquisadora têm suas raízes numa história de conflitos sociais, na qual a luta dos camponeses, mineradores e agricultores andinos, pela conquista de direitos trabalhistas ou da terra, sempre foi tratada pelos meios de comunicação e por setores conservadores da política local como uma luta entre "o homem moderno que deseja o progresso" e o "camponês atrasado". Dessa oposição, naturalmente, o "camponês atrasado" sofreu um processo de subalternização, porque, além de estar na contramão de um ideal civilizatório (inaugurado com a invasão dos espanhóis), e progressista (inaugurado a partir da independência do país), sua voz não possuía força discursiva nem relevância política diante dos interesses do Estado que, pouco a pouco, camuflou o discurso de exclusão por meio da ideia de tutelagem. Esse é o caso de Gregorio e de sua esposa Asunta. Na contramão da modernidade, sofreram o preconceito destinado a eles durante anos, resultante de um processo de "basurización simbólica". Esse termo se define na medida em que a burguesia, a oligarquia e a classe média e urbana do Peru, subalternizaram o camponês andino não somente como alguém inferior, mas também como alguém descartável, é um tipo de *homo sacer* que sobrevive às margens do Estado Nação.

Diferente de Gregorio, Asunta tinha mãe e irmãs. O seu processo de imigração é motivado, muito mais pela necessidade de escapar do autoritarismo materno que pela busca de melhores condições de vida, apesar de que sua mãe, viúva, trabalhava muito para alimentar suas filhas. Desse modo, já no primeiro capítulo "La muerte de mi padre y de cómo dejé sola mi madre en la hacienda" "Taytaypa wañuyninmanta, noqa mamayta saqerani sapallanta haciendapi", Asunta chama para si a responsabilidade por haver deixado sozinha a sua mãe. Foi uma escolha dela diante da violência a que era submetida, já que sua mãe, como forma de transferir suas frustrações atuava com violência diante de

qualquer erro cometido pelas filhas. Essa mesma obstinação que fez com que Asunta deixasse sua mãe, fez com o que ela resistisse diante dos abusos de suas patroas. Entretanto, por ter se engravidado de um rapaz, Eusebio Corihuamán, Asunta teve que viver ao seu lado por quatorze anos, sendo tratada como empregada.

Em um dos momentos mais densos de seu relato "Mi esposo fue minero" "Qosay minero karan", Asunta conta aos antropólogos que, quando foi viver com Eusébio ela já conhecia o sexo e o que nos surpreende é que esse conhecimento tinha a ver menos com fato de Asunta ser uma mulher liberal diante de seu tempo, mas porque tinha sido vítima de um abuso sexual coletivo durante uma festa de San Juan, que ocorreu em uma escola. Esta festa consistia ao que parece, em um ritual de fertilidade no qual se realizava o matrimonio das ovelhas. Tratava-se de uma festa repleta de música, dança e bebidas alcoólicas.

> Estando empleada en la escuela, fui a esta fiesta, llevada por el teniente escolar, con quien tenía amistad. Como aquí todos los que tienen ovejas bailan y toman junto a la cancha de los animales durante toda la noche, también me embrocaron harto trago, a la fuerza, y este teniente liso, con qué maleficio me habría dado el trago, pues al poco rato caí totalmente borracha. Mis pies y mis manos estaban como muertos; no podía accionar, mi boca también se amarró, no podía hablar. Ya cuando estaba bien de noche, todos cantaban borrachos, y como no había quien me cuidara, me cargaron como a costal de papas a la choza de otro corral. Allí me hicieron la maldad y conocí cómo eran los hombres; eso fue cuando ya iba a dos años y más, desde que empecé a enfermarme de mi sangre (HUAMÁN, in: MAMANI, Gregorio Condori; HUAMÁN, Asunta Quispe, 2014, p. 123).

Ao mencionar as violências sistêmicas experienciadas pelo sujeito feminino, em seu país, no século XX, Silva Santisteban (2003, p. 217), chama atenção para o fato de que estes abusos foram consequências de uma série de significados de imaginários sociais fortalecidos durante séculos de patriarcado e machismo nos quais "el cuerpo femenino es basurizado (...) porque se le concibe no sólo como depósito de residuos sino como espacio donde se puede ejercer la degradación y el sometimiento"[17] (SANTISTEBAN, 2003, p. 217). Assim ocorre com Asunta que nos quatro capítulos em que narra sua história, sempre menciona situações nas quais esteve submetida a algum tipo de poder, e, sobretudo o modo como ela conheceu como eram os homens, narrado no capítulo 2, ficará em sua

[17] "o corpo feminino é despejado (...), porque lhe concebem não somente como depósito de resíduos como também espaço onde se pode exercer a degradação e a submissão" (SANTISTEBAN, 2003, p. 217).

lembrança como um ato inicial da violência física, do abuso sexual e da natureza autoritária masculina.

Do seu relacionamento com Eusébio Asunta teve sete filhos, dos quais apenas uma sobreviveu até o momento em que Asunta dá seu testemunho. Vítimas da mortalidade infantil, na época característica dos países subdesenvolvidos, Asunta engravidava-se, tinha seus filhos sem qualquer tipo de assistência ou companhia, até o momento em que os via padecer de alguma enfermidade e, muitas vezes, os enterrava sozinha, já que o seu esposo era viajante. Nesse mesmo capítulo, Asunta narra a história de opressão vivida também por Eusebio, que foi mineiro, estabelecendo um paradoxo importante, já que ela foi, frequentemente, a responsável pelas decisões de seu destino, entre elas a de se separar e optar por viver sozinha, abandonando seu lar com sua filha maior, Martina, e grávida de sua filha caçula, Catalina.

No capítulo 3 "Y dejé de llevar esa Cruz", "Mañana chay cruzta aparanichu", Asunta narra como era perseguida pelo seu ex-marido que, em um ato de crueldade, rouba sua filha Martina, que acaba falecendo, abandonada e longe de seus cuidados, após ter contraído varíola. Seu esposo torna-se alcoólatra, com o tempo as notícias que dele chegavam eram as mais deprimentes, como a de que havia se transformado em mendigo. Por fim, Eusébio havia sido encontrado morto, debaixo de uma ponte, em Sicuani.

No quarto e último capítulo, "Mi vida con Gregorio", "Gregoriowan kawsayniymanta"Asunta conta-nos sobre a sua vida com Gregorio, que apesar das dificuldades, os dois se ajudavam. O fato de Gregorio em nada influenciar em seus negócios leva-me a crer que o relato de Asunta, ainda que, como chamou atenção Rocío Silva Santisteban (2003, p. 208): "no da cuenta de una conciencia con relación a su propia "habla" ni a los escuchas que recogen su narración", é legitimo no que se refere a mostrar a si mesma e como uma só escritura que parte de sua experiência, mesmo que esta experiência culmine no reconhecimento de que sua vida foi sofrida e não exista nenhuma reflexão que indique, como no caso do testemunho de Rigoberta Menchú, uma tomada de consciência. Pergunto-me: seria mesmo necessário que Asunta entendesse a opressão como uma questão ideológica e política, como argumenta Rocío Silva Santisteban (2003, p. 208), para que seu testemunho seja considerado um relato "consciente" em relação a sua condição? Não estou tão segura, pois pela leitura que faço, vejo esse testemunho como a voz de uma mulher que soube tomar decisões, resistir e empreender, mesmo sem

apresentar uma reflexão muito mais profunda sobre sua condição étnica e de gênero, devido, precisamente, às próprias condições nas quais se encontrava, muito diferente de Rigoberta Menchú.

Trata-se de outra experiência e Rigoberta, por assim dizer, toma consciência a partir de um processo de distanciamento dela em relação a sua própria história e a de seu povo. Como sujeitos de distintas experiências, as duas mulheres puderam contar suas versões sobre suas histórias: a de Asunta, é a história de uma senhora que apesar de ter sofrido inúmeras privações, em uma Cusco do século XX, marcadamente machista, conquistou o seu espaço e desenvolveu estratégias para garantir a própria sobrevivência.



Foto 1: Carregadores transportando Flores em uma procissão.
Arco de Santa Clara, Cusco, 2012.
Arquivo pessoal de Carla Dameane

A respeito das considerações finais

Revista *Literatura em Debate*, v. 9, n. 17, p. 111- 131, dez. 2015. Recebido em: 30/09/2015 Aceito em: 14/12/2015.

Por se tratar de uma pesquisa em processo, entendo que as reflexões aqui apresentadas tratam do início de uma investigação muito mais ampla, que inclui a participação de sujeitos andinos leitores desses relatos. Contudo, satisfeita estou em poder reler estes testemunhos e atualizá-los, chamando atenção para o quanto são importantes como documentos de uma memória cultural que não é estancada, justamente, devido a sua possibilidade de transformações. Na edição de 2014, há uma sessão de fotografias, tomadas por Adriana Peralta. São fotos de carregadores atuais, homens que ainda se dedicam a essa função que apesar da baixa remuneração, é o que garante sua sobrevivência. A eles dedico este trabalho, a todos os carregadores que, em Cusco ou em outros lugares do planeta carregam em suas costas o peso do sofrimento, servindo ao outro, transportando mercadorias e pertences que não são seus, pertences que talvez nunca poderão obter. Dedico este trabalho as mulheres que em condições como a de Asunta, sobrevivem de seu trabalho e com dignidade vêm conquistando seu espaço de enunciação em sociedades ainda caracterizadas pelo patriarcado. Essas mulheres e esses carregadores, apesar do peso da memória que levam consigo, ao custo de sua sobrevivência, enchem nossos olhos de sabedorias quando abrem suas bocas e contam suas histórias. São dizeres de dor e resistência. São dizeres que marcam o posicionamento de quem deseja a liberdade, o espaço para ser visto, escutado e respeitado, e, principalmente, o direito para ser cidadão.

RESUMEN: En este artículo pretendo presentarles un análisis crítico de la obra *Gregorio Condori Mamani – Asunta Quispe Huamán. Autobiografía. Noqaykuq kawsayniyku* (2014), editada por primera vez en 1977 por los antropólogos Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez, poniendo en relieve sus aspectos de composición literaria que tienen origen en la oralidad y en las subjetividades de los autores de los relatos (Gregorio y Asunta). Mi objetivo es señalar la importancia y actualidad de los testimonios de dos sujetos andinos, un hombre y una mujer, que se encontraban en situación de vulnerabilidad social, en el Perú de la segunda mitad del siglo XX y enseñar cómo estos testimonios constituyen escrituras performáticas que, al establecer un régimen de verdad, a través del cual sus voces pueden ser escuchadas, transforman ese espacio de enunciación en un lugar de denuncia, intervención social y recuperación de memorias colectivas que no se registran en la historia oficial del país.
Palabras clave: Sujeto andino. Testimonio. Escrituras performáticas.

Referências

ACHUGAR, Hugo; BEVERLEY, John (org). La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima - Perú. Berkeley – USA. Ano XVIII. N. 36. 2 Semestre, 1992. 248 p.

AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I. Traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspiera. España, Pre-textos, 2006. 265 p.

ANDREU, Alícia G. *El testimonio peruano oral y las ciencias sociales*: Una problemática postmoderna. Lima – Berkeley: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar", 2000. 187.

EL CARGADOR. Direção: Luis Figueroa Yábar. Cusco: Pukara Producción, 1973. DVD (8 min), son., p&b. Quéchua e Espanhol.

MAMANI, Gregorio Condori; HUAMÁN, Asunta Quispe. *Autobiografía. Noqaykuq kawsayniyku*. Edição e prólogo de Ricardo Valderrama Fernández e Carmen Escalante Gutiérrez. Cusco: Ceques Editores, 2014. 264 p.

MARCO, Valeria de. A literatura de testemunho e a violência de estado. In: *Lua Nova*, nº 62, São Paulo, 2004. 45-68.

MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença*. A política dos estudos culturais latino-americanos. Tradução de Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. 405 p.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad de poder y Clasificación Social. In: *Journal of World-System Research*. Binghamton, NY: Departament of Sociology. Binghamton University. State University of New York. VI, Summer/Fall, 2000, p. 342-386.

RAVETTI, Graciela. Narrativas performativas. *In*: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (Org.). *Performance*, *exílio*, *fronteiras*: errâncias territoriais e textuais. Tradução de Melissa Boechat e Karla Cipreste. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românticas, POSLIT/FALE/UFMG, 2002. p. 45-68.

SILVA SANTISTEBAN, Rocío. Spívak, los subalternos y el Perú. *Revista Hueso Húmero. Lima,* Nº 49, 2006, p. 133-144.

SILVA SANTISTEBAN, Rocío. Maternidad y basurización simbólica en mujeres supervivientes a crímenes de violencia política. In: HAMANN, Marita; MAGUIÑA LÓPEZ, Santiago; PORTOCARRERO, Gonzalo; e VICH, Víctor (Eds). *Batallas por la Memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2003. 203-226.

SPIVAK, Gayatri Chakraborty. *Pode o Subalterno Falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 133 p.

Revista *Literatura em Debate*, v. 9, n. 17, p. 111- 131, dez. 2015. Recebido em: 30/09/2015 Aceito em: 14/12/2015.

SPIVAK, Gayatri Chakraborty. Estudios de la Subalternidad: Desconstruyendo la historiografía. In: BARRAGÁN, Rossana; e CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Debates PostColoniales. Una Introdución a los Estudios de a Subalternidad*. Tradução de Ana Rebeca Prada e Silvia Rivera Cusicanqui. Bogotá: Universidad Surcolombiana-Grupo Culturas, Conflitos, y Subjetividades y Aruwiyri, histórias. SEPHIS, 2007. p. 330-363.

ZEVALLOS AGUILLAR, Juan. A propósito de *Andean Lives*. Gregorio Condori Mamani y Asunta Quispe Huamán. Apuntes sobre la hipercanonización y negligencias de la crítica del testimonio. In: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año 24, No. 48. Lima-Berkeley, 2. Semestre de 1998 p. 241-248.

Revista *Literatura em Debate*, v. 9, n. 17, p. 111- 131, dez. 2015. Recebido em: 30/09/2015 Aceito em: 14/12/2015.