



La migración en el testimonio indígena de América Latina

por Hans Fernández

INTRODUCCIÓN

Pascual Coña (1930) y *Gregorio Condori Mamani* (1977) constituyen dos testimonios indígenas de decidida vocación antropológica, considerados clásicos en sus respectivos contextos culturales, que contienen no sólo historias de vida, sino también un valioso repertorio de las prácticas literarias de las culturas de sus protagonistas. El primero de ellos surge en el marco de la cristianización de los mapuches por parte de misioneros capuchinos alemanes en Chile a inicios del siglo XX y el segundo como resultado de



conversaciones sostenidas por el protagonista (y por su esposa) con dos antropólogos peruanos en Cusco durante los años setenta.

Dentro de los procesos de interacción cultural representados en estos textos, las dinámicas de la migración indígena a la ciudad cumplen un papel central. Pascual Coña relata el viaje desde su terruño a Santiago y su posterior regreso, mientras que Gregorio Condori Mamani narra un viaje sin retorno desde su comunidad de origen al Cusco. Ambos protagonistas experimentan de distinta manera situaciones discriminatorias y, desde contextos culturales diferentes, ofrecen soluciones igualmente diferentes a la experiencia traumática de la migración. Mientras Pascual Coña logra dominar la cultura chilena, se hispaniza y asimila, Gregorio Condori Mamani socializa principalmente entre quechuahablantes, vive en forma misérrima y consigue sobrevivir gracias al oficio de cargador.

El presente artículo aboga por reubicar dentro del canon testimonial latinoamericano dos relatos marginalizados por la crítica durante el proceso de consolidación de éste, considerando para tal propósito, por un lado, la presencia de situaciones de subalternidad surgidas de la experiencia migratoria de sus protagonistas y, por otro, cómo éstos logran sobrevivir al reinventarse en nuevos contextos vitales.

TESTIMONIO MAPUCHE

El testimonio bilingüe mapudungun-español *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*, cuyo narrador es el mapuche Pascual Coña, fue publicado originalmente en 1930 en Santiago de Chile.¹ Este libro surge en el contexto de la evangelización capuchina bávara del sur de Chile llevada a cabo entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX y es el resultado de las transcripciones que efectuó el padre Ernesto Wilhelm de Moesbach del dictado de Pascual Coña, quien le narró acerca de su vida y de las particularidades cosmovisivas de la cultura mapuche. Cabe señalar que el interés del reverendo consistía en crear un archivo lingüístico del mapudungun para mediante éste aprender mejor el idioma en el cual debían cristianizar a los mapuches (Cf. *Prefacio* en Moesbach 2006).

Las misiones capuchinas fueron solicitadas por el estado chileno al vaticano con la finalidad de evangelizar y así civilizar al pueblo mapuche – tras los fallidos intentos del ejército de Chile –, pues esta cultura era considerada un verdadero obstáculo para llevar

¹ Un primer fragmento del relato de Pascual Coña apareció en 1929 en la *Revista chilena de historia y geografía* y al año siguiente se publicó el libro con el título *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. El testimonio *Pascual Coña* cuenta con diferentes ediciones que han cambiado de autoría y de título como resultado de las ideologías imperantes que intentan disciplinar el discurso mapuche. Ver al respecto Foote (2012). No existen traducciones de este testimonio a otros idiomas.



a cabo la modernización del país.² Los primeros capuchinos en llegar fueron los italianos en 1848, luego arribaron los españoles en 1889, y finalmente los alemanes en 1896.

Este proceso de evangelización y chilenización tiene lugar en el contexto de la construcción de una nación culturalmente homogénea, europeizada y cristiana. De hecho, en el prólogo del libro el eminente filólogo alemán Rodolfo Lenz expresa que el testimonio expone la “transformación [del indio] en un ciudadano útil” (2006: 19), y agrega sin más que “la biografía de Coña nos muestra cómo se civiliza un indígena con la ayuda del clero” (ibídem).

El testimonio *Pascual Coña* contiene no sólo el relato de vida de su protagonista, sino que incluye igualmente un compendio enciclopédico sobre la cultura mapuche (alimentación, mundo natural, costumbres, religión) y cuentos de ésta. Por lo tanto, el libro se constituye de un tejido que integra un discurso biográfico, otro etnográfico y textos literarios mapuches.

Pascual señala que el padre Constancio (uno de los misioneros italianos) hizo reunir a los caciques y les pidió que enviaran a sus hijos a su misión donde aprenderían a leer y serían mantenidos en buenas condiciones. Pascual es llevado a la misión capuchina a los 14 años de edad, en la cual, además de aprender a leer y a escribir, es bautizado y se convierte en sacristán. Más tarde el padre Constancio decide enviarlo a Santiago a continuar sus estudios en el colegio San Vicente de Paul, donde no tan sólo aprende el oficio de carpintero, sino que también debido a su buena conducta es nombrado inspector del colegio. Enseguida trabaja durante un tiempo en la capital ejerciendo su oficio y luego, a causa de una carta del padre Constancio, debe regresar al sur del país. Susan Foote ha comentado muy convincentemente en su monografía sobre el testimonio *Pascual Coña* el proceso de chilenización del narrador en el cual éste silencia las experiencias discriminatorias sufridas en Santiago:

En ningún momento Coña relata el proceso subjetivo de aprender un idioma extraño, cuánto tiempo le tomó y cuán difícil era no sólo el abecedario sino el español hablado, cuánta repetición le costó, cuántas burlas, cuántas descalificaciones. (2012: 96)

Al retornar a su comunidad, Pascual Coña padece graves problemas de (re)adaptación; es probable incluso que sus conductas ‘awinkadas’³ derivadas de la migración hayan resultado chocantes para los mapuches con quienes interactuó. Pese a ello reanuda su vida de acuerdo con las costumbres tradicionales mapuches, pero tiene problemas con sus parientes y con algunos chilenos a causa de las usurpaciones y la redistribución de los terrenos. Esta situación de tensiones y constante hostigamiento

² A partir de 1937 la misión capuchina se expande a la Isla de Pascua a través de la figura del sacerdote-investigador Sebastián Englert, quien, además de llevar el evangelio al territorio polinésico chileno, realiza importantes estudios filológicos en torno a la cultura y lengua rapanui.

³ La palabra *winka* designa en mapudungun al no-mapuche y, por tanto, en el contexto mapuche a los chilenos.



culmina en el aislamiento definitivo de Pascual Coña en la misión capuchina, donde vive sus últimos días en compañía del padre Ernesto de Moesbach:

Ahora en estos últimos años vine a la Misión Budi para enseñar el habla indígena al P. Ernesto; él es mi buen amigo ahora. Unos cuantos años pasaba el invierno con él; explicaba en idioma araucano muy diferentes asuntos; el Padre hizo apuntes. (Moesbach 2006: 482)

Además del interés de Ernesto de Moesbach en Pascual Coña por la enseñanza del mapudungun, debe haberle resultado fascinante al religioso el hecho de que éste haya conocido a sus predecesores italianos y haya tenido una vida tan marcada por el movimiento entre culturas, vivencias por lo demás poco frecuentes en los mapuches de aquella generación. El libro termina con la declaración de fe de Pascual Coña, motivada, sin lugar a dudas, por la voluntad piadosa del reverendo capuchino:

Estando en el umbral de la muerte os digo a todos mis connacionales lo siguiente: “Ya han pasado las creencias deficientes de nuestros antepasados, ya tenemos las enseñanzas que nos transmitió nuestro Señor. Es preciso aceptar con fe sus verdades y poner en práctica sus preceptos”. (Moesbach 2006: 485)

A través de este epílogo Pascual reniega de la cosmovisión mapuche y opta por el cristianismo, religión en la cual fue, después de todo, educado y socializado. La cita da a entender asimismo que el narrador tuvo una vida llena de intensidades marcada por el desasosiego permanente y las tensiones de estar en forma constante entrando en culturas distintas y saliendo de éstas, o, dicho de otra manera, moviéndose – con todos los roces que ello implica – entre mapuches, chilenos, italianos y alemanes.

El aislamiento de Pascual en la misión capuchina representa el fracaso del diálogo entre las culturas que coexistían en aquella época en el territorio chileno. Si se considera que el proyecto capuchino en Chile consistió en preparar a los mapuches mediante la alfabetización, hispanización y enseñanza de oficios manuales para que pudieran sobrevivir en el Chile contemporáneo (Cf. Arellano Hoffmann 2006; Kohut 2006), tanto el retiro de Pascual Coña en la misión como el hecho de que le narre su testimonio al padre Ernesto de Moesbach constituyen claras señales de que el experimento capuchino fracasó.

TESTIMONIO QUECHUA

“Aqopiyamanta kani, ñan tawa chunka wataña llaqtaymanta chayamusqay, Gregorio Condori Mamanin sutiy” (Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez 1977: 18). A través de este íncipit en idioma quechua, el cuentista y migrante andino Gregorio Condori Mamani expresa su lugar de enunciación y su situación existencial, ambas instancias de



central importancia en su testimonio derivadas de la experiencia de la migración. En español este posicionamiento discursivo y vital del narrador es traducido por los editores de la siguiente forma: “Me llamo Gregorio Condori Mamani, soy de Acopía y hace cuarenta años que llegué de mi pueblo” (ibídem). Si bien en quechua Gregorio menciona antes que nada su comunidad de origen y enseguida alude a su situación actual en la ciudad de Cusco, en la oración en español los editores optan en la traducción por mencionar en primer lugar su nombre. Rosaleen Howard-Malverde (1997) – entre otros investigadores – ha sostenido que en la cultura quechua la identidad colectiva es más importante que la identidad individual y que por esta razón Gregorio privilegia mencionar Acopía, su pueblo de origen, antes que su nombre. Para los propósitos del presente análisis, es importante considerar que en la puerta de entrada al testimonio de Gregorio Condori Mamani se opta por resaltar la condición de migrante de éste.

El libro *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*, publicado originalmente en 1977 en la ciudad de Cusco,⁴ es el resultado de las conversaciones sostenidas entre Gregorio Condori Mamani, su esposa Asunta Quispe Huamán y la pareja de antropólogos peruanos Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez. Tanto Gregorio como Asunta eran monolingües en quechua, razón por la cual los diálogos fueron llevados a cabo íntegramente en este idioma por los gestores, ambos bilingües en español y runasimi. El libro se compone de dos partes: una correspondiente al testimonio de Gregorio y otra al de Asunta. Se estructura de manera bilingüe (en la página izquierda se encuentra el texto en lengua quechua y en la derecha una versión traducida por los antropólogos a un castellano andino) y se complementa con imágenes relativas a la vida de los protagonistas de los fotógrafos cusqueños Félix Nishiyama y Eulogio Nishiyama. Cabe agregar que el origen de este testimonio se remonta al rodaje en 1973 del documental *El cargador* (1974) del cineasta andino Luis Figueroa Yábar, en el cual Gregorio Condori Mamani cumplía un papel protagónico y Ricardo Valderrama Fernández se desempeñaba como asistente antropológico.⁵

Los gestores, como ellos mismos mencionan en su introducción al libro, vivían en una “barriada marginal del Cusco” (Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez 1977: 13) donde conocieron a los testigos, cuya vivienda era aledaña a un basural. Juan Zevallos Aguilar (1998) ha observado que esta situación de vecindad y de pobreza, unida al dominio del quechua, les permitió a Ricardo Valderrama Fernández y a Carmen Escalante Gutiérrez no sólo crear una relación tendencialmente más horizontal con los testigos – en comparación, queda claro, con la relación jerárquica establecida entre gestores y

⁴ Existen diversas ediciones del libro así como traducciones a distintos idiomas. La última edición es del año 2014. Una traducción importante es la que efectuaron al inglés Paul H. Gelles y Gabriela Martínez Escobar bajo el nombre *Andean Lives* (1996), mediante la cual además de llevar la vida de Gregorio y Asunta a un público más amplio, explican en el aparato paratextual aspectos relativos al género testimonial, al contexto de producción del libro y a la cultura andina.

⁵ *El cargador* es un filme que denuncia las malas condiciones de vida de los cargadores de sogas del Cusco de aquellos años y que en 1974 ganó el Premio del Festival Internacional de Cortometrajes de Oberhausen.



testigos en la elaboración de los testimonios clásicos del género en América Latina como *Biografía de un cimarrón* (1966) o *Me llamo Rigoberta Menchú* (1983) –, sino también obtener información más profunda tanto de las vidas como de la cultura de los narradores. De esta manera, Gregorio (a causa de su condición de narrador oral quechua) profundiza en temas de la mitología andina – de hecho maneja un enorme repertorio de relatos – y en las distintas facetas de su oficio de cargador en la ciudad de Cusco, mientras que Asunta, por su lado, lo hace en temas de la identidad de las mujeres quechuas y en la relación de ésta con los fenómenos migratorios.

Gregorio señala en su relato que su madrina tras realizarle el ritual del corte de pelo – que constituye el “primer rito de introducción a la sociedad” (Zuidema 1977: 9) –, le pide que vaya a buscar trabajo porque ya tiene “los huesos duros” (Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez 1977: 18). Este motivo unido a su condición de huérfano opera como aliciente para migrar a la ciudad. Enseguida narra acerca de las diversas dificultades que experimenta antes de llegar a Cusco en busca de un mejor lugar donde (sobre)vivir. En este periplo sin retorno a través de distintos pueblos, Gregorio se entretiene escuchando las diferentes historias mitológicas que en estos lugares se narran y que incorporará a su propio repertorio. En Cusco realiza diversas actividades para ganarse la vida, la última de las cuales es como cargador. Cuando es entrevistado por los antropólogos en el período comprendido entre sus 62 y 67 años de edad, Gregorio continúa desarrollando este oficio y les informa acerca de las duras y alienantes condiciones de su trabajo. Incluso menciona temporadas críticas en las cuales bajan de la sierra sus paisanos en busca de empleo y se crea una situación en la que es mayor el número de cargadores que la carga. Hay en el libro, por lo demás, una imagen muy elocuente de Félix Nishiyama que muestra a Gregorio cargando pesados bultos sobre su espalda, siendo casi completamente cubierto por éstos y a punto de ser aplastado, fotografía que expresa cabal y metafóricamente los efectos de la migración sobre la vida de Gregorio. Su situación de marginalidad en Cusco es extrema: pertenece a una generación de migrantes quechuas que en un contexto en el cual el español era la lengua de prestigio y de la administración no se hispanizó ni alfabetizó, y que fueron condenados a las condiciones más drásticas de sobrevivencia.

El testimonio de Gregorio contiene fundamentalmente discursos biográficos y míticos que son el resultado de la tensión ocasionada entre el recuerdo de éste de Acopía (específicamente de su vida en la comunidad quechua donde predominaban valores tales como la reciprocidad, y por ende formas más solidarias de convivencia) y la situación de alienación y sobrevivencia que experimenta en el momento de la narración de su relato en Cusco. La relación de alternancia, contigüidad y permeabilidad entre estos discursos pareciera constituir el centro de la poética narrativa de Gregorio.

Así, Gregorio, además de narrar acerca de las consecuencias negativas de la migración sobre su vida, relata mitos quechuas mediante los cuales no sólo interpreta su propia existencia, sino que también despliega un copioso archivo de saberes andinos relativos a la vida, a los seres humanos y a la convivencia entre éstos y de éstos con la



naturaleza y las deidades. Muchas de estas historias, como ya se mencionó, fueron oídas durante su viaje hacia Cusco, es decir, las integró a su archivo narrativo a causa de su desplazamiento migratorio. Por consiguiente, la migración desempeña un papel crucial tanto en la vida como en el desarrollo de la condición de cuentista de Gregorio, pues tenía una “asombrosa capacidad narrativa” (Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez 1977: 13), la que, unida a otros factores, motivó a los antropólogos a la elaboración de su testimonio.

MIGRACIÓN Y CONVIVENCIA

Sobre la base de las particularidades estéticas, culturales y políticas representadas en estos testimonios de migración de indígenas, es posible señalar, siguiendo a Ottmar Ette (2010), que éstos contienen no sólo ‘saberes sobre la vida’, sino igualmente ‘saberes relativos a la sobrevivencia’ y a la ‘convivencia’, los que se encuentran estrechamente imbricados. Ambos textos vehiculan ricas historias de vidas en movimiento, pues la migración representa tanto para Pascual Coña como para Gregorio Condori Mamani en el fondo no sólo una experiencia vital, sino también una estrategia de sobrevivencia que contiene la esperanza de poder participar en una nueva – y talvez mejor – forma de convivencia. No obstante, Pascual fracasa en la convivencia con los chilenos y con los mapuches (motivo por el cual vive sus últimos días relegado con los religiosos alemanes) y Gregorio, por su parte, fracasa en la ciudad de Cusco en su convivencia con los *mistis*.⁶ Ambos narradores migran para sobrevivir y terminan viviendo una convivencia malograda, sobre la cual testimonian en sus relatos.

¿En qué medida representa el testimonio una forma literaria adecuada para interpretar las especificidades y los efectos de las migraciones de los habitantes autóctonos de América Latina? Tanto *Pascual Coña* como *Gregorio Condori Mamani* constituyen testimonios que a través de las ediciones de los gestos y de las biografías de sus protagonistas – que están marcadas por los desplazamientos transculturales y sus respectivas consecuencias, tales como la construcción de subjetividades híbridas e inestables – reflexionan, procurando conservar el punto de vista de éstos, sobre los procesos de aniquilación cultural llevados a cabo en este continente en aras de la construcción de naciones homogéneas en contextos postcoloniales y multiculturales.

El testimonio en América Latina constituye un género que la investigación consagró a partir de un *corpus* específico en función de proyectos políticos y desde el concepto marxista de la “lucha de clases” (específicamente desde la Revolución Cubana y los movimientos de liberación centroamericanos), excluyendo otras categorías de análisis de la realidad (tales como la migración) y otros enfoques (tales como el culturalista, Cf. Fernández 2012). No obstante, la migración igualmente contiene dimensiones políticas, de hecho los relatos de Pascual y de Gregorio ponen en tela de

⁶ El término *misti* se refiere en runasimi y en castellano andino al mestizo, al no-quechua.



juicio los discursos de homogeneización cultural de sus respectivos países y a la vez permiten leerlos no sólo como la realización inacabada del proyecto en sí mismo, sino también desde el punto de vista de las graves consecuencias que deben pagar las culturas consideradas asimilables por los grupos dominantes.

En la migración representada en estos textos se dan a conocer 'formas y saberes de sobrevivencia' y de 'convivencia' (Ette 2012). La migración constituye para los testigos un desplazamiento que les afecta a nivel concreto como subjetivo: mientras Pascual sufre el estigma de no pertenecer a ninguna de las tres culturas en las cuales se mueve (ni a la chilena, ni a la mapuche ni a la alemana), Gregorio a causa de su condición de migrante andino es condenado a la marginalización y a una dura forma de sobrevivencia.

Los testimonios constituyen valiosos archivos de vida, y los testimonios indígenas, en particular, representan una expresión estética elaborada desde la cultura no-indígena que contribuye a concebir cómo debe ser la relación con los habitantes autóctonos de América Latina y a reflexionar acerca del lugar que éstos ocupan en la vida colectiva. Resulta interesante en este sentido constatar cómo estos textos se despliegan en toda su potencialidad para enseñar y legitimar otras lógicas y ritmos de vida, fomentando así el respeto por estas dimensiones diferentes. La pregunta tan medular formulada por Roland Barthes (2002) respecto a 'cómo vivir juntos' y su planteamiento sobre los 'idiorritmos'⁷ resultan centrales para comprender la proyección que pueden tener los testimonios *Pascual Coña* y *Gregorio Condori Mamani* en la vida colectiva⁸ y en el canon literario latinoamericano.

Por lo demás, ambos testimonios representan, recurriendo nuevamente a conceptos de Ette, tremendos archivos de saberes vitales. Este investigador afirma en relación con las 'literaturas del mundo', en las cuales sin duda se pueden ubicar los testimonios en cuestión, lo siguiente:

Die Literaturen der Welt bieten als offene, vielsprachige und auf fundamental-komplexe Weise viellogische, *polylogische* Strukturierung weltweiten Zuschnitts

⁷ En sus reflexiones en torno a la 'idiorritmia', Barthes recurre a los aglomerados de monjes cenobíticos organizados de acuerdo con ritmos particulares de vida: "des couvents cénobitiques + des moines à la fois isolés et reliés à l'intérieur d'une certaine structure [...] = des agglomérats idiorrythmiques. Chaque sujet y a son rythme propre" (2002: 37). Traducción propia: "conventos cenobíticos + monjes a la vez aislados y relacionados con el interior de cierta estructura [...] = aglomerados idiorrítimicos. Cada sujeto tiene en dicha estructura su propio ritmo".

⁸ La proyección práctica de estos testimonios en sus respectivos contextos sociales se manifiesta en la versión de *Pascual Coña* para el público infantil, cuyo propósito radica en acercar la cultura mapuche tradicional a los niños chilenos y de esta manera fomentar el respeto cultural y la convivencia pacífica (Cf. Coña 2003). Por su parte, a partir de *Gregorio Condori Mamani* se ha realizado el proyecto *Casa del cargador*, instancia que en Cusco brinda asesoría y permite pernoctar en ella a los cargadores de sogas, entre otros servicios (Cf. Gelles y Martínez Escobar 1996; Zevallos Aguilar 1998).



nicht nur einen Erprobungsraum, sondern zugleich ein Reservoir an Wissensformen und Wissensnormen des Zusammenlebens. (2012: VI)⁹

En este sentido, el testimonio indígena de América Latina en cuanto género constituye esencialmente una forma de literatura contenedora de saberes polilógicos, que almacena información relativa a la vida, a la sobrevivencia y sobre todo a la convivencia. En la migración que experimentan Pascual y Gregorio estos tres niveles se encuentran entrelazados y tocan con tanta precisión uno de los nervios más sensibles de las sociedades actuales, interpelando al lector con la pregunta ya mencionada y en apariencia anodina: ¿cómo vivir juntos?, ¿cómo convivir?

La convivencia es el gran tema interpelado en estas literaturas, los idiorritmos representados apelan por el respeto no sólo cultural, sino también de los derechos de las sociedades otrorizadas por procesos históricos y políticos fundamentalmente excluyentes. Se reconoce, por lo tanto, que ambas experiencias testimoniadas en estos textos – así como también las de Esteban Montejó y de Rigoberta Menchú – representan verdaderos mensajes prospectivos para la humanidad que pueden ser apropiados con todas sus contradicciones por sus lectores e incorporados provechosamente en la vida de éstos.

BIBLIOGRAFIA

Arellano Hoffmann C., 2006, "Die „irrigen Meinungen, die...in der Hauptstadt...in Umlauf sind.“ Zur interkulturellen Wahrnehmungen bei *wingka* und *Mapuche*", en Arellano Hoffmann C. y Holzbauer H. *et al.* (Hrsg.), *Die Mapuche und die Republik Chile. Pater Siegfried von Frauenhäusl und das Parlament der Mapuche von 1907 in Coz Coz*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 109-148.

Barthes R., 2002, *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976-1977*, Seuil / IMEC, Paris.

Condori Mamani G. y Quispe Huamán A., 1996, *Andean Lives*, University Press, Texas. (Translated from the Quechua with Annotations and a Revised Glossary by Paul H. Gelles and Gabriela Martínez Escobar. Introduction by Paul H. Gelles).

Coña P., 2003, *Un niño llamado Pascual Coña. Paskwal Koña pigechi pichi wenxu*, Pehuén Editores, Santiago de Chile (Adaptación y notas de José Quidel Lincoleo e ilustraciones de Carlos Cárcamo Luna).

⁹ Traducción propia: "En cuanto estructuración *polilógica* abierta a escala mundial, multilingüe y – de manera fundamentalmente compleja – multilógica, las literaturas del mundo ofrecen no sólo un espacio de experimentación, sino que al mismo tiempo un depósito de formas de conocimiento y normas de conocimiento de la convivencia".



Ette O., 2010, *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab*, Kulturverlag Kadmos, Berlin.

Ette O., 2012, "Vorwort", en O. Ette (Hrsg.), *Wissensformen und Wissensnormen des Zusammenlebens. Literatur – Kultur – Geschichte – Medien*, Walter de Gruyter, Berlin / Boston, pp. V-VII.

Fernández H., 2012, *De migrantes, cuentistas, abigeos y cantores. El enfoque culturalista en los testimonios andinos «Gregorio Condori Mamani» y «Nosotros los humanos»*, Logos Verlag, Berlin.

Figuerola Yábar L., 1974, *El cargador*, Perucinex S. A., Perú, 08'.

Foot S.A., 2012, *Pascual Coña: Historias de sobrevivientes. La voz en la letra y la letra en la voz*, Editorial Universidad de Concepción, Concepción.

Gelles P.H. y Martínez Escobar G., 1996, "Postscript", en G. Condori Mamani y A. Quispe Huamán, *Andean Lives*, University Press, Texas (Translated from the Quechua with Annotations and a Revised Glossary by Paul H. Gelles and Gabriela Martínez Escobar. Introduction by Paul H. Gelles), pp. 137-138.

Howard-Malverde R., 1997, "Narraciones en la frontera: la autobiografía quechua de Gregorio Condori Mamani y sus traducciones al castellano y al inglés", *Amerindia*, 22, pp. 63-84. <http://www.vjf.cnrs.fr/sedyl/amerindia/articles/pdf/A_22_05.pdf> (4 de diciembre de 2015).

Kohut K., 2006, "Einführung. Ein bayrischer Kapuziner bei den Mapuche", en Arellano Hoffmann C. y Holzbauer H. et al. (Hrsg.), *Die Mapuche und die Republik Chile. Pater Siegfried von Frauenhäusl und das Parlament der Mapuche von 1907 in Coz Coz*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 3-25.

Lenz R., [1930] 2006, "Prólogo", en E.W. de Moesbach, *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*, Pehuén Editores, Santiago de Chile, pp. 18-21.

Moesbach E.W. de, 1929, "Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX. Presentadas en la autobiografía del indígena Pascual Coña (Kuifike mapuche yem chumnechi ñi admonefel enn)", *Revista chilena de historia y geografía*, Tomo LXII, julio-septiembre de 1929, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, pp. 347-367.

Moesbach E.W. de, 1930, *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

Moesbach E.W. de, [1930] 2006, *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*, Pehuén Editores, Santiago de Chile.

Valderrama Fernández R. y Escalante Gutiérrez C., 1977, *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.

Valderrama Fernández R. y Escalante Gutiérrez C., [1977] 2014, *Gregorio Condori Mamani. Asunta Quispe Huamán. Autobiografía. Noqaykuq kawsayniyku*, Ceques Editores, Cusco.



Zevallos Aguilar J., 1998, "A propósito de *Andean Lives*. Gregorio Condori Mamani y Asunta Quispe Huamán. Apuntes sobre la hipercanonización y negligencias de la crítica del testimonio", *Revista de crítica literaria latinoamericana*, vol. 48, año XXIV, 2do Semestre, Latinoamericana Editores Lima / Berkeley, pp. 241-248.

Zuidema T., 1977, "Prefacio", en R. Valderrama Fernández y C. Escalante Gutiérrez C., *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco, pp. 9-12.

Hans Fernández actualmente se desempeña como Profesor Asistente de Literaturas Hispanoamericana, Brasileña y Española en la Karl-Franzens-Universität Graz. Se doctoró en Literaturas Románicas en la Humboldt-Universität zu Berlin y estudió Hispanística en la Universidad de Concepción. Entre sus áreas de investigación en la latinoamericanística cuentan además de los estudios testimoniales, la relación entre prensa y literatura en el siglo XIX, las literaturas indígenas y la investigación capuchina. En 2012 publicó la monografía *De migrantes, cuentistas, abigeos y cantores. El enfoque culturalista en los testimonios andinos «Gregorio Condori Mamani» y «Nosotros los humanos»* y durante 2018 aparecerá su edición del volumen *Convivencias, malvivencias y diálogos (im)posibles. Literaturas indígenas de Sudamérica e Isla de Pascua*.

hans.fernandez-benitez@uni-graz.at