

## Aviso Legal

### Capítulo de libro

Título de la obra: Escritura y poesía quechua contemporánea

Autor: Espino Relucé, Gonzalo

Forma sugerida de citar: Espino, G. (2022). Escritura y poesía quechua contemporánea. En C. Huamán (Coord.), *Imaginario mítico en las literaturas andinas peruanas* (263-289). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Publicado en el libro: *Imaginario mítico en las literaturas andinas peruanas*

Imagen de portada: Retablo Ayacuchano

Fotografía: Carlos Huamán

Diseño de la cubierta: Rolando Morales

Diseño de interiores: Art Graffiti Editorial

ISBN: 978-607-30-6598-6

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: .....@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

## ESCRITURA Y POESÍA QUECHUA CONTEMPORÁNEA

*Gonzalo Espino Relucé\**

Nuestra lectura se propone hacer un recorrido de la escritura de la poesía quechua durante los siglos XX y XXI. Planteamos el rapto de la escritura por parte de los quechuas en sus variantes dialectales, la (sobre)valoración del idioma y la constatación de la vigencia de la lengua quechua en la sociedad peruana confrontada con propuestas de homogenización y el impacto de las políticas de estado. Por lo que nos centraremos en el debate sobre la escritura y su realización en la poesía, así como en las oscilaciones de la escritura quechua entre la intuición y los consensos sobre el *achakala* o *achahala* (alfabeto) quechua. El quechua asume, a partir de la invasión hispana, una nueva semiosis comunicativa que se fija en la letra del conquistador como idioma domesticado, se escribe y alcanza muestras significativas. La disparidad de grafías fue siempre un problema latente en la realidad de las variedades lingüísticas

\* Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Este trabajo forma parte de los hallazgos de investigación del proyecto “Poesía quechua y publicaciones periódicas”, financiado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, al mismo tiempo corresponde al proyecto de investigación PAPIIT IN 402319, Mito y memoria en las literaturas andinas peruanas, DGAPA-UNAM.

en el momento de su primera estandarización, tal como aparece en el *Cathecismo cristiano* (1584). Desde el siglo XIX, exacerbó su marginación y exclusión por considerarla la lengua de los indios, distante y diferente a la lengua nacional, es decir, al impacto de las políticas del capital.<sup>1</sup> La paradoja histórica fue que esta lengua en el XIX era utilizada por la mayoría de la población del país y a inicios del siglo XX el quechua era hablado por más de dos tercios de peruanos y, a fin del milenio, esta lengua sólo la utilizaban un sexto de la población. El siglo XXI será lengua de minoría, de una minoría con impacto clave en la conformación del imaginario del país. Los hablantes sienten orgullo de una lengua que, siendo oral, es al mismo tiempo una lengua con una renovada tradición escrita. Esto nos invita a tomar en cuenta, de un lado, el sujeto quechua contemporáneo que se apropia de la escritura y escribe en la lengua andina; de otro, las implicancias en las políticas de estado respecto del programa de castellanización, vía la alfabetización y los consensos sobre la escritura en las lenguas.

## TRANSICIONES: LA LETRA DEL OTRO

La escritura quechua tal como la conocemos actualmente, es decir, a través del uso del alfabeto latino, tiene larga data. Podemos situarla a partir de la llegada de los españoles a las tierras conocidas por entonces como Perú, ese extenso territorio inca conocido como Tahuantinsuyo especialmente —lo que actualmente corresponde a Ecuador, Perú y Bolivia—.<sup>2</sup> Inicialmente, se trata del tímido registro de palabras sueltas, luego de frases, como se verá ya en las crónicas de la Colonia, especial-

<sup>1</sup> Julio Noriega, *Escritura quechua en el Perú*, Lima, Pakarina Ediciones, 2011.

<sup>2</sup> Véase Rodolfo Cerrón-Palomino, *Quechumara. Estructuras paralelas de las lenguas quechua y aimara*, La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1987; Alfredo Torero, *El quechua y la historia social andina*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 1974.

mente en *Crónicas del Perú* de Pedro Cieza de León.<sup>3</sup> Esta mirada, tiene una inconsistencia si la revisamos desde las epistemologías del Sur.

Los primeros registros identifican a la lengua general como una lengua que se dice aunque no se escribe, como ocurre con la de Castilla, por lo que se la describe como ágrafa. El conquistador, desde su ego occidental, imagina la escritura alfabética como único soporte y obvia las otras semióticas, “escrituras”, como ocurre con la glífica mesoamericana o los quipus incas, que serán identificadas como objetos idolátricos. Sobre estos últimos no hay certeza, para su lectura, en la documentación colonial; sin embargo, los quipus dan cuenta no sólo de un uso contable.<sup>4</sup> Al mismo tiempo, desde la perspectiva de una lectura testimonial, podemos imaginar a este soporte como un tipo de escritura polisistémica. No se trata sólo de colores, nudos, extensión o hilos; es la relación que establece el que anota y el que lee, es decir, cómo se interpreta, desde la memoria, la historia que se articula en los nudos.

Esta perspectiva obliga a poner en discusión la linealidad y la racionalidad de la lengua dos; en este caso, la lengua del invasor, el español (Lengua 2, L2). Linealidad y racionalidad que colapsa con la manera en que se percibe el mundo indígena con una larga historia y con una manera exitosa de vivir en el mundo. Esta, la lengua quechua (Lengua 1, L1), utiliza, como soporte y registro, la letra que primero traza el conquistador y que, en el transcurso del tiempo, la asumen los quechuas contemporáneos; es decir, se prestan las grafías latinas del español para escribir la lengua quechua. El escenario, como se ve, es la presencia de

<sup>3</sup> Véase Pedro Cieza de León, *Crónicas del Perú, que trata del señorío y los incas yupanqui y sus grandes hechos y gobernación*, ed. de M. Jiménez de la Espada, Madrid, Manuel Ginés Hernández, 1889.

<sup>4</sup> Véase Frank Salomon, *Los Quipocamayos. El antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*, Lima, IEP/IFEA, 2006; Frank Salomon, “Literacidades vernáculas en la provincia altiplánica de Azángaro”, en Virginia Zavala, Mercedes Niño-Murcia y Patricia Ames (eds.), *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2004. pp. 317-345; Fernando Garcés, *De la voz al papel. La escritura quechua del periódico CONOSUR Ñawpaqman*, La Paz, Centro de Comunicación y Desarrollo Andino/Plural Editores, 2005.

una lengua (L1, el quechua) que no tendría las virtudes de la española (L2), por lo que la imagen del quechua se construye como una lengua ágrafa obligada a usar la tecnología de la escritura que trajo el conquistador. Dado los límites de la lengua uno, el quechua será la lengua que se habla; pero, para efecto formales o de relaciones con la ciudad letra, utilizará el soporte escritural de la lengua castellana. Este hecho, sin duda ha generado todo tipo de distorsiones.

En términos históricos, las elites indígenas se vieron obligadas a aprender la lengua del dominador. Estos líderes indígenas amerindios, inmediatamente estimaron importante aprender la lengua del otro, una estrategia en las relaciones de poder. Esto no sólo ocurre con la doctrina en el Perú o en México, donde llegan a instalarse los colegios de indios: el Colegio de la Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco (México) o el Colegio de Príncipes del Barrio de Santiago del Cercado (Lima) y el Colegio San Francisco de Borja (Cusco). El testimonio central de este periodo viene de la mano de fray Domingo Santo Tomás, quien en 1560 publica su *Gramática de la Lengua*, y su *Lexicón*. Ésta, si bien es pensada desde el ego occidental, tiene la virtud de ser el primer documento que piensa la estructura de la lengua y la forma cómo esta se dice.<sup>5</sup> Tiene el mérito de poner la lengua escuchada y vivida como reciente. Así, el repositorio será de la lengua chinchaysuyo, la que identifica como lengua general. La describe como “entendida por toda la tierra, y más usada de los señores, y gente principal, y de muy grande parte de los demás Indios”. La asocia a la existencia de “muchas lenguas particulares” y precisa que nunca esta lengua, en los tiempos antiguos, fue tan generalmente “usada por casi de todos, como el día de hoy”.<sup>6</sup> El propio Fray Domingo Santo Tomás observa la complejidad que ocurre entre L1

<sup>5</sup> Véase Jairo Valqui Culqui, *Patrones acentuales en el quechua de Chachapoyas y su implicancia para la reconstrucción del protoquechua*, 2020 (tesis doctoral, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

<sup>6</sup> Domingo de Santo Tomás, “Prólogo al pío Lector”, en *Lexicón o vocabulario de la Lengua General del Perú*, ed. de Clide Valladolid Huamán, Lima, Instituto Nacional de Cultura/Centro Nacional de Información Cultural, 2003, p. 8.

y L2, en el sentido de que la primera utiliza los recursos de la segunda. De este modo, el dominicano homologa fonemas, escritura y pronunciación con la española. Sigue el esquema de Antonio de Nebrija, que la quichua “en la pronunciación y manera de escribir es muy conforme a la nuestra castellana”.<sup>7</sup> Y claro, vendrá lo que ha estudiado con detalle Julio Noriega:<sup>8</sup> ese quechua colonial se convierte en una lengua domesticada. Es la lengua de la predicación con la que, una vez aprendida, “se hará con ella, entre los Indios, servicio a nuestro Señor”. La *Plática para todos los indios* propone incluir al indio en la historia moral, es decir, en la historia universal del cristianismo. Busca omnipresencia de Dios, pone en cuestión los orígenes de nuestra cultura indígena. El programa civilizador se organiza a partir de una historia que incluye al indio. La gente nace del pecado, sólo si escucha la palabra divina tendrá salvación e irá al paraíso. De no hacerlo, sufrirá eternamente, se irá a al infierno. Obsérvese la escritura, transcribo:

ña dios ruraquenhic cayñiscay tucuyta puchucàspa, ñuc cari Adam xutiòcta, ñuc guarmeguātac Eua xutiòcta yacha chìrca ruràrcapas, Chaycònamātallapap runacòna, ñocayco, cancòna, yànarunacòna, òpparunacòna, púrun runacòna, mayticñincama runacònapas miràfca canchic, Pay Adam, pay Eua ticsinchic. Cayñiscay ñaupā machocònamāta catequēc mochoyco miràfca, captinc Castilla, llactaycomā, rirca, Apposquicòna cay llactaychícman, xamúrca, Y anarúnap Oppa runap, mayticñin cama runacònap machoncòna, ñucñuc llactaman, raquíspa, anchorírca, Sinàspalla caymā chaymā raquinacúspa, cay rurincpàchacta hondamüchic.

Despues que dios ouo hecho y criado todas estas cosas que os he dicho. Crio en este mundo vn hombre llamado Adam, y vna muger llamada Eua. Y deste hombre, y desta muger, nosotros los christianos, y vosotros los indios, y todos los negros, y los indios de Mexico, y los indios que estan

<sup>7</sup> *Loc. cit.*

<sup>8</sup> Véase Noriega, *op. cit.*

en los montes, y todos quantos hombres ay derramados y diuididos del vn cabo del mundo hasta el otro, todos de ellos pcedemos y nacemos.<sup>9</sup>

El argumento de *Plática* sin duda colapsa porque la prédica pide que los indios acepten que son descendientes de los padres cristianos —Adán y Eva— y renuncien a sus paqarinas o abandonen sus rituales, los que la Iglesia identifica como prácticas idolátricas.

### ¿ESCRITURA QUECHUA?

El estigma del indio se extiende a la escritura. Se imagina, por ejemplo, al quechua como lengua ágrafa. Esta afirmación esconde otra dimensión, su relación con la sociedad. Si bien debemos, en parte, el registro temprano de lexicones y gramáticas a los primeros curas que se asentaron en este país, resulta importante recordar que no se trataba del uso de la lengua como ejercicio de preservación de la cultura, ni de la unidad política y religiosa, sino de un imperativo administrativo colonial que, por cierto, provenía de la “necesidad de aprovechar a las masas indígenas de las mencionadas nacionalidades en las minas, haciendas y obrajes”.<sup>10</sup> Es decir, el quechua aparece como una lengua dominada y útil para la Colonia. Viene precedida por una trayectoria que promovió su producción, la cual puede calificarse como “relativamente copiosa”. Si bien fue “creada casi siempre por sacerdotes, misioneros y catequistas”, existió incluso “un amplio y libre cultivo literario en esta lengua por indios y mestizos”.<sup>11</sup>

La segunda mitad del siglo XIX es un período en el que se discute si el *Ollantay* fue una pieza literaria incaica o colonial. Se hacen recopilaciones en tanto el indio se había puesto de moda. No es un asunto local,

<sup>9</sup> Domingo de Santo Tomás, *op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>10</sup> Manuel J. Baquerizo, “El quechua en el mundo andino de hoy”, en *Allpanchis*, vol. 15, núms. 17-18, 1981, p. 62.

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

pertenece al escenario andino. Juan León Mera, con su *Ojeada histórico crítica sobre la poesía ecuatoriana...* (1864), dará cuenta de la existencia de la poesía quichua —aunque no creía que el idioma se seguiría hablando—. Dionicio Anchorena estará difundiendo una *Gramática quechua* (1874) y el cura Carlos F. Beltrán, en su *Civilización indio* (1881), promoverá la producción y difusión de textos quechuas en Bolivia. Ambos comparten una preocupación por la situación del indio, es decir, reflexionar acerca de su incorporación a la nación. En este proceso, tanto Anchorena como Beltrán piensan en la importancia de conocer la cultura de los indios y su idioma; al mismo tiempo, asumen que el aprendizaje de la lengua castellana permitiría la civilización del indio. Luego, tras el infortunio de la Guerra del Pacífico, cuando se evidencia que la patria peruana no constituía una nación, vuelve al debate el asunto de la nación y la ubicación del indio. A fines de siglo XIX, época en que los intelectuales discuten el problema de la nación peruana, se cuestiona también la unidad de lengua. Clorinda Matto de Turner constata que los escritores más destacados de su época no escriben en la lengua quechua y que en ello hay una piadosa culpa: “y todos los escritores en fin que hoy ornan el cielo literario del Perú ¿por qué han ignorado el idioma? ¿por qué no pueden cantar en la lengua de su madre patria”.<sup>12</sup>

El indio, a inicios del siglo XX, representaba dos tercios de la población del país. Socialmente esto cambiará producto de la modernización y el impacto de las nuevas relaciones de producción capitalista. En los años cuarenta se produce un giro político en las élites regionales, quienes abandonan el quechua como lengua de comunicación y se adscriben a la lengua de la Ciudad. El censo de entonces registra un empate técnico, lo que indica un descenso en los quechuas monolingües, el cual será imparable: el 48% habla quechua; el 50%, español. El analfabetismo llega al 57.6% —Censo de 1940—. Esta cifra, si la seguimos, conlleva adicionalmente el decrecimiento de los hablantes monolingües:

<sup>12</sup> Clorinda Matto de Turner, “El Quechua y su utilidad”, en *El Perú Ilustrado*, año II, número 76, 15 de setiembre de 1888, pp. 330-332.

en 1972 se traducían en 25.57%; a fines del siglo, en 16.6% —Censo de 1993—. Estos hechos dan cuenta del carácter racista que habitaba el país y, al mismo tiempo, muestra la consolidación de la imagen andina que actualmente tiene el Perú. La lengua y el indio serán marginados, discriminados y descalificados para el progreso; el quechua será una lengua dominada.

Las exigencias de la modernidad y la progresiva incorporación de las “aldeas sumergidas” a la red de carreteras pusieron en primer plano nuevas demandas para el sujeto del siglo xx, indígena o no. El campesino indígena no era ajeno a este proceso, pues su idioma es objeto de discriminación. La lengua de la ciudad, el castellano, se confronta con dos hechos: el despojo de tierra y la pobreza agravada por la inclemencia natural —sequía, helada, lluvias excesivas—. La modernización incorpora de manera agresiva las relaciones de capital. Una expresión de ello será la escuela. Aun cuando la clase política del país no lo deseará ni la promoviera, ésta se convierte en una conquista social. Son los sindicatos y las comunidades indígenas las que crean las escuelas. Pero ¿qué escuela llega a los sectores populares e indígenas?

La escuela que llega a los pueblos y a las comunidades es parte de un imaginario popular que habla del mito del progreso. Se la entiende como un espacio noble que trae luz a la oscuridad en que vive la comunidad y, ciertamente, como símbolo del progreso. Pero qué era esta escuela. Era una escuela que domestica y acultura, una escuela cuyas preocupaciones están de espaldas a la cultura campesina, pues trae una nueva verdad que homogeniza y sanciona. La lengua de la escuela será el castellano. Con ella se enseña una historia que no se conocía pero que pertenece a la nación. El alumno y la alumna son parte de esa nación: el Perú con sus héroes, sus símbolos y su himno. Esa historia que se narra ya no será la historia local. Se les enseñan las reglas básicas de comportamiento social, una etiqueta que les permita integrarse a la sociedad. La escuela trae el saber positivista que está en contra de las creencias y supersticiones del campo. Se aprende a hablar y escribir en castellano; el

quechua será silenciado y expulsado, incluso perseguido. Allí aparece el inspector de castellano.

Los registros poéticos de inicios de siglo se caracterizan por ser escasos y esporádicos. No hay muchas publicaciones. Es una inquietud, un gesto de solidaridad con el indio; por eso lo asociamos al indigenismo. Su rasgo es regional, no aparece en el centro de la ciudad. Pertenece a las capitales del interior del país. A inicios del siglo xx aparece *Aurora / Pacha huarai* (1904), una publicación en “dialecto tarmeño” en la que leemos algunos poemas quechuas. Más tarde aparecieron tres poemas en el *Boletín Titikaka* del grupo Orkopata. Ahora bien, donde encontramos una muestra consistente de la cultura andina y su poesía es en las revistas *Guamanga* (1937-1969) y *Waman Poma* (1941-1943).

La modernización no silencia las prácticas tradicionales y orales de poesía vernácula quechua. Ésta sigue vigente y va enfrentando a nuevas relaciones con la redefinición de las ciudades como espacios referentes de la de la economía y la cultura. La escritura quechua tendrá a ese individuo escolarizado. Ese sujeto quechua redescubre que el idioma de la ciudad es insuficiente y que, cuando escribe en la lengua del indio, ésta le desborda y le permite expresar mejor lo que quiere decir. Aparecerán los quechuas letrados vinculados a esa escuela que domestica y acultura, que lo “civiliza” e incorpora a la cultura nacional.

El proceso es complejo. No sólo tiene que ver con el acceso a la escuela; se asocia también a la comprensión de nuestra sociedad como excluyente, discriminadora y desigual. Aparece una actitud particular. Será este sujeto el que ponga en cuestión su rol social como letrado y el que cuestione la situación idiomática. De este modo, la experiencia de escritura viene con los primeros textos en castellano. Ya como intelectuales, les permite cerciorarse de las posibilidades que tienen al usar la lengua quechua. En ella fluyen las extrañezas y singularidades que ofrece la lengua materna para decir las cosas del ánimo y las íntimas. Es así que veremos una escritura oscilante entre el indigenista y el indígena que asume la lengua o posturas mixturadas. El efecto inicial es

que aparecen intelectuales quechuas, hijos de campesinos acomodados y familias con poder local, que progresivamente van entendiendo que es posible utilizar el quechua para su comunicación, que el quechua no es sólo asunto de indios: Kilko Warak'a, Kusi Paukar, José María Arguedas, Eduardo Ninamango, Dida Aguirre y, más tarde, Odi Gonzales.

### ¿LENGUA POÉTICA?

La aldea letrada quechua presenta, en la primera mitad del siglo XX, ambigüedades en lo que se refiere al uso del idioma. No les quedaba claro aceptar la escritura. Todos coinciden en que el quechua es un idioma apto para las expresiones poéticas. Arguedas, nuestro clásico, cuando empieza a escribir, duda sobre el lenguaje que debe utilizar y cómo expresar la memoria indígena quechua que trasuntarán sus relatos. *Agua* sería calificado como un libro de cuentos que no es ni castellano ni quechua. Lo describe como la “angustia del mestizo”, es decir, la del poblador de los andes que vive atrapado entre su lengua, el quechua, y la exigencia del idioma impuesto. Todo esto Arguedas lo explica en “Entre el kechwa y el castellano. La angustia del mestizo” (1939). Ahí afirma que “El kechwa es la expresión legítima del hombre de esta tierra, del hombre como criatura de este paisaje y de esta luz. *Con el kechwa se habla en forma profunda, se describe y se dice el alma de esta luz y de este campo, como belleza y como residencia*”.<sup>13</sup> Con el castellano puro no se podría expresar lo nuevo. Esa lengua es ajena a la población de los Andes, aunque sea utilizada como idioma. Esta aparece como un resorte que se vincula al quechua. Así, la angustia del mestizo se transforma en el uso del castellano que se apropia en los andes, “ese castellano ya no será el castellano de hoy, de una insignificante y apenas cuantitativa influencia quechwa, sino que habrá en él mucho del genio y quizá en el mucho del

<sup>13</sup> José María Arguedas, “Entre el kechwa y el castellano. La angustia del mestizo”, en *La prensa* [Buenos Aires], 24 de septiembre 1939. Las cursivas son mías.

genio y quizá de la íntima sintaxis kechwa”.<sup>14</sup> Lo que hoy conocemos — desarrollado magistralmente por Arguedas— como castellano andino. Pero en 1939, el autor de *Los ríos profundos* llega a dos conclusiones: la pésima literatura escrita en la lengua obedece a que, “si escribimos en kechwa hacemos literatura estrecha y condenada al olvido”; luego sentencia: si el quechua “es todavía su idioma genuino” resulta, para la época, un “idioma sin prestancia y sin valor universal”.<sup>15</sup>

Por su parte, Kilku Warak’a radicaliza su postura cuando, en 1955, precisa riqueza poética de la lengua y explica su propia escritura. Anota en *Taki parwa*: “La razón de haber sido escrito este poemario íntegramente en Quechua, es para demostrar que el Runasimi de los Inkas es suficientemente amplio como idioma, para expresar los matices sutiles del pensamiento y sentimiento humanos”.<sup>16</sup> Su postura incide en una tendencia de la poesía quechua: su difusión monolingüe. Por eso apela a que “cada lector le(s) dé una interpretación de acuerdo a su sensibilidad, sin encerrarse en determinada traducción”. Utiliza el español para explicar a su lector —no el quechua—. En este mismo poemario radicaliza su postura respecto a la escritura, que deviene —tal como lo advierte Roxana Quispe<sup>17</sup>— de sus estudios sobre el quechua. En esta colección de poemas decide romper con la escritura tradicional para postular una que a la larga fracasaría. Considera que el alfabeto de La Paz (1954) tiene imprecisiones y su declarada fidelidad a lengua, a los “sonidos de un idioma”, choca con su práctica escritural dado que se caracteriza por ser una experiencia personal. Su poemario *Taki parwa* (1955) muestra una propuesta inconsistente donde colisiona lo popular y lo académico. Defiende un quechua regional que imagina heredero del Inka, el cual es aparentemente puro. Como académico, Andrés

<sup>14</sup> *Loc. cit.*

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

<sup>16</sup> Kilku Warak’a, *Taki parwa*, Cuzco, Garcilaso, 1955.

<sup>17</sup> Roxana Quispe Collantes, *Yawar Para. Transfiguración y singularidad en el mundo poético quechua del harawi cusqueño de Andrés Alencastre Gutiérrez, Kilku Warak’a*, 2019 (tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

Alencastre abandona los giros populares y se posiciona de un quechua que aparenta oscuridad. Éste debe registrarse como quechua letrado, es decir, como alguien que defiende una supuesta pureza basado en el legado colonial. La propuesta del alfabeto estaba destinada al fracaso, porque una escritura es a su vez una actividad social, no una individual.

Kusi Paukar —César Guardia Mayorga, exiliado en Bolivia— escribe “Modalidades expresivas del Kechwa” (1956). El artículo llama la atención porque su comunicación “teórica” la hace en español, pero incorpora una colección de poemas —de su autoría— con el título de *Jawarikuna*. Los poemas vienen en la lengua indígena, sin traducción. Explica que el idioma representa el desarrollo de los pueblos. Identifica al indígena y su cultura en torno al ayllu y “la tierra [que] no sólo tiene un sentido utilitario, sino profundamente afectivo, por eso la defiende como a su propia vida”.<sup>18</sup> Su expresión conceptual será “relativamente pobre”, aunque aclara que se puede “expresar los pensamientos más abstractos aprovechando de su gran flexibilidad”.<sup>19</sup> Sobreestima al quechua como idioma aventajando para expresar “los matices más delicados de la vida afectiva”. Pone en cuestión la relación Colonia y república; cuestiona el programa civilizador, el aprendizaje del castellano si éste no reporta en bien del indio. Termina su propuesta con dos asuntos que valoran la expresión indígena andina y su escritura: 1) “Con el fomento y desarrollo del kechwa conseguiremos que haya una literatura, una poesía, una pintura kechwa, y nos salvaremos de la farsa de los poetas que con emplear algunas palabras kechwas en sus versos hablan de poesía indigenista”;<sup>20</sup> y 2) la evidencia de esas sutilezas de la lengua, el posicionamiento afectivo e ideológico, será la incorporación de sus poemas, esta vez, sólo en quechua, su *Jawarikuna*.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Kusi Paukar, “Modalidades expresivas del Kechwa”, en *Revista de Cultura*, diciembre de 1956, p. 322.

<sup>19</sup> *Loc. cit.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 327-330.

La controversia ha pasado por distintas propuestas, entre ellas, la de la disgloria poética quechua que promovió William Hurtado de Mendoza. El asunto fue reiterado en la encuesta a veintiún escritores indígenas que Dorian Espezuía Salmón incorpora en su investigación doctoral. En ella establece, en primer lugar, que en el “Perú no existen escritores de lengua nativa que sean monolingües”.<sup>22</sup> Advierte, además, que los estos escritores son conscientes de impacto del centralismo en sus producciones; por eso consideran que “Lima es el centro del sistema literario escrito en lengua nativa y que necesitan ocupar un lugar en ese espacio”.<sup>23</sup> Luego halla que el “76% declaran que hay una inherente, indubitable, inseparable, íntima y estrecha relación entre lengua, identidad y cultura”<sup>24</sup> y que esta forma parte de la ideología lingüística de mayor arraigo entre los escritores de origen nativo.<sup>25</sup>

## INDIGENISMO Y ACULTURACIÓN

Los congresos indigenistas interamericanos inicialmente concentran la participación de los intelectuales más importantes de América —Luis Chávez Orozco, Fernando Ortiz, Elizardo Pérez, Hildebrando Castro Pozo, Sophie D. Aberle, etc.—. Es una respuesta a la situación del indio en tanto política de estado. El Instituto Indigenista Interamericano publica, desde 1940, el *Boletín Indigenista* y, desde el año siguiente, *América Indígena*. Toda América está signada por el despojo de la tierra, la indignante explotación, el descaro de la servidumbre y las condiciones inhumanas, al tiempo que movimientos indígenas luchan por la tierra. En el caso mexicano, esto se refleja en la experiencia de la Revo-

<sup>22</sup> Dorian Espezuía, *Las consciencias lingüísticas en la literatura peruana*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar/Latinoamericana Editores/Lluvia Editores, 2017, p. 436.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>24</sup> *Loc. cit.*

<sup>25</sup> *Loc. cit.*

lución. Todo ello resulta de especial importancia para países donde los indígenas formaban dos tercios de la población o donde se asistía a un empate técnico en el que el castellano aparecía como la lengua nacional que el estado promueve. De hecho, los resultados de los primeros congresos aparecen como diagnósticos oficiales que ayudarían a conformar el horizonte para los indios de América. Se produce un reconocimiento retórico de los derechos indígenas y se advierte la necesidad de consensuar las escrituras —los alfabetos— para una mayor inteligibilidad de las lenguas indígenas. Esto fortalecía el programa asimilacionista aculturador.

Aquí me detendré en el impacto de los congresos indigenistas interamericanos de Pátzcuaro (1940) y La Paz (1954). En el primero se acuerdan políticas que brevemente reseño. Atentos a lo viene ocurriendo con los movimientos indígenas en su lucha por la tierra y mejores condiciones de vida, ambos congresos consolidan una postura progresista en la que participan destacados intelectuales, la cual tiene impacto en las políticas globales de los estados. El primero, realizado en 1940, traza los problemas básicos por los que están atravesando los indígenas de América. El Congreso responde a un programa integracionista y al mismo tiempo aculturador. La presión de las luchas campesinas llega a Pátzcuaro; se pone atención en el indio y en la protección de las artes populares indígenas. Si bien hay una recomendación sobre el territorio, ésta no será el centro ni una preocupación intelectual, pues temas como la agricultura o las enfermedades acaparan la discusión.

Ofrecerá políticas y oportunidades para el “desarrollo de las capacidades de [los] grupos indígenas” para que la “cultura propia no desaparezca y sirva para enriquecer el acervo cultural”. Todo ello contribuiría al “fortalecimiento de las naciones”. Esto en acuerdo xxx, aprobado en abril 18. El acuerdo xxxv, referido a política de educación indígena, llega como aporte de la Revolución mexicana. El documento habla de “la personalidad indígena”, la cual se entiende como “respeto a su

dignidad, sensibilidad e intereses” y postula: 1) el reconocimiento e importancia de la “lenguas nativas” como expresión de “personalidad indígena”; 2) una política de la inclusión indígena, asimilacionista, que inmediatamente se convierte en programa aculturador; y 3) “enseñanza de la lengua nacional en todas las escuelas de indios”.

La atención a la lengua indígena será instrumental, pues está subordinada a que se aprenda la lengua nacional. Esto explica porque la conclusión II, en términos generales, refiere el compromiso por promover y concretar la producción letrada en lengua indígena con “textos necesarios para realizar la enseñanza de la lectura y la escritura en las lenguas nativas” y la “Producción continuada de literatura de las lenguas indígenas”. Tras esto lo que estaba en juego era el lugar que ocupa el indígena, su cultura y su idioma, es decir, el desprecio por el indio, su condición marginal y socialmente discriminada. El Acta allana, en términos políticos y económicos, la inclusión del indio a los mecanismos de producción del capital. Por eso será política de estado que se supere “el concepto del indio, como un individuo, económica y socialmente débil”.

El Congreso de 1954, realizado en La Paz, centra su atención en el problema del indio. Se acuerda la *Declaración de Derechos de las Poblaciones Indígenas*, es decir, aparece una comprensión moderna, inclusiva y asimilacionista que enfrenta la servidumbre que detenía la circulación de la mano de obra para el capital. Ya no sólo se trata de la “personalidad indígena”, sino de instrumentos que posibiliten la escritura de las lenguas indígenas. Sigue con lo acordado en el año 1940: “producción continuada”, la provisión de textos, enseñanza de la lectura y “la escritura en las lenguas nativas”. Con ello reitera la orientación aculturadora del Instituto Indigenista Americano: enseñar castellano y, al mismo tiempo, propiciar la alfabetización de la lengua nativa. Pone especial atención a la alfabetización de la población de los indios y las lenguas nativas; postula un alfabeto políticamente consensuado que se conver-

tiría en referente.<sup>26</sup> Con ese objeto, en el capítulo V, se conforman Los Comités Nacionales Permanentes de Alfabetización en Lenguas Indígena. El alfabeto que se postula tiene raíz positivista, apela al valor científico del “alfabeto fonético internacional”, la “necesidad imperativa de usar un sistema de escritura” y terminar con el uso de “muchas formas de escritura para las lenguas aborígenes, especialmente para el quechua y el aymara”.<sup>27</sup> El acuerdo 16 define el *Alfabeto fonético para las lenguas Quechua y Aymara*, el cual se postula para su uso en los países andinos. Éste establece las características que tendrá dicho *achakala*. Identifica 23 letras propias para ambas lenguas y siete que corresponden a “voces mestizas y exóticas”; al tiempo que se evidencia las diferencias entre las lenguas, incorpora las glocalizadas y las aspiradas.<sup>28</sup> He aquí el alfabeto:

|               |                 |                    |                    |                  |                |                 |               |
|---------------|-----------------|--------------------|--------------------|------------------|----------------|-----------------|---------------|
| A, a<br>(a)   | Ch, ch<br>(che) | Chh,<br>chh (chhe) | Ch',<br>ch' (ch'e) | E, e<br>(e)      | I, j<br>(jota) | J, j<br>(jja)   |               |
| K, k<br>(ka)  | Kh, kh (kha)    | K', k'<br>(k'a)    | L, l<br>(ele)      | Ll, ll<br>(elle) | M, m (eme)     | N, n<br>(ene)   | Ñ, ñ<br>(eñe) |
| O, o<br>(o)   | P, p<br>(pe)    | Ph, ph (phe)       | P', p'<br>(p'e)    | Q, q<br>(qa)     | Qh, qh (qha)   | Q', q'<br>(q'a) | R, r<br>(ere) |
| RR, rr (erre) | S, s<br>(ese)   | RR, rr (erre)      | T, t<br>(te)       | Th, th<br>(the)  | T', t' (t'e)   | W, w<br>(wa)    | Y, y<br>(ye)  |

En el caso peruano, la trayectoria de los consensos se remonta a 1935, aunque el de mayor impacto e importancia resulta ser el de La

<sup>26</sup> Nos referimos al Cap. v. “Cuestiones lingüísticas, literarias y artísticas, el acuerdo 16. Alfabeto fonético para las lenguas Quechua y Aymara”, en Congreso Indigenista, *Actas Finales del Tercer Congreso Indigenista Interamericano, La Paz (Bolivia), 2-13 de agosto de 1954*, México, Suplemento del *Boletín Indigenista*, Instituto Indigenista Interamericano, 1954, pp. 17-19.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>28</sup> El alfabeto fonético de La Paz incluye siete “Letras ajenas”: b, c, d, f, g, x, z. *Ibid.*, p. 19.

Paz (1954). En la década del setenta se produce una inflexión para el país: se oficializa el quechua con el Decreto Ley 21156 —27 de mayo de 1975— y se reconoce al idioma de los Andes —con más hablantes— como lengua oficial. Esto se produce como parte del desplazamiento del modelo feudal de la tierra a uno capitalista. Aparece como un derecho para el campesinado peruano, la “tierra es de quien la trabaja”, con la reforma agraria del Juan Velasco Alvarado. Esta ley señala, en su “Artículo 1. *Reconócese el quechua, al igual que el castellano, como lengua oficial de la República*”.<sup>29</sup> Ese mismo año se publica la Resolución Ministerial N° 4023-75-ED en la que se establece el Alfabeto Básico General del Quechua. Diez años después, con la Resolución Ministerial N° 1218-85-ED —Lima, 18 noviembre 1985— se establece el *Panalfabeto quechua y aimara*, es decir, los acuerdos del Taller de Escritura que promovió la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en octubre de 1983. Esta norma legal consigna los “Alfabetos y normas ortográficas aprobados en el I Taller de Escritura Quechua y Aimara (oct. 1983)”. En lo que refiere al quechua, este alfabeto contenía las siguientes grafías:<sup>30</sup>

|                         |                        |                           |                           |                         |                        |                        |                        |
|-------------------------|------------------------|---------------------------|---------------------------|-------------------------|------------------------|------------------------|------------------------|
| <b>A, a</b><br>(a)      | <b>Ch, ch</b><br>(che) | <b>Chh, chh</b><br>(chhe) | <b>Ch', ch'</b><br>(ch'è) | <b>E, e</b><br>(e)      | <b>I, i</b><br>(i)     | <b>J, j</b><br>(jota)  | <b>Jj, jj</b><br>(jja) |
| <b>K, k</b><br>(ka)     | <b>Kh, kh</b><br>(kha) | <b>K', k'</b><br>(k'a)    | <b>L, l</b><br>(ele)      | <b>Ll, ll</b><br>(elle) | <b>M, m</b><br>(eme)   | <b>N, n</b><br>(ene)   | <b>Ñ, ñ</b><br>(eñe)   |
| <b>O, o</b><br>(o)      | <b>P, p</b><br>(pe)    | <b>Ph, ph</b><br>(phe)    | <b>P', p'</b><br>(p'è)    | <b>Q, q</b><br>(qa)     | <b>Qh, qh</b><br>(qha) | <b>Q', q'</b><br>(q'a) | <b>R, r</b><br>(ere)   |
| <b>RR, rr</b><br>(erre) | <b>S, s</b><br>(ese)   | <b>RR, rr</b><br>(erre)   | <b>T, t</b><br>(te)       | <b>Th, th</b><br>(the)  | <b>T', t' (t'è)</b>    | <b>W, w</b><br>(wa)    | <b>Y, y</b><br>(ye)    |

<sup>29</sup> Las cursivas son mías.

<sup>30</sup> Incluye: “Además, para el quechua de Cajamarca: sh (sha), y para el quechua del Alto Napo, b (ba)m d (da), g (ga), f (fa)”.

Como toda norma, su impacto es lento. Las transformaciones no ocurren inmediatamente; se trata un proceso azaroso. El panalfabeto será el que más arraigo tenga en el Perú. Ha sido incorporado como escritura en los textos oficiales que llegan a las escuelas del país y es referente para la escritura poética desde entonces, especialmente, en aquellos creadores que tuvieron formación académica. La disputa deviene de las dudas que había generado la oficialización del quechua. Se critica el alfabeto por ser un “tanto artificioso y romántico el empeño” y, al mismo tiempo, se discute la pretendida unificación de la escritura, pues incluía “variedades ([que] son) ininteligibles entre sí”. Qué sentido tendría entonces un alfabeto. Las dos más interesantes interrogantes corresponden a estas: “¿Acaso no se ha escrito el quechua antes? ¿Es tan difícil producir un alfabeto general para el quechua? En última instancia, dónde está el problema se preguntan: ¿en la creación del alfabeto o en las características del quechua?”<sup>31</sup>

## ITINERARIO DE ESCRITURA

Los núcleos indigenistas quechuas asumen como preocupación la difusión de la lengua andina. Incluyen en sus publicaciones reflexiones sobre la historia y la cultura, observaciones y recopilaciones de la vida indígena, de sus costumbres y rituales, al tiempo que incorporan textos escritos en quechua, con cierto interés en la poesía. En estas primeras publicaciones incorporan dos formas de posicionamiento de la escritura: aquellas que la escriben en quechua y ofrecen una versión en la otra lengua; y las que sólo presentan la palabra indígena. A lo largo del desarrollo de la poesía quechua escrita, ambas se convertirán en tendencias que identificamos, de un lado, como *ñuqanchis* y *ñuqayku*. La primera registra la lengua quechua y, al mismo tiempo, recuerda que necesita ser

<sup>31</sup> Alberto Escobar, José Matos Mar y Giorgio Alberti, *Perú ¿país bilingüe?*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975, p. 83.

leída por aquel que no conoce la lengua. Este sería el caso de *Aurora, Pacha huarai* (1904), la cual se escribe en quechua tarmeño. La segunda considera que sólo se debe divulgar en la lengua, razón por la que no viene acompañada de traducción ni glosas. El gesto de esta naturaleza lo encontramos en las revistas *Guamanga* (1938-1965), *Waman Poma* (1941-1943) y, más recientemente, en *Atuqpa chupan* (2011-) y *Ñanray* (2019-). Ambas tendencias se verán también en la escritura de nuestros poetas. Kilku Warak'a y Kusi Paukar lo hacen sólo en la lengua; José María Arguedas ofrece el texto quechua y el poema en español. Aunque a nivel de la escritura nuestros poetas muestran disparidades, se acercan, pese a ser testigos de la época, al alfabeto consensuado de 1954.

El Alfabeto Fonético para las Lenguas Quechua y Aymara (1954) fue sin duda el primer intento serio, después del III Concilio Limense (1584), por concordar un alfabeto que permitiese la difusión de la lengua y, por ende, crear un estándar literario. A lo largo de todo el siglo xx y en lo que va del siglo xxi, ha sido imposible implementar una escritura que permita la producción de diversos tipos de textos y el desarrollo de la literatura, una escritura que termine siendo parte de los usos comunes entre los quechuas. No está de más recordar el paradigma del quechua: sov (Sujeto-objeto-verbo). Fernando Garcés precisa, siguiendo el debate sobre la lengua, que “el quechua, en el nivel fonológico, se caracteriza por tener una estructura silábica del siguiente orden: v, cv, vc y cvc”,<sup>32</sup> en la signatura: v, vocal; c, consonante.

Los tres poetas que forman la tradición escrita quechua no allanan el problema. Siguen la vieja tradición, se aventuran con propuestas que la vuelven inviable o utilizan aquellas que son declaradas pero no practicadas. El más obvio, pese a su valía poética es la de Kilku Warak'a, que se publica al año siguiente del Congreso paceño *Taki parwa* (1955). En este poemario incluye uno de los poemas más difundidos del autor. Me refiero a “Puma”:

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 106.

Phuyuq wawan uqi mici  
 phiña uywa rumi maki,  
 urqullantan purishanki  
 rit'illanta k'umu k'umu.

Phiña phiña qhawarispán  
 phuyutaraq picarinki  
 cupaykita maywirispán  
 urqukunata mayt'unki.

C'awarkishka sunkhaykiwan  
 Intitaraq llakllacinki  
 qalluykitaq sansaq puka  
 yawartaña llaqwarishan.

Apukunaq sumaq uywan  
 Inkakunaq yupaycanan,  
 yarqasqacu purishanki  
 aycatacu mashkashanki?

Hamuy ñuqa qarasqayki  
 kay sunquyta qhasurispá,  
 qhasquypatapi thallaykuy  
 llakiykunata ñiti'ykuy.

Qaqa hasp'iq silluykiwan  
 hank'uykunata watariy  
 hinaspataq puñuciway  
 ama llaki mucunaypaq.<sup>33</sup>

“Puma” aparece por primera vez en *Waman Puma*, número 1, como “Poema kechwa de Kilku Warak’a”. Los versos en la lengua del Cuzco

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. I.

vienen acompañados de su traducción al español con la siguiente nota: “El kechwa es del Cusco: la traducción figurada, no literal, hecha por el mismo autor”.<sup>34</sup> La publicación de 1941 mantiene, en rigor, el sentido del poema; pero se diferencia del de 1955. Éste contiene veinte versos distribuidos en cuatro estrofas —tres de cuatro versos, uno de ocho versos—. Aunque podría pensarse en un error de prensa, pues los versos 9 al 12 no aparece en la publicación de 1955, escrita conforme al alfabeto tradicional, es decir, con las marcas que ya indicaba el III Concilio. Al mismo tiempo se constata que la escritura de Alencastre no ha terminado de establecerse.

En la versión de 1941 encontramos apego al alfabeto tradicional y oscilaciones en la fijación del poema. Veamos los cuatro primeros versos:

Phuyucc wawan okce michi,  
 phiña uywa rumi maqui,  
 ritillanta purisianqui  
 urkcullanta k'umu k'umu.

Tal como se observa, usa *cc*, *kc*, *qui*, *si*. La *cc* en en posición final (-C): “Phuyoc”, “phuyularacc”, “aukikunacc sumacc”, “jhinaspatacc”; *ck* antecedita por vocal (v-), posición consonante-vocal (Cv) o situación intermedia (C-Cv) como en “okce”, “urkcollantan”, *kcawarispan*, “yark-caskcachu”, “nokca”, “kcaraskcayqui”; *qui* en “maqui”, “purisiannqui”, “kcaraskcayqui”, “llaqui”; *si*, en “purisianki”, etc. En la escritura de 1955, en parte identifica los fonemas quechuas —uso de la *k*, *y*, *w*, etc.—; en otros casos, cierra las posibilidades de su comprensión o desarrollo del estándar literario. Así, encontramos incidencia en el texto que supone una grafía que representa a la *k* o puede ésta representar a *ch* o la *q* como una oscilante entre *k* y la muda *h*. Así encontramos que la *c* está replicando a la *ch*: *mici* (v.1) y *yarqasqacu* (v. 15). La *c* como representación de la actual *k*: *picariki* (v. 6), *cupaykita* (v. 7), *yupaycanan* (v. 14),

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 9.

aycatacu (16), (v. 15) aycatacu (16). La *k* glotalizada, *k'*: c'awarkishka (v. 9). Lo propio ocurrirá en *q*: *qalluykitaq* (v. 11). Se distancia, por tanto, del alfabeto paceño. La posvelar *q* está reemplazando a las *k*: *sunguyta* (v.17). Deja de serlo en “*llakiykuna*” (v.21).

Kusi Paukar sigue en parte la discusión de La Paz. Su escritura es oscilante. Tomaremos como referencia uno de sus poemas más conocidos: “Walpa”. Éste aparece como parte de *Jarawikuna*. Al igual que el autor que acabamos de revisar, participa del *ñukayku*, promueve la escritura monolingüe, es decir, el poema viene sólo en quechua:

Walkam sutin karcca  
 Ñoccallay kuyachkaptii;  
 Tuta jina ñawinpas,  
 Chukchampas tutay tuta.

Walkam sutin karcca  
 Ñoccallay waylluchkaptii;  
 Yuracc sisa kirumpas,  
 Ccantu ccantu siminpas.

Walkam sutin karcca  
 Ñoccallata kuyawachkaptin;  
 Waccaptimpas  
 Sachakuna sullakucc,  
 Asiptimpas,  
 Pukiukuna asikucc.

Walkam sutin karcca  
 Ñoccallay kuyachpkaptii,  
 Ñoccallata kuyawachkaptin.  
 Imaracc kunan sutin  
 Walka sutiyucc warmi.

Sutillanñam simiipi,  
 Ñawillanñan ñawiipi;  
 Wallka sutiyucc urpi,  
 Imaracc kunan sutin.  
 Jarawikuna.<sup>35</sup>

“Walka” será un poema que evoca la escritura del congreso de La Paz. Aparecen registros del alfabeto k, ch y j (jina, v.3). Sin embargo, éste oscila y apela a la escritura tradicional de entonces en la representación de la posvelar q al inicio de palabra: *Ccantu ccantu* (v. 8). Al interior de la palabra, bajo la secuencia vcv, aparece en palabras como *Ñoccallay* (v.2, v. 6, v. 16), *Waccaptimpas* (v. 11), *Ñoccallata* (v.10 y 17). Al final de palabra (C-Cv) aparece como *karcca* (v.5, 9 y 15). En frontera de palabra se representa como *Yuracc* (v.7), *sullakucc* (v.12), *asikucc* (v. 14), *Imaracc* (v. 18 y 23), *sutiyucc* (v.19 y 22), *Imaracc* (v. 23). Además incorpora una vocal alargada (ii) que no tiene registro en el alfabeto de 1954: *kuyachkaptii* (v.2), *waylluchkaptii* (v.6) *kuyachpkaptii*, (v.16), *simiipi* (v.20) y *ñawiipi* (v. 21); y agrega la confluencia de dos vocales: *Pukiukuna* (v. 14). En efecto, sigue —en rigor— el patrón tradicional que viene del III Concilio Limense en lo que se refiere a la “cc”. Por eso, cuando César Guardia Mayorga publica la segunda edición de su poemario incorpora estas indicaciones: “Se usa: // k en lugar de la “c” y de la “q” castellanas (cay, kay; canqui, kanki). // q para expresar las guturaciones kechwas, que antes se escribían con “c” o “cc” (ccam, qam; paypac, paypaq). // j, en lugar de la “h” aspirada (hamuy, jamuy; hina, jina). // w, en las sílabas hua, hue, hui (huaka, waka; hueqe, weqe; huiro, wiro)”.<sup>36</sup>

José María Arguedas incluye en su narrativa palabras y frases quechuas hasta convertir el castellano en una manifestación donde el quechua forma parte de lo que hoy es el castellano andino. Ya dijimos que él no está convencido de las posibilidades de la lengua a fines de

<sup>35</sup> Kusi Paukar, “Jarawikuna”, en *Revista de Cultura*, núm. 2, diciembre de 1956, p. 331.

<sup>36</sup> César A. Guardia Mayorga, *Kusi Paukar*, 1975.

los treinta. Apuesta a lo que hoy llamamos castellano andino; sin embargo, cuando pública su primer poema quechua, *Tupac Amaru kamaq taytanchisman* Haylli (1962), expresa su preocupación por simplificar la escritura quechua. La suya será una escritura moderna porque, precisamente, resume los usos consensuados de la escritura. Asume el acuerdo de 1954, pero aclara que, “con respeto a la escritura”, usará “las palabras según la estricta pronunciación quechua cuzqueña, pero hemos respetado la forma desinencial cuzqueña, salvo en dos casos [Kashkaniraqmi, khuyay-kuyay]”.<sup>37</sup> Esta preocupación por simplificar la escritura del idioma no muestra consistencia con su nota al poema de 1962 y las publicaciones que vienen después. Las obvia cuando publica su novela *Todas las sangres*, aunque es estricto en la lengua poética del 62. En su escritura quechua se observa básicamente oscilaciones en el uso de las vocales, especialmente entre la vocal u que alterna con o. Se observa un respeto escrupuloso por las palabras que provienen del castellano, el cual adquiere una carga de sentido especial en los poemas. Observemos, el primer verso:

Túpac Amaru, Amaruq churin, Apu Salqantaypa ritinmanta ruwasqa,  
llantuykin, Apu suyu sombran hina sonqo ruruykupi mastarikun, may  
pachakama.

Túpac Amaru, hijo de Dios Serpiente, hecho con la nieve del Salqantay;  
tu sombra llega al profundo corazón como la sombra del dios montaña,  
sin cesar y sin límite.<sup>38</sup>

En el desarrollo de la poesía quechua contemporánea son los escritores alfabetizados que han accedido a la tradición poética contemporánea los que mejor han desarrollado el uso de una lengua que afianza un

<sup>37</sup> José María Arguedas, *Túpac Amaru Kamaq taytanchisman. Haylli-taki. (A nuestro padre creador Túpac Amaru. Himno-canción)*, Lima, Ediciones Salqantay, 1962, p. 7.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 10.

estándar literario quechua. Eduardo Ninamango y Dida Aguirre asumen la norma, aunque dejan entrever variaciones en el uso del alfabeto. Las escrituras de los poetas quechuas Fredy Roncalla, Ch'aka Anaka Niawaman, Ugo Carrillo y Carlos Huamán López forman parte del estándar de escritura quechua, es decir, dialogan con el alfabeto de los setenta y el consensuado en 1985. Las nuevas hornadas, la poesía joven quechua del Perú, nos advierte de un quechua que usa el alfabeto del 85, es decir, el alfabeto panandino, como producto del estudio de la lengua en la academia. Sus poemas vienen en quechua normatizado. Así lo muestran Olivia Reginaldo, Niel Palomino, Saúl Gomes o Percy Borda, entre otros.

## CONCLUSIONES

La escritura quechua es una conquista del siglo xx en el sentido que abandona su condición domesticada y subordinada, colocándose como una lengua con mucha potencia. Las publicaciones que se suceden permiten construir un *corpus* en el que no se ha conseguido un consenso de la escritura, tal como se puede apreciar en los trabajos de Noriega, Huamán y Espino. La escuela juega un papel decisivo, pese a que a fines de la primera mitad del siglo xx las elites regionales abandonasen la lengua vernácula para apostar por el castellano. Esto coincide con la inclusión de la modernización como expresión de las nuevas relaciones del capitalismo. Aun así, contrario a lo revelado por las estadísticas, esto permitió finalmente dar contornos a una literatura que, en medio de políticas compulsivas, encontró un camino autónomo para hacer y producir lo que hoy llanamente nombramos poesía quechua contemporánea.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arguedas, José María, *Túpac Amaru Kamaq taytanchisman. Hayllitaki. (A nuestro padre creador Túpac Amaru. Himno-canción)*, Lima, Ediciones Salqantay, 1962.
- Baquerizo, Manuel J., “El quechua en el mundo andino de hoy”, en *Allpanchis*, vol. 15, núms. 17-18, 1981, pp. 61-76.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo, *Quechumara. Estructuras paralelas de las lenguas quechua y aimara*, La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1987.
- Cieza de León, Pedro, *Crónicas del Perú, que trata del señorío y los incas yupanqui y sus grandes hechos y gobernación*, ed. de M. Jiménez de la Espada, Madrid, Manuel Ginés Hernández, 1889.
- Congreso Indigenista, “*Actas Final*” del Primer Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro (México), abril de 1940, en *Suplemento del Boletín Indigenista*, México, Instituto Indigenista Interamericano, marzo, 1948.
- Congreso Indigenista, “*Actas Finales del Tercer Congreso Indigenista Interamericano*”, La Paz (Bolivia), 2-13 de agosto de 1954, en *Suplemento del Boletín Indigenista*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1954.
- Escobar, Alberto, José Matos Mar y Giorgio Alberti, *Perú ¿país bilingüe?*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- Espezúa, Dorian, *Las consciencias lingüísticas en la literatura peruana*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar/Latinoamericana Editores/Lluvia Editores, 2017.
- Garcés, Fernando, *De la voz al papel. La escritura quechua del periódico CONOSUR Ñawpaqman*, La Paz, Centro de Comunicación y Desarrollo Andino/Plural Editores, 2005.
- Guardia Mayorga, César A., *Kusi Paukar*, 1975.
- Matto de Turner, Clorinda, “El Quechua y su utilidad”, en *El Perú Ilustrado*, año II, núm. 76, Lima, 15 de septiembre de 1888, pp. 330-332.

- Noriega, Julio, *Escritura quechua en el Perú*, Lima, Pakarina Ediciones, 2011.
- Paukar, Kusi, “Jarawikuna”, en *Revista de Cultura*, núm. 2, diciembre de 1956, pp. 327-332.
- Paukar, Kusi, “Modalidades expresivas del Kechwa”, en *Revista de Cultura*, Cochabamba, diciembre de 1956.
- Quispe Collantes, Roxana, *Yawar Para. Transfiguración y singularidad en el mundo poético quechua del harawi cusqueño de Andrés Alencastre Gutiérrez, Kilku Warak’a*, 2019 (tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- Salomon, Frank, *Los Quipocamayos. El antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*, Lima, IEP/IFEPA, 2006.
- Santo Tomás, Domingo de, “Prólogo al pío Lector”, en *Lexicón o Vocabulario de la Lengua General del Perú*, ed. de Clide Valladolid Huamán, Lima, Instituto Nacional de Cultura/Centro Nacional de Información Cultural, 2003.
- Torero, Alfredo, *El quechua y la historia social andina*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 1974.
- Warak’a, Kilku, *Taki parwa*, Cuzco, Garcilaso, 1955.