

2022

El despertar de mi lengua quechua: El entramado de mi waraka

Yuliana Kenfield

Oregon Department of Education

Follow this and additional works at: <https://scholarworks.umass.edu/livinglanguages>

Recommended Citation

Kenfield, Yuliana (2022) "El despertar de mi lengua quechua: El entramado de mi waraka," *Living Languages • Lenguas Vivas • Línguas Vivas*: Vol. 1 : No. 1 , Article 14.

DOI: <https://doi.org/10.7275/wdd4-my16>

Available at: <https://scholarworks.umass.edu/livinglanguages/vol1/iss1/14>

This Articles / Artículos / Artigos is brought to you for free and open access by ScholarWorks@UMass Amherst. It has been accepted for inclusion in Living Languages • Lenguas Vivas • Línguas Vivas by an authorized editor of ScholarWorks@UMass Amherst. For more information, please contact scholarworks@library.umass.edu.

El despertar de mi lengua quechua: El entramado de mi waraka¹

Yuliana KENFIELD

Oregon Department of Education

EDITORAS²

Liliana Sanchez (University of Illinois Chicago)

Marleen Haboud (Pontificia Universidad Católica del Ecuador)

ABSTRACT

This essay reviews the construction of my experiences through three dimensions with ideological strands that have intersected my individual and collective work as a Quechua language advocate. These diachronic and synchronic dimensions are a) socio-political agendas, b) family-neighborhood, and c) collectivisms. This autoethnographic reflection addresses the following questions: How is it that I have become a Quechua language advocate- a collective actor of Quechua pedagogies - that I pretend to be? What were and are the socio-political, family, and collective landscapes that have placed my work around Quechua? I unleash my experiences through the autoethnographic method with a critical approach by questioning the authority of truth or experience through the historicity situated between power relations (Foucault, 2009). For this reason, I recognize the role of my intersubjectivities in experiences during specific space-time that move on a colonial and (de)colonial pendulum.

RESUMEN

El presente ensayo revisa el entramado de mis experiencias a través de tres

¹ Añado la palabra quechua waraka que se podría acercarse a lo que entendemos como una cuerda artesanal. La waraka la uso aquí como metáfora identitaria dentro del cuestionamiento de mis experiencias. Waraka se refiere a una cuerda que cumple diferentes funciones dependiendo de la situación: similar a un lazo como indumentaria de danza, un látigo instrumento para castigar o acarrear el ganado, o herramienta de carga o para asegurar objetos.

² Las editoras agradecen el apoyo de Citlaly Herrera, Mariela Rodríguez, Ana Rodríguez y Rosela Romero en el proceso de edición.

dimensiones con hilares ideológicos que han intersectado mi labor individual y colectiva de promotora del quechua. Estas dimensiones diacrónicas y sincrónicas son a) agendas sociopolíticas, b) familiar-vecinal, y c) colectivismos. Esta reflexión autoetnográfica atiende a las siguientes preguntas: ¿Cómo es que he llegado a ser la promotora del quechua -actora colectiva de pedagogías quechuas- que pretendo ser? ¿Cuáles fueron y son los paisajes sociopolíticos, familiares, y colectivos que han situado mi labor alrededor del quechua? Desato mis experiencias por medio del método autoetnográfico con enfoque crítico al interrogar la autoridad de la verdad o experiencia a través de la historicidad situada entre relaciones de poder (Foucault, 2009). Por ello reconozco el rol de mis intersubjetividades en experiencias durante espacio-tiempo específicos que transitan en un péndulo colonial y (de)colonial.

1. INTRODUCCIÓN

Debería empezar por identificarme como surandina. La palabra surandina de dónde vengo, la ciudad del Cusco en Perú, se refiere a alguien que es del sur de los andes tiene una herencia sociocultural y lingüística quechua, aymara, o de ambas, además de la castellana y sus variantes. Es así que me identifico surandina con herencia sociolingüística quechuay me alejo del término mestizo debido a ser una categoría que suele sostener también la connotación quechuañolizada de *m'isti* palabra que retrata al lado oscuro del mestizo. M'isti es un término que delata al mestizo abusivo, opresor o engañoso para la gente quechua. En todo caso me acerco al término ch'i qchi (Rivera Cusicanqui, 2007) que intenta invocar al mestizo que reconoce y practica su identidad indígena, y no busca un blanqueamiento sociocultural a través del mestizaje³. También debo identificar la provincia del Cusco como mi lugar de nacimiento y crecimiento, que se halla dentro de la región Cusco. En esta región hay un alto grado de bilingüismo quechua y castellano. Este vínculo geoespacial con mi

³ Cuando sustenté mi tesis el 2018 en Albuquerque, New Mexico, sería la Dra. Ruth Trinidad Galván, chicana feminista fallecida en el 2019, quien criticaría mi manera de enfocarme mucho en el trabajo de campo sin destejer mi lugar de enunciación, o *posicionalidad*. Ella sería quien insistiría en la importancia de destejer nuestras experiencias y subjetividades, intersectadas por dinámicas de poder, para apreciar cómo estas impactan nuestros intereses o interpretaciones de/en lo social. La Dra Ruth como transnacional mexicano-americana, o más bien chicana como ella se autodenominaba, fue quien me empujaría a indagar en las corrientes del pensamiento decolonial latinoamericano, y las teorías críticas sociales en la academia. Por ello, mejor tarde que nunca, tomó esta oportunidad para destejer mis experiencias y subjetividades quechuas dentro del mestizaje.

terruño, a pesar de residir en los Estados Unidos por catorce años desde el 2006, me ha situado en diferentes experiencias sociolingüísticas, eco socioculturales, e ideológicas.

Estos paisajes identitarios en mi labor académica me urgen preguntarme ¿Cómo es que he llegado a ser la promotora del quechua -actora colectiva de pedagogías quechuas- que espero ser? ¿Cuáles fueron y son los paisajes sociopolíticos, familiares, y colectivos que han situado mi labor alrededor del quechua⁴? Adopto la metodología auto etnográfica crítica para responder al interrogar mi propia trayectoria de andar por algunos jardines como también sobre los descampados. Este método implica preguntarnos sobre las prácticas que nos constituyen, así uno se distancia del presente para desnaturalizar y problematizar los a priori desde una retrospectiva crítica. Así, para Espinoza Miñoso (2017) la tarea genealógica en el campo feminista puede sernos útil para escudriñar nuestro presente para determinar las contingencias históricas y las estrategias de poder que lo ha hecho posible, y le ayuda a preguntarse ¿Cómo es que hemos llegado a ser las feministas – “mujeres adelantadas y superadas de nuestro tiempo” – que pretendemos ser? que queremos ser? (Espinoza Miñoso, 2019, p. 2014). Para mí, esta tarea genealógica en mi campo de trabajo por promover el quechua, me ayuda a preguntarme

2. AGENDAS SOCIOPOLÍTICAS: EL QUECHUA COMO PAISAJE SOCIOLINGÜÍSTICO

Intento en esta sección destejer el rol de la dimensión sociopolítica que influenció mi labor de promover el quechua. Esta sección espera dar testimonio de mis vivencias entre ciertas dinámicas de poder entre Norte-Sur repartidas en agendas coyunturales locales y globales.

Empezaré por reflexionar sobre cómo la coyuntura local relacionada al ambiente paisajístico y arquitectónico de mi niñez en la ciudad del Cusco haya influenciado al ímpetu personal como de otros residentes del cusco por reactivar, en la lingüística le denominan revitalizar, nuestro idioma quechua. Desde niña en Cusco percibí que los paisajes precoloniales del Cusco, ya sean Inka o Pre-Inka, impactan el paisaje lingüístico escrito de la región. En específico de lo que tengo memoria, el reconocimiento del quechua en medio del contexto sociopolítico de finales de los 80 y principios de los 90 fue impactado por el liderazgo de Daniel Estrada Pérez (1947-2003) en Cusco. Daniel Estrada sirvió tres términos como alcalde de la región de Cusco y fue admirado por cambiar el paisaje lingüístico escrito en la ciudad de Cusco, así como por reabrir calles que tenían construcciones Inka

⁴ Debo aclarar que el quechua escrito en este artículo algunas veces seguirán reglas del sistema escrito quechua aprobado Resolución Directorial N0282-2013-ED de la Dirección General de la Educación Bilingüe y Rural del Perú del Ministerio de Educación del Perú, otras veces seguirá las reglas del quechua escrito por Ordenanza Regional N° 115-2016-CR/GRC.CUSCO del gobierno regional del Cusco, y en otras ocasiones no seguirá reglas solamente por respetar versiones originales del quechua escrito por quechuahablantes quienes no aprendieron a escribir en quechua.

y estaban cerca de oficinas gubernamentales, instituciones privadas o iglesias católicas. La calle Inca Roca (Figura 1) lleva el nombre de uno de los líderes Inka: anteriormente se la conocía como propiedad privada cerrada del Palacio Arzobispal.



Imagen 1: Junto a Claudia Cuba Huamaní en la calle Inca Roca. Y. Kenfield, 2016.

De esta manera, desde mi niñez escuché y anduve por las calles y monumentos con nombres quechua. Al trasladarnos con mi madre en mi adolescencia, a nuestra casa a medio construir en el nuevo asentamiento llamado Jardines del Inka, tendría la geo-etnohistórica conciencia de transitar en medio del antiguo camino Inka al Antisuyo. Cerca del barrio, con ayuda de mi madre (Imagen 2), aprendería sobre los significados de las calles p'aqlachapata [cuesta peladita], y kurkurpata [cuesta jorobada]. Significados que describen funciones geoespaciales o laborales. Por otra parte, los significados de varias calles en el centro del Cusco describen la historia Inka y Colonial con nombres quechuas como Haukaypata, que se traduce como Lugar sagrado o Lugar de llanto (Angles Vargas, 1988). Estos nombres de calles en quechua me recordaron las historias sangrientas como Mucchuiqata (Ladera del dolor), conocida en español como Calle de la Amargura (Calle del dolor). El nombre de esta calle refleja las heridas y la muerte que sufrirían los pueblos indígenas al transportar enormes rocas cuesta abajo desde las construcciones Incas para construir los nuevos edificios coloniales en la plaza principal (Haukaypata) de Cusco para los colonizadores.



Imagen 2: En la verbena del Cusco con mi mama. A. Gamarra Zuñiga, 2001

No solo estos nombres de calles, o el himno del Qosqo⁵ en quechua que sería adoptado como obligatorio en actos públicos de la ciudad, ayudaron a hacer visible el idioma quechua en la ciudad de mi infancia a la juventud; sino también, la sonoridad de protestas populares. Aunque el quechua es un idioma oficial del Perú desde el año 1975, los pueblos quechuas tienen una participación limitada en la educación, los servicios de salud y la economía del Perú debido a las prácticas coloniales institucionalizadas y la resolución vertical de los problemas sin aportes locales (Blanco, 2003; Kenfield, 2020; Supa Huaman, 2002).

Las constantes protestas de comuneras, campesinos, maestras y mercaderes que denunciaban en quechua por las calles del Cusco la marginación socioeconómica de los quechuas en la región también sostienen el paisaje lingüístico hablado quechua. Estas calles documentarían oralmente las insurgencias tan antiguas de Tupac Amaru I (1572), Micaela Bastidas, Tomasa Ttito Condemayta, y Tupac Amaru II (1780), Saturnino Huilca (1969), y muchos más hasta las protestas de hoy en día. Y por supuesto seguramente en época Inka también en el idioma quechua, u otro idioma indígena, resonaría no solo para rendir cantos de tributo a deidades como Inti en la región; sino también

⁵ Recientemente por decreto municipal con fecha de marzo 2019 es obligatorio que en todo acto cívico de instituciones tanto públicas y privadas luego de cantar el himno en quechua se debe pronunciar Haylli Qosqo traducido en el decreto como ¡Cusco Victorioso! Antes se solía decir espontáneamente decir Kausachun Qosqo! Traducido como ¡Viva el Cusco! al finalizar la entonación del himno, hace poco me enteré sobre este cambio es oficial por decreto municipal.

enunciar insurgencias como las de los Chanka con quienes tuvo que batallar Pachakuteq (noveno gobernador Inka).

Parte del paisaje simbólico con nombres quechua, que ilustra la etnohistoria del Cusco, se revela en las nuevas estatuas levantadas también durante los 90s. Así tendríamos, por ejemplo, entre las calles Limaqpampa y Tullumayo una nueva estatua con rostros gigantescos llamado “fundadores del Qosqo: Manco Capac y Mama Oclo”. Luego, el monumento Pachacuteq sería también levantado para honrar las reformas durante ese gobierno y convertirse en otro punto turístico; sin embargo, otros personajes representativos quechuas más allá del periodo Inka aún no están visibles. Claro que a Tupaq Amaru II se lo halla en diversos puntos y en particular en la plaza que lleva su nombre y en la cual si la visitas a partir de las siete de la noche puedes sorprenderte de la cantidad de grupos de danzas tradicionales precoloniales, coloniales, y modernas, quienes se reúnen a ensayar. Si la visitas los domingos por la tarde escucharás músicos con instrumentos andinos precolombinos como son los sikuris.

Cabe resaltar que Cusco, debido a su legado histórico Inka evidenciado principalmente por el material arqueológico de Machupicchu, fue exponencialmente publicitado por arqueólogos norteamericano desde la actividad arqueológica financiada por la Universidad de Yale (Oberti, 1983). Machupicchu llamó la atención del mundo y con ello de las inversiones internacionales de todo tipo desde los 30s probablemente, incluyendo la inversión internacional en la investigación. En el campo académico, los investigadores, principalmente del Norte Global iniciaron a viajar para estudiar los rastros del Imperio Inka. Fue así que mientras un cusqueño podía libremente en los 80s caminar a cualquier sitio arqueológico, ahora en el 2020 debemos mostrar una identificación que valide que uno nació en la región; pero claro que si la cusqueña olvidó su carné de identificación se pone a cantar el himno del Cusco en quechua:

Wiñay Qosqo, Inti qorimanyankunan [Cusco eterno, tus áureas reliquias] illaykikunata llanq'arqan[trabajaron orfebres del Sol] Hayllinkikunatan pacha llaqilarqan [Tus hazañas tallaron los siglos] wankikitaq Kusi Pacha[y tu imagen la gloria esculpió] y así ser admitida, ojalá, sin problema. Claro que debido a la situación de marginalización laboral a muchos quechuas del Perú y de la misma región del Cusco, los viajes de los quechuahablantes a sitios como Ollantaytambo (Imagen 3) o Machupicchu no son financieramente posibles; o no es de interés.



Imagen 3: Chaski y T'ika bajo una chakana en Ollantaytambo. M. Medrano, 2014.

Y fue por esta oleada de visitas al Cusco por investigadores lingüistas, arqueólogos o antropólogos que muchos quechuahablantes se convirtieron en informantes y colaboradores durante, probablemente, las últimas 6 décadas. Al día de hoy, los lingüistas comúnmente no son personas locales. Hay explicaciones muy simples para eso. Una explicación sería el hecho de que no existe la carrera de lingüística en la región del Cusco. La universidad más antigua pública: La Universidad San Antonio Abad del Cusco ha estado en la ciudad por más de 300 años y al día de hoy ofrece 32 carreras profesionales; sin embargo, no existe la carrera de lingüística como tampoco existen las carreras de sociología, literatura, y demás. Recientemente en menos de cinco años fue creada la carrera de psicología. Y la otra razón principal por la cual los lingüistas que han estudiado por tantas décadas la situación del lenguaje en el Cusco son extranjeros o académicos de universidades latinoamericanas, no local, es debido a los financiamientos extranjeros que atienden agendas globales e internacionales.

Esas agendas las percibí personalmente desde mis años universitarios a fines de los 90s e inicios de los 2000s en Cusco. Veíamos cada vez más investigadores extranjeros presentar su trabajo en Cusco, a hablar e interpretar nuestros caminos y pueblos. Pero por supuesto algunos estudiosos cusqueños y cusqueñistas entraban en esas conversaciones, muchos de ellos para regular ciertas conclusiones euro céntricamente encajonadas. Con lo cual no quiero decir que muchos investigadores locales no replican ciertos marcos eurocéntricos en la investigación. Inspirada por la labor de investigadores locales, me animé a estudiar Antropología como mi segunda carrera en la universidad nacional del Cusco. Estos investigadores arqueólogos, Manuel Chávez Ballón y Luis Barreda Murillo, realizaban sus labores siempre por amor al arte como me lo manifestarían al

entrevistarlos cuando yo era estudiante en el año 1999. El Dr. Flores Ochoa sería el primero a quien oíría platicar temas más sociológicos como son ideología y turismo (Flores, 1988, 2013). Como él otros profesores de la UNSAAC denunciarían las paradojas creadas por la actividad turística, ya que la inversión pública y privada para la infraestructura turística de inversionistas extranjeros era abismalmente desigual en comparación a la mínima inversión para sectores básicos de los pobladores locales quechuahablantes.

Al realizar mis estudios de antropología pude auto empujarme a aprender quechua, una promesa íntima que cargaba desde mi juventud como era común entre muchas jóvenes amigas en el Cusco, quienes luego estudiarían quechua o nombrarían a sus críos con nombres quechua. Pero me desilusioné de saber que la carrera de Antropología no exigía el idioma quechua en su malla curricular para prepararnos para el trabajo de campo social. A diferencia de Ciencias Administrativas y Turismo, mi primera carrera profesional, que sí incluía en su malla curricular cuatro cursos de inglés como obligatorios. Así veía otro vigorizante escenario de colonialidad en la universidad pública que se enfocaba particularmente en necesidades globales más que en las urgencias locales. Entre todo esto algunos cusqueños cuando veían hablar un poco en quechua a algún investigador extranjero, diría con tono de reprimenda hacia el público juvenil universitario local de seguir ese ejemplo. Esto era contradictorio ya que no se problematizaba por qué algunos de afuera tenían financiamiento para aprender el quechua a comparación de los locales en Cusco. El deber claro de los locales sería un esfuerzo personal y colectivo, más que estructural.

Luego yo me beneficiaría en los Estados Unidos por saber quechua (aunque no fluido por no ser quechuahablante de nacimiento), y cuando le mencioné a mi abuela bilingüe en el 2014 que me embarcada en estudios doctorales en la Universidad de Nuevo México (University of New Mexico) y que había conseguido una ayuda para pagar mis cursos de doctorado al enseñar quechua, aunque el aula quechua no cumpliera con un mínimo regular de inscritos, ella no se lo podía creer. ¿Para qué quieren ellos aprender el quechua?, me preguntaría sorprendida. Yo le expliqué que la universidad había obtenido un fondo federal para financiar clases de lenguas no comúnmente enseñadas. Así enseñe quechua durante 4 semestres, viendo como las evaluaciones del lenguaje más servían en el aula, pero para el fondo federal las evaluaciones del lenguaje seguían lineamientos similares al del Marco Común Europeo para la enseñanza de lenguas europeas como extranjeras. Yo seguía imaginando que sí tendría sentido crear un marco negociable (no común) quechua para la enseñanza del quechua como lengua extranjera. También continuaba preguntandome porque no se enseñaba el Náhuatl (de México) o algún idioma indígena local como el Tewa (de Nuevo México). Luego me enteré que si se enseñaba también Nahuatl en una universidad en el Este de los Estados Unidos, más bajo este fondo no se financiaba ninguna lengua indígena del mismo estado de Nuevo México. Con esto

entendí también que había un cierto privilegio Andino⁶ en el ambiente académico que se alineaba a las agendas federales.

Esta era la segunda reflexión sobre el privilegio Andino que tuve, la primera fue cuando estaba en el aeropuerto en Lima esperando la partida de un vuelo a Estados Unidos, era el 2003. La primera vez que viajaba a USA, yo a ser ama de llaves para un resort por 3 meses como programa internacional para mejorar mi inglés, y comencé a escuchar el diálogo de dos estudiantes uno de una universidad privada con otro de una pública de Lima quienes se iban pero para enseñar castellano en universidades de USA. Me uní a la conversación ya que empezaron a hablar de las lenguas del Perú y era de mi interés. Cuando supieron que era del Cusco, me preguntaron de inmediato si hablaba quechua, les dije que algo sí y que era estudiante de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. Ellos eran estudiantes de maestría de lingüística en Perú y me comentaron que los lingüistas de Norteamérica se desilusionaban un poco al saber que ellos no hablaban quechua y por ello uno de ellos estaba aprendiendo el quechua y me mostró una foto de él en Machupicchu vistiendo un poncho y chullo [gorra tejida usualmente usada en las alturas para proteger la cabeza del frío] que lo iba a mostrar a sus estudiantes en la universidad norteamericana. Era la segunda vez que viajan a trabajar enseñando castellano a nivel universitario. Me sorprendí al oír que ellos conocían un camino académico que no me imaginaba que existía en el campo de la lingüística.

Menciono estos incidentes ya que deseo reflexionar sobre las dinámicas Norte Sur por el quechua desde un mundo académico situado entre inversiones de investigaciones entre un marco colonial. Sin embargo, he percibido iniciativas descoloniales en el campo académico relacionado con el Quechua como es el ejemplo del evento anual llamado Hatun Tinku, iniciado en el 2019 y que se está gestando este 2020 también por investigadores locales, no solo profesorado que se identifica quechua, dentro la Universidad San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC). Cabe mencionar que Tinku suele traducirse a la palabra encuentro en castellano y en el contexto ciudadano cusqueño es usado para nombrar un congreso o coloquio enfocado en estudios Andinos en castellano. He asistido a varios Tinku, pero a diferencia, los organizadores de Hatun Tinku convocaron a expresarse en “nuestros idiomas” por lo cual el quechua era implícitamente el idioma de presentación de ponencias.

⁶ Ando conceptualizando el privilegio Andino como aquel privilegio que te abre puertas en el mundo académico del Norte por ser del Ande en términos de conocer Machu Picchu, conocer el Quechua o al menos algo de la herencia Inka. Pues lo Inka ha sido tan publicitada en el Norte Global, y no solo por razones de respeto o apreciación sino lucrativas. Una breve anécdota: un profesor de Lima que conocí en los Estados Unidos enseñando literatura hispana en una Universidad me decía que a él lo tenían de novio sus americanas solo hasta que él viajaba a Machupicchu con ellas y luego al regresar a USA ya rompían con él y se quedaba solo otra vez.

Fue en dicho espacio que pude presentar dos de mis trabajos de investigación. Una de ellas como co-ponente bilingüe quechua-castellano (Imagen 4) sobre el trabajo participativo de acción para combatir ideologías de déficit sobre el bilingüismo quechua Castellano entre los universitarios. Me expresaría en un quechua que tenía que leer por temor a mi poca fluidez: *Ancha kosisqan kashani imaqtinchus qankunawan hamut'ayninchiskunata rakinarikusunchis. Hoq yachaykunata k'uskiriy llank'ayniykunata universitario yachaqekunawanmi rimarayku imaytan noqachiskikillanchis sarunchakunchis imaynatataqmi kuskallamanta kallpayuq kasunman runasimi t'ikarichinapaq [hoy estoy muy feliz porque voy a compartir con Uds. reflexiones y aprendizajes resultantes de investigación con universitarios con quienes hemos discutidos sobre cómo nos autodiscriminamos y cómo podemos juntar esfuerzos para reactivar nuestro quechua] Esta ponencia la titulamos UNSAAC Hatun Yachaywasiaq Qheswasimi Yachaqninkunaq Rimariynin [Universitarios quechuahablantes discutiendo sobre su habla en la universidad]. Y la segunda presentación (Imagen 5) que iniciaría en quechua pero por falta de mi fluidez la continuaría en el castellano diciendo así: *pampachaway ñañaturaykuna ama allintachu runasimita rimani, chayrayku castillasimi kunanqa rimasaq* [discúlpenme hermanas y hermanos pues no hablo bien el quechua por eso ahora hablaré en castellano].*



Imagen 4: Co-ponencia en Hatun Tinku 2019 Siminchispi Rimasun K'uskiyninchiskunamanta. D. Escobar Lopez, 2019.



Imagen 5: Ponente en Hatun Tinku 2019 Siminchispi Rimasun K'uskiyninchiskunamanta. I. Cereceda, 2019.

Fue realmente una alegría participar en el primer Hatun Tinku ya que pude escuchar y hablar en quechua en un espacio universitario. Hatun Tinku representó al inicio un reto ya que una vez más me encaré con la tremenda terminología multidisciplinaria aprendida en las universidades que no pueden ser traducidas al quechua, me hizo otra vez pensar sobre el marco eurocéntrico de lo que llamamos la tradición científica. Me alegro otra vez en imaginar la descolonización y democratización del conocimiento. ¿Cuál era mi compromiso con esa labor democratizadora? Escuché a algunos imaginarse creando neologismos quechuas, otros préstamos lingüísticos. Yo me hallé usando mucho el nisqa. “discriminaciónta nisqa runasimita t'ikarinpaq” Regrese a pensar en mi proyecto inconcluso de diseminar mis trabajos de investigación por medios audiovisuales con un registro conversacional más comunal, seguir las conversas como lo hacen e hicieron ya varios en el Surandino: Jose Maria Arguedas, Silvia Rivera Cusicanqui, Jaime Salazar, Hilaria Supa Huaman.

Ahora, más allá del campo universitario público, torno en mi retrospectiva a la educación primaria debo mencionar que la agenda local en Cusco lentamente ha creado espacios para enseñar quechua como un curso de lengua de manera obligatoria en la primaria en la ciudad, el cual yo no experimenté en mi escolaridad. Puedo hablar poco sobre este tema ya que mi experiencia de investigación no se centra en esta área; sin embargo, puedo resaltar la demanda por maestras bilingües que se ha elevado en este siglo XXI. Debido a esta demanda, La Mayor Academia de la Lengua Quechua Qeswa Simi Hamut'ana Kuraq Suntur (QSHKS) se convirtió en la institución que anualmente capacita a las maestras en la región Cusco. Desde el campo de la lingüística, una línea de lingüistas, se ha criticado a la QSHKS por su persistencia en la pentavocalidad en su enseñanza escrita del quechua. Según estos autores esta insistencia en la pentavocalidad limita la agenda nacional de avanzar con un quechua escrito estandarizado. Pareciera que la persistencia al pentavocalismo se inicia debido a que históricamente el quechua escrito fue creado por castellanohablantes o bilingües como Felipe Guaman Poma de Ayala (1615) para poder documentar, adoctrinar, o educar. Las maestras con quienes he hablado se sienten cómodas con el pentavocal debido a que en sus aulas primarias se les hace más fácil transitar a sus estudiantes de un idioma escrito a otro escrito usando la grafía latina, la fonética es tema aparte. Debo mencionar que en mi reciente experiencia he percibido mayor flexibilidad sobre la aceptación del quechua trivocal por algunas maestras de la misma QSHKS.

Como nieta de un maestro jubilado del Cusco he aprendido que por décadas el reto de los maestros bilingües ha sido satisfacer exámenes en quechua que parecen priorizar la competencia de la escritura de una lengua que recientemente por lingüistas está siendo estandarizada. Estas maestras quienes se sienten insultadas cuando su quechua es medido por instrumentos creados por personas que no han convivido una comunidad quechua. Maestras que están en medio de un campo minado trivocálico o pentavocalico que atraviesan entre capacitaciones apresuradas. Pero sí que es

cierto que la planificación lingüística nos llama a estandarizar, no solo una familia de lenguas quechuas a una modalidad escrita, sino unos estilos de aprendizajes. La planificación lingüística nos promete batallar la pérdida del idioma, es cierto; pero es que el plano sociocultural es variable puesta del lado. En el campo educativo en aulas bilingües o multilingües se habla del translenguaje (García, 2017) ¿sería entonces el trivocalico y pentavocalico escrito aceptable en la práctica del translenguaje? En el campo de la educación primaria a universitaria en los estados del Suroeste de los Estados Unidos que son frontera con México se discute mucho sobre la diferencia de enseñanza de un castellano de herencia a diferencia de un castellano como segunda lengua o como lengua extranjera. ¿Urgiría problematizar la enseñanza del quechua a quechuablantes quienes son bilingües de nacimiento y están aprendiendo ambos lenguajes de manera escrita simultáneamente a diferencia de monolingües castellano hablantes que están aprendiendo el quechua como su segunda lengua en el Perú?

He sido maestra de aulas bilingües por siete años en el Suroeste de los Estados Unidos, en específico en New Mexico donde además de los idiomas de origen europeo castellano e inglés se halla una diversidad lingüística indígena de 19 pueblos nativos americanos (Sims, 2006). Mientras que en la región del Cusco 9 idiomas indígenas además del quechua son hablados (Pílares Casas, 2008), en New Mexico, 5 familias de idiomas indígenas existen. Y claro en la región Cusco el idioma de facto de la educación secundaria es el castellano, y en Nuevo México el inglés. Algo que me pareció interesante es como en la comunidad Navajo hay una tensión similar entre lingüistas (no Diné, y recientemente Diné) y la población en cuanto a la escritura tetra vocálica del Diné o Navajo⁷. En la comunidad Acoma es censurado por la comunidad la escritura del idioma, la ideología es que si uno escribe el idioma el idioma se perderá (Sims, 2006).

3. ENTRE FAMILIA Y VECINOS

En 1980 nací en la ciudad del Cusco, la capital de la región Cusco, y crecí entre la ciudad del Cusco y el pueblo de mi abuela materna, Coya, un pueblo rural a 40 kilómetros de la ciudad del Cusco. El quechua ha estado siempre presente como lengua por mis parientes que principalmente tengo en el pueblo de Coya. Aunque durante mi infancia escuché quechua y español, debido a la falta de modelos bilingües en las escuelas públicas de Cusco, junto con la preferencia de mis parientes bilingües de hablarme en español no desarrollé el quechua, y me costaría en mi juventud acostumbrar a mis cuerdas vocales a producir las glotales para poder decir *q'inti*[picaflor] y no *kinti*. Aunque con

⁷ Durante mi residencia de 9 años en Nuevo México, aprendí que Diné es la denominación que la población Diné prefiere a Navajo, ya que Navajo fue una denominación que otra comunidad vecina usaba. Algo similar a lo que sucede con los Yine, quienes se llaman Yine a sí mismos aunque Piro fuera la denominación que otros les darían a los Yine.

las caseras vecinales hablábamos el castellano con incrustaciones de quechua, en mi infancia ya era consciente que el bilingüismo variaba dependiendo de los interlocutores. Por ejemplo, por medio de mi madre y padre uno aprende a hacer las transacciones mercantiles vecinales con las vendedoras de emolientes, quinua con manzana, chicha blanca, anticuchos, siriuchu donde los pedidos de *yapa* o aumento eran muy cotidianos, ya menos cotidiano últimamente. Pero al decir *yapawan* con tu casera a la que siempre le compras el emoliente seguro te lo dará. ¿Hasta qué punto la conciencia de un precio justo entra a primer plano y difumina la frase *yapawan* usada por décadas? ¿O es que es aceptable dar el aumento a un cliente vecino casero que sabe ese código, entre comercial y amical, que no lo saben los clientes temporales quienes probablemente son turistas que no conocen tu nombre y que tomarán vuelo en un par de días? ¿De todas estas microdinámicas también se trata el Norte Sur global?

La preferencia de mis parientes quechuahablantes por hablarme en español surge quizá de una racionalidad práctica comunicativa de equiparar al cusqueño de ciudad como castellano-hablantes por parte de quienes están en pueblos rurales. Pero además de la practicidad comunicativa, esta tendencia de fortalecer el monolingüismo castellano surge de la larga historia de marginación a los pueblos quechuas. Por ejemplo, los quechua-castellanos bilingües de Cusco optaron por usar el español, ya que era el único idioma de movilidad social por medio de la educación universitaria en castellano: esta elección se produce a expensas de perder el quechua en el repertorio familiar.

Aunque en mi infancia el quechua persistiría por medio de la música que estuvo en mi familia por medio de mi padre Alberto Gamarra (Imagen 6). Él iniciaría directamente en mí la apreciación a la música Andina que se crea con instrumentos quechuas o aymaras de vientos principalmente. Él crearía una canción en quechua y castellano titulada *Qalachaki* que recuerdo aún: *Qalachaki mala traza, ¿dónde estás? Qalachaki malapata ¿Para dónde vas?* Refiriéndose al trabajo de jóvenes descalzos o con ojotas que trabajan ambulatoriamente en la ciudad del Cusco. La ciudad del Cusco es mantenida por la labor obrera de quechuahablantes migrantes de provincias y áreas rurales del Sur. Los trabajos manuales son realizados históricamente por gente quechua como mi biseabuela materna, Juana, a quien sí conocí en vida y quien fue lavandera de familias cusqueñas en su juventud y adultez. Ella emigró a la ciudad en su niñez para ser sirvienta y quien no miraba de frente a su propio marido, como lo recordara mi madre, ella murió en 1993.



Imagen 6: Alberto Gamarra al extremo opuesto del niño en Milán, Italia. M. Medrano, 2008

Mi padre quien, en paz descanse (Imagen 7), compuso música desde que tengo memoria, también nieto de una lavandera mulata llamada Rosa, a quien yo no conocí, e hijo de músicos aficionados, me enseñaría sobre las tarkas, las antaras, quenás, y demás instrumentos Andinos. De niña oíría estos instrumentos por medio de mi padre hasta su partida a Europa con el grupo de músicos en 1991. Este aprendizaje musical se me sería negado por el temor de mis parientes al alcoholismo asociado a la música popular en mi región. Esa enfermedad crónica no le sería ajena a mi padre por más de cuatro décadas, y yo también reproduciría esa enfermedad durante diez años de mi vida juvenil en Cusco.

96 de las cuales eran niñas menores de 18 años y 11.819 niñas en adolescentes y jóvenes de 17 a 19 años. Hay que mencionar que los casos de violencia sexual a niñas y adolescentes ha aumentado en 74 casos en comparación de marzo (150 casos).

En ese sentido, las promotoras legales de Villa El Salvador afirman que "las violaciones sexuales causan un daño profundo en niñas y adolescentes, primero, porque tienen que asumir embarazos forzados y una maternidad impuesto, las niñas no deberían ser madres, eso hay que tenerlo claro, porque arrastran su proyecto de vida, sus sueños". Por su parte, las abogadas de Fomento Lédico Adolescentes en Villa El Salvador (FLAEDS), también sostienen que "tienen derecho a recibir una educación sexual in-

molecular para COVID 19, el 28% (931) del total de adolescentes embarazadas dieron positivo hasta julio del 2020.

En los casos de violencia sexual a niñas, niñas y adolescentes hasta el primer trimestre del 2021 los Centros de Emergencia Mujer, a través del Programa Aurora, han atendido 5.677 casos de violencia a adolescentes entre los 12 y 17 años, de los cuales 2.166 son por casos de violencia sexual a adolescentes y 1.008 casos en niñas y niños entre 6 y 11 años.

Además, es importante que el Estado siga garantizando la entrega del kit de emergencia a víctimas de violencia sexual. Según el MINGA, en el 2020 se ha entregado 1325 kits de emergencia a mujeres víctimas de violencia sexual a nivel nacional; 46 entregados en los

ESSE de la DREIS Lima Sur, 60 en Cusco y 13 a mujeres de Ucayali. Cabe precisar que, en comparación del 2019, donde se ha entregado 641 kits a víctimas, en el 2020 ha aumentado.

Para el caso del uso de métodos anticonceptivos para adolescentes, en el 2020 el MINGA ha registrado 61.464 adolescentes que han recibido algún método de anticoncepción a nivel nacional, una cantidad menor a comparación del 2019, en el

cuál se registró 81.104 adolescentes como usuarias del método anticonceptivo.

Otro hecho es acerca de la muerte materna, el MINGA ha registrado 429 muertes maternas en el 2020, aumentando en un 30% a comparación del 2019, donde se registró 302 casos a nivel nacional. De las muertes maternas registradas, 59 fueron en Lima Metropolitana, 25 en Ucayali y 21 en Cusco.

En cuanto al aborto, el MINGA ha atendido 24.213 abortos en el 2020, de los cuales fueron a 1.388 adolescentes de 12 a 17 años y 14 interseccionales en niñas de 0-11 años.

Además, en el primer trimestre del año 2021, el portal SE SE VE del MINGA registró 58 denuncias por violencia escolar en el mes de enero, de las cuales 27 fueron entre pares y 31 por parte del personal de la IITE.

BREVE HOMENAJE PÓSTUMO A TRES QOSQORUNAS

Como muchas y muchos que hemos crecido en esta villa ciudad tiempo de los recuerdos indolentes sabor Wat'a. Eran mi abuela, María Toribá Zurita Gamarra, y mi abuelo, Ramón Aristides Gamarra Rojas, quienes incógnitamente organizaban el traslado de uchukata a punto de baño, siempre a punta de gato, chara a punta de sé, todo listo para unas tartas demeritadas cortas de Salkuyhuaman. Recuerdo el aroma de hombre, los ataques de cólicos y de cólicos abuela revuelta religiosamente los rostros de las nosas y unachas hasta el sol.

Entre estos tramados dominicales familiares, mis abuelos nos entregaban acrochis, gestos de cariño, muestros, regañendas, y reafirmaciones identitarias cosquitas. Y en el día de tramado entre el comedor y fogón, la abuela, en contrapunto con el abuelo, atacaban historias sobre viragos ofrendas, reclamos sociales, a cambios telefónicos urbano-rurales. No eran cuentos de princesas o de revoluciones las historias que me daba desde su regazo mi abuela. Eran más bien, anécdotas simples y valiosas: el tragar algo crudo en ayunas durante el primer martes a viernes del mes, encontrar el huacillo zomito del cas, sumergir a la familia en pliegues gastronómicos rituales de la semana santa, quemar los pelos, los casos luego de penarane. Y cuando fue necesario pronunciarse mirando directo a los ojos.

En el Cusco los labios de una abuela, de una madre, como las de María Toribá son ricos tramados que caen sobre las medias. Y cuando parió a sus 98 años, el 11 de mayo del 2021, sus últimos alientos parecían ascender sobre el humo de pastas secas.

De los corazones que mi abuelita guardó en su vientre para el Cusco fue el corazón del menor hijo, Narciso Gamarra Zúñiga, que dejó de latir en el 2020 a sus 65 años.

En la fotografía del 2014 se los agencio en un día soleado a la abue María y abue Ramón junto a su hijo Narciso, mi padre, en la histórica plaza Tupac Katari del Cusco. Desde wawa Narciso heredó la calidez y la musicalidad ría temas desde muy joven, que yo recordaría hasta hoy desde mi infancia. ¿O quizás me atraía a él desde que?

De mi abuelo Ramón, mi padre expandiría el gen viajero. Entre los paisajes Andinos y algunos Alpes mi padre fue a predecir el arte que emanaban los campos. Él se refugiaba en su música para enfrentar al mundo. Un mundo que a veces tenía matices de truco ángulo, gestos de Zapato del codo, amanecidos en Q'oylloriti y que para él representaban vibrantes cantos de esperanza. En Puncu, el barrio de Zapuñ del Cusco (hablado y dicho bafado tarkas vecis) seguramente continúo siendo la ruta repetitiva de sus andares, ahora ligeros, para mi abuelo, eternos caminantes, y mi padre, el wayke de muchos. Qué sus espíritu nos lleguen de estabilidad a nuestros familiares, amistades, y llardamachichukunaman en esta época de pandemia donde los abrazos se han convertido en un privilegio!

Tupamanchichukunaman, Yuliana Gamarra Medrano

Imagen 7: Publicación de homenaje póstumo a mi padre y abuelos en el diario local del Cusco . Y. Kenfield, 2021

Aunque yo no produciría música, desde adolescente forjaría poemas inicialmente en castellano y en mi adultez, al aprender formalmente el quechua, los produciría bilingües como el siguiente del 2013:

AWICHUYKUNAPAQ MISK'I TAKIYNIY

Kuyakuyniykikumanta pacha, q'unchapi, puka nina kallpayuq kasqanta munakuyta yacharayku.

Rimayninmanta pacha qichwa simiq yachayninta, yachayta atirqayku

Balconninkunamanta pacha kawsayniyuq kallpanta (ruphariyninta) purichiyta atiyku

Kinuwata, sarata, hawasta imatam mana quwarankikuchu

Wayrapi paykunata uyarini, qhinakunaq takiyninpi tarinakuyku.

CANTO PARA MIS BISABUELOS

Desde sus regazos hemos aprendido a apreciar el ímpetu del rojo fuego del fogón.

Desde sus gargantas nos hemos sumergido en la sabiduría del Quechua.

Desde sus balcones hemos ajustado las temperaturas de nuestras vidas

La quinua, el maíz, las habas ¿Qué no nos han entregado?

En la brisa los oigo, entre las queñas nos reencontramos.

A medida que crecía, escuchaba a mi madre y abuelos bilingües hablar en quechua con mis bisabuelos Maria y Mariano (Imagen 8) en Coya, en casa en la ciudad de Cusco cuando hablaba con mi bisabuela Juana; o cuando iban a los mercadillos en Cusco. Mis parientes, como en muchos pueblos andinos viven al margen económico, se sienten orgullosos de su herencia quechua e Inka; sin embargo, dejaron de lado los ideales hacia la justicia social y se centraron en la estabilidad socioeconómica inmediata, obtenida principalmente por un título universitario con cursos que se imparten sólo en español y que promete un puesto laboral.

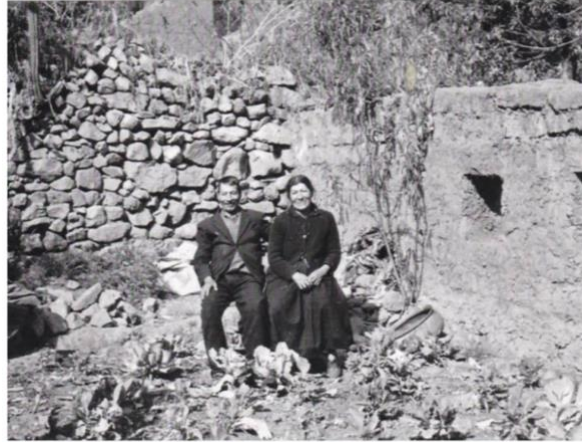


Imagen 8: Biseabuelos: Maria Palomino Mora y Mariano Vasquez Loayza en Coya. Foto familiar sin fecha.

Crecí, como se suele en el surandino, entre wat'ia o watiadas (Imagen 9) que se refiere al juntarse para construir un horno en la tierra en algún lugar abierto, puede ser un jardín o el campo. Este quehacer es común durante los meses de junio a agosto, aunque algunos parientes dicen que si uno hace wat'ia en agosto la pachamama se puede enojar. Se le llama wat'ia al horno, al proceso de cocinar de esta particular forma, y a la comida que suele incluir diversidad de papas y otros productos como habas que se cocinan en el calor de los terrones del horno derrumbado y apagado. Es decir se entierran los productos en el horno y se echa tierra "p'ampay" para poder cubrir el horno ya desmontado para que mantenga el calor y cocine los productos por alrededor de una hora. Una watiada demora al menos tres horas, algunos parientes llegan ya cuando se está calentando el horno. Toma alrededor de hora y media el iniciar este proceso ya que se requiere conseguir las k'urpas o terrones de tierra compactos para construir un buen horno. Luego de construye el horno, habilidad que usualmente lo tiene algún adulto de la familia. Los niños suelen hacer un horno pequeño imitando los actos de adultos y probando si tendrán la habilidad. Se consigue leña y se extienden los productos al sol. Una vez encendido el fuego se calienta el horno por casi una hora. Durante este trajín, casi no hay conversación profunda pues la atención está en el horno en la espacialidad y sutil ritualidad. Cuando ya el horno es derrumbado suelen los familiares en su totalidad estar presentes para colocar sus productos dentro del calor del horno derrumbado. Durante la espera de que la Wat'ia cocine por una hora los productos es que se amenizan las conversaciones intrafamiliares.



Imagen 9: Horno de Wat'ia en el área de Sacsayhuaman. Y. Gamarra Medrano, 1999.

Es así que uno escucha desde contemporáneas cuestiones políticas lejanas a cuestiones más cercanas donde se afirman ciertas creencias sociales tales como la importancia de las matemáticas, el chisme sobre algún otro pariente ausente, la comparación con el otro, discursos sutilmente autodiscriminatorio y autoracista, confirmación de identidad mestiza, o de recuento de hazañas laborales. Cuántas veces no he oído y sentido la colonialidad y descolonialidad entre los discursos de mis parientes. Algunas veces he tenido que regular como otros sobre la mirada de déficit hacia nuestra propia sangre, y otras tenía sentido para mi unirse a las bromas como la frase harto conocida ¿eres Inka o In(k)apaz? En estos espacios de diálogos como en la wat'ia siempre implican colaboración, reafirmación de saberes alimenticios y medicinales, bromas, e indirectas críticas. Hay comentarios inmediatos de cómo salió el sabor de las papas, de quien trajo las oqas, que tan bien construido estuvo el horno, de quien preparó la uchukuta, se requiere entregar lo mejor de ti para compartir con tu familia por que los quieres y también porque habrán críticas duras. Y siempre recordando el convite de bebida para la tierra antes de comer la wat'ia, es así que se reproduce la tink'asqa palabra del quechuañol que se refiere al echar un poco de bebida, que suele ser la chicha de maíz, a la pachamama antes de beber uno.

Por otro lado, debo señalar que mi familia, como ocurre entre muchas familias en Cusco, reproduce doctrinas católicas marcadas. Lo cual también apoya al desenraizar el quechua como identidad indígena intergeneracionalmente. Es por ello que cuando se habla sobre las prácticas religiosas sincréticas, en los pueblos quechuas, se suele nombrarlas como prácticas pagano cristianas. Lo pagano se entiende como lo indígena y lo cristiano como religioso hispano-mestizo. Por alejar esta identidad pagana indígena es que muchos secretos o informaciones sobre mis parientes de Coya estaban ocultos desde la generación de mi madre. Por ejemplo, sería ya en mi adultez que

por medio de un desconocido taxista me enteraría que mi tía abuela era la reconocida partera y curandera del susto del pueblo de Coya (Imagen 12). O también ya como madre de un danzante me enteraría por medio de los miembros de la asociación de danzantes Kcapac Collas de Coya que mi bisabuelo Mariano fue antiguo danzante de la misma asociación de danzantes Kcapac Collas de Coya. Estos son algunos ejemplos de Saberes quechuas los cuales se deseaba borrar intergeneracionalmente debido a su relación con lo indígena quechua pagano. Claro que también está el argumento de los abuelos que ocultarían todo esto a sus hijos nacidos en la ciudad del Cusco por el temor al alcoholismo, enfermedad crónica real en mi región, ligado con ciertas costumbres sincretistas como el de ser danzante. Luego aprendería que aunque el consumo de alcohol es gigante entre algunos danzantes, no es el hábito de todos. Y en la danza Chunchacha, por ejemplo, el consumo del alcohol está prohibido porque las danzantes mujeres son usualmente menores de edad y quienes representan la extensión de la Virgen Asunta. La Virgen Asunta que puede representar la Virgen Maria del catolicismo o para otros, la pachamama en época de siembra.

Como madre he pretendido no solo conversar sino actuar e involucrarme con mis hijos en prácticas sociolingüistas quechuas. Es así que mis hijos T'ika y Chaski son danzantes desde sus cuatro años para la fiesta patronal de la Virgen Asunta del pueblo de Coya. Mi hija T'ika es danzante ya por tres años de la danza Chunchacha, y mi hijo de la danza Kcapac Collas de Coya (Imagen 10).



Imagen 10: Chaski y su amigo descansando de danzar Kcapac Colla en Coya. Y. Kenfield, 2019.

Estas danzas que anualmente son presentadas durante cuatro días durante la Fiesta de la Virgen Asunta de Coya, coinciden con el inicio del año nuevo agrícola andino; es decir agosto. Estas danzas son algunas del tiempo precolombino y otras del tiempo de la colonia y ameritarían mucha explicación. Deseo por el momento citar partes de una de las canciones cantadas por los danzantes de Kcapac Collas de Coya que Chaski y como apoyo nosotros de su familia hemos tenido que practicar con seriedad:

Amas wayquellay mancharinquichu

Amas wayquellay mancharinquichu
Yahuar unupi rikukusspapas
Ccaru yactapii.. Rikukuspapas
Suttincha nocapas mancharishayman
Suttincha nocapas mancharishayman
Yahuar unupi rikukusspapas
Ccaru yactapii.. Rikukuspapas
Yahuar unulla puririctikcan
Yahuar unulla puririctikcan
Ayrampu unus nisspaniywasun
Cintay labraras nisspaniywasun

Este fragmento es parte del cancionero que me fue entregado por el presidente de la agrupación Kcapac Collas de Coya. Yo con mi conocimiento del quechua escrito no me he animado a alterar lo que me enviaron, pero sí que durante los ensayos al cantar el quechua se veía fortalecido entre los danzantes. Su traducción al castellano de este fragmento sería:

Hermano no tengas miedo
Hermano no tengas miedo
Al encontrarte en agua de sangre
En el río de sangre
Ni encontrándote en un pueblo lejano
¿Acaso yo también tengo miedo?
¿Acaso tengo miedo encontrándome en un río de sangre
¿Está en un pueblo lejano?
Cuando corra agua de sangre
Me dirás es agua de ayrampo
Es cinta labrada me dirás

No solo durante las prácticas de las danzas, sino con ayuda vecinal en Coya entonaríamos canciones en quechua y comprenderíamos sus significados. Anecdóticamente debo decir con alegría aprenderíamos que vecinas y vecinos adultos habían en su juventud también sido danzantes.

Mis hijos tienen nombres quechua, cuando era estudiante de Antropología en el Cusco recuerdo haber pensado en si algún día tuviera hijos les pondría de nombre quechua. Esta tendencia de

algunos de mi región de poner nombres quechua comenzó a emerger, pienso, en la generación de mis padres. Luego de compartir el nombre Chaski [mensajero corredor] y T'ika [flor] con mis parientes de inmediato muchos expresaron su temor a la burla que podrían hallar mis hijos en sus escuelas o cuando crecieran. Esta preocupación la entendí pero yo sostuve mis argumentos de superar ese temor ocasionado por el fantasma internalizado colonial por el que aún intentamos rechazar cualquier marcador indígena en nuestra persona. Algunos parientes me intentaron persuadir con nombres en quechua de mayor fortaleza como Inti [sol] asociado a la deidad Inka solar.

Debo comentar que mis hijos no han recibido burla alguna, más bien sorpresa positiva, tanto en sus experiencias escolares en Coya y Cusco (Perú). En su escolaridad tanto en Albuquerque y Odessa (EEUU) genera curiosidad por saber el significado, el cual nos agrada explicar. Tengo que mencionar que para su primera experiencia en aulas pre escolar esperaba que mis hijos aprendieran quechua en un jardín público preescolar en Coya junto a sus compañeros. En el 2017 inscribí a mis hijos de cuatro años al jardín de Coya con la esperanza de que experimentaran una educación bilingüe quechua castellano que yo no viví. Pero claro, la sorpresa fue saber que tampoco en Coya se practicaba un modelo bilingüe. En el discurso coyuntural político se hablaba de que se fomentaba el bilingüismo pero la realidad era otra. No hay suficientes maestros bilingües disponibles para enseñar a estudiantes bilingües. Alguien me dijo que con suerte podrías tener aula bilingüe intercultural con una maestra realmente bilingüe en una comunidad altoandina. Eso significa comunidades lejanas. Otra vez me encaré con la realidad de que para sembrar el quechua en la familia es un esfuerzo más personal y colectivo que se convierte en doble esfuerzo ya que no hay tanta facilidad, es como un compromiso terco personal.

Pues así tuve a mis hijos y me tuve a mí intentando conversar en alguna oportunidad con los vecinos y parientes en Coya. Pero sería al entrar a las juntas municipales abiertas de presupuesto participativo que oíría el quechua fuerte, ese que solo se escucha cuando otra vez más se denuncia una injusticia. Una mujer denunciaba en quechua el mal uso del agua de riego comunal. Y otra vez auto reflexionaría sobre mis privilegios de ir a Coya, entrar en su realidad hacer un poco de labor pero irme luego de 10 meses, o solo ir una vez al año por un mes para luego volver a un trabajo de oficina. Lecciones aprendidas que se desbordan más allá de la lengua, son lecciones sociales que exigen de quehaceres descoloniales que te exigen una praxis de pedagogías andinas (Kenfield, 2020). Recordaría entonces las frases de mi abuela Raquel “hablando-haciendo” (Imagen 11), lo cual es siempre cierto cuando hablaba con parientes en Coya. En la imagen 10 mi abuela está en su chakra en Coya enseñando a mis hijos a desgranar su cosecha de maíz acompañada por un canto en quechua local, mi madre está ayudando a seleccionar los.



Imagen 11: Desgranando la cosecha de la chakra en Coya. Y. Kenfield, 2014.

Mi misma abuela que me decía que mi tatarabuela tenía el apellido Wallpa. En la actualidad wallpa es traducido como gallina y me interesó indagar mucho más sobre el significado de wallpa ya que mi abuela me explicaría que en realidad quizá fue Atahuallpa como el Inka, ella se rehusaba a pensar que significaba gallina por ser un animal que no era endémico en tiempos precolombinos. Tuve la fortuna de conocer del trabajo de un lingüista, Jaime Salazar, en un grupo de Facebook sobre aprendizaje quechua. Jaime Salazar es maestro en QSHKS, de acuerdo a lo que él halló en documentos Wallpa sería una raíz de verbo que significa crear. En su trabajo, basado en González Holguín, Salazar explica que Ataw significaría dichoso en guerra y Wallpa creador; por lo cual concluye que Atahuallpa se traduciría como Gallardo. También explica que en la época de la Colonia Wallpa habría adoptado el significado de gallina de manera burlesca hacia la derrota del Inka Atahuallpa. Pude entonces satisfacer la sospecha de mi abuela, y compartir esto con mis parientes.

4. COLECTIVISMOS

Es crucial para mi relatar sobre los esfuerzos colectivos por el quechua en los que o bien inicié o me uní debido a que, a diferencia de las dimensiones sociopolíticas y familiares-vecinales, en esta dimensión yo he tomado más las riendas de mi poder o agencia. En mis actividades colectivas mi propia agenda intencional sobre promover el quechua ha sido la que ha regulado estos esfuerzos; sin embargo, debo reconocer que las experiencias mencionadas en las anteriores dimensiones han influenciado en mucha medida en la orientación de estos colectivismos. Las ideologías cusqueñas, las agendas internacionales, y las corporalidades de mi infancia y juventud fueron cada vez más autocuestionadas en mi adultez, y quizá por ello deseaba convertirme en una investigadora social.

Los esfuerzos colectivos en los cuales me he involucrado para promover el idioma quechua son recientes (2013 al presente) y se han materializado entre el Cusco, Perú; Nuevo México, EEUU; como

también de manera virtual Sur-Sur y Norte-Sur. Cuando menciono Sur-Sur me refiero a la idea de Boaventura sobre un Sur y Norte global que se determina por las marginalización o hegemonías económicas más no por la división geográfica de hemisferios. Es así que Sur-Sur se referiría a esfuerzos colectivos entre Cusco y Nuevo México con activistas nativos americanos dentro de EEUU. Considero que estos esfuerzos colectivos han activado miradas quechuas ch'iqchi fraternales, maternas, académicas, creativas, y activistas. Estas miradas a veces confiadas, desconfiadas, emancipadoras, de complicidad, de impotencia, e inútiles.

Primeramente al reactivar (como le llamábamos en Cusco) o revitalizar (como se denomina en la disciplina de la lingüística) tuve que buscar mucha ayuda en el colectivo de mis familiares. Mis parientes quechuahablantes (Figura 12) que enseñaron a valorar la farmacopea del campo: Muña t'inpu wijsa nanaypaq [la infusión de muña es para el dolor de estómago], y la riqueza de las cosechas: Hat'upaqa manan q'opachu ancha allinpunin mikhunapaq [la jatupa no es basura, es un súper alimento]. Cada vez que me respondían a mis preguntas en quechua sentía abrazos, como los de mis bisabuelos quienes me hablaban en quechua y quechuañol en Coya cuando era niña.



Imagen 12: Tiaymi Felica hat'upata hapisharan [Mi tía Feli sosteniendo jatupa] C.

Hidalgo Parra, 2017.

Con mis parientes ha sido un constante aprendizaje, en particular con mi madre pues ella en Cusco era quien podía comunicarse en quechua intermedio y en quechuañol cuando íbamos al valle sagrado, ya sea a Coya o a cualquier otro pueblo dentro del valle sagrado. Yo me imaginaba que por la convivencia podría reactivar mi quechua, y ahora que me doy cuenta es que lo que se reactivaba eran las pedagogías andinas (Kenfield, 2020) o saberes quechua a todo momento. En términos lingüísticos no hacía mucho avance, por ello una vez que me convertí en universitaria (1998) me puse a mirar los diccionarios bilingües quechua-castellano. Al ser guardaparque voluntaria en la Reserva

de Biosfera del Manu en el 2001 me sorprendería de oír la vitalidad del quechua por el área de selva alta o yunga conocer vocabulario como pillpintu [mariposa] o q'inti [picaflor] que luego cuesta abajo en la selva baja por el río Manu se convertiría en el idioma Matsigenka tsonkiri [picaflor]. También notaba que entraba en territorio de poblaciones Matchiguenga, Ashaninka, Yine, aprendería que Otorongo [jaguar] aún viajaba por estas poblaciones en el idioma quechua, más la flora y fauna desbordante de aquel territorio ya no encajaba en el léxico quechua. Cuando mi mundo laboral en turismo se me vino encima en el 2003 me enfocaría más que todo en el idioma inglés, y luego para mejorar mi inglés y situación laboral migraría el 2006 a los Estados Unidos.

Pero sería en el 2013 que formalmente tomaría clases, justo había desembarazado y me pareció justo que si los nombres de mis hijos eran en quechua yo debía mejorar mi quechua mientras gozaba de permiso laboral por parto. Tomé clases a distancia de quechua en el Centro de Estudios Andinos-Amazónicos Bartolomé de las Casas, y luego en mis vacaciones y viajes al Cusco tomé clases en Qeswa Simi Hamut'ana Kuraq Suntur (QSHKS). Fue en ese momento que me enteraré de las dos tendencias de sistemas escritos del quechua. Me di cuenta que para alguien como yo con el privilegio de saber decodificar alfabetos se me hacía fácil aprender a leer tanto el quechua trivocalico como el pentavocalico pero claro seguía en mi lucha por el avance oral ya que el quechua tiene muchos caminos en comparación con el inglés o el castellano por su característica aglutinante: Wasichaykichiskunamantachá [desde sus casitas quizá].

Al regresar a trabajar como maestra bilingüe castellano-inglés en mi aula luego de que mis wawas [bebés] tuvieran 5 meses de nacidos pensé en mi rol maternal y mi vida laboral. Y fue en un evento en el 2014, organizado por este Instituto, que me di cuenta que era momento de retomar mi deseo de ahondar mis herramientas de investigación social cuando escuché a la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui en una ponencia en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de New Mexico. Al oírla reafirmé que deseaba regresar a la investigación social y con suerte colaborar de alguna manera con investigadores locales de mi región de origen.

Lo curioso es que se me abrió una puerta por medio del quechua en ese Instituto, pues desde agosto del 2014 enseñaría quechua básico y ello incluiría una beca de créditos para pagar parte de mis estudios doctorales en Lenguaje, Literacidad, y Estudios Socioculturales. Este instituto tenía un fondo federal para reactivar la enseñanza del quechua, y sorprendentemente así me enteraría que el quechua se venía enseñando en los Estados Unidos por más de cuatro décadas en algunas universidades, y actualmente al buscar en google veo que son más de una docena de universidades que enseñan el quechua bajo el programa de estudios latinoamericanos o de lingüística. Para poder enseñar el quechua tuve que acudir de manera virtual o telefónica al colectivo de parientes y maestras residentes en Cusco quienes aclararon algunas preguntas. Así fue que dejaría mi trabajo de tiempo

completo y me enfocaría en acelerar el idioma quechua en mi repertorio lingüístico ¿sin un estímulo becario hubiera acelerado ese mi compromiso de mejorar mi idioma quechua? Mi abuelo Melitón Medrano políglota, quien era maestro jubilado, se sentía muy feliz de este suceso y se animó a escribirme en quechua por correo electrónico semanalmente hasta antes que cayera enfermo de cáncer (Imagen 13).

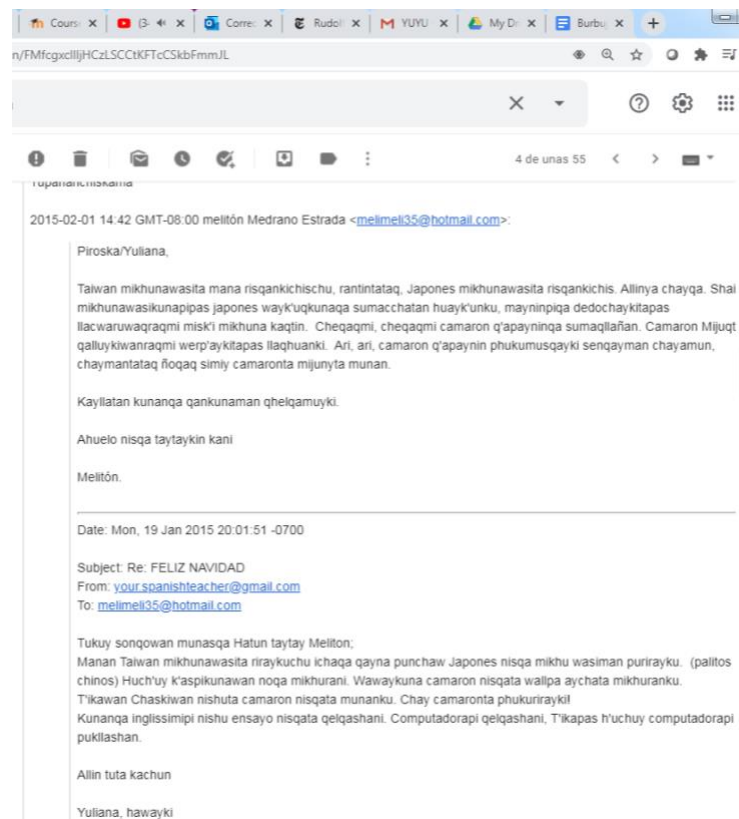


Imagen 13: Mensajes electrónicos de mi fallecido abuelo Melitón. Y. Kenfield, 2015.

Al preparar los cursos de quechua me sorprendí de hallar una cantidad considerable de recursos para la enseñanza del quechua en inglés me decidí por usar dos libros obligatorios con mis estudiantes en la Universidad de Nuevo México que fueron muy útiles. Estos libros de doctoras lingüistas-antropólogas, el texto Kawsay Vida (2014) para la enseñanza del quechua a anglófonos de Rosaleen Howard, quien enseña quechua en Inglaterra, como también el diccionario trilingüe quechua-castellano-inglés de Nancy Hornberger investigadora de la planificación y políticas del idioma quechua (1994). Además de esto, pude hallar muchos recursos en línea para la enseñanza del quechua que yo ni mi madre conocíamos, ella diría que el quechua realmente estaba de moda. ¿Estaríamos entonces enfocándonos de sobremanera al lenguaje como estructura y así inconscientemente poniendo en segundo plano a los quechuahablantes?

Al incorporar regalías para la enseñanza quechua en mi aula donde mis estudiantes eran lingüistas y una de estudios latinoamericanos me apoyé en la música quechua no solo folklorista sino en aquellas que también discutían problemáticas sociales como el extractivismo a través de la canción bilingüe del minero de Savia Andina que escuché desde mi niñez en un quechua potosino: *minero kani llaqtaymanta* [Soy minero de mi pueblo] *minero hina Kawsakuni* [como un minero vivo yo] *mana imaypis kapuwanchu* [No tengo nada en absoluto] *sonqetullayta saquesqayki* [Tan sólo mi corazón te dejaré]⁸, o canciones del grupo rocquero uchpa quienes cantan en quechua ayacuchano solía oír en mi juventud: *pitaqmi kanki* [quién eres] *wakcha warma* [pobre niño/a] *ama yachaychu* [no sabes] *wiñaptikin yachawaqcha* [cuando crezcas ya te enteraras]⁹. En particular el grupo Uchpa me ayudaba a introducir la problemática de los afectados por la etapa de violencia en el Perú llamado conflicto interno. Estas mismas canciones también ayudarían a apreciar la diversidad lingüística del quechua. Y para discutir el impacto a la población quechua debido a la actividad turística, utilicé en particular un documental llamado *Mi chacra*¹⁰ que se centra en una familia con un padre que trabaja como porteador en el camino inka hacia Machupicchu.

Y aunque enseñar el quechua básico me ayudaba a mejorar mi propio quechua intermedio, no me sentía completamente sincera conmigo misma a veces sentía esos fantasmales críticas de las *wat'ia* familiares ¿sería que me iniciaba a cuestionar mi rol de instructora quechua en el Norte global? Luego de dos años, agradecida por la experiencia, dejé esa labor de instructora de quechua para centrarme en mi programa doctoral, pero no dejaría el esfuerzo de reactivar aún más el quechua.

Por el 2015 conocí la actividad colectiva de investigadores nativos americanos y estudiantes que se autoidentificaban con nativos americanos en la Universidad de Nuevo México vía el foro college for social transformation [la universidad para la transformación social] de UNM. Fue ahí que reconocí ciertas discusiones sobre temáticas que también sucedían en Cusco. Por medio de tres profesores que se autoidentificaban como Tewa, Acoma, y Diné/Lakota pude saber de los esfuerzos para la revitalización de los idiomas nativos del área, y también saber sobre sus empujes de epistemologías indígenas dentro de la currícula escolar bilingüe o monolingüe en inglés. Recuerdo muy claro oír en una de las reuniones a una estudiante de posgrado, ella era Diné que diría que la educación superior le había fallado debido a que con tanto conocimiento acumulado ella aún no podía comunicarse con sus propios abuelos Diné. Otra estudiante Diné doctoral me compartiría lo complicado que es regresar ahora a la Reserva Diné e investigar ya que aunque su comunidad en su juventud aplaudía su progreso profesional, ahora le cerraban puertas cuando iba a investigar. Ese tipo de reflexiones

⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=UNq69iJSx8k>

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=5xpTQei7hEg>

¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=4rPI-IFnNBs>

calaban mucho en mí y me sentía en varias ocasiones muy comprendida. En la gama de actividades de ese colectivo sentí que debía pensar bien cómo podía aportar en mi campo de la investigación y educación desde un marco no meramente euro-céntrico. ¿Qué significaba ser investigadora indígena del Sur global en el Norte global? ¿Cómo ser una investigadora quechua? Así me enrumbe al instituto de verano de Investigación Participativa Centrada en la Comunidad con Epistemología Indígena¹¹, donde conocería a otra investigadora Diné quien me cuestionaba sobre la interseccionalidad de mi posición y de quien aprendería preguntas como ¿Quiénes se benefician de determinada investigación?

Fue así que comenzaría unas conversaciones con un estudiante universitario a quien me darían referencia como activista de mi antigua Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. Mis conversaciones con Emilio Tito en el 2015 las iniciaría en quechua y hasta cierto punto ya no podía sostener me comentaba sobre como en la universidad su colectivo perseguía el reconocimiento institucional. Este colectivo lo formaban un grupo de estudiantes del finalizado programa de acción afirmativa Hatun Ñan que ya no tenía financiamiento. Luego aprendí que Hatun Ñan era parte de la agenda del Norte-Sur global de acciones afirmativas financiadas por la Fundación Ford. Este colectivo de estudiantes deseaba que la Universidad les diera un espacio físico y un financiamiento aunque la Ford retirara sus fondos.

Así que me uní a unos estudiantes para iniciar trabajos de investigación para entender panorámicamente cuantos quechuhablantes eran universitarios ya que no había documentación de ello. El trabajo con el colectivo de universitarios lo iniciamos el 2016. Además de trabajar con este colectivo, también me retaban a sostener diálogos en quechua. Luego de iniciar una primera fase de un trabajo de investigación participativa centrada en la comunidad universitaria, para el 2017 me trasladaría a Cusco para residir en Coya con mi familia y viajar a la ciudad del Cusco para trabajar en un proyecto participativo visual fotovoz. Esta actividad colectivista primero se enfocó en crear un estudio de encuesta en el año 2016 (Kenfield et al., 2018) para luego en el 2017 de manera cualitativa conocer más a fondo sobre los esfuerzos de los universitarios bilingües quechua-castellano por sostener el quechua (Imagen 14).

¹¹ <https://cpr.unm.edu/>



Imagen 14: Fotovoceros preparándose para su foto exhibición. Y. Kenfield, 2017.

A partir de esa experiencia, he mantenido esfuerzos colectivos como aliada del Voluntario Intercultural Hatun Ñan (Imagen 15) desde el 2017 hasta hoy. Durante el 2016 este grupo autofinanciaba todas sus actividades (foros, talleres, trabajo y social), pero luego de su activismo el 2017 lograron su reconocimiento como gremio estudiantil por medio de la Oficina de Proyección Social de la Universidad San Antonio Abad del Cusco justo luego de que acabáramos la foto exhibición sobre la problemática y las posibilidades para promover el quechua en la comunidad universitaria.



Imagen 15: Convocatoria del Voluntario Intercultural Hatun Ñan. N. Gomez Gomez, 2020.

En un plano más interfamiliar puedo comentar el esfuerzo colectivo iniciado a fines del 2017 al regresar a Albuquerque, Nuevo México cuando tuve la fortuna de conocerme con una amiga María Quispe, quien es doctora en psicología y maneja un centro para la salud mental llamado Tinkuy Life Community Transformations en Albuquerque, NM. María nació en el valle sagrado en el Cusco y creció desde bebé en Estados Unidos y al igual que yo como mamás quechuas deseamos sostener el quechua con nuestros hijos. Con María y su hija Sami junto a mi mamá, Chaski, y T'ika (Imagen 16) creamos un ambiente intrafamiliar de aprendizaje del quechua a través del Ayni. Es decir, recreábamos la reciprocidad por medio de tomarnos turnos de quien lideraba la experiencia de aprendizaje del idioma quechua. De esa manera, cuando la sesión en casa de María se esperaba que ella tuviera actividades divertidas para nuestro colectivo; yo haría lo mismo en la siguiente sesión. Entre sesiones incluimos juegos teatro canciones y nos involucramos todas en sostener la comunicación en quechua. Hasta hoy recuerda con especial aprecio la teatralización del cuento popular quechua Kunturwan Atoqwan [El cóndor y el zorro], aquí un fragmento¹² de los guiones:

Atoq[zorro]: Atoqkunaqa, kay hina sumaq wasa-qaraykuwan [Los zorros, con este bello pelaje que tenemos] ima chhritapis achhurichiykumá! [¡soportamos cualquier clima aunque sea helada! Haqay orqo-pataq chhrintapas manchaykuchu! [¡incluso el de las cumbres más altas no nos da miedo!]

Kuntur[cóndor]:Cheqaqchu? [¿De veras?] yachallawaqa orqo-patapi chhirsqanta! [¡No te imaginas el frío que hace en la altura!] Tulluykikamaraqmi haykurusunki! [¡Se te mete hasta en los huesos!]

¹² Los guiones que usamos fueron basados en la edición producida por Fernando Tagle Carbajal, aquí el video <https://www.youtube.com/watch?v=yYcWBS2r0fw>



Imagen 16: Sesión de quechua en casa de María. Y. Kenfield, 2018.

En el 2019 me uniría al colectivo de artistas escénicos quechua llamado Compañía Quechua de Artes Escenicas Tawa Cusco (TAWA). La persona que me enlazaría con TAWA sería Inés Q'orichaska Puma Huamán, quien es una activista comunicadora quechua muy conocida en la región del Cusco. En el 2008 yo vi por primera vez a Inés en la Plaza de Armas de la ciudad del Cusco un domingo por la mañana con su megáfono retándonos a hablar en quechua, o haciéndonos adivinanzas en quechua. Inés probablemente vienen promoviendo el idioma quechua por más de quince años, inicialmente en la plaza de armas, luego por medio televisivo, y últimamente por medio de las redes sociales a través de su programa Vive el Quechua¹³ repleto de podcasts. Lo que no sabía era que Inés era danzante e investigadora de danzas regionales indígenas. Al conocerla aún más en el 2017, le anime a presentar sus investigaciones de danzas quechua en un congreso en los Estados Unidos, fue así que en el 2019 fuimos co-pONENTES en el panel titulado Revisitando Marcos Decoloniales desde el Sur Global: Lecciones de Investigaciones Participativas, Etnográficas, y Andinas.

¹³ <https://www.facebook.com/viveelquechua/>

Una vez que regresé al Cusco el 2019, Inés me presentó a TAWA, y me comprometí con el colectivo a practicar casi a diario durante en las prácticas diarias que ellos hacen en la plaza Tupac Amaru ya por muchos años. Después de 15 años yo me estaba asociando con un colectivo de danza del Cusco, esta vez mi experiencia fue de reafirmación identitaria quechua ya que TAWA es muy firme en su visión por ello se danza, se hace teatro bilingüe, se tocan instrumentos andinos en vivo y se canta en quechua. TAWA busca también investigar las ontologías quechua por medio de las vestimentas, del significado de las danzas y sus canciones para así reafirmar la identidad quechua entre los miembros y los espectadores a través de las coreografías y muestras escénicas. Con este colectivo no sólo revitalice el aspecto lingüístico quechua sino también la corporalidad y algunos saberes quechua que había olvidado como el del uso de la Waraka. Junto a TAWA tuve la fortuna de presentarme en un centro educativo público llamado Andrés Avelino Cáceres (Imagen 17); aunque Inés no bailó ese día, ella vino a alentarnos y documentar con fotografías. Tuve la fortuna de que mi hija junto a mi madre pudieron venir a vernos, ese día T'ika no fue a su escuela en Cusco.



Imagen 17: Recuento en mi Facebook sobre la presentación con TAWA. Y. Kenfield, 2019.

Durante la presentación se combinó una puesta de teatro y la danza Cattca Pukllay. El teatro se centró en la rivalidad lúdica más no perniciosa entre dos grupos de danzantes, al igual que la desestigmatización sobre el rol de los bailarines quienes en la ciudad a veces son asociados con la holgazanería y la borrachera. La danza Cattca Pukllay sería acompañada por música en vivo por los

miembros de TAWA con quienes los danzantes cantaban en quechua, aquí un fragmento del cancionero entregado por un miembro de TAWA:

Hakucharaqchus amaraqchus, paras [Vamos o no todavía, lluvia] Tinkuyunanchis patachata, paras [al lugarcito de nuestro encuentro, lluvia] Paraschay [lluviecita].

Otro esfuerzo colectivo en el que estoy involucrada responde a mi actividad literaria que principalmente de poesía cómo fue la publicación colectiva sobre subjetividades andinas de investigadores quechua de coautoría con Yexi Huilca Quishua y Emilio Tito Vega (2018); sin embargo, recientemente estoy enfocada en un cuento infantil junto con la ilustradora cusqueña Ana Soncco. Con Ana tenemos el deseo de contribuir en el área literaria para la afirmación de la identidad quechua entre los lectores locales. Ana Soncco tiene un personaje Anacha con el que Ana busca revalorar el rol de la mujer vendedora y creadora de la bebida chicha o aja (bebida fermentada del maíz). Por el medio del Facebook, el que he usado más activamente desde el 2016 hasta el 2019, conocí el trabajo visual de Ana es así que la invité a colaborar en un trabajo de cuento infantil ilustrado bilingüe quechua-castellano en el 2019 titulado Manu Yunka amachaq Tayta Nemeciota Yuyarispa/Recordando al señor Nemecio guardaparque del Manu. Desafortunadamente no conseguimos el fondo en un concurso nacional, persistimos con ánimo pero nos estancamos un rato. Luego decidí autofinanciar el cuento, pero esta vez tenía más sentido trabajar en un nuevo cuento infantil trilingüe quechua-castellano-inglés teniendo como personaje principal a Anacha. Este agosto 2021 estamos concluyendo el borrador final bajo el título Anachaq Mosqhosninpa Willakuy/El Sueño Revelador de Anacha/ Anacha's Revealing Dream. Aquí una página de un pasado borrador:



Imagen 18: Página cinco del borrador de Anachaq Mosqhosninpa Willakuy/El Sueño Revelador de Anacha/ Anacha's Revealing Dream. Y. Kenfield, 2021.

Sinceramente no me había imaginado trabajar con cuentos infantiles ya que mi quehacer literario estuvo limitado desde mi adolescencia a la poesía por una necesidad de autosanación, desahogo, declaración o cuestionamiento. Me empujé a escribir cuentos pensando en mis hijos, cuando les ayudaba a leer sus primeros cuentos bilingües castellano-inglés hace unos tres años y reflexioné en el espacio literario infantil. En el corazón de esta nueva labor literaria está el deseo de que mis hijos sigan encontrando esos abrazos familiares desde el idioma quechua al igual de ser un modo de recordatorio de miradas diversas al Teqsimuyu [mundo].

Debo resaltar que el esfuerzo de traducir al quechua se lo debo principalmente a mi profesora Julia Quennaya, originaria de Catcca, maestra de quechua, quien a la distancia hemos usado diversos medios para que pueda colaborar.¹⁴También tengo que mencionar al colectivo de maestros formales o amicales que siempre me han enseñado quechua a través de sus comentarios vía Facebook o presencial: Claudia Cuba Huamani, Yexi Huilca Quishua, Cipriano Chile, Ines Q'orichaska, Jaime Salazar, Antonieta Conde Marquina, Rita Llamacponca, Edgar Ccasani Ccoscco, Emilio Tito, y Ramiro Moreyna Portilla.

5. ÚLTIMOS PENSAMIENTOS

En este proceso introspectivo seguramente he dejado algunos hilos pendientes por lo cual este proceso es un inconcluso continuo cuestionamiento. Considerando mis subjetividades entramadas que dirigen este relato, he intentado revelar no solo mis subjetividades como nieta de quechuahablantes; sino también, mis subjetividades como cómplice de agendas del Norte-Sur global a través de preguntas que aún me hacen dudar sobre mi posicionalidad dentro de mi construcción como promotora del quechua. Me pregunto ¿Como se puede ser promotora del quechua sin haber escarbado papas por más de una década y no saber contribuir anualmente en una faena comunal más allá de masticar hojas de coca?

Al escudriñar mis experiencias entre dinámicas del Norte-Sur global que tienen a fijar consensuadas normas sobre promover el quechua, me he llevado a reflexionar principalmente en el rol del idioma escrito quechua para afirmar la colonialidad Norte-Sur, y en los rastros eurocéntricos en mi construcción como promotora del quechua.

El idioma escrito alfabético entre la colonialidad del saber. He dado cuenta de que si bien el idioma escrito alfabético quechua puede servir como una modalidad para compartir saberes quechuas que pueden trascender lectores y épocas; sería ingenuo pensar que los saberes quechua no serían

¹⁴ En estos trabajos de ilustración y de traducción la colaboración ha sido remunerada de acuerdo a lo solicitado por las trabajadoras ya que reconozco cuando no se puede hacer Ayni.

deshumanizados al desligar a los actores quechuahablantes de tales quehaceres en una narrativa de saberes que pueden ser leídos sin el compromiso de ser actuados o vividos. El idioma quechua es un idioma de gente indígena que ha pasado por diversos procesos socioculturales entre ellos la experiencia colonial. Este idioma se ha mantenido principalmente oralmente entre actuantes que reproducen sus quehaceres quechuas o mestizos inmediatamente e intergeneracionalmente, prescindiendo así de registros escritos. Los sistemas de registros gráficos (quizá algo equivalentes al logográfico) investigados del quechua de la época pre-colonial han sido los tocapus [símbolos ilustrados] registrados en k'eros [vasos ceremoniales] y en tejidos o artesanías; además el sistema alfanumérico de los khipus [sistema de cuerdas, nudos, y colores] aún es un sistema de comunicación precolonial poco entendido. En la actualidad, son los tejidos en algunos pueblos quechuas que aún reproducen tocapus como sistema de comunicación además del oral, en los cuales relatan el medio ambiente o hechos inspiradores de la historia local o familiar. En el caso de los Khipus, pareciera que hubiese sido un sistema de acceso restringido de documentación, por ello existía el Khipukamayuc [el que experto del Khipu]. Si existe una denominación particular para el decodificar o creador, significa que ese sistema no era accesible para todo quechuahablante en la época Inka. No existe crónica alguna que explique cómo funcionaban los Khipus, por ello hay solo hipótesis desde el punto de vista arqueológico. Por otro lado, sigue oralmente el quechua manteniéndose entre el pueblo adoptando préstamos lingüísticos como jich'ar [echar] o transformándose en un quechuanol¹⁵ libro [libro].

La urgencia de tener un sistema alfabético atiende a una estandarización global que tiende a facilitar repositorios eurocentrados en pro de un avance global ¿Pero ¿quién se beneficia o tiene acceso a esos repositorios? Ya muchos han engordado esos repositorios documentando, por medio de informantes quechuahablantes y con ayuda de traductores, saberes quechua en idiomas tradicionalmente académicos como es el castellano y el inglés. ¿Sucedería lo mismo con el quechua escrito, si vemos al idioma desde un punto funcionalista? En el Perú se ha traducido la constitución política al quechua y traducciones en otros idiomas están en camino. También es harto conocida la traducción de la novela Don Quijote de la Mancha. Esto puede ejemplificar la mirada funcionalista del quechua escrito, me pregunto quienes leen estos documentos. ¿Podríamos pensar en crear documentos informativos como el de la constitución en versión oral?

Recuerdo también la reflexión de Rivera Cusicanqui sobre los encubrimientos que ocasiona el idioma escrito, en general. ¿Cuánto de los quehaceres quechuas pueden encajonarse de manera

¹⁵ El término popular quechuanol es muy utilizado entre los bilingües de manera lúdica al referirse al quechua que lleva mucho préstamo léxico del castellano.

escrita sin una contextualización inmediata? ¿Cuánto es que Guaman Poma de Ayala habrá podido transmitirnos en su castellano y quechua escrito junto a sus dibujos?

Pareciera que la escritura quechua está marginalizando una vez más a los quechuahablantes. Recuerdo a algunos parientes quechuahablantes decirme que no sabían quechua y sugerirme acudir a la maestra equis que sabe. Así me daba cuenta de que en este caso mis parientes estaban asociando la competencia del idioma quechua a la escritura quechua. Por otro lado, otros parientes me bromeaban y me decían en tono de broma que ellos me darían una maestría en quechua, y así me hallaba pelando papas, o desgranando; es decir activando el habla del quechua asociado con los quehaceres quechuas. En medio de estos quehaceres, pocas veces me hallé entendiendo el quechua desde el castellano.

Estos quehaceres me recuerdan al nombre del proyecto de Ines Q'orichaska: Vivir el Quechua. Pienso que he vivido el quechua mayormente cuando me he involucrado en los quehaceres quechuas que fueron tanto relacionados a la agricultura, las caminatas, y las artes. ¿Se puede vivir el quechua, teniendo encendido el Facebook para ver podcasts? Pienso en como mis hijos han recordado aún más la oqa [papa silvestre] o el kakaw [expresión cuando algo está caliente] cuando se quemaron al ayudar con el horno en la wat'ia. Pienso a mis hijos como lectores ya que han aprendido a leer y escribir desde muy pequeños y entiendo su atracción por los libros, pero también entiendo la importancia del balance entre leer y aplicar lo leído. El leer no garantiza que uno aplique lo leído.

El trabajo de adoptar las normas o estandarizaciones escritas quechuas ha sido incrementado en el Perú bajo la promesa de promover el quechua. Entiendo que el promoverlo por medio de la alfabetización sea un proyecto de naciones para la participación de la población quechua en la educación pública, pero no creo que es el mayor de los caminos para promover el quechua. Pienso que el hecho de tener el quechua escrito alfabetizador en las escuelas no es sinónimo de cambio en la orientación de las agendas educativas que marginaliza los quehaceres quechuas. Históricamente, la malla curricular de escuelas junto a la plana docente suelen replicar eurocentrismos e ideologías de déficit hacia el quechua para sostener la colonialidad del saber, y claro que reconozco que yo en mucha parte he sido parte de esa reproducción. Sin embargo, me doy cuenta que las lecciones quechuas han andado paralelamente a la escuela por medio de las protestas, de los ciclos agrícolas, del arte popular.

Rastros Eurocéntricos de una Promotora Quechua: En mi trayectoria soy consciente que reproduzco rastros eurocéntricos, encarno a una visitante temporal dentro de la comunidad de mis parientes quechuahablantes porque ahora resido en los Estados Unidos. A menudo me encuentro aclarando quién soy en varias esferas académicas, así como en diversas comunidades del Cusco ya

que nunca podré asimilarme por completo al mundo académico (orientado principalmente a marcos eurocéntricos).

En una de mis visitas al Cusco, me dijo un amigo quechuahablante ¿Por qué me mientes? Y me puse a pensar en la gravedad de esa afirmación. Me lo dijo en castellano. Me di cuenta luego que él me estaba diciendo esa pregunta en castellano pensándola en quechua. Le dije que me explicara por qué me acusaba de mentir, y me dijo que yo no había llegado a las 10 am como habíamos acordado, sino a las 10:30am. Pues tenía razón no había llegado a tiempo por lo cual me disculpé y expliqué mi tardanza. Para mí él debió decirme algo como ¿Qué sucedió? Pero realmente yo hubiera debido hacer un mayor esfuerzo y cumplir con lo acordado. Yo no hice los actos que aseguran mi llegada a tiempo.

Son actos como ese que me han hecho reflexionar en mi manera de ser no quechua ya que he crecido entre quehaceres en los que los quechuahablantes no han participado. ¿Entonces como así puedo ser promotora del quechua? No solo me refiero a la adoctrinación por medio de la meritocracia escolar, sino mi socialización en nacer en una ciudad que valora ciertas actividades eurocentradas en vez de quechuas. Por eso me hallo ahora sentada a escribir ante una laptop con aire acondicionado para soportar los cuarenta grados del Sur, mientras mis parientes quechuahablante están sembrando acomodando sus horarios para no ser azotados por el fuerte sol serrano. Mientras ellos andan más conscientes del sol, yo lo rehuyo y me hago cómplice del exorbitante uso de energía. ¿Cómo así entonces puedo pensar como actora colectiva de pedagogías quechuas? En mi actividad dentro de la academia me reto en centrarme en trabajar con las maestras y actuar pedagogías quechuas y aprender de sus pedagogías comunales para disponernos a acercarnos a las pedagogías que la diversidad de estudiantes traen a aulas bilingües.

Por último, reparo en mi waraka aquella que mis hijos conocen desde niños como parte de la vestimenta de baile y como herramienta de azote. Yo en mi niñez la conocí de esa manera también, y reaprendí sobre su uso como adulta danzante; sin embargo, aún reparo en todo lo que no conozco de ella, como herramienta de carga y como instrumento de comunicación. Con ello puedo dar cuenta que al igual que esta genealogía de mis experiencias hay aún otras exigencias que no han sido atendidas debido a como mis experiencias han sido situadas.

REFERENCIAS

Angles Vargas, V. (1988). Historia del Cusco incaico. *Lima, Talleres de Industrial Gráfica SA.*

Atkinson, R. (1998). *The life story interview.* (Vol. 44). London: Sage Publications.

Blanco, H. (2003). *Nosotros los indios.* Buenos Aires, Argentina: Ediciones Herramienta.

- Oberti, Italo (1983) Cusco arqueológico y etnohistórico: Una introducción bibliográfica. *Revista andina (Cusco)* 1 , no. 2: 443-74.
- Flores Ochoa, J. (1988). *LLamichos y paqocheros: Pastores de llamas y alpacas*. Cusco, Peru: Centro de Estudios Andinos.
- García, O. (2017). Translanguaging in schools: Subiendo y bajando, bajando y subiendo as afterword. *Journal of Language, Identity & Education*, 16(4), 256-263.
- Hornberger, N. H. (1994). Language policy and planning in South America. *Annual Review of Applied Linguistics*, 14, 220-239.
- Hornberger, E., & Hornberger, N. H. (1983). *Diccionario tri-lingüe Quechua de Cusco: Quechua, English, Castellano*. Qoya Raymi.
- Howard, R. (2014). *Kawsay Vida*. University of Texas Press.
- Kenfield, Y., Huayllani Mercado, W., & Huilca Quishua, E. Y. (2018). Actitudes lingüísticas de estudiantes universitarios hacia el quechua en Cusco. *Apuntes Universitarios: Revista De Investigación*, 8(1), 1-15. doi:10.17162/au.v8i1.183
- Kenfield, Y. (2020) Andean Pedagogies Intersecting the Photovoice Process. *Journal for Leadership, Equity, and Research*, 6(1), 1-25.
- Miñoso, Y. E. (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito e Práxis*, 10(3), 2007-2032.
- Ochoa, J. A. F. (2013). Racionalidad E Irracionalidad: Turismo En El Cuzco 23. *TINKUY QOSQO*, 155.
- Pilares Casas, G. P. (2008). Lenguas, culturas y educación en la región del Cuzco. *UniverSOS: Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales*, (5), 109-127.
- Sims, C. P. (2006). Language planning in American Indian Pueblo communities: Contemporary challenges and issues. *Current Issues in Language Planning*, 7(2-3), 251-268.
- Supa Huaman, H. (2002). *Hilos de mi vida – El testimonio de Hilaria Supa Huamán, una campesina Quechua*. Lima, Peru: Willkamayu Editores.