

Escuela Andina de Postgrado – CBC (Cuzco)
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales –
FLACSO (Quito)

PRÁCTICAS DE HABLA
EN DOS RELATOS DE
TARMAPAP PACHAHUARAININ
(Notas para una poética del relato)

Tesis presentada por el bachiller
Rufino Gonzalo Espino Relucé,
para optar el grado de Magíster en Ciencias Sociales, Mención en
Lingüística Andina y Educación Intercultural Bilingüe

Tesis asesorada por doctor
Bruce Mannheim
de la
Universidad de Michigan.

Cuzco, diciembre 2002

Introducción

1. Ubicación del tema

A mediados de 1906 aparece como libro un texto que hoy nos llama de sobremanera la atención: **Tarmapap Pachahuarainin/ Fábulas quechuas**, luego lo veremos inserto como parte de **Tarmap Pacha-Huaray/Asuncenas Quechuas** en la que se puede reconocer como una probable segunda edición. Ambos textos recogen los trabajos recopilados y las reflexiones sobre la cultura andina – inca, se dice por entonces– que desarrolla el intelectual radical Adolfo Vienrich (1864–1908). Estos trabajos resultan pioneros en la comprensión de la cultura heterogénea del país. Se trata, como he analizado ya en otro lugar¹, de un texto que crea una situación de ruptura con el apacible mundo de la literatura entendida como unidad en la lengua; pues **Tarmap...** aparece como alegato en contra de quienes pensaban que los quechuas constituían una raza decrepita, sobre todo entre quienes veían a la cultura desde un horizonte hispano sin mirar lo que sucedía en la vida andina.

Tarmapap Pachahuarainin compila doce relatos cuya naturaleza oral no se pierden en la inscripción quechua que se hace del texto. Su importancia radica en que se trata de la primera compilación en lo que va del siglo XX; fija los relatos orales en el quechua tarmeño que identificamos como el Quechua I, de la zona de Junín. Asimismo, debe anotarse que esta escritura está precedida por una reflexión sobre el quechua. Vienrich advierte diferencias dialectales. Pero, entre la nostalgia de la oralidad que se percibe en **Tarmapap...** como escritura quechua, la versión en español, aparece pálida frente a la riqueza lingüística que ofrece el texto quechua. Entonces, nos interesa, indagar sobre las marcas de la oralidad en la escritura quechua de dicho texto y qué estructura el universo interno de los relatos.

2. Planteamiento del problema

El libro de 1906 reúne, hemos dicho ya, doce relatos que publica en edición bilingüe: quechua y castellano. Estos relatos tienen en su esencia una filiación tradicional, algunos de los cuales aún se escuchan en la actualidad. Me interesa básicamente explorar los comportamientos de los enunciados que remiten a la presencia de un sujeto de mediación entre el relato tradicional y lo que la inscripción –escritura– está revelando; es decir, las marcas harían visibles y legible la presencia de

¹ Véase: “Las marcas de la otra literatura (o la nostalgia de la escritura)” (Espino 1996: 165-191).

la oralidad que opera en la inscripción del relato. Así, habremos de postular el comportamiento –si lo hubiera– de los reportativos a lo largo del texto; lo propio haremos con relación a los tiempos narrativos quechua en la configuración del relato. Nos interesa, pues, la producción de un tipo de conocimiento vinculado a las maneras como se establecen las relaciones –y qué tipos– en un evento comunicativo, de suerte tal que hablaremos de prácticas de habla en **Tarmapap pachahuarainin**.

3. Marco teórico.

La discusión sobre la literatura quechua resulta hoy día un tema de interés más allá del impresionismo y voluntarismo que dejaron las primeras contribuciones críticas del indigenismo académico. La aproximación al relato oral quechua tiene que retomar su propia performance, esto significa que para el caso quechua reconsideremos nuestra manera de abordar el texto. Habremos de recuperar nociones como *prácticas de habla* en el sentido de momentos que en una relación comunicativa entra en tensión polifónica, es decir, *quien narra* un relato está a su vez *dialogando* con quienes lo *escuchan* en el sentido de ir marcando un hilo narrativo, precisamente, como escenario posible de lo que ese *público–auditorio* está exigiendo al *narrador hablante*. Lo propio, desde el público hacia el narrador que le va sugiriendo su propio estado anímico para escuchar el relato. Esta polifonía a la que hemos aludido tiene que ver con la dialéctica comunicacional entre el hablante y oyente, donde simultáneamente, en una práctica narrativa o poética quechua, se convierte siempre en la simultaneidad de roles, sea porque evoca, en su condición de oyente un conjunto de circunstancias que le son conocidas o sea por discrepancia con lo que dice el narrador o sea porque el evento narrado o poetizado le resulta novedoso o circunscrito a un espacio más limitado como puede ser la condición de hablante adulto o la condición de un iniciado, tratando de relatos chamánicos.

Desde esta perspectiva, la aproximación a la narrativa quechua evoca dos situaciones que deseo aquí remarcar. De un lado, se trata de la *comprensión del género relato*, y de otro, el *texto oral como escritura*. Respecto al primero, conviene hacer una primera diferenciación respecto a la naturaleza del relato como forma social que circula en una comunidad de usuarios, es decir, como forma que el sujeto hereda en su sociedad y aparece como preexistente, tal como examina Mijail Bajtín: estas formas discursivas: "no son creados por él [hablante], sino que le son dadas" (Bajtín 1982: 270). Es la naturaleza discursiva de cada género la que a su vez da cuenta de

las tendencias seculares más estables del desarrollo literario. En él siempre se conservan los imperecederos elementos del arcaísmo. Ciertamente éste se conserva en aquél tan sólo debido a una permanente renovación o actualización.

El género es siempre el mismo y otro simultáneamente siempre es viejo y nuevo, renace y se renueva en cada nueva etapa del desarrollo literario y en cada obra individual de un género determinado. En ello consiste la vida del género. Por eso el arcaísmo que se salva en el género no es un arcaísmo muerto sino eternamente vivo, o sea, capaz

de renovarse. El género vive el presente pero siempre recuerda su pasado, sus inicios, es representante de la memoria creativa en el proceso del desarrollo literario y, por eso, capaz de asegurar la unidad y la continuidad de este desarrollo. (Bajtín 1993:150–151)

Se trata, entonces, de tentar una explicación del propio objeto relato en el mismo relato, es decir, cualquier forma discursiva relato daría cuenta de su naturaleza y de lo que se trataría más bien es elaborar una reflexión teórica sobre dicho objeto. Eso es lo que intentaremos más adelante.

Por de pronto, detengamos en las formas como se nomina al relato quechua. En los tiempos actuales, en las prácticas etnográficas y en las prácticas de recuperación de literatura oral, no siempre se encuentra con una expresión específica que aluda a su naturaleza. Se circunscribe dos nociones genérica, el de *costumbres* o historiar con la que se identifican las diversas prácticas discursivas, desde la literatura oral hasta la historia oral, desde los saberes cotidianos a la memoria colectiva. Jesús Lara anota a propósito de su *Mitos, leyendas y cuentos de los quechuas*: “*jawa. Jáway* o *jawariy* es relatar, narrar cuentos.” (1987: 22) González Holguín (1608) lo identifica con *Hahuarini* o *hahuarincuni* y *huahua ricuysim* (González Holguín 1608: 145) y distingue *acto de narrar* de otras terminologías que aluden al *acto de hacer cuentas*, que en quechua lo identifica con *yupani* (y numerar, *yupay*) y del *acto de referir*, *villavillacuni vyarichini* (cf. 1608: 459). El diccionario de Academia Mayor admite *hawariy* y establece como sinónimo *willakuy*. Cerrón-Palomino, registra formas actuales, *Kwintu* (1976^b: 152, 187). El *Diccionario Políglota Incaico* (1905) diferencia *yupay* y *morochay/muluchay*, “contar, v.”, de *huillay/willay*, *huillacuy/ willakuy*, “contar, (avisar) v.”; asignando las lexías *willay* y *willakuy* al acto de narrar (cf. 192/348). Podemos decir, en líneas generales, que se intercambia forma remotas como actuales, que se oscilan entre *willay* y *kwintu*, quechualización de la palabra castellana cuento. Asunto entonces, que nos lleva a reconocer, en términos formales un tipo de relato asociado a lo que una comunidad presenta en forma breve respecto a su universo o cosmovisión por el arte de la palabra hablada.

3.1. Estado de arte

Deseo estudiar la producción textual quechua que realiza Adolfo Vienrich (1867–1908), en particular los relatos que recoge antes de 1904. Pero hay que hacer notar que la valoración de la obra del autor de *Tarmap Pacha-huaray...* no se ha producido sino de manera episódica y sin la profundidad que exige el aporte de una obra como la del director de *La Aurora de Tarma*. Lo que quiere decir que a más de un centenario de su nacimiento ahora se vuelve necesario indagar y hacer un balance de lo que la crítica ha producido en tanto obra propiamente literaria –también como obra total– y su importancia en esa “aldea heteróclita” que hemos llamado *literaturas peruanas*. La producción crítica sobre los textos quechuas vienrichianos no ha variado respecto a lo que hemos referido en diciembre de 1996. Resumo aquí los trabajos. Entre los escasos ensayos que debemos destacar están “Adolfo Vienrich, precursor del folklore peruano” (1945) de Jorge Puccinelli; *La labor educativa de Don Adolfo Vienrich en la Provincia de Tarma* (1959) de don Joaquín Ferrer Broncano, los prólogos y ediciones realizadas por el vienrichista Pedro Díaz Ortiz (1956, 1960²) y la propia de José Soracel (1989). Ángeles Caballero publica dos breves notas sobre nuestro autor, la primera es de 1957 “Adolfo Vienrich” y más tarde,

"Adolfo Vienrich y nuestro folklore" (1988) Dos son los trabajos últimos, nuestra tesis de maestría **Adolfo Vienrich: La tentativa de la otra literatura peruana** (1996) y la nueva edición de **Azucenas quechuas y fábulas** (1999). Mi investigación ofreció, en su oportunidad, un retrato posible sobre el autor y la obra, explicamos, en aquella ocasión, como un mestizo opta por la literatura quechua² y cómo ésta trasciende el escenario propiamente provinciano para colocarse en la ciudad letrada de diversas maneras. Otro tanto hicimos con el proceso de la literatura peruana al caer en la cuenta que un texto como el de Vienrich no podía ser un acto singular sino que su singularidad estaba vinculada a un proceso que había que rastrear, esto correspondió a la segunda parte de la tesis de 1996. Parte, que luego de una relectura y reescritura lo publiqué como **Imágenes de la inclusión andina** (1999). No nos hemos atrevido a la publicación de la tercera parte del trabajo pues consideramos que tiene ese rasgo de trabajo inicial que esperamos profundizar aportando una mirada de los conceptos y categorías que explican la literatura quechua para inicios de siglo, comenzando por establecer una revisión del sentido inca respecto al sentido quechua en lenguaje vienriano. A mi trabajo le ha seguido otro, que más bien se constituye en una declarada devoción sin mayor perspectiva crítica, me refiero a la tercera edición que realiza Pedro Díaz Ortiz de **Azucenas y Fábulas Quechuas**³, su nota no aporta más comentarios que los ya conocidos y una lamentable ausencia de quienes en estas tres últimas década han venido trabajando en torno a Vienrich, salvo una razonada crítica al conservadurismo descalificador de Riva-Agüero y la inclusión de dos relatos que aparecieron en **La Aurora de Tarma**.

Estudiar a Adolfo Vienrich no sólo debe llevarnos a corregir ausencias sino a emprender una nueva visión de lo que ha sido y son las literaturas del Perú. Se trata, entonces, de emprender el estudio de la obra primer del peruano que en la república propone un sistema sobre las literaturas en el Perú. Se preocupa por el sistema marginal, subordinado, que tiene que ver con una trama social obviamente sometida y excluida, pero no nula e incapaz de producir y tener una trayectoria literaria. De hecho se trata del sistema quechua y oral en tanto componente de lo peruano. También tiene que ver con el espacio que ocupa la obra de Vienrich en la literatura andina. El impacto de la obra vienriana hay que mirarlo de cara a un espacio mayor, me refiero a la literatura andina de fines del siglo XIX e inicios del XX, en cuyo esquema, tanto **Tarmap Pacha-huaray** como **Tarmapap pachahuarainin** serían parte de un primer ciclo que con dicha publicación se cierra. Desde esa perspectiva es que asumimos el balance de la literatura como objeto de estudio global y su comprensión en el aporte de Adolfo Vienrich, centrado en esta ocasión, desde la perspectiva de la disciplina, en su compilación de relatos.

3.2. Presupuestos teóricos.

Siendo estos los presupuestos que encarrilan nuestro trabajo, deseo plantear tres reflexiones a nivel teórico, pues se trata de alcanzar un tipo de explicación que satisfaga las exigencias teóricas de las disciplinas humanísticas. La primera tiene que ver con la posibilidad de una memoria de la oralidad quechua en la escritura. La segunda, se mueve en el espacio de las estrategias analíticas que

² "La escritura como pretexto autobiográfico: Adolfo Vienrich" en *Letras* No. 95-96. Lima, 1998, pp. 195-211.

³ Trabajo con la edición de 1905 y 1906, respectivamente. El lector puede consultar la publicación citada, cf. Vienrich, Adolfo, *Azucenas y fábulas quechuas* (Edición de Pedro Díaz Ortiz. Lima, Universidad Ricardo Palma, 1999).

deseamos postular, se trata de la etnopoética. Y la tercera, auscultar la discusión sobre la cultura quechua, por lo mismo el análisis de la escritura quechua vienriana.

1. El patrón escritural quechua no se desprende de su aura oral. Al contrario, la consigna como expresión propia de su naturaleza. De manera que interesa tomar en cuenta la presencia de la representación del tiempo y la representación del sujeto respecto a las experiencias de habla. En términos lingüísticos estas se traducen en el empleo del tiempo pasado, que Rodolfo Cerrón-Palomino ha identificado como *tiempo pasado experimentado* y *tiempo pasado no-experimentado* en **Quechumarú** (1994: 109–110) y abordado también en otros trabajo (cf. 1976^a: 174–175; 1987:273). El tiempo pasado experimentado y pasado no-experimentado lo identifica con el **-rqa** y el **-sqa**, donde la distinción básica está dada, precisamente, por la forma como se asume esa noción de tiempo pasado en términos del sujeto, es decir, la percepción que tiene el hablante del transcurrir del tiempo y de la experiencia que tiene sobre los eventos predicados. En términos teóricos interesa retener el *tiempo pasado no-experimentado*, en tanto que daría luces en la gramática del relato sobre la instancia oral que nos interesa identificar. Es este tiempo que opera como evidencia en la gramática del texto de la condición oral del discurso transcrito a la escritura quechua y se vería corroborado por otro elemento. Se trata de los *marcadores de validación y evidencialidad*, omnipresentes en el discurso, que puede ser considerado “como reflejo de una práctica cultural típicamente andina” como piensa Willem Adelaar (1997:3) y que Cerrón-Palomino, identifica como *sufijos independientes*, también lo llama *reportativos*, cuya “función básica es relacionar al emisor respecto de su enunciado en el acto del habla” (1987: 287). Nos interesa el desenvolvimiento en el relato, la presencia o ausencia, la recurrencia o no, por parte del hablante, del uso del sufijo **-shi** ~ **-sh** que crea la atmósfera de ficción de oralidad precisamente al rememorar la condición de distancia o no presencia de quien habla, por lo mismo, un discurso diferido. O mejor, de lo que se trata es de un tipo de articulación discursiva en la que encontraremos la posibilidad de internarnos en el mundo de las prestaciones de un tiempo narrativo y del reforzamiento de ese tiempo con la condición de un alargamiento respecto a lo que se narra, en lo que es precisamente, la incertidumbre sobre lo que se dice, casi siempre propia de los relatos orales.

2. Esto nos lleva a recuperar los aportes de Bruce Mannheim y Juan Carlos Godenzzi, que han venido a revitalizar las aproximaciones teóricas al texto oral. Godenzzi publicó en 1994 un texto sumamente sugerente precisamente porque propone una abordaje crítico, desprovisto del impresionismo y adjetivación fácil, para entrar al debate teórico sobre la naturaleza del texto de tradición oral, me refiero a su ensayo “Tradición oral andina: problemas metodológicos del análisis del discurso”. Pone especial cuidado en una hermenéutica atenta a lo que se negocia en un evento de tradición oral y cómo se estructura la tradición oral. De Mannheim nos interesa sus aproximaciones a esa suerte de poética (en tanto retórica) de la construcción del texto quechua y en los últimos tiempos, su propuesta agresiva de indagación de la narrativa quechua, inspirándose en tres proyectos intelectuales, tal como lo señala en “Hacia una Mitografía Andina” (1999^b) y redefine al relato quechua. Propone, para lo que llama relato quechua sureño, la existencia de una “narrativa conversacional” (cf. 49–51), donde:

La estructura conversacional y coparticipativa de la narrativa del quechua sureño forma parte de un patrón más general en el uso del lenguaje en las comunidades quechuas sureñas. La autoridad personal del hablante no se da por sentada, sino que se debe establecer social y gramaticalmente, entre otras cosas, por medio del uso de evidencias. Aun así, la estructura participativa no permite que alguien tenga la última palabra; es decir, que nadie tiene la autoridad final sobre un conjunto de eventos narrados. Esto se da ¡aun cuando el narrador ha participado personalmente de los eventos! Igualmente nadie tiene autoridad para interpretar el discurso en sí. (Mannheim 1999^b: 50)⁴

Los proyectos a los que alude son el estructuralismo de Lévi–Strauss, el análisis lineal y por verso y la etnografía de la actuación (Mannheim: 52–54) que combinadas darían una buena performance para el abordaje del texto quechua. Interesa remarcar aquí la recuperación de Lévi–Strauss cuyas contribuciones, dice el autor “no deben ser ignorados” pues “Él insiste en que las narrativas no pueden ser entendidas aisladas una de otras. El significado de la narrativa es una función de las relaciones entre narrativas.” (1999^b: 52). Estas propuestas, en general, pueden, comprenderse con el nombre de *etnopoética*, cuyo centro es volver tras la organización del texto tal como lo imaginaba en la década de los 60 el narrador Heinrich Böhl (1974:10), para quien hay una morfología y sintaxis que prefigura la eficacia literaria del relato oral que “depende del cómo, y el cómo no acepta, en el narrar oral, el negro de la imprenta”. Cada vez que nos enfrentamos a un texto de tradición oral (evocamos algo que suponemos se ha escuchado) y siempre estamos ante una interpretación de lo que ha ocurrido en el evento y en el discurso.

3. Aunado esto está el problema de la fijación del texto. Ya no sólo el cómo, ya no sólo como sería la historia del evento, del acto mismo de narrar y el propio relato, sino también cómo éste se ha fijado. Acá hay una tensión que deseamos abordar en términos de la ambigüedad y disparidad en el uso de un alfabeto como producto del quiebre del canon retórico del Tercer Concilio Limense. Rodolfo Cerrón–Palomino advierte que la “La ruptura de la unidad ortográfica quechua –aimara” conseguida por Concilio Limense (1584), se resquebraja a mediados de XVII hasta nuestro tiempo (1992: 122), aunque Noriega lo sitúa en el XIX. El quiebre como ha sido advertido por Cerrón–Palomino, Itier y Noriega sería el resultado del desconocimiento de la tradición escritural anterior y la instalación de una suerte de adanismo escriturario. Esto a su vez, tiene que ver con un registro primario, respecto al quechua utilizado como referencia escrituraria por Adolfo Vienrich. En realidad, el autor de *Fábulas quechuas*, representa el pensamiento progresista de la época frente a las concepciones que exhibe Propaganda FIDE del Perú, de allí su debate con éstos, precisamente, por esa imagen y conciencia que tiene Vienrich de los problemas de representación escritural.

⁴ Aunque Mannheim realiza acá una de las más críticas posturas. Habla de la ausencia de un metalenguaje en el caso sureño, cuestión que resulta difícil imaginar toda vez que las propias construcciones quechuas supone una alta flexibilidad sobre las formas como se estructura cada discurso, en particular me remito a la referencia explícita del sujeto hablante respecto a los eventos (testigo/no-testigo).

4. Hipótesis:

1. La consistencia del relato supone la presencia de marcas discursivas que revelan la naturaleza oral de la narración.
2. La estructura del relato ofrece una estrategia discursiva en la que la performance de los sufijos reportativo y tiempo no–experimentados exhiben la naturaleza oral del texto.

5. Esquema de contenidos:

La tesis estudiará la estructura lingüística de dos relatos quechuas que recogiera Adolfo Vienrich, enfatizará la construcción discursiva del texto para elaborar una secuencia del sentido del habla, como prácticas presente en el discurso escrito:

5.1. Capítulo I. *El debate sobre la cultura quechua*. Sitúa la discusión sobre la cultura quechua a inicios del siglo XX. Se toma como referencia los textos de FIDE–PERÚ y de Adolfo Vienrich.

5.2. Capítulo II: *Etnopoética Andina: Aproximaciones*. Ofrece un conjunto de reflexiones sobre lo que llamaré etnopoética andina, notas para una retórica de del relato quechua.

5.3. Capítulo III: *Morfología de dos relatos quechuas*. Presento la morfología de dos relatos quechuas. Esta toma como referencia la edición príncipe, oferto una propuesta de normalización y propongo mi propia traducción.

5.4. Capítulo IV: *Retórica del relato quechua (Indagaciones sobre el reportativo y el tiempo narrativo en la poética del relato quechua)*. Asumo una reflexión teórica sobre el reportativo y el tiempo narrativo como expresión de la poética de relato andino, aspecto que asumo para el análisis de ambos relatos.

Luego dejo constancia de las *Conclusiones* que se derivan de mi tesis. Finalmente, se acompaña la respectiva *Bibliografía*.

El presente trabajo operará básicamente con un objeto de estudio escrito. No incluyo para estos efectos textos propiamente orales⁵, por eso **Prácticas del habla** tendrá que ver con la edición príncipe. De suerte que privilegio para mi investigación el trabajo de gabinete. Me será útil la propuesta de Pierre Bourdieu, su categoría de los campos, sobre todo, para el capítulo uno y me resulta sugerente los abordajes estructuralista y la morfología del cuento para los capítulos siguientes. Trabajo con textos quechuas; las traducción de Adolfo Vienrich las asumo como referenciales. A fin de hacer potable nuestra indagación sobre las prácticas de habla me interesa

⁵ Hasta donde llega nuestra información para la época de Vienrich, en el Perú no se utiliza ningún aparato que grave la voz. Los esposos D'Harcourt, en 1925 se quejaban por el alto costo de los cilindros fonográficos, lo hizo que en dichos cilindros se reutilizarán una y otra vez, hasta perderse los registro fonográficos (cf. D'Harcourt 1925/1990: 200).

ofrecer el texto quechua con su respectiva glosa morfé mica, sólo tomaremos en caso de dos relatos. Es decir, se ofrecerá el texto quechua tal como fue inscrita por el recopilador, luego establezco las estructuras de las palabras (raíces y sufijos) y finalmente una glosa del significado de cada morfema y sufijo, me inspiro para ello en los trabajos de Rodolfo Cerrón–Palomino, Rosaleen Howard–Malverde, Julio Calvo Pérez, entre otros.

Tabla de Contenidos

Introducción

1. Ubicación del tema
2. Planteamiento del problema
3. Marco teórico
- 3.1. Estado de arte
- 3.2. Presupuestos teóricos.
4. Hipótesis:
5. Esquema de contenidos

Capítulo I.

El debate sobre la cultura quechua.

1. La ruptura del canon escritural y la cultura quechua.
2. La propuesta de FIDE PERÚ.
 - 2.1. El texto
 2. La propuesta de FIDE PERÚ.
 2. 2. Mítemas
 - 2.3. Cuadro de estructural del relato (ver Cuadro 1, página siguiente).
 - 2.4. Organización secuencial
 - 2.4.4. Cuadro síntesis.
 - 2.5. Aproximación al esquema estructural
3. La propuesta de Adolfo Vienrich

Capítulo II:

Etnopoética Andina: Aproximaciones.

1. Kivntuchu
2. Etnopoética

Capítulo III:

Morfología de dos relatos quechuas.

1. Lapia huauki
2. Atoc, cuntur, quillishhuan (nunatugogba huanuynin)

Capítulo IV:

Retórica del relato quechua

(indagaciones sobre el reportativo y el tiempo narrativo en la poética del relato quechua)

1. Elementos testimoniales en el relato como fuente organizadora del discurso: el sufijo –shi ~ –sh.
2. Textualidad oral, el reportativo –shi ~ –sh en *Lapia huauki*.
3. Dimensión temporal en la estrategia del relato oral
4. Tiempo narrativo en *Atuc, cuntur y kilishwan*.

Conclusiones.

Bibliografía.

Agradecimientos.

Sin duda esta tesis no hubiera sido posible si la Escuela Andina de Post Grado – CBC no hubiera accedido a mi solicitud de beca de estudios.

De modo especial quiero agradecer a Bruce Mannheim quien alentó este trabajo, a Carmen Rosa Huanca y Lidia Clavijo que acudieron con sus sugerencias. Así mismo, a mi amigo Dante Gonzalez que más de una vez discutió conmigo aspectos de la tesis desde su quechua ancashino.

Finalmente, esta tesis recibió el apoyo de mi *alma mater*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, que la aceptó como proyecto de investigación.

i

*Waykikuna makikuna, kashkaniraqmi,
kashkanirarmi.*

El debate sobre la cultura quechua

Se recusa al quechua la ausencia de una tradición escrituraria y se la impugna por su condición de lengua ágrafa. El desconocimiento con que se habla del tema obvia el transcurso de casi 500 años de existencia de una textualidad escrita. Ciertamente esta perspectiva, en lo fundamental, hereda el logocentrismo occidental que no permite reconocer otros soportes semióticos para las vernáculos de los países andinos. Es obvio que el parámetro de referencia es el alfabeto latino, el mismo que no coincide con los modelos de fijación andina de la voz. Aún cuando los estudios sobre esta temática no sean concluyentes, se puede hablar de diferentes modalidades de representación semiótica similares en su función comunicativa al alfabeto europeo. Quipus, killkas, keros, tejidos, etcétera, se identifican con los soportes semióticos hallados en los andes.¹

1. La ruptura del canon escritural y la cultura quechua.

El exterminio de los especialistas (quipucamayoc, v.g.), la desaparición de los usuarios de estos sistemas y la falta de transmisión de esta tecnología impidió el conocimiento de tales soportes semióticos², por eso decimos que cuando se produce la violenta ruptura de la historia andino asistimos a la pérdida de toda la memoria científico-cultural de los pueblos indígenas. En estas circunstancias y ante razones ajenas a la propia cultura, bajo las discusiones sobre cómo debiera ser la incorporación de ese “medio ser”, del “homínida” como era calificado el indio, se identifica la lengua en que han de ser catequizados

¹ “No puede dudarse ya sobre la existencia de una escritura no occidental en la sociedad inca, es decir de un sistema semiótico de comunicación y control en sociedad tan jerarquizado [...] indudablemente, se trata de sistemas semióticos con procedimientos de decodificación y conservación a la lengua estándar” (Bendezú 1989: 12). Respecto a la escritura o soportes semióticos diferentes a los que irrumpen con la invasión española, pueden revisarse los siguientes trabajos John Murra, “Las etnocategorías de un khipu estatal” (1975:243-254); Karen Lizárraga, “Killkas o los tejidos (1989), Bruce Mannheim, “El arado del tiempo” (1999: 15-64).

² El mismo problema plantea Frank Salomón, para quien estos soportes semióticos operaron hasta el oncenio de Leguía. Y para el caso que examina, los quipus de Tupicocha resultan “la representación material de la reciprocidad. En Tupicocha el quipu es un patrimonio sagrado, algo así como una corona de la realeza europea. No está disponible al público en general”; cf. “Los quipus de Tupicocha”, entrevista a Frank Salomón, en *La República* (26 de agosto 2001, p. 23).

los indios para el reino de dios, por la efectividad con que esta campaña se podía desarrollar, y pese a la doctrina imperial (“un imperio, una lengua”), no sólo en área andina, sino también en el área mesoamericana, se opta por el uso de las lenguas locales. Esta decisión, que ocurre en los inicios del siglo XVI, tiene como resultado que se transfiera el soporte ya conocido por la cultura de occidente, por eso se produce el registro de las lenguas amerindias en la tecnología de occidente, es decir la escritura latina.

Conviene recordar, sin embargo, que la etnohistoria y la etnolingüística han aclarado sobre el multilingüismo practicado en las dispersas comarcas de las naciones andinas. Es decir, en nuestros países hubo una práctica antiquísima de multilingüismo y que los diversos estadios de desarrollo de las culturas locales adoptaron, a lo largo de la historia, formas oficiales de relación entre el estado, el poder central y las comarcas adscritas a sus gobiernos³. Estas a su vez podían desarrollar sus lenguas sin que afectaran la vida local, lo quiere decir que, el Estado a lo largo de la historia prehispánica propiciaba el multilingüismo y que, a efecto de la constitución del poder imperial, se opta por las formas prestigiadas por las élites gobernantes. Éstas a su vez se convierten en *lenguas francas*, tal proceso concluye con el episodio de la constitución de una lengua franca que es de dominio fundamentalmente de las castas dirigenciales y sacerdotales del gobierno y una habla “oscura” que corresponde a las panacas gobernantes, subsistiendo y desarrollándose las diversas familias lingüísticas existentes hasta 1532, lo que equivale a decir, entre otras cosas que, no sólo se hablaba el quechua, sino que existían diversas lenguas quechua, aymara, aru, cauqui, puquina, mochica, etcétera.

Este multilingüismo que encuentra posibilidades de interlección con variados segmentos indígenas lleva a la Iglesia a decidir una normativa que permita el uso de algo que más tarde se convertirá en la lengua prestigiada. Es en el Tercer Concilio Limense donde se produce el esquema normativo para el uso del quechua y aymara, al hacerlo se opta por una de la variante, en este caso, respecto al quechua se opta por el Chínchay.⁴ Esta opción supuso entonces el desplazamiento oficial de otros lectos y por lo mismo el prestigio de estas formas que se canonizaron y constituye uno de los momentos más importantes de la lengua quechua como escritura. Se establece un conjunto de reglas que hacen posible la intelección desde una escritura alfabética sobre el habla de la lengua oral quechua. Su importancia radica, en estricto, en el nivel consensual alcanzado por los curas y sacerdotes del siglo XVI, me refiero a la *Doctrina Cristiana* (1583). Luego habremos de vivir, en lo que va del XVII un relativa calma que sólo se altera por los reclamos de los lexicólogos ayacuchanos y en el algún caso, por la necesidad de representar las glotalizadas cuzqueñas en la propia escritura (cf. Cerrón Palomino 1992)

³ Cf. Alfredo Torero, “El quechua y la implantación del poder extrandino” (1974: 140-214) y Rodolfo Cerrón-Palomino, *Multilingüismo y defensa idiomática* (Lima, CILA-UNMSM, 1983. Documento de trabajo).

⁴ Alfredo Torero propone que se trata del yungay, como acaba de sostener en un reciente artículo. Cf. Torero, Alfredo. “El marco histórico-geográfico en la interacción del quechua – aru” en *Escritura y pensamiento III*, 5. Lima, [junio] 2000; pp. 9-58.

Adviene luego, lo que la crítica ha llamado el *renacimiento inca*, cuyos términos de referencia podrían quedar establecidos en la conceptualización planteada por Bruce Mannheim, es decir, como un proceso que vive en los s. XVII y XVIII en la que “The appropriation of Quechua the ambivalence of language as a national symbol” (Mannheim 1991: 71)⁵ y que explica en los siguientes términos:

The idealization of the Inkas in the visual and literary art of the seventeenth and eighteenth centuries was an important part of the resurgence [Rowe 1954]. The new landed elites appropriated the memory of the Inkas as a source of legitimacy, at the same time recreating the Inkas in their own likeness. They established continuity with the Inkas, but displaced them into the past, *their* past, not the past of Runa agriculturalists and laborers. Nonetheless, the newly invented “memory” of the Inkas played a critical role in the social upheavals of the eighteenth century, as it galvanized local elites to resist the authority of the Spanish viceroyalty. (Mannheim 1991:73)⁶

Este período será significativo por las prácticas escriturales en quechua, sobre todo en lo que llamaremos el *polo regional sur*. Me refiero al Cuzco, que se precia de ser uno de los núcleos más beligerante en la constitución de una tradición quechua.⁷ En el siglo XVIII, entonces, asistiremos a uno de los momentos más importantes para el desarrollo de la escritura quechua que en palabras de Raúl Porras Barrenechea será representada por “el esplendor literario representado por Avila, Avendaño y el Lunarejo.” (1999:181)⁸ Luego advendrá la crisis del XIX. César Itier encuentra que este polo regional situado en Cuzco desarrolla la “tradición de escribir literatura en quechua” desde el Siglo XVI hasta el presente, y que es propia de la élite local. Y propone que este desarrollo se puede estudiar en dos momentos: “El primero, que Cerrón Palomino (1985) y Mannheim (1990: 164) han venido en llamar ‘el siglo de oro del quechua literario’ fue un ‘renacimiento de los estilos literarios peninsulares

⁵ La apropiación del quechua como lengua jugó papel ambivalente como símbolo nacional.

⁶ Isabel Bustamante traduce así: “La idealización de los Incas en el arte visual y verbal de los siglos xvii y xviii eran un aspecto clave del renacimiento (Rowe 1954). Las élites terratenientes se apropiaron de la memoria de los Incas como una fuente de legitimación, a la vez que la reiventaba en semejanza propia. Establecieron continuidad con los Incas, pero dislocándolos del pasado indígena al pasado propio. Sin embargo, la ‘memoria’ de los Incas, nuevamente inventada, tuvo un papel crítico en los trastornos sociales del siglo xviii como herramienta de la resistencia de la élite criolla a la autoridad del virreinato español.” (Mannheim 1997: 18).

⁷ Entre los textos que destacan los diversos críticos, están *El pobre más rico*, Gabriel Centeno de Osma; *Ollantay* (ms. Sahuaraura, Justiniani y Santo Domingo); *Usca Paucar* (ms. Sahuaraura); *El rapto de Proserpina* y *El hijo pródigo*, de Espinoza Medrano, El Lunarejo. Los aportes y hallazgo de César Itier, *Yabuar Huaccac*, Abel Luna; *El desgraciado inca Huáscar*, José Lucas Caparó Muñiz; *Uscja Maita*, Mariano Rodríguez y San Pedro, *Sumac Ttica* y *Atahuallpa o el fin del imperio*, Nicanor Jara; *Yabuar Huaccac*, José Félix Silva Ayala; *Choque Illa* y *Manco II*, Luis Ochoa Guevara; *Ccori Chchuspe* (1915), *Huilla Ccori*. La serie *Ttica Hina*, *Paucar Illa* y *Catachu* de Nemesio Zúñiga Cazora; y, por último, *Huayna Cahuide*, de Tobías Irrazábal (cf. Itier 1992: nota 2 y 4).

⁸ La propuesta de Raúl Porras parece discrepar con las desarrolladas por Rodolfo Cerrón-Palomino, Bruce Mannheim y César Itier (cf. Porra 1999: 180 ss.). Una bibliografía imprescindible, que da luces sobre las diversas aristas de la tradición escritural, es la realizada por Paul Rivet (y) Georges Créqui-Montfort, *Bibliographie des langues Aymara y Kichua* (1955-58).

en lenguas americanas nativas a través de temas indigenista (pero no indígenas)’ (Mannheim, 1990:167) y se dio al parecer entre fines del siglo XVII y principios del XVIII. El segundo florecimiento de esta misma tradición tuvo lugar después de la Guerra del Pacífico hasta aproximadamente mediados de nuestro siglo, aunque con mayor intensidad entre 1913 y 1921.” (Tier 1992: 26)

El quiebre escritural se va a producir, como venimos proponiendo, en el siglo XIX. Hay, lo que podríamos llamar, una suerte de adanismo respecto a las formas de la escritura quechua, inspirada en un fonetismo o un virtualismo cientifista que condujo a la creación de escrituras discrepantes, donde legibilidad de la escritura está precedida por una neblina que no facilita la comprensión del quechua. Este fenómeno puede ser revisado a partir de los estudios ollantinos que tienen lugar en a mediados de los 50, y la larga lista de peruanistas que exhiben diversos modelos escriturales para la época. Esto último nos lleva a pensar que cuando Adolfo Vienrich opta por la escritura quechua se ve interpelado por las maneras en que debe representar determinados fonemas, de allí, la asociación que establecemos con el quechua cuzqueño. Aunque pudiéramos considerar dos fuentes básicas que cubren la autoridad textual, me refiero a Anchorena y Midderdorf.

2. La propuesta de FIDE PERÚ.

El **Diccionario políglota incaico** se publica en 1905⁹, unos meses después Adolfo Vienrich pone en cuestión la intencionalidad declarada por los autores de dicho diccionario en su **Tarmap pachahuaray, Azucenas quechuas** (1905). Vienrich responde y cuestiona las propuestas del trabajo realizado por FIDE Perú (Religiosos Franciscanos Misioneros de los Colegios de Propaganda Fide Perú). Vienrich sostiene en su discusión dos temas básicos: las diferencias fonéticas y la confusión con que se recogen los lexemas de un lado; y, de otro, explica la terrenalidad de las lenguas, cuestionando el origen divino de las mismas. Habla entonces de la formación social de las lenguas, tal como veremos más adelante. Nos detendremos ahora en la propuesta del **Políglota incaico**.

2.1. El texto

Propongo leer un fragmento del **Políglota** como mito. ¿En qué sentido este texto constituye un mito? Es una pregunta previa a nuestro análisis. En la medida que se trata de un discurso que desarrolla una estructura explicativa de la situación del indio y su idioma, en un evento que naturaliza para descalificar la existencia de una lengua tal como se puede leer en la selección anotada. Se puede considerar que hay un conjunto de pasos que asemejan al relato mítico ya que en términos de discurso se estaría ocultando tipos de información y hacen que éste alimente formas aparentemente progresistas, como parte del repertorio de la inclusión social, pero que sanciona hasta la descalificación del indio.

⁹ Religiosos Franciscanos Misioneros de los Colegios de Propaganda Fide Perú. **Vocabulario políglota incaico**. Cuzco, Ayacucho, Junín, Ancachs y Aymará. Versión normatizada bajo la dirección de Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima, Ministerio de Educación, 1998; p. ix-x. En adelante FIDE.

Es indudable que sería un bien inmenso establecer la unidad práctica y popular de un idioma idéntico, en todo el Perú, e introducir por este medio la civilización en la raza indígena, asimilándola a la vida de los pueblos cultos; pero esto es imposible obtenerlo con una plumada o un decreto gubernativo que así lo ordene, y sólo podrá llegar a establecerse un idioma oficial en toda la República, como ahora sucede en el Perú y otras naciones, pero sin ulteriores resultados: los indígenas siguen y seguirán con su keshua.

Para infiltrar en las masas aborígenes el pensamiento civilizador que las depure de sus ideas groseras, para introducir en su ánimo el sentimiento de dignidad humana que los emancipe de su modo de ser abyecto, es de necesidad que nos acerquemos a esas masas, que les hablemos en el lenguaje que ellas entienden, que nos acomodemos al estado de desarrollo intelectual en que se encuentran, que perfeccionemos sus facultades psíquicas, mediante una comunicación eficaz y apropiada, cual es la palabra, pero de ningún modo puede aceptarse abandonarlas a sus propias fuerzas, alejarnos de esos seres infelices, y muchos menos despreciarlas sólo por que no hablan castellano. (FIDE 1998: IX-X).

2. 2. Mitemas

Propongo un análisis estructural, me baso para ello en la propuesta de Lévis Strauss, sobre todo su “Estructura del mito” (1957). El mitema está definido como el segmento narrativo único, por el cual se da información de un fragmento del relato sin correlación (aparente) alguna.

1. Es indudable que sería un bien inmenso
2. establecer la unidad práctica y popular de
3. un idioma idéntico,
4. en todo el Perú,
5. e introducir por este medio la civilización en la raza indígena,
6. asimilándola a la vida de los pueblos cultos;
7. pero esto es imposible obtenerlo con una plumada o un decreto gubernativo que así lo ordene,
8. y sólo podrá llegar a establecerse un idioma oficial en toda la República,
9. como ahora sucede en el Perú y otras naciones,
10. pero sin ulteriores resultados:
11. los indígenas siguen y seguirán con su keshua.
12. Para infiltrar en las masas aborígenes
13. el pensamiento civilizador
14. que las depure de sus ideas groseras,
15. para introducir en su ánimo el sentimiento de dignidad humana que los emancipe de su modo de ser abyecto,
16. es de necesidad que nos acerquemos a esas masas,
17. que les hablemos en el lenguaje que ellas entienden,
18. que nos acomodemos al estado de desarrollo intelectual en que se encuentran,
19. que perfeccionemos sus facultades psíquicas,

- 20. mediante una comunicación eficaz y apropiada,
- 21. cual es la palabra,
- 22. pero de ningún modo puede aceptarse abandonarlas a sus propias fuerzas,
- 23. alejarnos de esos seres infelices,
- 24. y muchos menos despreciarlas sólo por que no hablan castellano,

2.3. Cuadro de estructural del relato (ver Cuadro 1, página siguiente).

2.4. Organización secuencial

2.4.1.
Cuadro 2: Organización serial:
 a b
 a a d
 b, b, c,
 ab, b, b, b, c, d
 ab, b,c,
 a, bb, c, d

2.4.2.
Cuadro3: Organización especificada:
 1,8
 2,3,9
 5,12,7
 4,6
 12,6,13,15,19,22,18
 14,14,17,24
 20,21,23,10,11

2.4.4. Cuadro 4: síntesis.

(a)	(b)	(c)	(d)
1			8
2,3			9
	5,12	7	
4,6			
12	6,13,15, 19	22	18
14	14, 17	24	
20, 21	23	10	11

Cuadro 1. Estructura del relato

SOBRESTIMADO(a)	SUBESTIMADO(b)	CATACLISMO (c)	DIFICULTADES (d)
<p>(1) “un bien inmenso”</p> <p>(2,3) “establecer la unidad práctica y popular de un idioma idéntico”</p> <p>(4,6) “en todo el Perú” > “pueblo(s) culto(s)”</p> <p>(12) “infiltrar en las masas aborígenes el pensamiento civilizador” (asimilar–depurar–emancipar–perfeccionar)</p> <p>(14) “introducir (...) sentimiento de dignidad humana”</p> <p>(20) “comunicación eficaz y apropiada”</p> <p>(21) “la palabra” > “castellano”.</p>	<p>(5, 12) “la raza indígena” = “masa”</p> <p>(6) “a la vida de los pueblos cultos”</p> <p>(13) “de sus ideas groseras”</p> <p>(15) “de su modo de ser abyecto”</p> <p>(19) “sus facultades psíquicas”</p> <p>(14) ausencia de “dignidad humana”</p> <p>(17) “lenguaje que ellas entienden” (keshua).</p> <p>(23) “esos seres infelices,”</p>	<p>(7) “esto es imposible obtenerlo con una plumada o un decreto gubernativo”</p> <p>(22) “de ningún modo (...) abandonarlas a sus propias fuerzas,”</p> <p>(24) “y muchos menos despreciarlas sólo por que no hablan castellano”</p> <p>(10) “sin ulteriores resultados”.</p>	<p>(8) “un idioma oficial en toda la República”</p> <p>(9) “ahora sucede en el Perú y otras naciones”</p> <p>(16) “acercemos a esas masas”</p> <p>(18) “estado de desarrollo intelectual encuentran”</p> <p>(11) “los indígenas siguen y seguirán con su keshua”.</p>

2.5. Aproximación al esquema estructural

Lo primero que tenemos que subrayar es la constitución de un *enunciador* definido en el mismo texto y marcado por un contexto que cae en la categoría genérica de los extirpadores de idolatrías. Este enunciador, sujeto narrador, asume sin mayores complicaciones el dominio del texto; tal condición, y desde el esquema estructural *Sobrestimado* o dominante, lo identificamos como los “Religiosos Franciscanos Misioneros de Los Colegios de Propaganda FIDE del Perú” (**en adelante, Fide**). Estos se constituyen en dominantes en la medida que autorperciben como los representantes de la civilización, y para la época, inicios del siglo XX, del progreso. De allí que se asignan, como falsos profetas, una misión que buscaría el “bien” para toda la colectividad, pues estos suponen que su labor está orientada a la incorporación de los que están fuera del marco de la civilización. Fide es parte de la civilización. La civilización es condición de dignidad humana. La lengua es el vehículo para tal realización, el castellano sería la lengua de unidad nacional.

Tal esquema tiene como resultado y contraparte, un objeto que cumple funciones subordinadas, motivo de miradas por quienes se posesionan desde el ámbito dominante. Se trata de un objeto para quienes están destinadas la actuación de los primeros. Lo ubicaremos como *subestimado*, mejor aún subordinado. Y lo identificamos como la “raza indígena”, la que confunde con la “masa”, es decir, con lo informe. La signación indígena está caracterizada por el genotipo que descalifica por “grosero”, “abyecto” e “infeliz”, por eso, precisamente, se configura en un elemento que no permite su incorporación al “pueblo culto”, a la civilización puesto que el idioma que usan, es el “keshua” (además, desconocen el castellano). Lo que equivale a decir que tal relación establece un conflicto en el ámbito del relato que es resuelto a favor de *la cultura del yo*, es decir, a la cultura de occidente, que adicionalmente se postula como la nacional.

Este conflicto arrastra entonces dos elementos que condicionan su resolución en términos de un umbral dramático, que llamaremos *dificultad*. Definimos *umbral dramático* a los elementos que traman el discurso en términos de conflictos que tienen que ser resueltos, en ese sentido, también lo podemos denominar *cataclismo*. Está dado por la condición de héroe que asume el narrador representado por Fide. La misión del héroe se ve angustiada por la imposibilidad de realización de su empresa y por los resultados finales de dicha empresa, llevar la civilización por medio del idioma que es el castellano. Las *dificultades* serán nítidamente aquellas que no harían virtualmente posible la misión de Fide. Esta se advierte en dos niveles de dificultad: las instituciones y el compromiso de la comunidad representada por Fide. La tarea del héroe cultural puede realizarse desde el ámbito puramente formal, por lo exige el compromiso de los “pueblos cultos” ya que enfrenta la enraizada convicción de las masas de indios que siguen hablando *keshua*, símbolo material de la barbarie que impide el plan civilizatorio de Fide.

A partir de esta lectura estructuralista deseamos postular algunas ideas centrales:

1. El texto plantea un proyecto compulsivo según el cual el sujeto narrador o sujeto de la enunciación (Fide) se propone el encuentro de todo el país en un solo idioma (3,24). Tal cambio no puede ser

producto de la palabra institucionalizada ni de decreto alguno (7,8,9), si esto ocurre únicamente sería “idioma oficial” (8); aunque socialmente es el término esperado, por eso también fortaleza del civilizador.

2. El proyecto civilizador enfrenta como obstáculo que los propios indios siguen usando su lengua(11). Esto último, como se ha visto, se constituye en momento de crisis discursiva.
3. El proyecto, además, pugna por un cambio radical del estado actual de los indios. El sujeto narrador (Fide) se reconoce así mismo como “pueblo(s) culto(s)” (6, y por oposición 16, 22 y 24), se instituye como héroe cultural. Su gran misión es civilizar a la “raza indígena”.
4. Los indios no pertenecen a los pueblos civilizados. Los indios están descritos como “groseros”, “abyectos”, “sin perfección” ni desarrollo físico (13-15); son pues “seres infelices”(23). Asunto que reclama el análisis de la condición humana del indio, ahora cuestionada en el nivel profundo.
5. La palabra, es decir, el idioma, es lo que se quiere transformar. La forma es admitiendo la existencia de una lengua asociada al estado actual de las cosas y no corresponde a los pueblos civilizados: el idioma civilizador es el *castellano* que se relaciona, también, a la palabra de Fide como “palabra evangelizadora”.

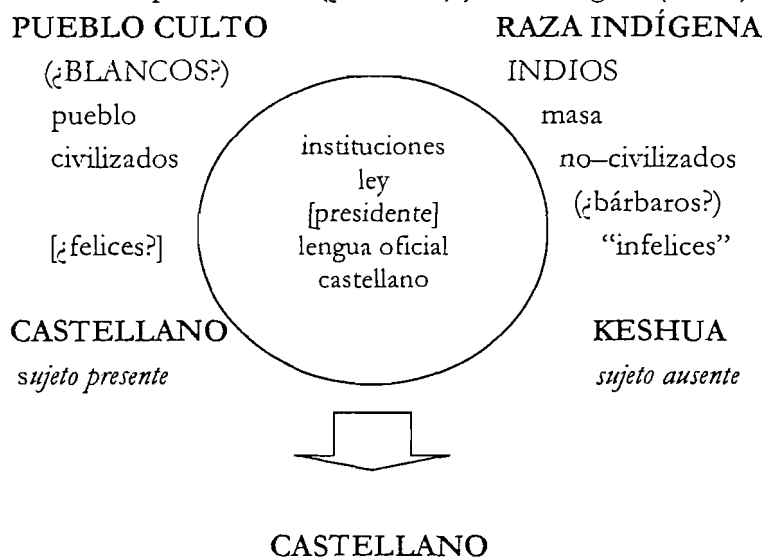
A continuación propongo que observemos el siguiente esquema binario. La matriz que organiza el siguiente esquema es el asunto del idioma:

CASTELLANO



KESHUA

Dicho esquema binario se traduce en sujetos en conflictos, que en líneas generales lo podemos esbozar como la relación, entre pueblo culto (¿blancos?) y raza indígena (indios):



El ámbito de disputa del proyecto civilizatorio es el idioma, pero tal como se aprecia en nuestro gráfico, es a su vez espacio de disputa entre componentes sociales que representan un espacio específico, en realidad, la confrontación entre blancos e indios, que en el discurso que estamos trabajando se traduce en pueblo culto versus raza indígena. El castellano es el idioma de dominio, se ubica jerárquicamente no sólo por lo que se dice sino por la propia espacialidad del discurso (se escribe en castellano y desde esta lengua que se hablará del quechua). El Prólogo al **Diccionario políglota** supone también la pretensión de un idioma oficial único (sugerido en 2-3,17-24). Aún cuando el quechua lo sigan hablando los indios (11, 16) la solución es la oficialización del idioma (repensada en la noción de “idioma idéntico”). Esto último aparece como una aparente contradicción de lo que sería una probable labor pedagógica; pese a que se busca comprometer al “pueblo culto” en esta misión. Se agrega, entonces sujetos contrapuestos y dificultades que hallan para la realización del héroe cultural.

3. La propuesta de Adolfo Vienrich

La aparición del **Políglota**, que al parecer, tuvo una recepción entusiasta, suscitará en nuestro autor tres líneas de reflexión que aquí expondremos. La primera tiene que ver con la naturaleza de las lenguas como función humana y no como hecho divino; la segunda con la riqueza lingüística y vindicación cultural del indio; y la tercera sobre los lectos y lexías recogidos. **Tarmap Pacha-huaray** va a rechazar las proposiciones de FIDE-PERÚ, según la cual el quechua sería don de Dios, en una línea reflexiva que asume los avances positivista y propone una construcción ejemplarizante, que se basa en el genio invocada por Rousseau, la operación de otorgamiento del don, de la palabra se traduce *verbo*: “Por este Verbo todo ha sido hecho, y por él todo recibe el grado de perfección que demanda su esencia y naturaleza; y este Verbo es la vida de la inteligencia humana (como lo es, en grado inferior, de todo organismo), porque en el Verbo está originariamente toda vida. Esto se halla admirablemente expresa en los libros sagrado en los cuales se lee: *Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis*” (Fide 1905/:XI, cf. XI-XII). Vienrich propone, por el contrario, la condición humana del desarrollo de las lenguas, de manera que apela al pensamiento modernista de la época. Se inspira en Müller Bopp; señala que las lenguas corresponden al desarrollo natural de la humanidad, en su versión darwiniana, establece dos relaciones básicas. La primera tiene que ver con la comprensión lengua–humanidad: ésta no se puede explicar desligada de la condición humana; y, la segunda, la existencia de variedad de hablas, se resuelve, en el esquema evolucionista desde la perspectiva del más fuerte en la especie. Dirá:

Las lenguas como llevamos dicho, evolucionan como todos los seres de la naturaleza, es decir, nacen, crecen, decaen i mueren, i por consiguiente están sujetas a leyes, que las rijen; leyes que, ninguno como Max Müller ha sabido formularlas, considerando a los idiomas no como seres reales con vida independiente, sino que, íntimamente unidas a la vida del hombre siguen en su desarrollo el mismo camino que las sociedades humanas. (TPH: C-CI)

Luego, Vienrich insistirá en el desarrollo de una lengua, vinculada a la sociedad tribal: “si en medio de estas tribus aparece un pueblo que poco a poco las reúne bajo su dominio, entonces los elementos indecisos i movedizos del idioma se fijan. Los idiomas extraños o desaparecen, o se dejan infiltrar por el idioma de los dominadores, en palabras i jiros gramaticales, alterando su pureza y haciéndole perder su caracter primitivo. Esto ha acontecido con el quechua” (:CII). Por cierto en este diseño el autor del **Silabario tarmeño** confronta que a pesar de que el castellano se ha impuesto “no ha podido destruir [al quechua] por no tratarse de un dialecto nómade, sino de un idioma político i literario” (:CII). La propuesta vienriana remarca el carácter social inherente al idioma, por eso, toda lengua es un ejercicio de grupos humanos. Si existen variedad de lenguas, la convivencia se desarrolla en la medida que estas vayan construyendo nexos comunes que se instauran como propias de una colectividad. Son estas colectividades, establecidas, las que al convertir una variante en la lengua común, facilita el desarrollo de una de ellas. Y el castellano no se ha impuesto, a pesar de ser lengua de dominio hispano, porque las lenguas indígenas no eran lenguas incipientes o nómades, fueron lenguas estructuradas socialmente y porque los indígenas fueron excluidos, arrinconados en la *república de indios*.

Los otros dos argumentos tienen que ver con el descrédito y la poca disciplina que acusará el trabajo realizado por los pastores Fide. Comenzando por la inconsistencia científica que halla nuestro autor, de manera que estable una cuenta genérica para éstos. Fragilidad que tiene que ver con la ausencia de una reflexión científica que provenga de los estudios de la lengua. “Hai quienes creen que cediendo a la tentación de aproximar palabras, hacer comparaciones aventuradas i de seguir procedimientos adivinatorios, en una palabra, que entreteniéndose en juegos de imaginación como ciertos etimologistas, hacen verdadera labor de linguística.” (: CVI) Esta primera recusación tiene que ver con la naturaleza del trabajo de los Fide, para Vienrich adolecería de una pirámide científica que dé consistencia y autoridad al texto que presentan. “La linguística es una ciencia natural, i como tal rejida por leyes q' explican el parentesco directo o indirecto de las palabras, estudiando la fonética i estructura de las lenguas.” (: CVI) Recusa, del mismo modo el trabajo etimológico de los Padres Descalzos, y como ya se ha anotado, adolece además de deficiencia y de ausencia de los estudios contemporáneos del quechua. No figuran las gramáticas ni vocabularios de Markham, Tschudi, Onffroy de Thoron, Middendorf, Anchorena. Lo que sí se invoca son “los artecillos de tres o cuatro frailes ‘que hacen del políglota un’ deficiente i sin método.” (: CVIII)¹⁰ Discutirá algunos lexemas:¹¹

café:

se transcribe como *cafe* ~ *café* (An/), por lo que Vienrich dirá “*cafe* es una soberbia tontería; pues aquí los indios dicen *cafui*, un barbarismo desde luego” (CVIII), toda vez que la incorporación de esta lexía

¹⁰ En efecto, los autores que cita el **Diccionario Políglota** son los Domingo de Santo Tomás, Juan Martínez, González Holguín, Torres Rubio, Honorio Mossi. Y cita, adicionalmente, los trabajos de J. Fernández Nodal, P. Lobato, P. Manuel Navarro y los trabajos de Leonardo Villar (cf. Fide Perú 1905/: XVI-XVII).

¹¹ En adelante usaré las siguientes abreviaturas para identificar las lenguas de referencia: C/: Quechua Cuzqueño; An/: Quechua Ancashino; A/: Quechua Ayacuchano; y, J/: Quechua Junín.

al quechua supuso alguna refonetización, *kaphi*, *kafi*, *kafii*, *kahwii*, *kaphiya*, éste último para el aimara, según la versión normatizada (cf. Fide: 1905/:100).

habichuela:

tarhui, chui, C/; *vainilla*, A/; *llanta*, J/; sin registro para el An/; y, *cooca*, para el aimara. Vierinch observa los usos regionales e interesa aquí una apuesta metodológica que permitiría distinguir, algunos lexemas, es decir, su calificación científica. “A la *habichuela* le llaman *tarhui*; *tarhui* son los chochos, ó *ulush*, fruto de un *lupinus*, la *columellia obovata*; ‘le llaman también purutu’, purutu es un frejol, blanco o amarillo, que no se encuentra sino en la costa, i en Chile, adonde le llaman poroto; en la sierra, hai las llamadas *apas*, que cuando son alargadas se llaman *huakrachus*; si redondas i pintadas: *muruyunya* o *murullunco*; si de un color rojo ó violado con el ombligo blanco, *ñucnucha* o *niñucha* etc.”(:CVIII) Los usos de la época registran una ligera diferencia, respecto a lo que se se nombra, como especia andina, que en el normatizado, se reconoce con los siguiente lexemas: *tarwi*, *chuy*; *purutu*, *waynilla*, *llamta*, *llullu yunya*, [tawri] y para el aimara, *quqa* [tawri] (cf. Fide: 1905/:259).

halcón:

huamán para C/, J/ y An/; *anca* para A/; *paca*, *mamani* para el aimara. Vienrich insiste en invocar las clasificaciones científicas a fin de establecer nominaciones precisas y confusiones. Lo explica del siguiente modo: “*Halcón* dicen *huaman*, *anca*,” no es así: el *halcón* es el *huaman* i el *anca* es el *gavilán oque*. I era tiempo de caracterizarlos con su nombre científico para evitar esas confusiones: ANCA: *Haliaeetus leucocephalus* o *Buteus melanoiencus*; i el HUAMAN: *Falco sparverius* o *Harpagus bidentatus*.” (:CVIII-CIX). Estas distinciones no se perciben en los diccionarios actuales. En el normatizado se escribe, *waman* para C/, J/y An/; *anka* para el A/; *paca*, *mamani*, *allqamari* para el aimara (cf. Fide: 263).

Interesa ahora detenernos un momento en la propuesta del Fide Perú en lo referente a la cultura. Allí es donde encontramos problemas. Estos tienen que ver además del genotipo que aparece claramente dibujado, con la producción cultural que, en la práctica descalifica. Para el **Políglota**:

Si damos una mirada retrospectiva a la los cuatrocientos y más años que llevamos de vida común en el Perú, nos encontramos... ¡Con el vacío! Puede decirse, que no se hallan obras en keshua y que su literatura es insignificante. Allá el *Ollanta*, poema indisputablemente de mucho aliento y gran mérito, un drama llamado *Usca-Paucar*, una que otra poesía de menor valor. Algunas obras religiosas también de bantante mérito, como el *Ritual de Curas* por Pérez de Bocanegra, *Catecismo* y *Exposición* de la doctrina cristiana, mandado imprimir por un Concilio Limense, diferente sermonario, unos impresos y otros inéditos, que se hallan cubiertos de polvo en las bibliotecas de los regulares, vocabularios o diccionarios escritos por diferentes autores, algunos otros

opúsculos de menor cuantía; he aquí casi agotado el repertorio de la literatura keshua y sus trabajos científicos. (Fide Perú 1905/:XVI)

† Asociada a la descalificación del indio como se vio en el acápite dos, se suma la imposibilidad de fundamentar una cultura en letra impresa, en tanto que no se ha documentado se desacredita a la civilización indígena. Esto como se ha visto, no resulta cierto, si se revisan los trabajos de Cerrón-Palomino, Mannheim e Itier. Adolfo Vierrich, por el contrario, postula la existencia de una tradición a pesar de la violencia y destrucción que los invasores ejercieron en el territorio inca (Espino 1996: 165-188), el itinerario trazado en sus dos libros exhibe las muestras de la cultura quechua y sus reflexiones sobre ésta, por eso en **Tarmap Pacha-haray** y **Tarmapap pachahuarainin** se postula como “una luz, un faro, una guía para orientarse acerca de la capacidad é índole del indíjena peruano, i hasta para los detractores de la raza un medio de probarles que esas manifestaciones no son productos de un tipo inferior o degenerado, sino que esas nociones intelectuales corresponden a una raza pensadora, hoi deprimida, mas no incapaz de progreso. Atesoran concepciones elevadas de moral i elucubraciones propias i originales, que revelan una materia prima excelente para el futuro desenvolvimiento de un gran pueblo.” (TPH: CXII-CXIII) Es decir, si se revisa con ojos transparentes se encontrará que la cultura quechua tiene un conjunto de aportes que hacernos. Y ese fue el empeño de Adolfo Vierrich al ofrecernos la cultura quechua viva para su época. El problema que nos planteamos ahora será como esa cultura se fija en la escritura.

Capítulo dos:

Etnopoética andina: Aproximaciones.

La reflexión que ha continuación se desarrollo tiene que ver con la formulación de las marcas que llamamos poéticas y que hacen de un texto un tipo de discurso cognocible como literario. Siendo así, en este enfoque identifico, en primer lugar, los elementos que codifican un tipo de texto que forma parte de la tradición oral y, en segundo lugar, nos aproximamos a la propia estructura verbal que reconocemos como modelos literarios tradicionales. Conviene anotar que en las dos últimas décadas se han producido un conjunto de avances para el análisis de textos que provienen de colectividades orales, dentro de estas opciones, tal vez la más sugerente resulte la *etnopoética* que en líneas generales propone situar la producción textual en los marcos de su realización como evento y cuyo habla tiene lugar en condiciones de reciprocidad entre narrador hablante y auditorio, acentúa su atención en las mediaciones que tienen lugar cuando se traslada un texto cuya performance es oral al dominio de la tecnología de la escritura y centra su interés en la cosmovisión del grupo productor de esas narrativas.

1. Kiwntuchu

Por de pronto, detengamos en las formas como se nomina al relato quechua. En los tiempos actuales, en las prácticas etnográficas y en las prácticas de recuperación de literatura oral, no siempre se encuentra con una expresión específica que aluda a su naturaleza. Está circunscrita a una noción genérica: *costumbres*, con la que se identifican las diversas prácticas discursivas, desde la literatura oral hasta la historia oral, desde los saberes cotidianos a la memoria colectiva. Jesús Lara anota a propósito de su **Mitos, leyendas y cuentos de los quechuas**: “Como hay un nombre para el canto: *taki*; otro para la poesía, *arawi*, y otros para las obras teatrales: *wanka* y *aranwa*, hay también uno para relato, en especial para el cuento: *jawa*. *Jáway* o *jawariy* es relatar, narrar

cuentos.” (1987: 22) Lara recupera la noción quechua, cuya registro temprano lo encontramos en González Holguín (1608) que lo identifica con *Hahuarini o hahuarinccuni y huahua ricuysimi*:

Hahuarini o hahuarinccuni. Contar maravillas fabulosas de antepassados.

Sauca sauca hahuaricucuna. Fabulas de passatiempo.

Hahua ricuysimi: Quentos de admiración fabulosa. (González Holguín 1608/1952: 145).

El mismo Diego González Holguín distingue *acto de narrar* de otras terminologías que aluden al *acto de hacer cuentas*, que en quechua lo identifica con *yupani* (y numerar, *yupay*) y del *acto de referir*, *villavillacuni yvarichini* (cf. 1608: 459). El diccionario de Academia Mayor admite *hawariy* y establece como sinónimo *willakuy*, con el siguiente significado: “HAWARIY. S. Lit. Cuento, historieta, leyenda, fábula. | v. Narrar cuentos, historietas, leyendas.”(1995: 152) Cerrón-Palomino, registra formas actuales, y ya no la forma antigua, incorpora la noción de referir como acto de contar: “WILLAY. Tr. Contar, narrar, avisar, decir” y *Kwintu* (cf. 1976^b: 152, 187). Con lo que parece ser que la noción más próxima se fue transformando ya para inicios de siglo, toda vez que no encontramos el registro de *haway*, salvo su funcionalidad para el quechua cochabambino, como lo hace Lara y respecto a la Academia, se trata, por cierto, de un registro acrítico, con resonancias históricas, no funcional para el cuzqueño. El **Diccionario Políglota Incaico** (1905) diferencia *yupay* y *morochay/muluchay*, “contar, v.”, de *huillay/willay*, *huillacuy/willakuy*, “contar, (avisar) v.”; asignando las lexías *willay* y *willakuy* al acto de narrar (cf. 192/ 348). Este registro, para el caso peruano, dan como evidencia el desplazamiento *hawariy* para identificar la noción de narrar. Las lexías de uso en el siglo XX han sido *willay* (“v. tr. Avisar, contar, relatar; informar”, Cerrón-Palomino 1994^a: 83) o simplemente *kwintu*, en realidad avisar, y que en la actualidad suele identificarse con *kwintus*, quechualización de la palabra castellana. Asunto entonces, que nos lleva a reconocer, en términos formales un tipo de relato asociado a lo que una comunidad presenta en forma breve respecto a su universo o cosmovisión por el arte de la palabra hablada. Adicionalmente debe decirse que las diferencias propias de las tipologías (cuento, mito, leyenda) a la que nos acostumbran los manuales, resultan insuficientes, si se toma en cuenta, la naturaleza mítica de los relatos en los términos que Claude Lévi-Strauss planteó¹. Enfoque que aspiramos desarrollar a lo largo de este trabajo. Es decir *la naturaleza lingüística de un discurso x da como consecuencia un tipo de texto que se adscribe a una tradición previa y es en esa naturaleza que hay que indagar la performance del texto para su propia definición*. Lo que está tras esta formulación, es cómo la naturaleza evocativa de un tipo de lengua calificada como oral, registra en las prácticas escriturales marcas que remiten a su oralidad primigenia. Estas marcas dan cuenta de la naturaleza oral y a la vez, sugieren, cuando no lo reconstruyen, los escenarios en los que se pudieron haber producido los relatos.

¹ Para Lévi-Strauss el relato mítico se refiere a acontecimientos del pasado que forma parte de una “estructura permanente”. donde, el tiempo se constituye en simultáneo, “el mito sigue siendo mito mientras se lo perciba como tal”; cuyo “carácter de absoluto” es de naturaleza lingüística (1970: 186-210).

12. Etnopoética andina

En este contexto, considero que la publicación **Tradición oral Andina y Amazónica** (1999)¹ constituye para los países andinos un momento clave en los estudios de las prácticas discursivas. La compilación de Juan Carlos Godenzzi sugiere un conjunto de pautas metodológicas inspiradas en aproximaciones que toman como referencia los actos discursivos propios de este tipo de registro y, en la mayoría de los casos, establecen una adecuada indagación de lo que ocurre con el manejo de las lenguas indígenas en los procesos de investigación textual. Dell H. Hymes, Joel Sherder y Anthony Woodbury han abordado el tema en 1987². Para ellos la *etnopoética* asume “las concepciones nativas y los desempeños del arte verbal como intentos de los analistas para representarlo, analizarlo y traducirlos”. Proponen considerar función y forma como elementos indisolubles, por eso sugieren que tengamos en cuenta que, en la mente del narrador, no sólo existe “la pista del qué sino también el cómo”³. Sherder y Woodbury recuerdan que la situación de ejecución involucra al ejecutante como al auditorio en un espacio determinado que identifican como el escenario. Ambos postulan la sincronización del acto lingüístico y la actuación, de tal forma que la organización del texto poético proporcione la pauta organizativa para un análisis a fondo. A partir de estas reflexiones plantean que la representación escritural de un texto de procedencia étnica debería tomar en cuenta el siguiente patrón:

- El relato no se define por la extensión sino por el dominio del narrador en el contexto.
- El texto debe ser organizado en líneas y grupos de líneas.
- Líneas y grupos de líneas como equivalente a una organización poética.
- Secuencias de unidades equivalentes asociadas a sus pautas.
- Variantes y transformaciones involucra un pequeño número de dimensiones.

Es importante remarcar el “cómo” en tanto elemento de realización discursiva, pues esta supone, de hecho, la realización formal del texto.

¹ Juan Carlos Godenzzi Alegre (comp.). **Tradición oral Andina y Amazónica**. Método de análisis e interpretación de textos. Cuzco, CBC, 1999.

² Me refiero principalmente a los trabajos de Dell H. Hymes, **Foundations in sociolinguistic. An Ethnographic Approach** (1974) y su “A note Ethnopoetic and sociolinguistic” (1987) Joel Shezer y Anthony Woodbury **Native American Discourse: Poetic and Rhetoric** (1987).

³ El problema del cómo fue planteado por Henri Böll en 1974, en una compilación de relatos de Groenlandia. Henri Böll hablaba del cómo en términos de la realización e una historia que es compartida por un conjunto de participantes. Roland Jakobson recordaba como el relato es siempre un asunto de interacción de dos elementos que se suceden, esto a propósito de un relato ruso sobre la existencia de dios. En ambos casos están definitivamente la relación dinámica entre narrador– oyente.

En el tratamiento de textos vernáculos existen varias dimensiones atender. De un lado su realización textual como evento, en los términos que he planteado en “El concepto de las literaturas orales” (Espino 1999: 7-31)⁴. Todo discurso oral tiene su realización en una cadena de producción, lo que equivale a indagar cómo ocurre esta realización, explicar cuáles son los elementos que el *narrador hablante* pone en acción cuando narra, acto que tiene lugar en cuando menos dos dimensiones: en la actuación y en las marcas lingüísticas que se pueden entrever en el texto y que pauta su realización cuando se comunica con su auditorio. Desde esta perspectiva, tendríamos que asumir toda experiencia de habla como una performance, es decir, como una realización discursiva que tiene lugar en un espacio donde el *narrador hablante* está en íntima relación con una *comunidad de oyentes*. Este asunto presupone entonces la existencia de un *sujeto de enunciación* definido⁵.

Las marcas de este sujeto de enunciación están imbricadas en la sintaxis del relato que como hecho puramente lingüístico suministra *su* forma, y, simultáneamente, nos advierte del auditorio (oyente) con el que dialoga. Pero, desde luego, esta indagación tendrá resultados exitosos si se toman en serio las simbologías que son portadoras tales realizaciones. Un problema adicional es que, para el periodo que estamos trabajando, y muy entrado el siglo XX, éstas están referidas a textualidades que se asumen como registradas en la escritura, las mismas que no siempre dan cuenta de la performance que las precedieron. Es decir, hay que imaginar las mediaciones que tienen lugar en el traslado de un texto oral a la escritura. Lo que lleva inevitablemente a revisar la relación entre oralidad y escritura, aunque no de manera absoluta y sugiere la conformación de un segundo sujeto de dominio de la enunciación que tiene relación con la espacialidad. Este segundo sujeto lo voy a reconocer como mediador entre la performance y lo que llega al dominio de la escritura, lo identifico como *narrador escritural*. Su función mediadora está dada porque, al fin al cabo, discurre sobre lo que traslada al blanco y negro del impreso. Lo que esboza elementos que hay que considerar: me refiero a las formas cómo éste deja fluir la oralidad del texto (ficción de oralidad) y cómo a su vez direcciona el relato (obvia, opina, silencia enfatiza, etc., por ejemplo el *Manuscrito de Huarochiri*). Así podemos tener un relato, con un narrador hablante, cuyo escenario de producción y performance no es el impreso y a la vez uno segundo, que identificamos como narrador escritural que da formato y fija el texto oral.

En ese sentido anoto la necesidad de hacernos varias preguntas en la indagación del discurso oral: ¿cómo se manifiestan y cuáles son los elementos lingüísticos que identifican al narrador hablante?, ¿cómo se describe al auditorio o público oyente? ¿qué funciones cumple?, ¿cómo se configura como tal en el texto?, ¿cuáles son las simbologías y en qué sentido estructuran el discurso?, ¿cuáles constituyen estrategias de relato oral y cómo estas se incorporan en la versión

⁴ Subtitulado: “Nota sobre los treinta primeros años del XX”. Espino Relucé, Gonzalo. *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Quito, Abya-yala, 1999.

⁵ Aunque, en términos civiles, no necesariamente identificable –pues, casi siempre, estamos con un sujeto que reconocemos como anónimo–, sino como realización lingüística.

escrita?, ¿qué características asumen las representaciones regionales respecto a las canónicas en el desempeño lingüístico de un texto?, ¿qué historia podemos imaginar para el texto y para la realización del texto en el tiempo? Estas preguntas, sin duda abren el abanico de expectativa que como investigadores tenemos y que aquí las planteamos para su examen.

Este proceso se sitúa con relación a la producción cultural. Lo que equivale a decir que toda narrativa es a su vez una producción convenida en un grupo o que ésta pone en discusión los patrones que se acepta como tales. Desde este horizonte queda claro entonces la necesidad de abordar los *actos de habla* como realizaciones entre sujetos, cuya performance es el evento, o como quieren los etnógrafos la actuación. Pero el análisis no puede escapar de lo que sería sus propias lógicas narrativas, de allí la importancia de sopesar nuevamente el aporte estructuralistas. La propuesta de Bruce Mannheim resulta aleccionadora para el tratamiento de nuestro tema:

El narrador no sólo necesita un público específico (no puede ser cualquier oyente debido a que éste está directamente involucrado en construir la historia, o como dice Duranti es un “coautor”), sino que el conocimiento cultural que el narrador está ayudando a transmitir y a dar forma se encuentra fragmentado y en debate. No sólo se quiere dar a conocer la historia, sino, también, los mundos culturales tanto del narrador como del oyente. Jakobson sugiere que ésta es la situación de narración en general. Yo propongo, en cambio que varía de cultura a cultura, como parte del nexo entre conocimiento cultural, la ubicación social del habla, la evidencialidad y el repertorio del discurso. Otro aspecto que llama la atención del ejemplo que utiliza Jakobson es que él describió un estilo de interacción (de hecho, anecdótico) en el cual el conocimiento autoritario no puede recaer en un solo individuo. En vez de ello, se construye a través de interacciones específicas entre individuos específicos y, por tanto, toma una forma altamente situacional y fragmentada. (Mannheim 1999:48).

La relación entre narrador hablante y auditorio corresponde al mundo de la cultura, esto último conduce a los análisis de la siguiente hipótesis de trabajo: *todo relato es una realización situada y toda realización textual, en su dación, constituye un evento singular de una cultura determinada*. Mannheim indaga el caso del relato quechua del sur andino. La propuesta de dicho etnógrafo coincide en líneas generales con las esbozadas a lo largo de **Tradición oral andina y Amazónica**, en particular dialoga con las de Juan Carlos Godenzzi, Rosalind Howard–Malverde, Julio Calvo, y Juan de Dios Yatipa. Tanto Mannheim como Howard–Malverde sugieren la recuperación del estructuralismo en el análisis textual, además de indicar los límites de las propuestas de Claude Lévi–Strauss referidas a la retórica de las relaciones binarias y señala aquellas contribuciones “no deben ser ignoradas” porque “Él insiste en que las narrativas no pueden ser entendidas aisladas unas de otras. El significado de la narrativa es una función de las relaciones entre narrativas”

(Mannheim: 52), y advierte que si bien los patrones conforman redes intertextuales “es igualmente importante mostrar cómo las redes intertextuales funcionan dentro de una misma sociedad para organizar *dominios del discurso* altamente restringidos. Una vez organizados, los ‘dominios del discurso’ establecen marcos sociales normativos” (:53).

Rosalind Howard–Malverde en “Pautas teóricas y metodológicas para el estudio de la historia oral andina contemporánea” (1999) esboza una nueva aproximación en la que reubica el aporte de Vladimir Propp en *Morfología del cuento* en tanto allanamiento de estructura sintagmática de la narrativa y los trabajos de Claude Lévi–Strauss, respecto a las estructuras paradigmáticas de la narrativa mítica, anotando que en ambos casos no “tomaban en cuenta la oralidad del medio en que se originaban las narrativas” (Howard–Malverde 1999: 344), por lo que postula “el uso combinado y complementario de los enfoques pueden llevarnos a una mayor comprensión del sentido global del texto” (: 345). Ciertamente la propuesta de Rosalind Howard se centra en lo que llama el *análisis etnográfico con el lingüístico*: y postula que “El análisis requiere que se identifiquen los principios organizadores que operan en el discurso oral quechua para la creación de su mensaje”. Howard distinguirá dos niveles: la “organización global” del texto narrativo (nivel ‘macro’) y “su organización interior (nivel ‘micro’)”; por lo que sostiene que:

Al nivel “macro” se debe examinar la estructura narrativa del texto en su totalidad. Al nivel “micro” se observa la operación de los principios organizadores siguientes: el tiempo, el espacio, la persona, las categorías epistemológicas y la ideología sociocultural. Al nivel “micro”, casi sin excepción, conviene distinguir entre el modo de expresión gramatical y léxical de cada uno de los principios identificados. Estos dos niveles de análisis se refuerzan con relación a la situación de enunciación el contexto social, geográfico, temporal e interpersonal en el cual se desenvuelve el evento de la narración. (Howard–Malverde 1990: 344).

De modo que la realización del discurso verbal como experiencias de hablas condicionan la elaboración de un texto y prevé la sintaxis del relato y lo que ocurre en la relación entre narrador hablante y oyente. Los procesos que acusan las mediaciones son estudiadas por Juan Carlos Godenzi. De allí lo importante que resultan los análisis etnolingüísticos que tanto Mannheim como Howard–Malverde y Julio Calvo aportan líneas definitivas de trabajo en el área quechua, sobre todo a través de los recursos lingüísticos, la atención que pone, sobre todo en las estrategias del lenguaje que tiene lugar en el texto y que conforma la oralidad del texto:

Una narración histórica oral -por mucho que trate de eventos y circunstancias supuestamente pasados – es necesariamente generada en un lugar presente y un tiempo actual relativos tanto al narrador hablante

(productor del texto) como a sus interlocutores (receptores del texto), y en condiciones socioestructurales y compartidas por estos actores. Por lo tanto difícilmente el proceso de enunciación del texto se efectúa sin que se introduzcan en él ciertos rasgos de la subjetividad del hablante. Difícilmente, en consecuencia, los eventos narrados (pasados) se desarticulan por completo del evento de la narración (presente). Se notan, al nivel del análisis lingüístico, huellas del proceso de enunciación del enunciado; dicho de otro modo, se discernen rasgos de la subjetividad del hablante en lo hablado, tanto gramaticales como léxicos. Correlativamente al análisis conceptual, se notará un lazo que se establece, en el acto mismo de narrar, entre el pasado y el presente. El hablar la historia tiene por efecto el traer el pasado al presente de manera casi inevitable, por el hecho mismo de ser dicho y no escrito (Howard–Malverde 1990: 341).

Para su realización conviene establecer algunas líneas reflexivas, la primera tiene que ver con la participación del narrador hablante en el relato que de hecho modela el discurso, evidentemente, en esta relación estamos situando nuestra postura sobre la base de tres opciones metodológicas y de análisis, en particular, lo planteado por Bruce Mannheim. Lo que equivale a señalar que tomaremos como referencia la teoría de actos de habla para el análisis de lo que ocurre en el discurso en términos exclusivos del texto. De otro, asumiremos el estructuralismo como herencia que facilita una aproximación a tipos discursivos planteados por Propp y recuperaremos el relato como mito desde la propuesta Levi–Strauss. Pensamos que la indagación sobre los discursos orales tiene que ejecutar en mérito a un discurso teórico que aperture o permita entrever la lógica discursiva, por ello la etnopoética resultará más idónea. Pero toda aproximación práctica de habla tendrá que tomar en cuenta las condiciones de desarrollo del discurso oral andino, es decir, su vigencia en tanto habla y a su vez su contingencia en tanto inscripción en la escritura tal como advierte Juan Carlos Godenzzi:

Situado en el espacio particular andino, donde no ha existido un desarrollo amplio y sostenido de la escritura, nos encontramos con que la tradición de las poblaciones indígenas se vehiculiza principalmente en forma oral, tanto en quechua como en aimara. Pero sucede también que muchas veces estas formas orales de la tradición han sido trasladadas al papel, a fin de liberarlas de ciertas condiciones contingentes y garantizarles una mayor durabilidad en el tiempo y difusión en el espacio o a veces también con la intención de conocerlas mejor para destruirlas con conocimiento de causa.” (Godenzzi 1999: 276).

Capítulo tres: Morfología de dos relatos quechuas

En las páginas que siguen se presentan dos relatos quechuas: *Lapia huanki* (Imanuiplash tarush yurimusha) y *Atoç, cuntur, quilishbuan* (Nunatugogba huanuynin). Ambos textos aparecieron en **Tarmapap Pachahuarainin** (1906). La presente edición toma en cuenta tres elementos, la edición príncipe, por lo que se presenta en cada línea, en versalitas tal como transcribe su compilador Adolfo Vienrich; a continuación, se añade la versión normatizada que he preparado y, finalmente, se propone, una versión literaria al castellano andino. En el Anexo 1 se puede leer la traducción que propuso Vienrich.

Nuestra edición es una actualización del quechua tarmeño para ello hemos tenido en cuenta básicamente, las discusiones sobre el alfabeto quechua de 1974 y la aceptación del panandino, de 1984. Entre los textos consultados, debo mencionar a los siguientes: Rodolfo Cerrón-Palomino, **Gramática Quechua Junín-Huanca** y **Diccionario quechua Junín-Huanca** (CP), ambos de 1976, y el trabajo de los Religiosos Franciscanos Misiones de los Colegios FIDE PERÚ, **Vocabulario Políglota Incaico** (Fide), publicado en 1905 (1998). Como diccionarios de consulta he recurrido a Willem Adelaar, **Léxico del quechua de Pacaraos** (1982) (A), a Rodolfo Cerrón Palomino, **Quechua sureño** (1994) (Q) y al de la Academia Mayor de la Lengua Quechua, **Diccionario Quechua-Español-Quechua/ Qheswa-Español-Qheswa Simi Taque** (1995) (Ac.). Así mismo, a los diccionarios clásicos de Holguín (H) y Santo Thomas.

En la versión que se acompaña se opta por la siguiente nomenclaturas:

- 1p primera persona.
- 2p segunda persona
- 3p tercera persona
- Ac. acusativo
- Adj. adjetivo.

Ad-n	adverbio de negación
Adv.	adverbio
afect.	afectivo.
ag.	agentivo
Dist.	distributivo
Hab.	Ablativo.
Il.	ilativo.
intr.	intransitivo
Loc.	Locativo.
Ng.	Negación
p.	plural
Pd.	pronombre demostrativo.
Pn.	pasado narrativo
po.	Posesivo
Pro.	pronombre
rp.	reportativo
s.	sustantivo
v.	verbo

Lapia huauki

LAPIA HUAUKI (IMANUIPASH TARUSH YURIMUSHA)

Lapi-ya wawqi (Imanaw-pash taru-sh yuri-mu-sha)

adj. int. s. adv. ad. s. rp. intr. narrativo
delgado –do hermano cómo también taruca-dice nacer, producir
(muy delgado)

El hermano torcido (De cómo, dice, apareció la taruca)

1. JUC HUAYI-LA-CHU-SHI ISCAI HUAUKI-CUNA YATCHA-K:

Huk wayi-la-chu-shi ishkay wawqi-kuna yatra-q:

Det. afect. loc. rp. adj. s p. v ag.

Un casa -dice dos hermano-s morar el que

Dicen en un pueblo, dos hermanos vivían,

2. JUC-NI-N-SHI CAPUK-NIOJ,

huk-ni-n-shi kapuq-niyuq¹,

Det. 01 3p rp. s. 01 po.

uno (de) rico el que es

uno dice que era rico.

3. JUCAK-NIN-KA HUACCHA-SH, HUARMI-YOK, CHURI-YUK-CAMA.

hukak-ni-n-qa wakcha-sh, warmi- yuq, churi-yuq-kama.

pro. 01. 3p ag. s. rp. s. po. s po. dist.

otro el que pobre dice mujer con su hijo/a con su también

el otro dicen, pobre. Con su mujer, con su hijo más vivía.

4. JUC JUNAK-SHI CAPUJ-NIOC-AJ² CUSHI-CU-SHA CHURI-M-PA

Huk hunaq-shi kapuq-niyuq-ka-q kushi-ku-sha churi-m-pa

Det. adv. rp. adj. 01 po. Vt ag. v. vDm. pro s. 3p. g.

Un día rico con su ser el que el festejo hijo/a él de

(estar)

Un día dicen cuando el hombre rico celebraba de su hijo

AJCHA-N RUTU-I-CHU KAYA-PTI-N, ANAPA-RU-N HUACCHA-J.

aqcha-n rutu-y-chu kaya-pti-n, yanapa -ru-n³ wakcha-q.

s. 3p. v. inf. loe? v. sub. 3p. v. vDd 3p s. ag.

pelo él cortar de ti a él estar ayudar pobre.

el corte de pelo, se asomó el pobre.

¹ El sufijo -niyuq procede de la convergencia del alomorfo -ni y -yuq.

² Literalmente, *kapuqniyuq* (ka-pu-q-ni-yuq), “tenía sus pertenencias = riqueza”

³ Anapa (hanapay) ~yanapay (Fide: 84)

5. CHAI-SHI KAJ-MA-I-N NI-N: MANA-CHU CAI HUAUKE-QUI?
Chay-shi kaq-mayi-n ni-n: mana-chu kay wawqi-yki?
pd. rp. pro. s. 3p v. 3p ad-n. i. pd. s. 2p
ese alguien compañero dice no no este hermano de ti;
Entonces, dice, un amigo le pregunta: ¿no pues es este tu hermano?

IMA- NI-R-ME MANA YAIKACHI-MU-NQUI-CHU?⁴
-Ima ni-r-mi mana yaykachi -mu-nki -chu?
Pd v. sb at. ad-n v. vDt 2pa n?
Que dice me consta no hacer entrar a él ¿?
- ¿Por qué no lo haces pasar?

6. -MANAM HUAUKE-CHU; CHAIKA CACHI-CU-Y-LA-MI.
-Manan wawqi-chu; chay-qa kachi-ku-y-la-mi.
ad-n s. n? pd. part. inf. afect at.
No hermano ¿? ¿y ese? criado me consta
- No, no es mi hermano, ese es mi criado nomás.

7. HUAKIN-NI-NKA MAYA-RU-R, CHAI PENKA-CU-Y-HUAN LAQUI-SHA⁵ AIHUA-CU-N,
Wakin-ni-nqa maya-ru-r, chay pinqa -ku-y -wan laki-sha aywa -ku-n,
adj. 3p. 01. 3tf. v vDd sub pd. v. dVm inf. inst. adj. part v. dVm 3p.
algunos de ellos-otro dar-se cuenta ese avergonzar -se afligido ir (fue) se -él
El otro de esto se dio cuenta. Este avergonzado y triste se fue

ACHICA ASHI-CU-Y YANU-CUNA-M-PAK;
achka ashi-ku-y yanu-kuna-n-paq;
adj. v. vDm 1p s. pl. 3p b.
mucho buscar alimento/s él para
a buscar abundante comida;

8. CHAILA-TA-SH HUARMI-LA-N-HUAN, CHURI-LA-N-HUAN MICU-CU-K.
chaylla-ta-sh warmi-la-n-wan, churi-la -n -wan miku-ku-q.
adv. ac. rp. s. afect. 3p int. s. afect. 3p. int. v. vDm ag.
sólo-a-dice mujer ella con su hijo el su/con come
sólo así, dice, con su mujer, con su hijo comerían.

9. JALKA-TA TCHA-RU-RKA RUMI JANA-N-MAN TACU-YU-R-SI
Qallqa-ta traa -ru-rqa rumi hana-n-man taaku-yu-r-shi
s. ac. int. com. ps. s. adj. 3p. il. v. din sub. rp.
puna a la lleg- ó piedra alto-él-hacia hacer sentar él dice
Al llegar a la puna, se sentó sobre una piedra

RAKRAT-CHA-CU-I-TA⁶ JALA-CUYU-N;
rakra -cha -ku-y-ta qala -kuyu-n;
vt. vDf vDm inf. ac. s. loc. din. 3p.

⁴ Yaykachiy: de “entrar”, yaykuy y “hacer entrar”, yaykachiy.

⁵ Se ha producido una adjetivación, por la presencia de -sha.

⁶ Rakra chay, tragar, comer estruendosamente, por millpuy, tragar

comer–estruendosamente flaco/cascara–se–él

allí ese hombre nomás se quejó de su hambre;

10. CHAY-SI RUMI HUEKE-N-TA RIKA-R ANCU-PA-I-PITA RIMA-RI-RU-N;
chay-shi rumi wiqi -n -ta rika-r anku-pa-y-pita rima-ri-ru-n:
pd. rp. s. s 3p. ac. v. sub. v. inf. ab. v. inc 3p
entonces–dice/piedra lágrima–de–él viendo de compasión habló–él
viendo que lloraba, entonces, dice, se compadeció y habló el apu:

11. AIHUA-Y KINRA-N-LA-M-PA JUC JATUN MACHAI-MAN.
Aywa -y kinra -n-la-m-pa huk hatun machay-man.
v. inf. s. 3p. afec 3.g. pron. adj. s. il.
ir ladera una gran cueva–a–hacia
vas a ir por esa ladera hacia una gran cueva.

12. KIQUI-N MATCHAI-MA TCHARU-PTI-N JUC SOKO AUQUI-SHI
Kiki -n matray -ma[n] traa -ru-pti-n huk huku awki-shi
pron. 3p. s. il. v. comp.sub.3p. pron. adj. s. rp.
mismo–él cueva–hacia llegar un canoso viejo
Cuando llegó a la cueva un anciano dice

RUMI-TA JO-YU-RU-N CUTI-CHU-R NI-R.
rumi-ta qu-yu-ru-n kuti-chu-r ni-r.
s. ac v. 3 v. v.
piedra–a dar–él regresa–te dic–iendo
una piedra le dio, regrésate diciéndole.

13. HUAYRA-LA⁷ AIHUA-YA-KTA-SH KASPE-PA-RU-M, YANA-N-YA-R-SI
Wayra -la aywa -ya-kta-sh gaspi-pa-ru-n, yana-n-ya-r-shi
adj. v. vDt. rp. v. 3 adj. 3p vDt rp.
rápido ir anochecer–él negro
Rápido se iba para legar a su tierra, oscuro se pusoya, dice

PACHA CHA-CA-RU-N⁸, CHAY-SI MACHAI-LA-MAN PUNO-K YACU-YU-N
pacha traa-ka -ru-n, chay-shi machay-la-man puñu-q yaku-yu-n
s v. comp.3p. pd. rp. s. afec il v. to v. 3p
tierra llegar –él ese dice cueva–hacia dormir entrar
entonces, ha entrado a la cueva dice para dormir

RUMI-LA-N KEPE-CU-SHA.
rumi-la-n kipi -ku-sha.
s. 3. v. part.
piedra–su envolvi–endo
con su piedra envuelta más.

⁷ Otra vez cuzqueño: wayra, por wawya, chaylla

⁸ Traay~traamuy (CP); chamuy, traamuy, tralqamuy (Fide): llegar.

14. MANA PUNU-Y-TA ATIPA-R MICA-NAI-HUAN LAQUI-CU-SHA

Mana puñu-y-ta atipa-r mika-na-y-wan laki-ku-sha
ng. v. ac. adj. adj. adj. part.
no dormir dominado hambre – con triste en sido

No ha podido dormir porque estaba triste y con hambre,

RACRATCHA-CU-CUN-SHI;

rakratra -ku -kun -shi;

v. rp.
dar comer dice

no le habían dado de comer dice;

15. PUNU-Y-SI PUNU-Y-SE-KA MAYA-RU-N JALJA, JAJA, PACHA-HUAN

puñu-y-shi puñu -y-shi-qa maya-ru-n jalqa, jaqa, pacha -wan
v. 3p rp. v. rp. int. 3p. s. s. s. inst.

sueño-él-dice soñar dice sentir-él jalca peña tierra-y

dormido dice, entre sueño sintió, dice, quella jalca, la peña, la tierra

RIMA-NA-CU-KTA.

rima -na -ku -qta.

hablan -entre ellos

hablaran entre ellas.

16. JALJA-S TAPU-N JAJA-TA ¿IMA-PITA CHAI OLKO HUAKA-N?

qalqa -sh tapu -n qaqa-ta ¿ima-pita chay ulqu waqa -n?

s. rp. v. 3p. s. ac. p? pd. s. v. 3p.

Jalca pregunta a él peña por qué ese varón llora él

La puna dice le pregunta a la peña, ¿por qué llora ese hombre?

17. -HUACCHA-JA HUAJA-CU-M, CAPU-J-NÍOJ HUAUKI-N PENKAI-TA

-Wakcha-qa waqa-ku-m, kapu-q-niyuq wawki-n pinqay-ta

s. loc. v. 3p. adj. s. 3p. s. ac

huérfano llora -él rico hermano-su avergonzar-de

-El pobre llora desde que su hermano rico

RURA-RU-NJA-M-PITA-M.

rura -ru -nqa -m-pita -m.

tr. hab. at.

hacer me consta a mí

le hizo avergonzar.

18. PACHA-JA TAPU-N-TAJ-SHI: -CHAI HUACCHA IMA-PI-TA LAKI-N?

Pacha -qa tapu -n-taq-shi: -¿Chay wakcha ima-pi-ta laki-n?

s. ag. v. 3p. pn. rp. pd. s. pro. Int. ac. v. 3p.

tierra-el que pregunta él -ó dice ese huérfano qué-quién-a sufre-él

La tierra dice pregunta: ¿por qué ese pobre sufre?

19. HUAUKI-N CAPU-J-NÍOJ MICU-Y-PITA HUANU-SHA-TA CHARA-PTI-N.
 -Wawqi-n kapu-q-niyuq miku-y-pita wañu-sha-ta chara-pti-n.
 s. 3p. adj. adj. hab. v. ac. v. 3p.
 hermano-su rico comer morir-a él dejar⁹
 -Su hermano rico lo tiene de hambre muriendo.

20. -CHAI-NU-Y KA-M-TI-NJA, NOJA-JA JO-SHA YURA-C API-TA.
 -Chay -nu-y ka -n-ti -nqa, ñuqa-qa qu-sha yura-q api-ta.
 adv. v. 1p. ag v. adj. s. ac.
 así ser yo dar blanca mazamorra-a él
 -Si es así, yo le daré mazamorra blanca.

21. -NOJA-JA, NI-N-SHI MACHAI-JA, YANA API-TA.
 -Ñuqa-qa, ni -n-shi machay-qa, yana api-ta.
 pp. v. 3p. rp. s. ag. adj. s. ac.
 yo dice él dice cueva-que negra (morado) mazamorra-a él
 -Yo, dice la cueva, mazamorra negra.

22. -JAJA-JA NI-N-SHI, NOKA-JA, JARHUA-SH API-TA.
 -qaqa-qa ni-n-shi, ñuqa-qa, qarwa-sh api-ta.
 s. v. 3p. rp. 1p. ag. adj. rp. s. ac.
 peña dice-que-dice yo amarillo-doce mazamorra-a él
 La peña dice, que dijo, yo, mazamorra amarilla.

23. MICA-NA-SHA RIA-PA-CA-RU-RKA QUIMA MANCA MICU-Y-TA-SH
 Mika-na-sha riyapa-ka-ru-rqa kimsa manka miku-y-ta-sh
 s. pn. part. v. ps. adj. s. s. 3p. loc. rp.
 hambre despert- ó tres olla comida dice
 De hambre se despertó, tres ollas de comida dice

TARI-CU-RU-N,
 tari-ku-ru-n,
 v.
 había encontrado,

24. HUAKIN-TA MICU-RU-R, HUAKIN-TA-JA CHURA-RU-N
 wakin-ta miku-ru-r, wakin-ta-qa chura-ru-n
 pro. ac. v. ac. ag. v.
 algo-a su come algo colocar (guardar)
 algo de eso come, lo demás guarda

HUARMI-N-LA-N-PAJ, CHURI-N-LA-N-PAJ APA-CUNA-M-PAJ.
 warmi-n-la-n-paq, churi-n-la-n-paq apa-kuna-n-paq.
 v. b. s. b. v. pl. 3ra. b.
 mujer-su - para hijo-su -para llevar-les para
 para compartir con su mujer y su hijo.

⁹ Chalay~charay: agarrar, tomar, coger; adquirir (CP)

25. CHAIPITA YAPA-TSHI PUNU-CA-RU-N.

Chaypi-ta yapa-shi puñu-ka -ru -n.

adv. adj. rp. v. 3p.

De allí nuevamente dice dormir-se

De allí nuevamente, dicen, se ha quedado dormido.

26. PACHA ACHI-C ACHIQUILA-YA-PTI-N¹⁰ JEPI-N-TA-SH CAMARI-PACU-N

Pachaachi-q achikiya-ya-pti-n qipi-n-ta-sh kamari-paku-n

s. tr. 3p. s. 3p. ac. rp. pl. 3p.

luz alumbrar atado-de-el-dice mientras-prepara-él

Ya al amanecer se despierta y mientras arregla su atado

MANA-SH ICHA-J HUASHA-N-MAN TCHURA-CU-Y-TA¹¹ ATIPA-N-CHU

mana-sh icha-q washa -n -man trura -ku-y-ta atipa -n -chu

ng. rp. s. 3p. tr. 3 ac. v. 3 ng.

no-dice entonces espalda alzar poder-él-no

a su espalda, dice, no podía alzarlo;

CACHUA-J¹² LASA-CU-PTI-N¹³;

shaway llasa-ku-pti-n;

v. tr.

cargar pesar-se

ni cargar porque su carga pesaba.

27. PASKI-RUR RIKA-NA-M-PAJ-SHI, JARHUA-SH API KORI-MAN

paski-rur rika -na -m -paq-shi, qarwa-sh api kuri -man

v. Tpn 3p. v. rp. adj. rp. s. s. il.

mirar volver amarillo mazamorra oro

Entonces lo desató para mirar, la mazamorra amarilla en oro dice

TICRA-RU-NA-J; YURA-C-JA KILLA-I-MAN; YANA-JA ANTA-MA.

tikra-ru-na-q; yura-k-qa killa -y-man; yana-qa anta-ma

v. intr. s. s. il. s. s.

volver blanco plata negro cobre

se había convertido, el blanco en plata, el negro en cobre.

28. HUAKI-N-TA PAMPA-RCU-R-SHI, HUAYI-N-TA CUTI-CU-N

Waki-n-ta pampa-rku-r-shi, wayi-n-ta kuti-ku-n

p. s. 3p. ac. v. ERi s. 3p. ac. v. 3p..

alguno/algo enterrar casa-su-a regresar/volver-se-él

Después de enterrar un poco, dice, regresó

¹⁰ Achikiyay~achichikyay~achikyay: alumbrar, iluminar, alborear (CP).

¹¹ Trulkuy: Alzar o colocar un objeto en un lugar elevado (CP). (Fide: 108).

¹² Shaway: "cargar con una manta algo que tiene tallos"; apay: cargar (CP).

¹³ Llasay~lasay: pesado, ser pesado (CP)

29. HUARMI-N-TA-SH JOJO-CHA-R-SHI HUILA-PA-N;
warmi -n -ta -sh juqu -cha-r -shi wila-pa-n;
s. 3p. ac. rp. v. rp. v.
mujer dice reir dice avisar
donde a su mujer, dice alegre le ha contado;

30. CHAIPI-M-PITA NAJA-S IMA-LA-M-PI-S KA-J.
chaypi-m-pita ñaka-sh ima-la-m-pi-sh ka-q.
p. 3a. v rp. p. 3p. rp. v.
ese-desde sufre dice algo dice ser
desde ese momento dejó de sufrir, todo tenía, dicen.

31. HUAUKI-N-NEN-JA MAYAPA-RU-RJA CHIQUI-CU-Y-TA-SH
Wawqi -n -ni-n -qa mayapa -ru -rqa chiki -ku -y -ta -sh
s 3p. v. ps. v. ac. rp.
Hermano-su senti- -ó molestar-se dice
Su hermano dice al darse cuenta de esto se ha molestado dice

JALACU-YU-N JUCHA-PA-RU-NJA-N-KAMA SUATA-NU-Y.
gallayku -yu -n hucha-pa-ru-nqa-n-kama suwata-nu-y.
v. tr. lim. adj. 3p.
comenzar culpar/pecar ladrón-a él
por eso comenzó a culparle a él nomàs de ladrón.

32. CHAI-SHI JUKA-JNI-N-JA HUILA-CU-RU-N IMAN-UI-PA,
Chay-shi hu-kaq-ni-n-qa wila -ku -ru -n iman-uy-pa,
pd. rp. loc. 3p. v. 3
Este dice uno-otro avisar-se-a él cómo
Éste dice le ha contado cómo

TARI-CU-NJA-N-TA-S,
tari -ku -nqa -n-ta-sh,
v. rp.
encontrar-se- dice,
encontrarse[un tesoro]

33. CHAI PAJAS PACHA-SH LAPIA JALJA-TA AIHUA-CU-N, MACHAI-MAN
chay paqas pacha -sh lapiya jalqa-ta aywa-ku-n, machay-man
pd. s. rp. adj. s. v. Tpn 3a. s. dir.
esa amanecer doce ladeado puna ir-se-él cueva-hacia
Esa mañana dice ladeando la puna se fue a la cueva

RUMI-N CHASQUE-J¹⁴,
rumi-n chaski-q,
s. 3p. tr.
piedra-su recibir
para recibir su piedra.

¹⁴ Traskiy: Recibir algún objeto material o inmaterial (CP)