



Asimetría lingüística, escritura monolingüe y la cuestión de la (auto)traducción en la literatura quechua contemporánea

Olivia Reginaldo

En los últimos años, la literatura quechua ha tenido un crecimiento importante acompañado de preguntas sobre su modo de producción y circulación. En este contexto, la decisión de publicar sin una (auto)traducción simultánea ha generado debates y, en no pocas ocasiones, ha sido malinterpretada como un gesto excluyente. Sin embargo, esta postura responde a una reflexión más profunda: afirmar la autonomía de la lengua en un escenario marcado por relaciones de diglosia y asimetría frente al castellano. Este artículo explora los fundamentos de esta propuesta y argumenta por qué no es compatible con prácticas como la autotraducción o las ediciones bilingües. Para ello, se recurre a aportes de la sociolingüística y la traductología, así como a experiencias comparables de otras literaturas creadas en asimetría lingüística.

Diglosia y asimetría lingüística

Antes que hablar de bilingüismo es más pertinente referirse a la diglosia, pues el primero se limita a describir la coexistencia de dos lenguas, mientras que la segunda revela la asimetría entre ellas. En efecto, la noción de diglosia, en su formulación actual, incide en dos dimensiones: la jerarquización y la funcionalización (Lagarde, 2016, p. 22-24).

La jerarquización alude a la desigualdad de las lenguas en el «mercado lingüístico y cultural». Esta posición depende de factores como su grado de codificación (estandarización, elaboración de gramáticas y diccionarios, la atención de los lingüistas, entre otros) y su estatus. Este desequilibrio se refleja no solo en el prestigio de una lengua sobre la otra, sino también en la desigualdad de sus hablantes. Se trata de una asimetría que traspasa lo lingüístico o literario: es social y cultural, muy evidente en contextos coloniales o poscoloniales. En el Perú, y también en el caso de Bolivia, Ecuador y Argentina, la población quechua¹ (hablando en términos lingüísticos y culturales) ha sido históricamente discriminada y continúa enfrentando situaciones de violencia simbólica y material². Esta situación se agrava para los quechuahablantes monolingües o con poco dominio del castellano, que son especialmente vulnerables en un entorno institucional que privilegia el castellano.

La segunda dimensión, la funcionalización, se refiere a la distribución desigual de

¹ Ocurre lo mismo con otras poblaciones originarias andinas o amazónicas.

² Entre los casos más graves se encuentran las esterilizaciones forzadas durante el gobierno de Alberto Fujimori, las víctimas del conflicto armado interno y las más de 50 personas asesinadas en las protestas contra el gobierno de Dina Boluarte.



funciones lingüísticas. Las lenguas dominantes tienden a cubrir todos los ámbitos porque se consideran «mejor equipadas», mientras que las lenguas subordinadas se restringen a determinados registros y campos léxicos. Esto provoca procesos de préstamos lingüísticos, sobre todo en áreas como la ciencia y la tecnología. En el caso del quechua, su relegación histórica a ámbitos familiares y a la oralidad ha limitado su desarrollo en otras esferas. Sin embargo, en las últimas décadas han surgido iniciativas que buscan revertir esta situación. Por ejemplo, el congreso internacional Rimarisun³ o el sitio *Kamaq Yachachiqkuna*⁴ impulsan el uso del quechua en el campo de la investigación y la ciencia. En el ámbito de las humanidades y la literatura destacan las revistas *Atuqpa Chupan*, *Unaypacha*, *Urqutanpu* y *Ñawray*.

Lenguas en conflicto

Esta relación asimétrica entre el quechua y el castellano ha generado múltiples tensiones. De modo que no se trata de dos lenguas que coexisten en armonía —como a veces se pretende sostener—, sino de una relación marcada por el conflicto. Como lo recuerda Lafont (1981), la diglosia no puede comprenderse solo en términos estadísticos o inventariales, sino a partir de la relación misma entre las lenguas, donde se evidencia un antagonismo estructural: [...] *la diglossie n'est pas un fait linéaire, univoque, mais le lieu d'un conflit, sans cesse reproduit et sans cesse remis en cause. S'il existe bien une langue dominée (langue B) et une langue dominante (langue A), celles-ci n'interviennent jamais en tant que telles, mais l'une relativement à l'autre, l'une face à l'autre*⁵. (p. 75)

La diglosia no es entonces una situación fija ni neutra, sino un espacio de conflicto dinámico. Así, la diglosia refleja una tensión continua donde las jerarquías lingüísticas pueden ser reproducidas o cuestionadas en función de los contextos sociales, culturales y políticos.

Esta dimensión conflictiva ha marcado la historia literaria peruana. Dorian Espezúa lo demuestra en su libro *Las conciencias lingüísticas en la literatura peruana* (2017). Para el autor, la verdadera originalidad y representatividad de la literatura peruana, está «directamente vinculada a los conflictos lingüísticos, al choque de formas discursivas y a la diversidad de cosmovisiones» (p. 23). Espezúa traza los proyectos literarios —que son a la vez proyectos lingüísticos, atravesados por tensiones entre el quechua y el castellano— de autores como Felipe Guaman Poma, el Inca Garcilaso de la Vega, Ricardo Palma, Manuel Gonzales Prada, Gamaliel

³ Congreso internacional en lenguas originarias organizado por la Universidad Nacional José María Arguedas en Andahuaylas. Ver: <https://rimarisun.audisac.com/>

⁴ Que impulsa el uso del quechua en el campo científico.

Ver: <https://www.facebook.com/KamaqYachachiqkunaOficial>

⁵ «(...) la diglosia no es un hecho lineal ni unívoco, sino el lugar de un conflicto, constantemente reproducido y cuestionado. Si bien existe una lengua dominada (lengua B) y una lengua dominante (lengua A), estas nunca intervienen como tales, sino siempre una en relación con la otra, una *frente* a la otra». Todas las traducciones al español en este artículo son propias [N. de la A.].



Churata, José María Arguedas, entre otras menciones.

En el caso de Arguedas —frecuentemente citado como emblema del mestizaje o bilingüismo—, Espezúa recuerda la «batalla infernal» que tuvo que lidiar el escritor en su búsqueda de una expresión propia entre ambas lenguas. No en vano, en su *qayakuy* (llamado) a escribir en quechua sin traducción, el escritor Pablo Landeo (2012) reconoce el legado de Arguedas, pero apunta la necesidad de pensar más allá de él, señalando un nuevo horizonte para la literatura quechua:

«Arguedasninchikqa ñanninchiktam kicharqa [...] Imakunapas manataqmi kasqallanpichu tiyan. Kuyurichkanmi. [...] Kunanmantapacha aswan allinmi kanqa mamanchikpa ñuñunwan hapisqanchik simillapi qillqaypas»⁶.

Ahora bien, como advierte Lafont, este conflicto casi nunca es enunciado como tal, sino se tiende a «desviarlo, diseminarlo o evacuarlo». Se produce así una apariencia de «complementariedad» que disimula las tensiones, reproduce la asimetría o simplemente la ignora (Lafont, 2016, p. 26). En el caso peruano, esta neutralización se observa en discursos que presentan la convivencia de ambas lenguas como equilibradas y que tratan las ediciones bilingües como un procedimiento «institucional». Esta operación discursiva se observa con claridad en los paratextos de diversas ediciones bilingües recientes. En sus prólogos⁷ se construye una imagen de armonía entre el quechua y el castellano, donde el bilingüismo literario⁸ aparece como una «superación» del conflicto y como vía natural de legitimación literaria.

En paralelo, ante este encuadre que oculta la tensión estructural han ido tomando fuerza las publicaciones monolingües. La conciencia de un desequilibrio ha dado origen a revistas como *Atuqpa Chupan* —que apareció en 2011 y de la que formó parte desde fines del 2013— *Ñawray, Unaypacha y Urqutanpu*, aparecidas entre 2019 y 2021. En todas ellas existe una intención de construir y difundir conocimiento en quechua, además de creaciones literarias. En ese sentido también se comprende el manifiesto antes mencionado de Pablo Landeo (2012) donde renuncia a traducir al castellano sus creaciones en quechua para su publicación. Su planteamiento no cuestiona el uso del castellano en las creaciones, sino el modelo de publicación bilingüe porque desplaza la lectura del texto original. En efecto, en Perú, la gran mayoría ha sido alfabetizada en castellano, lo que hace que dominen mejor su lectoescritura. Por ello, en las ediciones bilingües, usualmente traducidas por los autores mismos, muchos quechuahablantes no leen la versión original, sino solo la traducción al castellano. Ante ello, Landeo propone *mana tawnayuq qillqa*

⁶ «Nuestro hermano Arguedas ha trazado el camino (...) Sin embargo, las cosas no son estáticas, se hallan en constante cambio (...) A partir de ahora será mejor escribir solo en nuestra lengua materna». (Entiéndase «solo» como una propuesta a escribir sin autotraducirse).

⁷ Véanse, por ejemplo, los prólogos de Julio Noriega a *Yuyaypa K'anchaqnin* (Cáceres, 2015), *Mayuñan* (Castañeda, 2022) y *Arcilla* (Aguirre, 2023).

⁸ Bilingüismo literario comprendido en términos de ediciones bilingües, donde la versión quechua y castellana aparecen en paralelo en una misma publicación



(una escritura sin muletas) que alude a una escritura y publicación autónoma, que prescinde del castellano.

Motivaciones y condiciones de la autotraducción

La necesidad de traducciones —o, más precisamente, de autotraducciones— ha experimentado transformaciones a lo largo del tiempo. En muchos casos estas han constituido un requisito para la participación en concursos de creación literaria. Tal es el caso del Concurso Nacional de Literatura Quechua Federico Villarreal, que entre 1997 y 2012 premió a 9 escritores que publicaron en formato quechua-castellano y a uno en castellano andino (Edith Pérez, 2024). De hecho, este requisito también estuvo presente en el Concurso Nacional de Literatura, en la sección dedicada a las lenguas originarias, hasta que un pedido colectivo logró su modificación.

Si bien estos certámenes nacen con la intención de difundir y promover la literatura quechua, la exigencia de traducción plantea diversas problemáticas. La primera de ellas concierne al jurado: la traducción se solicita precisamente para garantizar que todos sus miembros puedan leer el texto, lo que nos conduce a una pregunta inevitable: ¿se evalúa el original o la traducción? ¿Están realmente todos los miembros del jurado en condiciones de leer, comprender y apreciar una obra escrita en quechua en su propio valor literario? Si las obras se valoran únicamente por su legibilidad en castellano, la creación en quechua queda sin reconocimiento.

Por otro lado, la decisión de autotraducirse nace también en el contexto editorial, por una «necesidad de difusión» y una cuestión de «accesibilidad». Así lo señalan Marcuni y Haya de la Torre (2025) en un artículo que declara analizar ediciones bilingües y monolingües y apoyarse en entrevistas a autores. Sin embargo, no incorpora la voz de ningún escritor quechua que publique sin traducción y dedica un espacio marginal al análisis de esta postura. Más aún, incluye en la bibliografía el *qayakuy* de Pablo Landeo, pero no lo cita en absoluto. Esta omisión sistemática no solo evidencia una comprensión limitada del fenómeno sino revela una notoria falta de voluntad para hacerlo.

Ante el argumento de la accesibilidad, cabe recordar que vivimos en un país donde muchos quechuahablantes —especialmente los monolingües— deben desenvolverse en un sistema creado en una lengua que no dominan. Entonces, ¿por qué no confrontar a los lectores peruanos con su desconocimiento del quechua? ¿Acaso no podría ser motivo de reflexión y cuestionamiento sobre su educación? ¿No es, acaso, una injusticia no conocer la lengua de sus padres o abuelos —o simplemente la lengua originaria más hablada en el país y en Sudamérica? ¿No podría ser también una motivación para aprenderla? ¿Qué ocurre con los quechuahablantes que no pueden acceder a ninguna literatura escrita? ¿U otros que ven sus estudios truncados por no manejar la lengua dominante? Hay cuestiones más profundas que la accesibilidad para un público que solo habla castellano o el mercado.



Muchas de las tensiones aquí abordadas responden a que seguimos operando bajo estructuras coloniales de pensamiento, a menudo invisibles, que se disimulan en la aceptación de un mestizaje o bilingüismo pasivo. En este contexto, también el discurso de la interculturalidad suele invocarse para justificar o exigir la autotraducción. Sin embargo, es necesario cuestionarlo cuando esta ejerce una presión violenta sobre las lenguas originarias y sus hablantes. Precisamente en respuesta a esta lógica surge la revista *Atuqpa Chupan*. Como señala su cofundador Edwin Chillcce, se trata de «proponer en el campo académico un nuevo ayllu, un espacio de enunciación, cansados de un discurso intercultural hegemónico que tiene siempre como base la lengua castellana» (2013, p. 32). En la misma línea, Niel Palomino advierte: «si por interculturalidad quieren traducción al castellano o al quechua, que se hagan traducir. [...] Pero que nos obliguen a traducir al castellano para que nos tomen en cuenta es colonialismo [...]» (en Landeo, 2023, p. 32).

En suma, ya sea desde los concursos, el argumento de la difusión o el discurso de la interculturalidad, la exigencia de autotraducción reproduce la centralidad del castellano como requisito de legitimación. Frente a ello, defender espacios monolingües en quechua no es exclusión, sino afirmación de autonomía literaria y derecho a existir en términos propios.

La paradoja de la autotraducción

Al analizar las cuestiones de estatus y prestigio entre las lenguas fuente minoritarias y las lenguas meta mayoritarias en el contexto de la autotraducción, Grutman (2016) advierte el riesgo de invisibilización de las primeras. Como señala, «*l'autotraduction est une arme à double tranchant*»⁹, pues incluso cuando confiere mayor visibilidad, puede ocultar la creación original en la lengua minoritaria, reforzando la posición dominante de la lengua meta (p. 54) (véase también Grutman 2009).

Este planteamiento es pertinente para observar lo que ocurre con las publicaciones bilingües quechua-castellano: aunque los textos en quechua se incluyen, al ser leídos en castellano se consolida la posición dominante de este último. En efecto, en las ediciones bilingües la traducción está en la génesis misma del libro: el texto quechua «llega al mundo» con y a través de su versión en castellano. ¿Cuál es la implicancia de leer un texto escrito en quechua a través de su traducción? Leer solo la traducción implica un desplazamiento de la lengua minoritaria. De este modo, la intención de visibilizar el quechua mediante la traducción puede, paradójicamente, reforzar la subordinación de la lengua originaria.

Otro problema es que las traducciones hechas por los autores mismos adquieren la condición de «segundo original» y suelen ser el punto de partida —y muchas veces en el único objeto— de los estudios y la crítica. Como indica Whyte, a propósito de

⁹ «La autotraducción es un arma de doble filo».



poetas irlandeses que se autotraducen del gaélico al inglés: «*They [las autotraducciones] tend to support the assumption that, since we have the poet's own translations, the originals can be dispensed with by whoever wishes to penetrate deeply into his work.*»¹⁰ (p. 70). Para los difusores y académicos cuyo dominio del quechua es limitado, la traducción termina funcionando como un original, y en consecuencia privilegian las ediciones bilingües. De este modo, no solo se invisibiliza la obra «original» del autor que se ha autotraducido, sino también todas aquellas escritas únicamente en quechua.

Las dinámicas señaladas no son exclusivas de nuestro contexto. El escritor keniano Ngūgī wa Thiong'o decidió abandonar el inglés para escribir en su lengua materna, el gĩkũyũ, y traducirse posteriormente al inglés en ediciones separadas y posteriores. Sin embargo, comprobó con decepción que: «*When the publisher accepts to publish in Gĩkũyũ, it is only with an eye to the English translation, to which they will then give all the attention. So ironically, translations into English, be it auto-translation or by another hand, has worked against my efforts in Gĩkũyũ*»¹¹ (2021 [2015]).

Autoría y autoridad en las autotraducciones

La idea del «segundo original» que mencionamos más arriba reposa en la creencia de que la traducción del autor sería más fiel, puesto que el autor sabe lo que quiso decir. En esa línea Marcuni y Haya de la Torre (2025), por ejemplo, sugieren que los autores ejercen un control sobre su propia obra y podrían trasladar el contenido y la sensibilidad del original a la versión. (p. 133) Sin embargo, esta concepción se complejiza al considerar los múltiples factores que intervienen en el proceso creativo del autor-traductor: su psicología, su capacidad de traducir, su doble pertenencia lingüística y cultural, su deseo de adaptar o actualizar el texto, así como de reescribir, corregir o censurar ciertos aspectos (Parcerisas, 2009, p. 117). Factores que pueden dar lugar a cambios mínimos o grandes transformaciones. Y es que como indica Santoyo, la traducción del mismo autor ya no está constreñida por el principio de objetividad: «la fidelidad debida ya no lo es a una obra ajena, sino a la obra propia, sobre la que puede ejercer todos sus derechos de autor, incluidos los de cambio, alteración, supresión, etc.» (En Grutman & Spoturno, 2022, p. 236) Entonces, es precisamente por su propio dominio sobre el texto que los autores pueden permitirse más licencias que un traductor externo y esta cuestión es mucho más relevante en lenguas asimétricas.

Como ejemplo en el caso del quechua, Riverti (2014), en su estudio de la dinámica

¹⁰ «[Las autotraducciones] tienden a reforzar la idea de que, puesto que contamos con las propias traducciones del poeta, se puede prescindir de los originales por parte de quien deseé adentrarse profundamente en su obra».

¹¹ «Cuando la editorial acepta publicar en gĩkũyũ, lo hace únicamente pensando en la traducción al inglés, a la cual luego prestará toda su atención. Así que, irónicamente, las traducciones al inglés —ya sean autotraducciones o realizadas por otra persona— han terminado yendo en contra de mis esfuerzos en gĩkũyũ».



entre el quechua y el castellano en la narrativa de autores como Sócrates Zuzunaga, Porfirio Meneses, y José Oregón, indica que hay diferencias importantes entre el texto quechua y el castellano. Su estudio muestra diferencias significativas entre ambas versiones: inexactitudes, supresiones, pérdida de la oralidad o pérdida de la fuerza expresiva de los insultos, entre otros. Así, se rompe la creencia de que las autotraducciones son una réplica del original, pues «*les mots n'ont pas les mêmes échos selon les traditions littéraires et linguistiques*»¹² (Riverti, 2014, p. 65). Se desestabiliza también la idea de que en las ediciones bilingües ambas versiones fluyen en armonía, vemos más bien que la tensión que evocamos con anterioridad se reproduce también al interior de los textos.

Precisamente, por estas tensiones, podría pensarse que la coexistencia de versiones en quechua y en castellano podía leerse como una estrategia para preservar la fricción entre tradiciones discursivas (Riverti, 2014). Sin embargo, en la práctica la versión en castellano —al ser la más leída y legitimada— termina ocupando el lugar de texto «auténtico», aun cuando los autores lo presenten como traducción. La autoría compartida entre lengua de origen y lengua de llegada refuerza en el público y los estudiosos la ilusión de una equivalencia transparente.

Escritura sin muletas o por qué escribir en quechua

Una de las claves para comprender la propuesta de la escritura sin muletas es volver a la pregunta inicial: ¿por qué y para quién escribimos en quechua? En diversas manifestaciones y entrevistas, poetas y narradores quechuas han dejado entrever una intención clara de reivindicar la lengua y la cultura quechuas en una sociedad altamente discriminadora. Durante las décadas de 1980 y 1990, escribir en quechua —aunque fuese acompañado de su traducción al castellano— constituía ya un acto profundamente revolucionario. Sin embargo, llegado cierto punto, esta práctica deja de ser sostenible si subordina la creación quechua y la invisibiliza.

Quienes realizan publicaciones bilingües suelen usar el argumento de que los quechuahablantes no están habituados a leer en quechua y la traducción al costado serviría como guía. Sin embargo, la postura que enarbola Landeo (2012), en el manifiesto ya citado, es la de tirar o lanzar la *tawna* (muleta) en la que se ha convertido el castellano. En otras palabras, es una invitación a apoderarse de la escritura y tentar la autonomía del quechua «*tampi-tampillapas, wichiykustin hataristinpas*»¹³.

En este sentido, *mana tawnayuq qillqa* representa otra etapa en los avances alcanzados en torno al reconocimiento de la lengua y la cultura quechuas en la sociedad. Debe entenderse, por tanto, como un paso más en el proceso de reivindicación del quechua y de sus hablantes, en la preservación de una lengua-

¹² «las palabras no resuenan igual según las tradiciones literarias y lingüísticas».

¹³ «aunque sea con pasos vacilantes, cayendo y levantándonos».



cultura viva y en la exploración de su potencial literario. Un paso que abra camino para que las generaciones futuras amplíen y renueven este proyecto.

Esta postura no se limita, por tanto, a un gesto estético o lingüístico, sino que corresponde a un horizonte político y epistemológico más amplio. En esa línea, Alison Krögel vincula la postura antitraducciónista con las de autores indígenas como Scott Momaday y Linda Tuhiwai Smith, en tanto promueven un acercamiento a las lenguas originarias en sí mismas (2021, p. 76). Krögel también asocia esta propuesta con las ideas poscoloniales de Gayatri Spivak, Anuradha Dingwaney e Indira Karamcheti, así como con las experiencias de escritores como la escocesa Corinna Krause y el irlandés Michael Cronin. Según la autora: «Estos escritores, críticos y activistas de los derechos lingüísticos han decidido explorar la opción de la ‘inaccesibilidad radical’ y de la ‘opacidad textual’ para evitar que la traducción se convierta en un vehículo de manipulación, imperialismo cultural, erosión o incluso de violencia cultural y lingüística». (p. 85)

Por otro lado, la escritura sin muletas puede entenderse también como una afirmación de continuidad. Una de las claves de esta postura es precisamente la persistencia de los quechuas, expresada en la supervivencia de la lengua, en la transmisión de conocimientos y en el aprendizaje intergeneracional. Así se entiende el punto número 3 del *qayakuy* de Landeo: «*Ñawpaqmantaraq ima haykanchikpas kawsaq chinkachiyqa, quilluchiyqa wañuyllanchikmi, yuyayninchikkuna mana takyachiymi.*»¹⁴ Y como lo expresa el poeta y narrador Percy Borda en su libro *Yanantin uywanakuymanta* (2024): «*Runasimipi qillqani mana mamaypa simin wañunanpaq, yachaynin wiñay kawsananpaq.*»¹⁵ (p. 18). Asimismo, en la introducción a un reciente compilado de narrativa quechua, Oscar Valdez (2025, p.11) dice: «*Simiqa yachayninchiktam aytun, llaqtanchikmanta, ñawpa yuyayninchikmanta pacha, kay llaqtakuna runamanta rimaq, tukuy kawsayninchikmanta yachayninchikmantapas*»¹⁶. Estos últimos son también docentes e incorporan en su trabajo el afianzamiento de la lecto-escritura en quechua. En efecto, subyace en esta propuesta un profundo interés por recuperar la lengua de nuestros padres y abuelos, sus saberes y su capacidad de seguir generando conocimiento.

Conviene precisar, además, que la escritura literaria en quechua no excluye necesariamente la posibilidad de crear también en castellano. Como analicé en un trabajo anterior (Reginaldo, 2021) y como señala Espezúa (2017), numerosos autores quechuas desarrollan proyectos independientes en ambas lenguas, no como ejercicio de autotraducción, sino como dos horizontes creativos distintos. En

¹⁴ «Históricamente, permitir la extinción de nuestras manifestaciones culturales, es también nuestra extinción cultural, es no saber preservar nuestra memoria».

¹⁵ «Escribo en quechua para que no muera la lengua de mi madre, para que sus enseñanzas perduren vivas».

¹⁶ «La lengua sostiene nuestros conocimientos, el de nuestros pueblos, desde el momento en que tenemos memoria, habla de la gente de estos pueblos, de nuestra historia, de nuestros saberes».



este marco, la opción monolingüe no invalida la producción en ambas lenguas.

Horizontes para la literatura quechua

El reclamo de una lectura en términos propios, coincide con un reclamo en otras esferas como el cine y el arte. En ese sentido, Miluska Benavides (2024) se pregunta: «qué puede interpelar más a un sistema dominante que otro sistema totalmente distinto, cuyos signos y símbolos pueden resultar ilegibles, cuyos discursos y relatos pueden disputar las 'certezas nacionales' que articulan la vida pública» (p.4). Esta situación reclama un cambio de paradigma, de categorías de lectura y una mirada distinta a los creadores de pueblos originarios. Por ello, urge articular estas iniciativas de transformación, siendo conscientes de que el camino no es sencillo: *wichiykustin hataristinpas*. A continuación, presento algunas ideas para seguir avanzando en esta dirección.

Quienes escribimos en quechua sin traducción, nuestro destinatario prioritario es la comunidad quechuahablante. Somos conscientes —siempre lo fuimos— de que esto reduce nuestro alcance en el mercado. Sin embargo, la legitimidad no necesariamente viene de fuera, sino desde el empoderamiento de los lectores y escritores quechuas. Necesitamos leernos en quechua, pensarnos en quechua, continuar apostando por el desarrollo y autonomía de la lengua y sus hablantes. Como indica Yaneth Sucasaca en el prólogo a *Rumiryaku* de Javier Pariona (2025): «Si bien el público lector en quechua puede parecer reducido o 'no medible', esto no niega su existencia ni su potencial» (p.10). Se trata, entonces, de romper el habitus de leer únicamente en castellano —noción Bourdieusiana evocada también por Riverti (2025) y Sucasaca.

Además, accesibilidad no implica necesariamente traducción. La formación de lectores en quechua puede impulsarse desde la comunidad misma, mediante estrategias de acompañamiento y mediación. Por ejemplo, iniciativas como el proyecto *Rimay Raymi*¹⁷ han propuesto formas de mediación literaria que permiten acercar las obras a nuevos lectores quechuahablantes. Recursos como glosarios o notas de página pueden cumplir un papel clave, además de propiciar el diálogo entre variedades regionales del quechua. En ese intento incluí en mi libro *Qichqa* (2024) un glosario interdialectal a partir de observaciones de lectores de otras variantes, estrategia que podría ampliarse. Considero también que existe una memoria compartida que permite a los lectores quechuas reconocerse en la escritura, incluso cuando la variedad lingüística no es la propia.

La traducción a otras lenguas, no solo al castellano, puede formar parte del horizonte de la literatura quechua, particularmente para dialogar con otras tradiciones minoritarias y visibilizar su resistencia. Sin embargo, ello requiere replantear las condiciones de esa negociación. La experiencia de Ngũgĩ wa Thiong'o resulta ilustrativa: su decisión final de dejar circular sus obras mayores

¹⁷ *Rimay Raymi* (2024) fue un proyecto ganador de estímulos económicos para la cultura, propuesto por el colectivo *Uyay* (Huancayo) y auspiciado por el Ministerio de Cultura. Se desarrollaron sesiones de lectura literaria y de creación en lengua quechua.



primero en su lengua materna, antes de publicar su traducción. No obstante, como se ha desarrollado en este artículo, la autotraducción puede desplazar a la creación en la lengua originaria; renunciar a ella implica preservar el grado cero de la obra en lengua originaria. Como señala Parcerisas (2009, p. 121), en lenguas altamente asimétricas, ese grado cero constituye una forma de «protección» y «lealtad lingüística». Las traducciones que puedan realizar otros agentes deben reconocerse explícitamente como tales.

En cuanto a los concursos literarios, estos deben garantizar una evaluación equitativa sobre la base del original en quechua. En esa línea, la conformación del jurado es central: sus miembros deberían ser seleccionados por su conocimiento del quechua, su capacidad de valoración literaria, más que por sus credenciales académicas. A ello se suma el requisito de que los libros hayan sido publicados por una editorial, lo que excluye a quienes optan por la autoedición debido a razones económicas u otras. Un ejemplo reciente es *Wiñaq Wayra* (2023), de Eleodoro Paucar Castillo, obra con notables méritos narrativos que no pudo postular al último concurso precisamente por haber sido autoeditada.

Asimismo, es necesaria una mayor transparencia en torno a las traducciones. En algunas ediciones bilingües no queda claro cuál es el texto original y cuál la versión traducida. Si bien existe la convención editorial de colocar primero el original y luego la traducción, hay libros en los que la versión en castellano aparece en primer lugar. ¿Significa esto que la obra fue concebida inicialmente en castellano? Si ese es el caso, ¿por qué no se explica en ninguna parte?, más aún cuando los paratextos sugieren lo contrario. Por supuesto, los autores tienen plena libertad para crear en la lengua que elijan —o incluso en ambas a la vez—; sin embargo, por una cuestión de transparencia con el público lector, esa información debería indicarse claramente. Esta precisión resulta particularmente relevante en el caso de concursos literarios que buscan reconocer obras originales en lenguas originarias.

Quedan aún preguntas abiertas para continuar nuestra reflexión. ¿Cómo traducir en contextos de asimetría lingüística sin reforzar relaciones desiguales? ¿Quiénes pueden traducir textos en lenguas originarias y bajo qué condiciones? Y, sobre todo, ¿cómo seguimos formando lectores y espacios críticos en quechua, para que la lengua pueda circular y afirmarse?



BIBLIOGRAFÍA

- Benavides, Miluska** (2024) «Crítica y legibilidad en la literatura peruana». *Pesapalabra*, 9, 3-8.
- Borda, Percy** (2024) *Yanantin uywanakuymanta*. Pakarina ediciones.
- Casanova, Pascale** (2002) «Consécration et accumulation de capital littéraire. La traduction comme échange inégal». Actes de la recherche en sciences sociales, 144(4), 7-20. <https://doi.org/10.3917/arss.144.0007>
- Chillcce, Edwin** (2013) «*Atuqpa Chupan Riwista*». *Pututu: Boletín Cultural*, 52(1), 13-15. (Editado por Carlos Olazábal).
- Espezúa, Dorian (2017) *Las conciencias lingüísticas en la literatura peruana*. Centro de estudios literarios Antonio Cornejo Polar, Latinoamerica editores, Lluvia editores.
- Grutman R. & Spoturno M.L.** (2022) «Veinte años de estudios sobre la autotraducción: una entrevista con el profesor Julio-César Santoyo. Mutatis Mutandis». *Revista Latinoamericana de Traducción*, 15,1, 227-239. <https://doi.org/10.17533/udea.mut.v15n1a13>
- Grutman, Rainer** (2016) «L'autotraduction, de la galaxie de portraits à la galaxie des langues». En A. Ferraro & R. Grutman (Dir.), *L'autotraduction littéraire : Perspectives théoriques* (pp. 39–63). Classiques Garnier.
- (2009) «La autotraducción en la 'galaxia' de las lenguas». *Quaderns*, 16, pp. 123-134.
- Krögel, Alison** (2021) *Musuq illa. Poética del harawi en runasimi (2000-2020)*. Pakarina ediciones.
- Gardy, Philippe & Lafont, Robert** (1981) *La diglossie comme conflit : l'exemple occitan*. En Marcellesi, J.P. (Dir.) *Langages*, 61, 75-91. <https://doi.org/10.3406/lgge.1981.1869>
- Lagarde, Christian** (2016) «L'autotraduction, exercice contraint ? Entre sociolinguistique et sociologie de la littérature». En A. Ferraro & R. Grutman (Eds.), *L'autotraduction littéraire : Perspectives théoriques* (pp. 21–37). Classiques Garnier.
- Landeo, Pablo** (2023) «Escritura quechua sin muletas, diez años después de la insurgencia». *SYNTAGMAS* (Revista Del Departamento Académico De Lingüística - Unsaac), 2(1), 27–42. <https://doi.org/10.51343/syntagmas.v2i2.1113>
- (2012) «Runasimipi qillqaqmasiykunata qayakuy (Llamado a mis hermanos que hablan y escriben en runasimi)». *Pututu: Boletín Cultural*. 52, 1, 17-18. (Editado por Carlos Olazábal).
- Macuri Arquíñigo, D. N., & Haya de la Torre Castro, J. A.** (2025) «Una Aproximación a la función de las ediciones bilingües y monolingües de literatura quechua en la editorial peruana Pakarina Ediciones». *Letras* (Lima), 96(143), 123-140. <https://doi.org/10.30920/letras.96.143.8>
- Noriega, Julio** (2023) [Prólogo] «Arcilla y la poesía bilingüe en el Perú». En Aguirre, Dida. *Arcilla* (pp. 9-16). Pakarina ediciones.
- (2022) [Prólogo] En Castañeda, Alida. *Mayuñan* (pp. 12-17). Pakarina ediciones.
- (2015) [Prólogo] En Cáceres, Gloria. *Yuyaypa k'anchaqnin*. Fulgor de mis recuerdos (pp. 13-20). Pakarina ediciones.



- Parcerisas, Francesc** «De l'asymétrie au degré zero de l'autotraduction», *Quaderns*, 16, 117-122.
- (2007) «Idéologie et autotraduction entre cultures asymétriques». *Atelier de traduction*, 7, 111-119.
- Paucar, Eleodoro** (2023) *Wiñaq wayra*. Autor. [Autoedición].
- Pérez Orozco, E. E** (2024) «El fondo editorial de la Universidad Nacional Federico Villarreal y su contribución a la literatura quechua peruana de fines del siglo XX e inicios del XXI». *Archivo Vallejo*, 7(14), 273-312.
<https://doi.org/10.59885/archivoVallejo.2024.v7n14.11>
- Reginaldo, Olivia** (2024) *Qichqa*. Pakarina ediciones.
- (2021) Être runa : la représentation du sujet andin dans les nouvelles quechuas contemporaines. Tesis de maestría. Universidad de Estrasburgo.
- Riverti, Camille** (2025) [Prólogo] «*Wankawillka* y la nueva literatura quechua. Un breve estudio». En Landeo, Pablo. *Wankawillka* (2.ª ed.). En preparación.
- (2014). Une œuvre, deux langues. Le quechua et l'espagnol dans les nouvelles contemporaines bilingues du Pérou et de la Bolivie. Tesis de maestría inédita. Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.
- Sucasaca, Yaneth** (2025) [Prólogo] En Pariona, Javier. *Rumiryaku* (pp. 9-13).
- wa Thiong'o, Ngũgĩ** (2023) *The Language of Languages. Reflections on translation*. Seagulls Books.
- Valdez, Oscar** (Comp.) (2025) *Lluqlla. Narrativa quechua última*. Impresión Arte Perú.
- Whyte, Christopher** (2002) *Against Self-Translation. Translation and Literature*, 11(1), 64-71. <http://www.jstor.org/stable/40339902>



Olivia Reginaldo (Huancavelica / Perú) es escritora, docente y editora de la revista literaria quechua *Atuqpa Chupan* desde el 2013. Ha publicado el poemario *Qichqa* (2024). También ha publicado poesía, reseñas y artículos en diferentes revistas y plataformas virtuales. Asimismo, ha participado en diversos proyectos de traducción entre el quechua, el español y el francés. Es licenciada en Literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú) y tiene una maestría en Plurilingüismo e interculturalidad por la Universidad de Estrasburgo (Francia). Se interesa en la producción literaria en lenguas originarias, los procesos de traducción y las cuestiones de identidad.