

TRADICIÓN ORAL ANCESTRAL PERUANA

Enrique Ballón Aguirre

Mitología, en el más alto sentido de la palabra, significa el poder que el lenguaje ejerce sobre el pensamiento, y este es un hecho efectivo en todas las esferas posibles de la actividad mental.

*M. Müller**

¿Ima timpu urasmanda shimi chari tian? Mana kayna washa, mana shu watalla, imachu kan. Chay tukuy timpumanda, ñuka chayta kuindani.

(¿Desde qué tiempo existirán estos relatos, o mitos que dicen? No es de anteaer o desde un año nomás. Eso viene de la antigüedad, desde el comienzo del mundo. Y es lo que yo relato...)

*T. Lagartu Noteno***

Mas si se ha de sufrir de mito a mito,
y a hablarme llegas masticando hielo,
mastiquemos brasas,
ya no hay dónde bajar,
ya no hay dónde subir.

Se ha puesto el gallo incierto, hombre.

*C. Vallejo***

En las líneas que siguen, se tratará de deslindar las funciones sociales que cumplen las literaturas ancestrales (mitos) peruanas en las etnias que las producen –o endogrupo– y su trato por los grupos que las reciben (transcriben y traducen) en tanto legado ancestral –o exogrupo. Procuraré, así, esbozar la situación de dichos discursos literarios desde el punto de vista crítico-comparatista y a partir de algunos tópicos cruciales de su descripción y explicación, por ejemplo, las propiedades discursivas de los relatos ancestrales andinos y amazónicos tanto frente al discurso

histórico nacional peruano como a las interpretaciones psicoantropológicas y a la crítica literaria corriente. Añadiré a todo ello el breve examen de tres factores decisivos para su estudio: la producción narrativa oral peruana, las disyuntivas en su traducción general y la intervención de los componentes sónico, simbólico y semisimbólico en el discurso mítico.

Al abordar estos tópicos desde un punto de vista no exhaustivo sino sobre todo indicativo (se trata, repito, de un esbozo), mi intención no es otra que echar a rodar –a la buena ventura– un dado cognitivo¹ cuyas caras encontradas (mito / historia, traducción / interpretación, signo / símbolo) pongan en alto relieve algunas apuestas que permitan, al colisionar entre sí, plantear posturas pertinentes en el todavía hoy desorientado y hasta atolondrado tratamiento de la mítica producida por los pueblos ancestrales peruanos. Ello supone, por cierto, un trato relativamente superficial y hasta parcial de cuestiones agudas que sin duda requieren amplia polémica; sin embargo, aquí me limitaré a exponer una especie de respunte hipotético-deductivo sobre los tópicos mencionados. Si bien soy consciente de estas limitaciones, aleccionado por la divisa atribuida a Guillermo I de Orange-Nassau (1533-1584) –instigador de la sublevación de los Países Bajos contra los españoles– «no hay que esperar para comenzar ni tener éxito para perseverar», pienso que si no se saca a debate de una buena vez tales cuestiones y continuamos haciéndonos los desentendidos al silenciarlas ora bajo el estelionato de la «interdisciplinariedad» escapista, descontrolada, ora, al contrario, de la menguada «independencia académica» de los «saberes letrados»-, pro seguiremos dando vueltas al círculo vicioso del facilismo y la inercia («dejar hacer, dejar pasar») habitual en ciertos ambientes universitarios², a la vez que hacemos impunemente el quite al círculo virtuoso de los conocimientos legados por, entre otros, los denodados esfuerzos teóricos y metodológicos científicos-sociales de, entre otros, Jorge Basadre, Luis E. Valcárcel, Franklin Pease, Guillermo Lohmann Villena, Pablo Macera, Efraín Morote Best, José María Arguedas, Luis Jaime Cisneros y Alberto Escobar. En efecto, el historiador M. Bloch (1963:16) ya advertía que «en materia intelectual, más que en ninguna otra, el horror de las responsabilidades no es un sentimiento muy recomendable». Pues bien, proseguir la tarea de renovar disciplinariamente los conocimientos sobre el bagaje literario andino y amazónico ancestral y popular entregados por los científicos sociales peruanos, en la medida que me sea dable hacerlo, constituye, en mi sentir, el fundamento mismo de la deontología profesional en los estudios literarios tradicionales orales andinos y amazónicos.

I. HISTORIA Y LITERATURAS ANCESTRALES: RELATO HISTÓRICO Y RELATO MÍTICO

Quizá la piedra de chispa o pedernal que más controversias enciende desde siempre, es la de las relaciones entre relato mítico y relato histórico³, ya que ambos se actualizan en una misma materia, el lenguaje⁴. En efecto, de manera breve y muy esquemática, desde la más lejana antigüedad occidental se piensa que el mito (gr. *mîthos*) es una operación colectiva y anónima de orden narrativo, en principio imaginaria, inverosímil, pero que precisa –como discurso– la reconciliación final de las contradicciones de la existencia en una trama⁵. En cambio, el proceso de elaboración de un relato histórico requiere que un historiador seleccione, escoja, los hechos sociales que juzga verosímilmente significativos y, paso seguido, haga que adquieran la dignidad de acontecimientos históricos⁶; pero también, al encadenar los hechos-acontecimientos unos a otros en forma de relato, debe elaborar *series de hechos-acontecimientos* susceptibles de constituir el discurso histórico⁷. E. Cassirer (1959:36-37) lo explica del siguiente modo:

la intención del historiador no se dirige a cualquier tipo de concepto, actualizable en una pluralidad de ejemplares similares y equivalentes, ni a un acontecer repetible, reiterativo, sino que se refiere a la propiedad y peculiaridad de los hechos concretos, a lo fácticamente irrepetible y único. Y también es cierto que esta nota única y peculiar, propia de la materia del acontecer y de la ciencia histórica, no incluye simultáneamente a su forma específica. Aun en el pensamiento histórico, el hecho particular sólo adquiere significado en virtud de las conexiones que va estableciendo. Aunque no puede ser mirado como el caso de una ley general, sin embargo, para pensarlo históricamente, para que aparezca *sub specie* histórica, debe ocupar su lugar como un miembro de la serie de los acontecimientos, o pertenecer a algún nexo teleológico. Su determinación en el tiempo es, por tanto, lo exactamente opuesto a su estado de aislamiento temporal; pues contemplado desde el punto de vista histórico, sólo tiene significado si remite a un pasado y preanuncia el porvenir.

Es por estas razones que a diferencia de la «inverosimilitud» del relato mítico, todo relato histórico escrito⁸ es presentado como una narración teleológica y etiológicamente verosímil –y hasta veraz– que, al registrar las múltiples e innumerables facetas de la vida humana y tratar (¿vanamente?) de conciliarlas, por fuerza abunda en contrariedades y contradicciones dejando siempre muchos cabos sueltos⁹.

Ahora bien, desde el punto de vista lingüístico la temporalidad del discurso histórico tiene características propias, específicas, la primera y más notable es el empleo del aoristo, pasado simple o definido que expone el acontecimiento o hecho narrado fuera de la persona de un narrador, siendo entonces su localización el momento del acontecimiento. Este es un fenómeno lingual que no se encuentra en el habla corriente y, como tendré oportunidad de mostrarlo, tampoco en el discurso mítico y de literatura popular, ambos tipificados por emplear, cuando lo requiere el discurso, el perfecto o pasado definido que trata de establecer una relación viva entre el acontecimiento pasado y el presente de la enunciación, es decir, donde su evocación tiene lugar; es el tiempo de aquel que relata los hechos como testigo o participante («he leído», «he estado») e incluso por quien extrae conclusiones, moralejas del hecho narrado («así me contaron», «así sucedió»). Este es el tiempo elegido, entonces, por quien desea hacer repercutir hasta nosotros el acontecimiento relatado y ligarlo a nuestro presente; de ahí que el perfecto de primera persona sea, como señala E. Benveniste (1966: 239), el *tiempo autobiográfico* por excelencia: su localización es, en efecto, el momento mismo de la enunciación. Benveniste precisa que

el plano histórico de la enunciación se reconoce porque impone una delimitación particular a las dos categorías verbales del tiempo y la persona a la vez. Definiremos el relato histórico como el modo de enunciación que excluye toda forma lingüística «autobiográfica». El historiador no dirá jamás *yo ni tú ni aquí ni ahora*, porque no se prestará nunca el aparato formal del discurso [coloquial] que consiste sobre todo en la relación de persona *yo : tú*. Por lo tanto, no se les encontrará en el relato histórico que sólo utiliza formas de «tercera persona».

El campo de la expresión temporal será definido de modo parecido. La enunciación histórica comprende tres tiempos: el aoristo (pasado simple o pasado definido), el imperfecto (que comprende la forma en *-ia* llamada condicional), el pluscuamperfecto. Accesoriamente, de manera limitada, un tiempo perifrástico sustituto del futuro, que llamaremos *prospectivo*. El presente se halla excluido a excepción —muy rara— de un presente intemporal como el «presente de definición».

De este bisel lingüístico y cognitivo nace la distancia aristotélica de la historia frente al «arte» (ἰδὲϊέ) que, a diferencia del relato histórico, enlaza relatos coordinados en series cíclicas mediante una lógica narrativa y discursiva propia, organiza cosmogónicamente el mundo y desentraña la médula significativa del acontecimiento colectivamente elegido. Esta operación es luego, en boca del

informante, adecuada al discurso de cada *variante*, procedimiento al que, ciertamente, no son ajenas tanto su espacialidad¹⁰ como su temporalidad paramétrica no lineal sino fragmentada¹¹, espacialidad y temporalidad que en el caso peruano han sido fuertemente perturbadas por la introducción del cristianismo en los Andes y en la Amazonía¹².

En este mismo designio pero tomando otro ángulo de la cuestión, tenemos que la narración historiográfica¹³ peruana al seleccionar «hechos históricos» especialmente a partir de la superficie aventurera y anecdótica de las conductas y comportamientos sociales e individuales, se halla caucionada por lo «real» espacial (*telúrico-cartográfico*) y temporal (*cronológico*) pero retaceado, deshilachado, viéndose entonces obligada a darle un viso de coherencia por medio de una exposición racional, el muy conocido cepo etiológico o causalidad palindrómica (*post hoc ergo propter hoc*) que organiza las cortas y largas duraciones del acontecer humano¹⁴, a fin de que, como quieren los historiadores desde siempre y F. Braudel (1969:255-314) en particular, «el pasado explique el presente»¹⁵.

Por esta razón, mientras las *variantes* míticas mantienen además de su variación idiolectal y su estatuto uniformemente asertivo¹⁶, una estructura etnolectal «comunal» (la comunidad étnica en cuanto agente de un hacer narrativo colectivamente programado) perenne, las *versiones* historiográficas –constituídas en enunciados de constatación– están sujetas a la aleas de la arbitrariedad (causal y predictiva, a la vez) propuesta por la «autoridad» de cada historiador, encontrando sólo una inteligibilidad estabilizada en la estereotipación –por repetición pura y simple– de ciertas interpretaciones consideradas, entonces, como «verdades históricas consistentes»¹⁷. A ello se suma la fijación de la interpretación histórica por la escritura (la *historiografía*) donde, no deja de advertirlo atinadamente R. Howard-Malverde (1999:340-341), para la sociedad andina

el peso ideológico acordado a la escritura alfabética dentro de la tradición hispanizante estimuló una asociación entre escritura y autoridad: a la historia escrita se le otorgó veracidad y estatuto oficial. Por otro lado, en lo que a los contenidos se refiere, la historia escrita en castellano, con pocas excepciones, pinta una visión del pasado desde la perspectiva de las clases dominantes, hispano-hablantes, y no da la palabra a los miembros del mundo quechua-hablante colonizado. La historia escrita tiende a ser la versión oficial: una narrativa maestra que sirve de base ideológica en los procesos de formación de la nación. En el caso de los países andinos, es una versión de la historia que de algún modo justifica la colonización del territorio y el esfuerzo por integrar a los pueblos

indígenas a un sistema sociopolítico unificado y homogéneo desde el punto de vista lingüístico y cultural.

Así, a la *causalidad histórica* se añade la *casualidad historizadora* que nuestro historiador J. Basadre (1973:42) llama «el azar en la historia» e ilustra con la siguiente cita:

Arthur Miller incluyó en una obra teatral estrenada hace poco tiempo en Nueva York, un diálogo entre Dios y Lucifer. Este último ofrece al Supremo Hacedor un programa a través del cual será posible cambiar el futuro del mundo, un porvenir devorado por la guerra. Y Dios responde: «No es posible cambiar el futuro; únicamente cambia el pasado». A lo cual, sorprendido, Lucifer dice: «¿Cómo se puede cambiar el pasado?» Nuevamente unas palabras divinas: «La gente no se acuerda de nada y basta con soltar algunos documentos».

Es por medio de reflexiones similares a éstas pero referidas no a la historia oral sino a la «historicidad» contenida en los textos de literatura oral ancestral, que C. Lévi-Strauss¹⁸ se ha visto obligado a invertir la oposición homologada historia : verosimilitud :: mito : inverosimilitud y sostener que «sólo el mito es verdadero en toda época; la verdad de la historia está en el mito y no a la inversa».

En otra instancia de la reflexión, ahora etimológica, tenemos que desde el griego *μῦθος* (mito) significa palabra, discurso, acción de recitar, de decir un discurso; al contrario, la raíz latina de *mito* es *mutus* o sea mudo y silencioso¹⁹. A partir de este parámetro etimológico y asumiendo los sentidos que orientan el esquema definitorio del discurso mítico en cuanto relato tradicional oral ancestral andino y amazónico²⁰, diré que el plano de acontecimientos manifestados allí sígnico-figurativamente²¹ y coordinados en una intriga ni causal (en sentido histórico)²² ni casual secuenciada, soporta una doble dimensión connotativa –simbólica y semisimbólica– no expresa, «silenciosa», pero fundamental y relativamente perenne en este tipo de discursos:

- a) su nivel *ideológico-utópico*, disposición sintagmática presupuesta como *logósfera*, en otras palabras, ante todo como sistema de valores implícitos y vigentes en la comunidad étnico-cultural donde dicho discurso mítico se hace manifiesto²³ y,
- b) su nivel *axiológico* o disposición paradigmática –como *taxonomía*– de esos mismos valores²⁴.

Tal es pues, a mi modo de ver, la raigambre eminentemente *intracultural* y colectiva (*etnolectal*) de los discursos literarios ancestrales peruanos, enfrentados a los discursos historiográficos del país que al atenerse únicamente al plano sígnico del discurso (a la denotación) y a los modos individuales (idiolectales) de abordarlo, se priva conscientemente y a la vez, de la dimensión comunitaria tanto simbólica como semisimbólica²⁵ obrante en esas nuestras literaturas ancestrales. C. Lévi-Strauss ha destacado esta diferencia en su conocida entrevista con G. Charbonier (1969: 47):

no quiero decir que las sociedades primitivas carezcan absolutamente de pasado, sino que los miembros de estas sociedades no sienten la necesidad de invocar la categoría de la historia. Para ellos, carece de sentido puesto que, en la medida en que algo no ha existido siempre, ese algo es ilegítimo a su juicio, mientras que, a nuestro juicio, ocurre lo contrario.

El mismo Lévi-Strauss (1973a: 375-376) remarca y amplía su punto de vista en el siguiente extracto:

la cuestión –dice– no es de saber si las sociedades llamadas primitivas tienen o no una historia en el sentido que nosotros damos a ese término. Esas sociedades están en la temporalidad como todas las otras y con el mismo derecho que ellas, pero a diferencia de lo que pasa entre nosotros, ellas se sustraen a la historia y se esfuerzan por esterilizar, en su seno, todo lo que podría constituir el boceto de un devenir histórico. Como lo dice, de manera nostálgica y significativa, un proverbio de los Lovedu de Africa del Sur: el ideal es volver a casa, ya que nadie retornará nunca al seno de su madre...

Efectivamente, si bien no es dable captar el carácter ontológico (gr. ἦσθ) de los hechos históricos²⁶ de un determinado grupo étnico a través de los signos, símbolos y semisímbolos de los relatos míticos, estos relatos (que se caracterizan por que el nudo de su intriga se sitúa en la dimensión ultramundana o trascendental)²⁷ son las expresiones literarias *ab*-orígenes en lengua más auténticas de cada sociedad andina y amazónica peruana, dado que en ellas se conserva los valores ideológicos, utópicos y axiológicos radicales de las comunidades que los producen y reproducen incesantemente. En este sentido, los grandes relatos orales tradicionales de las etnias peruanas, actualizan y ponen de manifiesto los *efectos de identidad cotidiana* o índole propia de los valores que identifican a cada una de ellas (su

logósfera), fenómeno desde luego casi inalcanzable por el discurso historiográfico tradicional²⁸.

En tal virtud, el conjunto de relatos míticos que conforman el patrimonio de las comunidades ancestrales peruanas, permite que dichas comunidades se constituyan en tanto *formaciones discursivas literarias* donde se plasman los valores semánticos sígnico-figurativos (nivel o plano mítico) que les corresponde a cada una; pero es sólo la aprehensión *interna* de esos relatos orales ancestrales la que permite entrever e inferir las parcelas, las piezas, del mosaico sígnico, simbólico y semisimbólico con sus ya indicadas dimensiones ideológica, utópica y axiológica clánicas o intra-grupales²⁹. Tal es la razón por la cual, a diferencia de la visión exogrupal o perspectiva de un especulador indisciplinado (especialmente la del crítico literario) que concibe y percibe dichos relatos en su sola dimensión sígnico-figurativa (llamándolos, entonces, *textos pre-históricos*³⁰ y *pre-literarios*³¹, o peor, «categorías infra-históricas e infra-literarias»), para las comunidades de las naciones amerindias peruanas que los producen y reproducen de modo efectivo en forma de *variantes*³² reunidas en un *corpus* de trabajo adecuado, son verdaderos *objetos sacros* ya que al «crear» en ellos se establece una relación muy estrecha entre los enunciados textuales –de orden sintagmático-figurativo- y la instancia trascendente de la enunciación– de orden paradigmático simbólico y semisimbólico³³: «el acto mítico se define siempre como una operación eficaz»³⁴. Este punto de vista compartido por E. Cassirer (1959) e Y. Lotman ha sido resumido por A. J. Greimas (1976: 178) al sostener que

lo que en definitiva decide el carácter sagrado, didáctico o literario de un texto cualquiera, no son necesariamente las propiedades intrínsecas del texto en cuestión, sino más bien las actitudes connotativas del lector, él mismo inscrito en un contexto cultural dado.

De allí que cuando M. Bloch (1963: 28) afirma que «el cristianismo es esencialmente una religión histórica; entiéndase bien, una religión cuyos dogmas primordiales descansan sobre acontecimientos», no hace otra cosa que confirmar la observación del mismo Greimas (1976: 29) según la cual «el *discurso histórico* plantea sus contenidos como representaciones del referente no lingüístico del pasado», dejando –como se ve– en la sombra, por ejemplo, el hecho de que los textos históricos fundadores del cristianismo (la *Biblia*, los *Evangelios*) contienen precisamente una dimensión linguo-mítica plenamente verificable, es decir, nada menos que su estrato de orden escatológico-trascendental y las respuestas al enigma de la explicación del mundo³⁵. Por lo tanto, dada la seriedad de estos asuntos, el estudio de las literaturas ancestrales andinas y amazónicas requiere de

un tratamiento cuidadoso teórico, metodológico y analítico que no desmerezca en nada al abordaje disciplinado del documento histórico o de cualquier otro orden textual³⁶.

Pero la coyuntura de los discursos históricos y de los discursos de las literaturas ancestrales puede ser enfocada también desde otra perspectiva. Me refiero al hecho de que la antropología y la semiótica, especialmente aquellas abanderadas por C. Lévi-Strauss y A. J. Greimas, consideran una relación simétrica entre la historia y la etnología³⁷ y han demostrado que es precisamente por medio del mito que toda comunidad humana expresa la manera cómo se concibe a sí misma³⁸ y, considerado en su estructura, constituye un sistema lógico cuyas articulaciones internas y sus funciones etnológicas conexas pueden ser estudiadas.

Ambas constataciones nos remiten de inmediato al plano temporal que L. Helmslev llama pancrónico (sincrónico / diacrónico) y al plano espacial *combés*³⁹ (tópico / ectópico o mundano / ultramundano) que es el plano propio tanto de los sistemas ideológicos y axiológicos como de las referencias utópicas, todo lo cual podría ser efectivamente representado como repertorios simbólicos y sistemas sígnico-semisimbólicos de funcionamiento de la comunidad que los produce. Es, entonces, a partir de la organización linguo-semántica pancrónica y combés del discurso mítico, que se constata sobre todo la organización de los valores ideológico-culturales, algo así como si la etnia trazara en sus relatos míticos la «gramática etnolectal» de su propio funcionamiento ideológico-cultural.

Dicho esto, agregaré ahora que es igualmente por medio de esa organización de valores a través de la cual se expresa el relato mítico que se constituye:

a) el sentido que la etnia proyecta sobre su propio devenir, sobre su historia, sentido que para A. Borghini (1983: 439-441) se establece

cuando el mito es la transcripción de hechos históricos o que se presume tales, ese sentido se hará consistente en una significación y en una función establecidas, siempre idénticas y coherentes, que subtienden una pluralidad de acontecimientos diferentes y a menudo bastante casuales.

lo cual muestra que en el relato mítico, con mayor pertinencia que en el relato histórico oral, no se trata de una «reconstrucción empírica» sino de una «construcción ideológica»⁴⁰ del pasado; y

b) el sentido que la comunidad asigna a los fenómenos naturales –clasificados según categorías culturales– cuando trata de dar su explicación y constituir su fundamento. Este fenómeno es claramente expuesto, en lo que concierne a la literatura ancestral aguaruna, por S. Varese (1974: 14-15) en la siguiente cita:

se puede decir que este aspecto de la ideología expresa una concepción internamente coherente de la realidad. El conjunto de estas ideas constituye una especie de *dogma* de cada sociedad: dogma que puede descongelarse y adaptarse a las nuevas circunstancias históricas. Esto último es tanto más cierto para una sociedad como la aguaruna en la medida en que las creencias son consignadas en los mitos: historias sagradas que se transmiten de generación en generación por vía oral.

Si, por lo tanto, la ideología de la cultura⁴¹ o «materia» semiótica expresada por el relato mítico se manifiesta pancrónica y directamente en cuanto a los fenómenos naturales, esa misma pancronía sólo puede alcanzar de modo indirecto la *diacronía* corriente de los acontecimientos históricos; el sentido histórico se presenta así en la *sincronía* del evento mítico como un sentido fundamental de la experiencia social compartida⁴². Siguiendo, entonces, esta vía alternativa entre los aguarunas, por ejemplo, el mito del zorro Kuháncham da cuenta del suceso mítico-histórico (*post hoc ergo propter hoc*) que ocasionó (en el pasado, nunca en el presente de la enunciación) las manchas de la luna; el mito de la lechuza Aujú, el descubrimiento de la arcilla, etc. Como se ve, la distinción entre la dimensión histórica –ora estacionaria ora acumulativa, en palabras de C. Lévi-Strauss (1973a: 395-401)– y la de los fenómenos naturales, tiende a atenuarse en el relato mítico⁴³.

Pero, como vimos, la temporalidad histórica de las etnias peruanas registrada dialécticamente (diacronía / sincronía) en sus relatos míticos, no tiene las mismas magnitudes semánticas denotativas que el discurso historiográfico corriente: su temporalidad, he tratado de precisar, es pancrónica (sincrónica / diacrónica) y su espacialidad propia es combés (tópica / ectópica o mundana / ultra-mundana)⁴⁴. Me permito insistir, pues, a manera de conclusión de estas breves reflexiones, que sólo es posible describir las cualidades particulares de la «historia mítica» de cada etnia (registrada en los relatos de literatura ancestral) por medio del estudio de las propiedades semánticas de las *series simbólicas*⁴⁵ y *sistemas sígnico-semisimbólicos* que se encuentran manifestados en ellos.

2. LOS COMENTARIOS PSICOANTROPOLÓGICOS SOBRE LOS RELATOS LITERARIOS ANCESTRALES PERUANOS

En las últimas décadas hemos visto surgir, con inusitado vigor, un paralogismo hace mucho ampliamente descrito⁴⁶: las interpretaciones interdisciplinarias que conjugan, en principio, objetos de conocimiento independientemente disciplinados⁴⁷, por ejemplo, las realizadas por M. Lemlij y L. Millones (1991: 13) quienes a pesar de declarar que

la interdisciplina no es concesión irresponsable, por lo contrario, ofrece un nuevo filtro para tamizar en este caso las informaciones etnográficas o históricas. No embotada las técnicas propias de cada especialidad, las afila y abre ángulos apenas intuidos desde los reductos individuales de la historia o del psicoanálisis,

de hecho, en la práctica cognitiva contante y sonante, esa decantada «interdisciplina» no cuenta con una base reflexiva y operatoria común, es decir, un paradigma de conocimiento integrado, como sucede, por ejemplo, con los fundamentos teórico-metodológicos y operatorios de las inter-disciplinas semiolingüística y etnosemiótica. Bueno fuera que como escriben M. Hernández *et alii* (1987:XXVIII) «el pensamiento psicoanalítico organiza la urdimbre» del «trabajo interdisciplinario», si ese pensamiento tuviese siquiera en sí y por sí solo las virtudes de coherencia y rigor de una disciplina social en tanto tal, para luego arriesgarse a proyectar una aleación interdisciplinaria; pero todos somos bien conscientes de la labilidad psicoanalítica.

Lo cierto es que los psicoantropólogos nacionales, en vez de dedicarse a controlar y ordenar sus conocimientos con un mínimo de rigor y coherencia, proceden abiertamente a explotar a su talante y con un «liberalismo anti-ecléctico», más de promesa ilusoria que de actos, la muy seria deficiencia escolar que afecta hoy la médula de su propio saber: la *interpretación contradictoria*. Ellos (1987: XXVI) declaran que

frente a diversas instancias del material etnohistórico, hemos articulado propuestas interpretativas que nos remiten a diferentes escuelas del pensamiento psicoanalítico. Una suerte de integración de una visión convergente de diversos modelos teóricos, nos sirvió para nuestra elaboración. Creemos que así ocurre también en el espesor de la práctica

clínica. No estamos hablando de un eclecticismo teórico que puede poner la coherencia del discurso en riesgo: se trata, más bien, de que las exigencias provienen de la búsqueda del sentido⁴⁸ antes que de la fidelidad a una escuela.

Los ejercicios psicoantropológicos peruanos, sueltos, omniscientes y volátiles, caprichosos como los dioses andinos que dicen entender y explicar, no se ocupan de reajustar o reformular inter-disciplinariamente (si realmente desean obtener resultados plausibles en esos nuevos odres) los postulados epistemológicos que aseguren la fiabilidad de cada conocimiento independientemente organizado. Pero además, un principio base de admisibilidad plausible en ciencias sociales exige que cualquier interpretación debe ser susceptible de convalidación y refutación dentro de sus propios parámetros teórico-metodológicos, modélicos y empíricos. En efecto, R. Thom (1985: 169 n. 4) señala que toda interpretación que se respete debe cumplir

sustancialmente un acuerdo que conecte los parámetros –y por lo tanto las conclusiones consideradas en el modelo– con los elementos observables en el dominio experimental. Los filósofos de la ciencia valoran tradicionalmente la utilidad de una teoría con un criterio de adecuación basado en la verificabilidad de las predicciones o en la calidad del acuerdo entre las conclusiones del modelo una vez interpretadas y los datos experimentales.

Veamos, en cambio, cómo M. Lemlij (1991b: 276) ilustra con un ejemplo la interpretación «interdisciplinaria» en psicoantropología nacional⁴⁹:

en el intercambio con otras disciplinas –apunta Lemlij–, la inquietud por las preguntas que los otros plantean nos permite continuar interrogándonos, continuar buscando. El mito está entre la comprensión del ser individual y la comprensión del ser social y de su historia. Se trata de un espacio de tránsito, en donde la clave de lo social está en la historia personal y la clave de lo personal en la transmisión del mito social. En cada mito que uno va desarrollando personalmente está una cierta clave de la historia universal. ¿Qué es lo que quieren los que estudian los mitos? Devolver los ojos a Edipo y encontrarle el falo perdido a Osiris, recuperar la vara de Manco Cápac y el malqui de Atahualpa, para entender y entenderse.

Salvo los *delírium trémens* de una pitonisa, no creo que algún profesional en las disciplinas sociales que tenga como objeto de conocimiento los mitos peruanos quiera –nada menos que «para entender y entenderse»– recuperar las prendas perdidas de los Incas y, aun menos, tratar de encontrar los órganos faltantes a Edipo u Osiris...⁵⁰.

Con procederese veleidosos, vandálicos y aventurados como este, se estropea la base material y empírica del mito. Al contrario de las enseñanzas de Morote Best se procede, en efecto, a suprimir el texto tal cual; paso seguido se le resume de modo asistemático y una vez resumido se le adjetiva a más y mejor para luego comentar únicamente los refraseos y paráfrasis; en seguida, se traslapa sintagmas de diversa magnitud enunciativa (enunciados textuales de origen vario trenzados y tomados, por ejemplo, de crónicas testimoniales y de estudios de esas crónicas, de trabajos antropológicos, arqueológicos, religiosos, sociológicos, históricos y hasta lingüísticos, todos conectados analógicamente) para obtener, en última instancia, secuencias diz que «interpretativas» pero en realidad tan falibles como cualquier otro reacomodo de esas mismas u otras inspiraciones.

Así, de modo semejante a la fábula de los ciegos que describen el elefante (uno le toca la pata y dice que el animal es como un árbol, otro le toca la trompa y sostiene que el elefante es una serpiente y un tercero le toca el cuerpo y redarguye que no, que es igual a una pared), convierten en un «tratado interdisciplinario psicoantropológico», lo que no es sino un ensamblado de comentarios fantasiosos carentes en absoluto de prueba. Entonces se hace significar a los textos míticos «conocimientos» entreverados, auténticos disparates, por ejemplo cuando M. Hernández *et alii* (1987: 142-143) nos notifican que:

podemos decir que los Ayar surgen de la palabra mítica, en el sentido de la palabra potestativa y decisiva. De tales raíces se eleva una estructura narrativa en la que lo mítico parece transmutarse en una historia tradicionalista y oficial de los festejos imperiales. A la vez, en esta reflexión incaica sobre su propia sociedad, se dibuja un planteamiento radical del orden social y religioso que se da en los momentos de crecimiento del Cusco como una formación urbana importante. Es como si se tratase de un esbozo histórico en que los Ayar aparecen como los antecesores míticos de los realizadores de la historia. Esta aparición de lo histórico en el despliegue del apogeo inca va a desaparecer a través de la brecha catastrófica que produjo la invasión española. Vuelta al suelo mítico alcanza los estratos más arcaicos por vía de los rituales del

culto nativista y popular del Taki Onkoy, para abrirse paso a través de la prédica indígena de resistencia.

¿Cómo se describe y explica semejante «estructura narrativa»? ¿Cómo se prueba el «planteamiento radical de orden social y religioso» derivado de la lectura – evidentemente aculturada⁵¹– de las *variantes* de ese mito fundacional? ¿en qué medida se puede hablar de «un esbozo histórico en que los Ayar aparecen como los antecesores míticos de los realizadores de la historia» si es una evidencia que todas las sociedades humanas tienen una historia, igualmente larga para cada una, puesto que esta historia se remonta a los orígenes de la especie?...⁵²

Por lo demás, no se respeta ni las áreas dialectales del quechua ni los desplazamientos significativos de los términos en el tiempo ni mucho menos sus incidencias diglósicas quechua-castellano ni triglósicas quechumaras. Se toma indistintamente diversos estados de la lengua quechua para hacerlos significar ahora, en castellano, lo que su fantasía libre de cabestro les dicta; pero también utilizan etimologías populares⁵³ como si fueran comprobaciones de filología lexicográfica y a partir de ciertas analogías fonológicas impresionistas, infieren significaciones que «apoyan» sus notables conclusiones.

Veamos en seguida una breve muestra. En el conocido episodio del capítulo 5º del *Manuscrito de Huarochiri*⁵⁴ que narra la visita de ‘Huatiacuri’ a su padre ‘Pariacaca’ que aun no había nacido⁵⁵, se sobrepone sin más al nombre del actor discursivo ‘Huatiacuri’ (una de cuyas interpretaciones es: aquel que “siendo muy pobre, se sustentaba con papas *huatiadas*”)⁵⁶ uno de los significados de *huaccha*, huérfano⁵⁷, para inferir el siguiente circunloquio que ignora la naturaleza reversible⁵⁸ de la temporalidad, espacialidad y actorialización en el discurso mítico. Según M. Hernández *et alii* (1991c: 252-253):

Huatiacuri tiene, entre otras acepciones [?], el significado de huérfano, de aquel que no conoce padre. No le queda otra cosa sino afirmar maníacamente (*sic*), no sólo que tiene padre, sino que éste es un dios y que además, para que no quede duda y pueda dar fe de su prosapia, él lo ha visto nacer. El dolor y la pérdida del huérfano se ven trastocados en el triunfo de ser hijo de dios. En el mundo andino lo peor que le puede pasar a un hombre es no tener padres, no tener familia es igual a no tener nada. De ahí la necesidad de este trastocamiento.

Si fuera válido descomponer el nombre del protagonista, nos encontraríamos con significados contrapuestos. *Huati* nos remite tanto

a *huaccha* -huérfano- como a papas asadas, comida de los muy pobres; al horno serrano donde se asan estas papas y al acto de asarlas.

Así tenemos que Huatiacuri condensa en su nombre todas estas significaciones prácticamente antitéticas: pobreza y riqueza, orfandad y filiación.

Semejante delirio lexicográfico, *glotofagia* interpretativa y aculturación occidental⁵⁹, termina por convertir el nombre 'Huatiacuri' en un *enantiosema*⁶⁰, es decir, en un significante que contiene en sí dos significados contradictorios ¡cosa que hasta hoy sólo ha sido probada para contados casos en las lenguas indoeuropeas! Las especulaciones aculturadas tan desatinadas como esta –que proliferan en los comentarios mencionados– anulan sin duda todo posible fundamento racional del análisis⁶¹.

Pero la inopia no queda ahí. La falta de seriedad heurística y hermenéutica de los comentarios psicoantropológicos se pone en evidencia, en primer lugar, con los calambures, metátesis, metastables e hipálages de sus definiciones lexicográficas. Por ejemplo, en el mismo tratado psicoantropológico de M. Hernández *et alii* (1991b:183) el título dice «Taqui Onqoy, la enfermedad del canto» y en el primer párrafo se afirma que *Taqui Onqoy* «puede ser traducido como canto y baile de la enfermedad». Ahora bien, en M. Hernández *et alii* (1987: 111; 1991a: 206) se hablaba, respecto de la misma denominación, de «canto-danza de la enfermedad», pero en A. Péndola (1991:209-210) se vuelve a «la enfermedad del canto»... Semejante desbarajuste polisémico que no encuentra parangón en las ciencias sociales peruanas⁶² había sido ya previsto por E. Morote Best (1950: 286) cuando terminaba por aconsejarles «no volver a escribir como la mejor manera de servir a la ciencia».

Le sigue a esos dislates la interpretación banal que no explica las funciones míticas propiamente andinas de los fenómenos de figurativización y metamorfosis. por ejemplo de la «petrificación»⁶³ o absolutamente impertinentes como en el caso del término *pacha*⁶⁴, etc. Finalmente, frente a los problemas hermenéuticos de la literatura ancestral peruana, M. Rostworowski (1991: 49) sostiene que «el problema para el investigador es la interpretación el mito, o sea que el error puede estar en la persona que analiza el relato y no en el relato en sí». Pues bien, por principio y definición, jamás puede haber una *variante* «errónea» de un relato, el conflicto interpretativo sólo surge de los comentarios exogrupalos y aculturados que se le aplican, y si es consabido⁶⁵ que «la dificultad en la interpretación del mito reside en la necesidad de tomar en cuenta su contexto y su época que, naturalmente será muy diferente a la del investigador», se incurre en *contradictio in rei* cuando, en

el mismo tratado de M. Hernández *et alii* (1991b:184-186), se afirma que «vale la pena intentar, al menos, intuir empáticamente (*sic*) las vivencias individuales y comunales de la población indígena en tales circunstancias», es decir, ¡en 1991 «intuir empáticamente» las circunstancias que caracterizaron «la década de 1560-70»!...

Las extrapolaciones analógicas de las situaciones contextuales sociales, históricas, étnicas, psicoanalíticas (extra-discursivas por definición) para interpretar referencias estrictamente textuales e intradiscursivas, es decir, de orden sígnico, simbólico y semisimbólico como las que contiene un texto mítico constituyen, especialmente en la producción discursiva de una sociedad multilingüe y pluricultural como la peruana, una labor muy delicada y paciente que precisa el concurso de teorías, modelos y procedimientos explícitos, disciplinados (de orden operatorio y empírico) y metodológicamente asegurados, que permitan obtener interpretaciones con cierto grado de plausibilidad y, sobre todo, que puedan ser verificados o refutados si tal es el caso, vale decir, interpretaciones controladas lingüística, semántica y semióticamente que cuenten con un respaldo epistemológico adecuado⁶⁶. Por algo E. Morote Best (1950: 311) dejó nítidamente encargada a la deontología profesional del especialista en esas materias, la evaluación correcta de los datos: «él sabrá –escribe– hacer la crítica de autenticidad del dato, diferenciar las falsificaciones e imitaciones, y en suma, sacar partido de las modalidades de comercio de ese tipo humano que tiene de mercader y psicólogo y al que la pícara lengua del pueblo lo ha bautizado con el epíteto de *vivo*».

3. LA PRODUCCIÓN DE LOS RELATOS LITERARIOS ANCESTRALES

Echemos, pues, el manto de los hijos de Noé⁶⁷ sobre los procedimientos psicoantropológicos nacionales. Pero antes de ingresar en el examen de las propiedades semánticas y semióticas de los relatos míticos producidos por las etnias peruanas, creo conveniente dar un vistazo general a las distintas muestras tradicionales orales amerindias producidas en el Perú. Sin llegar a sostener, en esta perspectiva, que ellas expresan «toda la visión del mundo de un pueblo»⁶⁸ ni idealizar una «cohesión solidaria» absoluta en los grupos étnicos donde se les encuentra⁶⁹ ni menos sostener la supuesta «autosuficiencia simbólica» de sus relatos⁷⁰, puedo afirmar que nuestras literaturas ancestrales, como las literaturas ancestrales de otras latitudes debido, en principio, a su carácter sacro y cosmogónico⁷¹ –los ritos y ceremonias del acto de narración etno-literaria sólo se

exteriorizan en las circunstancias que cada comunidad instaura⁷²—, carecen de «enigmas» a resolver *por* y *para* el endogrupo o comunidad productora y receptora a la vez. Así, A. Ortiz Rescaniere (1985) ha tratado de especificar, entre otras cosas, las relaciones entre las producciones míticas y rituales andinas y amazónicas, encontrando lo que él llama «una vinculación simétrica e inversa» entre ambas:

El despliegue fastuoso de los ritos religiosos andinos (fiestas patronales, fiestas del agua...) —observa Ortiz Rescaniere— contrasta con la relativa sencillez de sus propios mitos. En la amazonía occidental, dicha situación se da de manera análoga e inversa: allá los mitos son frondosos y los ritos religiosos, parcos y sencillos.

Por lo tanto, desde la perspectiva de las funciones sociales que cumplen los relatos orales ancestrales andinos y amazónicos en los endogrupos que los producen, dichos relatos son emitidos generalmente por el narrador consensualmente consagrado —que suele ser un chamán—, en el transcurso de ceremonias relacionadas con la producción agrícola, las festividades o los ritos de iniciación; en otros casos, la transmisión oral se da de abuelos a nietos o de padres a hijos. Veamos a continuación el testimonio del informante Ignacio Sikiwa de la etnia Kichwa del Napo, recogido por J. M. Mercier (1979: 8):

Rukununa kuindaskata yuyasa kawsani. Mana killkayu yachakuna kasatami yachakuna karka. Mana killkawa wiñakuna kaska, yanga paykuna yuyaymandalla rukukuna. Chasnata paykuna kallari mandanda kuindayta charinakun. Shu rukuyan; suh maltama pasachin chay rimayta. Chay rukuyan; suh maltama kuidan.

Chasna rasami charikuna kaska. Mana chingaringa. Ñukanchi chasna yuyarisa kawsanchi. Ñuka chiriskunata kuidani. Shinapi kuindasaka mana asina kan, nini. Alita tiarisa, kuindasami rukukunapa rimaytaka uyasa yuyaypi charina kan, nini; mana upa kuinday, ima pukllasa, asisa; ña mana yachami ñuka chasna hirus pukllana. Alli kuindayta, sumalla kuindapi, alli kan, nini.

Yo vivo acordándome de lo que contaban los *rukus* (ancianos): sin saber leer, ellos sabían muchas cosas. Nuestros antepasados crecían sin estudio —no había escuela— pero no les faltaba inteligencia ni sabiduría. Lo vemos en los relatos o mitos que ellos tienen desde el principio. El anciano transmite los mitos, enseña el relato a los jóvenes y éstos también, cuando se hacen ancianos, tienen que contarlos a otros.

Así, pasando de uno a otro los mitos, se han conservado hasta hoy día. Y no se perderán porque nosotros vivimos acordándonos de los relatos. A mis hijos yo todo les cuento. Cuando cuento, no deben estar riendo, les digo yo; sentándose bonito, escuchan tranquilos lo que hablo. Les digo que así van a llegar a saber las palabras de nuestros antepasados. Pero si se ponen a conversar, a jugar, a burlarse o reír en vano, yo ya no quiero contar más. Cuando escuchan calladitos es muy interesante.

La transmisión narrativa de boca en boca tiene como efecto el hecho de que, salvo como en este caso en que se trata explícitamente de averiguar la intervención del enunciador en la producción de su discurso mítico o en aquellos donde el informante menciona las vicisitudes de su memoria, en las *variantes* de dichos relatos no se encuentran referencias a las llamadas situaciones de narración o alusiones a la intervención de los protagonistas de la enunciación (el narrador y el narratorio colectivos), intervención que sí exige, por ejemplo, la ambigüedad en materia de verosimilitud común tanto a la redacción histórica⁷³, a las literaturas populares (cuentos, leyendas, anécdotas, etc.) como a las literaturas institucionalizadas (novelas, piezas teatrales, ensayos, testimonios, etc.).

Al mismo tiempo, como ya anoté, las *variantes* o textos de las literaturas ancestrales dejan entrever en sus discursos los valores ideológicos, utópicos y axiológicos etnoculturales más o menos aceptados consensualmente por cada comunidad; efectivamente, los miembros de los grupos ancestrales de cada etnia, se «bañan» en su mitología, viven en diálogo continuo con sus propios relatos orales ya que, gracias a ellos, pueden hacer inteligibles sus costumbres, su patrimonio cultural, su civilización. Como constata H. Moniot (1974:109) pensando, sin duda, en el imperio incaico:

si oralidad y memoria significaran fantasía y fragilidad perpetuas, no podríamos comprender bien cómo las sociedades sin escritura han sostenido prácticas y realizaciones políticas, económicas, culturales... a veces complejas, extensas, durables... cosa que, sin embargo, es así.

Ahora bien, es precisamente por este tipo particular de comunicación de nuestras literaturas ancestrales, íntimamente unidas a la experiencia social étnica de nuestras naciones amerindias que en ellas, según R. Cadorette (1977:133), no haya lugar ni para «la posibilidad de una perspectiva ecléctica» ni para actitudes objetivas – asignadas al etnolecto– o subjetivas –atribuidas al informante; por ejemplo, en la etno-literatura aimara

la realidad objetiva fácilmente puede ser traducida en una realidad subjetiva y viceversa. El proceso que hace posible esta correlación en el mundo aimara es la educación en el mito que se lleva a cabo en la constante ritualización de la vida cotidiana, y la misma estructura del idioma aimara que constantemente refuerza la traducción entre lo objetivo y lo subjetivo, y así produce una síntesis total.

Esta observación se puede extender, a no dudarlo, a toda la producción de las literaturas ancestrales peruanas, ya que ellas no sólo poseen una naturaleza lingüística común (la materia morfosintáctica aglutinante propia de *todas* nuestras lenguas amerindias) sino que, además, dada la naturaleza colectiva de la enunciación mítica, sus discursos carecen de enunciaciones enunciadas o referidas debido a que la subjetividad, la individualidad (no singularidad, como se dice de la *autoría* en la literatura institucionalizada)⁷⁴ del enunciadore de cada *variante*, el informante, al ser plenamente reconocida por su comunidad generalmente como chamánica⁷⁵, no necesita dejar constancia de ella en su discurso. Sin embargo, y como se ha explicado en el capítulo precedente, es de suponer que el mismo informante al actualizar su relato-*variante*, lo haga según su talento personal, la naturaleza propia o extraña de su audiencia y la mayor o menor receptividad de ella para aceptar o rechazar las innovaciones narrativas. A ello debe agregarse las circunstancias inmediatas de emisión como la memoria que conserva ciertos elementos y episodios fundamentales y el olvido que hace desaparecer momentánea o definitivamente otros que, ciertamente, pueden reaparecer en otra *variante* emitida por el mismo u otro informante.

Asimismo, el informante que transmite el relato de literatura ancestral no se identifica como «actor» dentro de su propia *variante* (él no ha participado directamente en la «aventura» y los sucesos narrados no le han ocurrido a él o a alguien que pudiera identificar en su entorno) y el discurso de dicha *variante* no suele comunicar nada sobre el sujeto que la emite; pero el informante tampoco llega a definirse como «sujeto trascendente» ni como «sujeto memorioso» sino, más austeramente, como *enunciador* de enunciados textuales propios de un relato ancestral «distinguido». Utilizando una analogía ilustrativa, diré que el informante obra de manera parecida a aquel músico solista (M. Rostropovich) al que ingenuamente le preguntaron cómo hizo para memorizar las seis sonatas para violonchelo solo de J. S. Bach y respondió «no las sé de memoria; las sé». En efecto, el informante enuncia («ejecuta») la «partitura etnoliteraria» en su propio idiolecto discursivo, produciendo así su *variante*. De ahí que correlativamente y no en vano Lévi-Strauss afirme que la lectura del mito es semejante a la lectura de una pieza musical: «es preciso leer música teniendo constantemente presente (lo

que implica una ejercitación) toda la partitura, analizar los mitos teniendo en cuenta sus *variantes*». Esta analogía entre la legibilidad mítica y musical se extiende al carácter circunstancial de ambas y así «los mitos no consisten en partidas jugadas una vez por todas. Ellos son incansables, ellos entablan una nueva partida cada vez que se les cuenta o se les lee»⁷⁶, pensamiento ya anteriormente extendido por A. Escobar a la recepción y lectura de la literatura escrita que él concebía como una «partida inconclusa».

En cambio, las funciones sociales de los relatos de literatura ancestral peruana en el exogrupo son, como puede suponerse, muy distintas. El mismo informante ancestral puesto ahora frente a un interlocutor extraño a su propia etnia (el recopilador antropólogo, lingüista, folclorista, etc.), al emitir su relato puede incurrir –incluso abundantemente– a enunciaciones enunciadas; ello se debe, sin duda, al repentino cambio de la «situación de comunicación» y al correspondiente desplazamiento de la dimensión enunciativa normal (endogrupal) de los discursos míticos. En el momento de la entrevista⁷⁷ concurren, efectivamente, dos «ecosistemas enunciativos», el del informante ancestral que, al pertenecer y representar a su comunidad es, a la vez, copropietario y divulgador de la tradición oral de su comunidad, su «vocero privilegiado», y el del receptor alógeno o recopilador (entrevistador) quien semidirige el diálogo abierto y, si es profesionalmente responsable⁷⁸, procurará ante todo preservar la autonomía del discurso del informante (asociación de ideas, *derivats* temáticas, interferencias circunstanciales, etc.), dentro de un marco étnica y socialmente pertinente: el respeto

- a) de la identidad cultural del grupo étnico,
- b) de la formación étnica y discursiva a-las que pertenece el informante y
- c) la preservación deontológica, en las mejores condiciones posibles, del relato de literatura ancestral oral recogido (grabación, transcripción, filmación) y transformado, ahora, en «documento» de tradición oral ancestral⁷⁹.

Ahora bien, los procedimientos del acopio, ordenamiento y clasificación de los relatos orales ancestrales, pero con mayor razón aún su traducción e interpretación, constituyen un problema delicado en extremo pues toca directamente, en su materialidad misma, el riesgo de tergiversación e incluso de aculturación. Sin embargo, puesto que tal no es el objetivo inmediato de este artículo, sólo aludiré a ciertos aspectos de los primeros⁸⁰ y comentaré con mayor detalle los segundos. Pues bien, como sabemos, la recopilación de relatos ancestrales puede hacerse por transposición escrita de la información oral en la lengua original –eso que L. J.

Calvet llama *coup de force de l'écriture*— pero con caracteres hispanos, por ejemplo el *Manuscrito de Huarochirí* compuesto a partir de las informaciones proporcionadas por el(los) informante(s) (¿Tomás, Cristóbal Choquecaxa?) de Francisco de Ávila quien(es) en el umbral del *ur text* de la literatura oral ancestral andina, declara(n)⁸¹:

*Runa yndio ñiscap Machoncuna ñaupá pacha quillcacta yachanman
carca chayca hinantin causascancunapas manam cananca mapas
chincaycuc hinacho canman himanam viracochappas sinchi
cscanpas canancama ricurin hinatacmicanman chayhina captinpas
canan, cama mana quillcasca captinpas caypim churani cay huc
yayayuc guarocheri ñiscap machoncunap causascanta yma
ffeñioccha carcan ymayñah canancamapas causan chay
chaycunacta.*

Si en los tiempos antiguos los antepasados de los hombres llamados *indios* hubieran conocido la escritura, no se habrían ido perdiendo todas sus tradiciones como ha ocurrido hasta ahora. Más bien se habrían conservado, como se conservan las tradiciones y ([el recuerdo de]) la antigua valentía de los *huiracochas* que aún hoy son visibles. Pero como es así, y hasta ahora no se las ha puesto por escrito, voy a relatar aquí las tradiciones de los antiguos hombres de Huarochirí, todos protegidos por el mismo padre, la *fe* que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días.

Tal es igualmente el caso de la célebre recopilación de *variantes* míticas aguarunas «tomadas al dictado» por J. M. Guallart (1958: 59)⁸² o cuando G. Taylor (1999: XV) comenta la necesidad de transcribir los testimonios de los informantes; por último, el más actual, el registro directo en grabadora y la filmación de la declaración en video. En estos casos, se procede o bien a su transcripción fonológica como sucede con «*Duik múun...*» de Chumap y García-Rendueles, Condori Cruz (1985), García Rivera (1993), etc., o bien se recurre a su transposición controlada o más o menos libre, por ejemplo cuando Jordana Laguna transcribe su *Mitos e historias aguarunas*. La transcripción fonológica de los enunciados registrados directamente por el informante o la toma en video son, desde luego, las formas más fieles con que contamos hoy para conservar la información oral y allí, como advierten Bonnain y Elegoët (1978: 351), «el imperativo de precisión, de exactitud y de fidelidad al discurso oral no tolera ninguna censura, ninguna exclusión de la información»⁸³. Este principio fue seguido puntualmente por M. García-Rendueles (1979: 7) que al explicar la transcripción y transposición al castellano del *corpus* mítico aguaruna,

hace una descripción detallada de esas circunstancias generales de enunciación, características de la literatura ancestral, y su «empobrecimiento» al pasar al texto escrito:

Este material sufrió –confiesa García-Rendueles– una primera degradación al ser transcrito (puesto en escritura) en el propio idioma aguaruna. La riqueza dramática de la acción y el gesto, la variedad de tonos, la fuerza de las onomatopeyas, la vivencia colectiva ante la «recreación del mito»... que enriquecen al «mito narrado», todo ello desapareció al someterse el acto ilocutorio a las rígidas normas de un abecedario y a un sistema de transcripción fonética. Sin embargo, este primer «empobrecimiento» era necesario por dos razones. En primer lugar queremos presentar no «nuestra interpretación del mito o la comprensión global de la narración», sino el mito tal y como fue narrado, con sus errores, sus machaconas repeticiones, su lenguaje desinhibido y al mismo tiempo, tal y como fue percibido por el grupo, con sus preguntas, sus dudas, sus aportaciones, y en algunos casos, con sus ritos, en fin, como praxis recreadora del mundo... Es decir, no el mito «narrado» sino el mito vivido en la conciencia colectiva de un pueblo y expresado simbólicamente.

Fuera del acopio de literatura ancestral que cumple ciertas exigencias teórico-metodológicas, E. Mendizábal Losack y S. Varese (1969: 22-23) han propuesto incentivar la participación en la tarea de recopilación de los profesores primarios y secundarios del país, especialmente de los bilingües; para ellos:

la colaboración de los profesores bilingües, tiene las siguientes ventajas:

- a) dominio, por parte de los recolectores, de los idiomas a los que pertenece la literatura oral;
- b) estimular el sentimiento de responsabilidad de los profesores bilingües no sólo en lo que a sus escuelas se refiere, sino hacia sus comunidades y su propia cultura, demostrando al mismo tiempo la confianza que tiene puesta el país en su capacidad. Debe señalarse que a causa de su aculturación parcial y reciente, el profesor bilingüe necesita que se le demuestre que el país confía en su capacidad, tiene fe en la obra que viene realizando y respeta sus formas tradicionales de pensamiento;
- c) la transcripción del material recopilado en el idioma original y su posterior traducción al español, implica una práctica para el profesor bilingüe en el manejo de los dos idiomas, práctica que, por lo demás, le es necesaria;

d) finalmente, el profesor bilingüe posee no solamente gran facilidad de acceso a las áreas geográficas más difíciles, sino que cuenta con la confianza del grupo por participar de su cultura.

A pesar de estas loables intenciones, cabe interrogarse hoy sobre los cuidados y dispositivos de control a ponerse en práctica durante la realización de un proyecto semejante.

4. LAS VICISITUDES DE LA TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN DE LOS RELATOS LITERARIOS ANCESTRALES

Al aproximarnos desde una lengua de procedencia occidental, como el castellano, a un texto tradicional oral amerindio ancestral, el obstáculo más notable es, desde luego, su traducción y posterior interpretación⁸⁴. En cuanto a la traducción misma de los relatos ancestrales. además de las dificultades inherentes a toda traducción –especialmente cuando la lengua traductora y la lengua traducida pertenecen a linajes lingüísticos muy alejados–, si quien analiza, examina o, simplemente, comenta un texto de literatura ancestral, no es miembro nativo de la comunidad que lo ha producido (endogrupo), el control interpretativo puede llegar a ser muy laxo debido a una apreciable pérdida de información, en particular si no se tiene en cuenta las estrategias locutorias, el llamado *sistema idiomorfo* y los elementos suprasegmentales del habla, la prosodia⁸⁵ y la proxémica⁸⁶ del informante en el momento de emitir su relato, es decir, su *estilo oral* (tomar la palabra, la dicción⁸⁷, la mímica, las impostaciones verbales⁸⁸ y la gestualidad, todo según los códigos culturales de su etnia)⁸⁹. Durante la lectura de la transcripción de un texto mítico, de hecho se suele olvidar que el informante en su emisión original reunió varios códigos de expresión. con miras a producir una significación global⁹⁰, es decir, empleó no un lenguaje simple sino un *lenguaje sincrético* que, en cuanto tal, combinó elementos que dependen de las sustancias de la expresión tanto visuales como auditivas. Tal es la razón por la que la convalidación de los datos narrativos obtenidos gracias al *cotejo de variantes*, además de la crítica sistemática sobre la información oral y sus procedimientos, es un requisito indispensable en el estudio de la literatura ancestral peruana⁹¹.

Ahora bien, respecto a la interpretación subsecuente a la traducción, ésta incide, ante todo, en la necesidad de clasificar y ordenar los relatos mitológicos. ora para presentarlos en forma de libros dirigidos a lectores de extracción occidental ora

con intención de devolver esos relatos a la etnia que los ha producido. Precisamente F. Pease (1982: 9,11) advirtió que el problema se había presentado ya a los primeros cronistas de los Andes:

Los cronistas de los siglos XVI y XVII –escribe Pease– historizaron una memoria oral, ajustándola a las categorías históricas en uso en la Europa de su tiempo, y buscando siempre expresar las historias así construidas de manera tal que fueran inteligibles a los lectores a quienes estaban destinadas [...] Oyeron mitos que hablaban de dioses, héroes y de actos singulares –arquetípicos– originarios, y los transformaron en fábulas y alegorías que alternaban con imágenes históricas, de modo similar a como los autores renacentistas europeos modificaron la mitología mediterránea.

Como nuestro recordado historiador, los antropólogos también se han sentido aludidos por el problema. En efecto, S. Varese (1974: 17) habla de «constreñir» la literatura ancestral con categorías clasificatorias alógenas («externas» y «etnocéntricas»), por ejemplo, en ciclos míticos, en series normativas o cosmogónicas, en temáticas «heroicas», «fantásticas», etc. pero, al mismo tiempo, reconoce que no hay manera de evitar la «paradoja» y proceder de ese modo si el recopilador quiere organizar, para sus lectores, un *corpus* narrativo que tenga alguna coherencia, en espera de que sean los mismos grupos ancestrales quienes procedan a realizar esta tarea. Semejantes condiciones de «rebajamiento» del texto de literatura oral ancestral, al difundirse en un área sociocultural –el *exogrupo*– que no es la original son, en efecto y como podrá fácilmente imaginarse, inevitables; de ahí que todo lector avisado de la tradición oral peruana, debe tenerlas en cuenta al momento de apreciar y evaluar el contenido de este tipo de textos⁹².

A partir de estas breves anotaciones, creo procedente despejar algunos malentendidos sobre la traducción e interpretación de las literaturas ancestrales que, en mi conocimiento, no han sido controvertidas directamente y, a la vez, fijar posiciones en bien de una comprensión plausiblemente aceptable de nuestra herencia tradicional oral. Se trata, en primer lugar, de una doble tergiversación entre las actividades de traducir e interpretar y entre los objetos de estudio de la teoría de la traducción y del análisis del discurso mítico. J. Payne (1984: XXXVI-XXXVII) sostiene, por ejemplo, que

es una distorsión del texto de la L[engua] O[riginal] traducir de una manera interpretativa basada en la imposición de una codificación externa

(como el estructuralismo de Lévi-Strauss, por ejemplo) a los símbolos de un relato, y en el intento de eliminar toda ambigüedad de ellos.

Pero, como bien consta, Lévi-Strauss nunca ha intentado *traducir* “de una manera interpretativa” ningún texto de tradición oral. Lo que en realidad ha tratado es, más bien, de *interpretar* y organizar el contenido de esos textos –ya traducidos a una lengua occidental– desde la perspectiva epistemológica de un metadiscurso plausiblemente ordenado, es decir, de *traducir* (ahora en el sentido de *transponer*) dicho contenido a un metalenguaje coherente que permita hacerlo, de alguna manera, *significante*, inteligible en cuanto tal. He aquí uno de los textos del mismo Lévi-Strauss (1989a: 30-31) donde se menciona el problema:

en mi opinión –escribe– es absolutamente imposible concebir el significado sin orden. Hay una cosa muy curiosa en la semántica que es la palabra «significado», pues en toda la lengua probablemente sea ésta la palabra cuyo significado sea más difícil de encontrar. ¿Qué significa el término «significar»? Me parece que la única respuesta posible es que «significar» significa la posibilidad de que cualquier tipo de información sea traducida a un lenguaje diferente. No me refiero a una lengua diferente, como el francés o el alemán, sino a diferentes palabras en un nivel diferente. A fin de cuentas, es ésta la traducción que se espera de un diccionario: el significado de la palabra a través de otras palabras que, en un nivel ligeramente diferente, son isomorfas con relación a la palabra o a la expresión que se pretende percibir. Y porque no puede sustituirse una palabra por cualquier otra palabra, o una frase por cualquier otra frase (arbitrariamente) debe haber reglas de traducción. Hablar de reglas y hablar de significado es hablar de la misma cosa; y si reparamos en las realizaciones de la humanidad siguiendo los registros disponibles en todo el mundo, siempre verificamos que el denominador común es la introducción de algún tipo de orden. Si este hecho representa una necesidad básica de orden en la esfera de la mente humana, y como la mente humana, finalmente, no pasa de ser una parte del universo, entonces quizá la necesidad exista porque en el universo hay algún tipo de orden, el universo no es un caos.

Efectivamente, una cosa es la *interpretación* de un determinado discurso oral ancestral para traducirlo a otra «lengua natural» (objeto de conocimiento 1: relación inter-lingüística «horizontal») y otra cosa muy distinta es la *hermenéutica* aplicada, en vía homológico-comparativa, a ese mismo discurso para transponerlo en un

«lenguaje diferente», a fin de describir los valores semánticos que comparte con otros discursos similares y las regularidades lógicas correspondientes (objeto de conocimiento 2: relación metalingüística «vertical»)»⁹³.

Otra tergiversación, pero ahora de indudable mala fe, es la que enuncia L. Vallée (1982) cuando a propósito de las relaciones verticalidad / horizontalidad⁹⁴ escribe que:

estas son categorías occidentales, establecidas además por análisis demasiado simplistas, sobre modelos estructuralistas, binarios e impuestos a menudo sobre realidades diferentes. La horizontalidad, por ejemplo, no forma parte de la experiencia primaria del andino, para quien el horizonte está constantemente quebrado.

Habremos de tener en cuenta, ante todo, que como ya sostenía E. Cassirer (1959: 15, 16-17):

toda teoría que cree haber hallado las raíces del mito explorando el campo de la experiencia, de los objetos, a los que se presentan como originándolo y de los que luego se habría ido despegando gradualmente, sólo puede ofrecer un punto de vista unilateral e inadecuado [...] ahora vemos al lenguaje, al arte y a la mitología como otros tantos fenómenos arquetípicos de la mente humana, que pueden ser acuñados como tales, pero no «explicados» mediante su referencia a otro objeto.

En efecto, Vallée amalgama y confunde el discurso objeto-mítico y el discurso de conocimiento que se hace cargo de él: la oposición verticalidad / horizontalidad es válida únicamente dentro del constructo y metalenguaje que la enuncia. En seguida, la binaridad es una regla de construcción e inteligibilidad metalingüística y no necesariamente un principio que estatuye el modo de existencia de la significación en cualquier relato⁹⁵ (por cierto, y dicho sea al pasar, un relato mítico no *es* una estructura pero siendo lo que es, un discurso en lengua, es susceptible de *recibir* estructuras de comprensión fonológica, morfosintáctica, semántica o semiótica); por último, una cosa es el «horizonte» y otra la «dimensión horizontal»: ¿dónde y cómo se ha demostrado que la dimensión horizontal está ausente de «la experiencia primaria del hombre andino»? ¿cuál es esa «experiencia primaria»? ¿puede aseverarse, aún hipotéticamente, que para la experiencia vital de cualquier ser humano el horizonte puede presentarse sólo y únicamente como «constantemente quebrado»? Estas afirmaciones intuitivas y gratuitas adosados a las espaldas de nosotros los andinos, no tienen otro propósito que hacernos, como se dice, comulgar con una gruesa rueda de molino: definir nuestra cultura a base de

inducciones seudocategoriales e impresionistas, manía constante de cierta omnisciente crítica literaria peruana.

Respetando, entonces, la indiscutible ahormación simbólica y semisimbólica de los mitos de cada etnia y su contexto socio-cultural propio, se ha de tratar de configurar en un nivel meta-discursivo e inmanente —que sólo remite a la manifestación simbólica y semisimbólica particular de los relatos estudiados, a su singular «ambigüedad» (para alguien ajeno a la comunidad ancestral concernida) o a sus referencias locales, en vista de los alcances generales que pudiera tener— la organización de los esquemas lógicos de representación mítica, a fin de perfilar los parámetros que permitan definir dichos discursos como míticos⁹⁶.

A este propósito, J. Poirier (1968: 142) puso de relieve los fundamentos de sindéresis profesional que implican semejante posición cognitiva. El etnólogo escribe que

las identidades estructurales no contradicen la infinita diversidad de la morfología; y si aquellas no existen bajo ésta, si el etnólogo no tuviera como fin encontrar esas «regularidades», su actividad sólo constituiría un pasatiempo absurdo y anacrónico,

criterio ampliamente confirmado y desarrollado para la literatura ancestral andina, entre otros, por J. Ansión (1982: 237) quien afirma que «el discurso mítico andino tiene una lógica interna que es preciso apreciar y conocer» o por H. Urbano (1981: XI) que sostiene

no [haber] ninguna objeción seria para impedir al investigador considerar los antiguos ciclos míticos como esquemas lógicos de representación colectiva (...). De hecho, antes de que el estudioso elabore su propia teoría acerca de lo que es el relato mítico o un discurso mítico particular, existe la teoría indígena con sus esquemas lógicos, sus relaciones simbólicas y sus propias conclusiones sacadas de principios que ella, mejor que nosotros, es capaz de explicar. Y aunque tal afirmación me parezca obvia, no es del todo inútil recordarla en los estudios andinos, por la sencilla razón que, hasta ahora, una gran parte de las investigaciones se niega a leer el discurso mítico como esquemas lógicos de representación, prestándole intenciones que evidentemente ignora⁹⁷.

Siempre en relación a los problemas de interpretación de los relatos orales ancestrales, tenemos otro escollo mayor aun: el uso inmoderado —y en momentos

vandálico— de enunciados o secuencias de enunciados de esos discursos, extraídos para «sustentar» conocimientos extratextuales no regulados, ingenuos y resbaladizos, cierto, pero igualmente desproporcionados. Esta modalidad de «hermenéutica salvaje»⁹⁸ que ya es habitual en las inferencias no controladas por ningún saber disciplinado integral como, por ejemplo, las practicadas por la crítica literaria aerógrafa, despliegan sus comentarios a partir lecturas inescrupulosas de las *variantes* míticas y de un contrastido evidente: otorgan la calidad de «función-*autor*» tanto al informante (*enunciador-informador* del mito) como, lo que ciertamente es más grave, al cronista que transcribe la *variante* (*hiper-enunciador* cognitivo del mito), sintetizando así en el comentario dos dimensiones enunciativas inconciliables⁹⁹. J. M. Ossio (1994:206) ha puesto claramente de manifiesto este problema:

traducir una cultura a otra -escribe- es algo que muy penosamente estamos tratando de hacer, en la actualidad, los antropólogos con modernos recursos metodológicos. Si este es el caso para el presente, imagínense qué valor puede tener la interpretación de un soldado o de un funcionario de la corona española del siglo XVI. Qué valor puede tener, inclusive, la interpretación de un sacerdote que, aunque letrado, su interés en las costumbres indígenas estaban en relación a su propósito de erradicarlas.

Sólo cabe reafirmar, en este extremo y para la interpretación de la literatura ancestral peruana, siempre desde el punto de vista semiolingüístico, la precedencia axiomática del sujeto colectivo enunciador por excelencia del discurso mítico y su *distanciamiento* frente a los sujetos transcriptores individuales (cronistas, recopiladores, folcloristas, etc.) y sus opiniones.

Por último, se precisa instrumentos analíticos lo suficientemente afinados para apreciar y discriminar o bien las propiedades universales que comparte nuestra herencia literaria ancestral o bien aquellas que proceden de configuraciones míticas estrictamente autóctonas. De aplicarse estos criterios mínimos de rigor y coherencia cognitiva, no sólo asumiremos responsablemente el legado de nuestros predecesores, sino que estaremos en capacidad de programar el destino de las investigaciones en este campo de conocimiento; de no hacerlo así, seguiremos atrapados en los *quid pro quo* «interdisciplinarios» analógicos cuya contumacia puede afectar los esfuerzos efectivos de las ciencias sociales pertinentes. plenamente constituidas, que se esfuerzan por conocer la mítica peruana como lo que es: el máximo patrimonio discursivo literario de nuestra identidad ancestral.

5. COMPONENTES SÍGNICOS, SIMBÓLICOS Y SEMISÍMBÓLICOS DE LOS DISCURSOS LITERARIOS ANCESTRALES

Ahora bien, la articulación textual más delicada y quebradiza por sus consecuencias interpretativas es, sin duda, la relativa a los llamados «símbolos míticos andinos». En los estudios de la literatura ancestral peruana, es muy corriente constatar la aplicación relativamente inescrupulosa de la visión representacional prevaleciente desde el romanticismo y que trata de reconocer, en los «símbolos», un sentido dado pero escondido, visión tanto unidimensional como ontológico-espontánea de los discursos míticos que dice encontrar, por doquier, procesos de «símbolización» sin nunca aclarar siquiera qué entienden por «símbolo». De esta manera, se suele proceder sin más ni más, con inferencias virtuales, por ejemplo, cuando se escribe que el mito es un «peculiar sistema simbólico» (A. Díez Astete *et alii*, 1983: 5), «en los mitos hallamos narraciones sobre un pasado legendario explicado y expuesto bajo forma simbólica» (M. Rostworowski, 1991: 48), «la vida comunal, las estructuras sociales y las organizaciones estatales se constelaron en un universo de formas simbólicas compartidas» (M. Hernández, 1991: 67), o también con comentarios indefectibles, por ejemplo, cuando J. Ansión (1982: 248) sostiene que «los mitos andinos hablan por medio de símbolos, pero una condición de su eficacia es que sean creídos» o bien se escriben enunciados que expresan verdades herméticas e inexpugnables y donde el «sistema simbólico» es el resultado de inferencias verdaderamente pavorosas, aterradoras, como esta de M. Lemlij (1991a: 108):

queremos insistir –dice Lemlij– en el asunto señalado pues nos parece de suma importancia. En la *distancia* que se pueda establecer entre el hijo y la madre, y la manera en que esta *distancia* se estructure (*sic*), se instituye el sistema simbólico de las relaciones de parentesco. Tal sistema debe poder soportar los embates de las angustias más arcaicas: las de devorar o ser devorado. El establecimiento de esa medida que ha de regir las relaciones interhumanas es fundamental para el conjunto de los sistemas simbólicos y vigentes del mundo andino [énfasis del original].

Si tratamos de comprender este «sistema simbólico» «fundamental» para el resto de sistemas «simbólicos y vigentes del mundo andino» –nada menos que la «angustia» del canibalismo / antropofagia madre-hijo andinos– y averiguamos por alguna luz en la vulgata psicoanalítica, el *Vocabulaire de la psychanalyse* de

Laplanche y Pontalis, nos encontraremos con que en esta obra de referencia no aparece el término «símbolo» ni el sintagma fijado «sistema simbólico», pero sí las entradas *símbolo mnésico* y *simbolismo*, a lo cual J. Laplanche (1997: 153) agregó recientemente la oposición *método simbólico vs método asociativo*. Pues bien, ni en los artículos definitivos de dichas entradas ni en el texto posterior de Laplanche, que acabamos de citar, se encuentra algo que permita dilucidar nuestra incógnita: ¿a cuál de los tipos de «símbolo» freudiano se refieren los psicoantropólogos nacionales cuando emplean ese término para hablar del discurso mítico andino? Como es de todos conocido, S. Freud considera tres tipos de «símbolo»: el *símbolo mnésico*, el *símbolo onírico* y el producto del fenómeno de *simbolización individual* —de ningún modo grupal o colectivo— que fija en un objeto la angustia misma producida por el rechazo de una noción pulsional. Si en la cita de M. Lemlij que antecede parece aludirse al tercer tipo de «símbolo», una sana propedéutica comenzaría por aclarar su gratuita (por indemostrada) aplicación y generalización al *sujeto colectivo* «mundo andino», eso sin contar con la aculturación y el anacronismo radicales que supone esta operación de interpretar el sentido de los textos ancestrales quechuas, por referencia al sentido de lo vivido occidental actual. De no aclararse dicha aplicación generalizada, para interpretar los mitos andinos cualquiera se sentiría tentado de aplicar, analógicamente y a la buena de Dios, las conocidas relaciones simbólicas psicoanalíticas estereotipadas para la sociedad occidental. circulantes en tanto chiste de velorio¹⁰⁰: «ojo» = ‘ano’¹⁰¹; «ojos» = ‘testículos’; «diente» = ‘pene’¹⁰²; «oro»-«plata»-«dinero» = ‘heces’¹⁰³, ‘dedo tiznado’ = ‘pene anal’¹⁰⁴...

Mas no todo se reduce a interpretaciones simbólico-léxicas. Cuando los psicoantropólogos¹⁰⁵ dejan correr la docta pluma, no hay reparo alguno para citar como autoridad interpretativa del mundo andino a... ciertas fantasías quechuistas¹⁰⁶ y a inferir de los restos arqueológicos precolombinos lindas, primorosas conjeturas analógicas, por ejemplo, entre otras futilidades y minucias, «intuir costumbres», «adivinar» un universo ceremonial que “se desplegaba entre el asombro y el espanto” sobre el cual «se levantaría» nada menos que ¡el poder de los incas!¹⁰⁷... Dejaré pasar lo gratuito de esta afirmación presentada como «demostración» para señalar solamente que las interpretaciones simbólicas de los psicoantropólogos nacionales se hallan incapacitadas para distinguir, en un relato oral o escrito institucionalizado o des-institucionalizado, los *valores semánticos sígnicos*, *simbólicos* y *semisimbólicos* que, de suyo, pertenecen al imaginario discursivo de una determinada formación social peruana y los que comparten con los relatos orales y escritos de otras formaciones sociales¹⁰⁸.

Una vez despejadas estas confusiones, retornaré a un tópico del que he venido hablando hasta ahora, el de los «símbolos» y «semisímbolos» en relación con la literatura ancestral peruana. ¿En qué consisten dichos «semisímbolos»? ¿por qué no hablar simplemente de «símbolos míticos», como en antropología o en folclorística? Más allá de la acepción de «símbolo» utilizada en los lenguajes formales, donde los «símbolos» son puros significantes, de la pragmática lingüística al considerar los hechos normativos¹⁰⁹, o en teología y en estética que hacen del «símbolo» un signo dotado con una significación alegórica, A. Dundes (1984: 187) ha planteado el problema del símbolo en la tradición oral del siguiente modo:

la cuestión importante –dice Dundes– no es en realidad saber si los relatos orales son simbólicos sino, más bien, qué es lo simbólico en ellos y si es dable alguna metodología rigurosa y confiable para el folclorista interesado en investigar el simbolismo de los relatos orales. En suma, si hay un código simbólico en los relatos orales ¿cómo puede el folclorista descifrar ese código?

Desde el punto de vista semiolingüístico, explicar no consiste en establecer reglas de interpretación sino *regularidades* observables; no se trata de buscar causas sino de desplegar las *condiciones* discursivas que permiten esa explicación. En este sentido, los discursos de tradición oral cuya materia es una lengua o una diglosia peruana, poseen como característica particular el hecho de que algunos de sus signos pueden tener una significación positiva o negativa distinta a su referencia. Dicho fenómeno es explicado por P. Maranda (1987: 250) de la siguiente manera:

el mito pone en práctica las reglas de construcción del imaginario al desarrollar metáforas, haciéndolas explícitas; tal es su testimonio positivo ya que es así cómo determina las vías autorizadas de la creación. Por otro lado, el mito remarca también las barreras semióticas de una cultura [...] Tales aspectos negativos, esas interdicciones que el mito despliega, son las incompatibilidades declaradas por medio de las cuales una semio-génesis afirma y consolida su identidad en oposición con las otras.

Este hecho permite, entonces, decidir que esos *signos en uso* al componer un relato oral peruano, indexan representaciones e imágenes mentales en cuanto correlatos psíquicos de los significados. Consecuentemente, estos signos especiales asumirían en aquellos discursos, como quiere C. Agamben a partir de M. de Certeau, no una *simbólica* (interpretable) sino una *diabólica* (no

interpretable)¹¹⁰ ya que los *símbolos aislados*, ahora como *signos-enunciados*, no son capaces de conformar sistema entre ellos al haber allí discordancia entre sus significantes y sus significaciones. Sin embargo, dichos enunciados simbólicos, según J. Courtés (1997: 245), ponen «en relación término a término una unidad figurativa y una unidad temática», cosa que ilustra bien C. Rubina (1999: 39) en la siguiente cita:

actualmente en Occidente, una ‘paloma blanca’ en el plano figurativo puede ser asociada al tema de la /paz/. Sin embargo, esto no significa que cada vez que encontremos esa figura en un discurso dado, habrá que hacer la misma asociación porque un símbolo no es nunca generalizable. En las ilustraciones de la crónica de Guamán Poma, la ‘paloma blanca’ representa al /Espíritu Santo/: el cronista indio del siglo XVII asume así la representación figurativa del Espíritu Santo (Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo) propia de la tradición cristiana, pero en el caso del *Manuscrito de Huarochirí* dicha figura de la ‘paloma blanca’ está ausente.

Al intentar explicar semiolingüísticamente esta cuestión primordial conviene, ante todo, diferenciar lo que se entiende por signo y símbolo. *Signo* proviene del lat. *signum* cuya raíz es la misma que la del verbo *secare*, cortar o incidir. *Signo* es, entonces, lo que ha sido grabado a mano en la corteza de un árbol, definición filológica que remarca su carácter etimológicamente *arbitrario*. Cuando, por ejemplo, E. Benveniste (1966: 49-55) aborda la naturaleza del signo lingüístico, parte de esta arbitrariedad connatural al signo y observa que cuando una sociedad se apropia de determinado signo transforma esa arbitrariedad constitutiva en *motivación*, es decir, ese signo ya no es arbitrario para dicha sociedad sino necesario, *convencionalmente motivado* o, en otras palabras, se ha logrado un acuerdo por la comunidad que usa dicho signo permitiendo así su interpretación convenida constituyendo lo que L. Hjelmslev llama *presuposición recíproca*. Este fenómeno indica también que los signos no son fijos e inmutables sino que evolucionan según los cambios y transformaciones de los llamados «dominios de experiencia» cultural y civilizada de dicha comunidad¹¹¹. De allí que nuevamente P. Maranda (1987: 247) afirme que

en una cultura, sólo deviene signo lo que tiene sentido para esa cultura. Ahora bien, la matriz de la semiosis —el para-metraje de una semiogénesis— es definida desde el origen de una cultura. La «fórmula de pensar y obrar» de una sociedad asegura su perpetuación gracias a una inercia sin la cual la identidad colectiva se disiparía. Y es en el mito

donde se encuentra esa matriz, pero es en el relato oral [popular] que se la vive en sueño.

Los signos son, así, en un determinado momento y para una sociedad dada, unidades compuestas de dos planos solidarios entre los cuales no hay ni coincidencia ni conformidad, uno que permite hacerlas discretas en tanto unidades independientes, divisibles (el *significante*) y el otro en cuanto unidades susceptibles de ser correlacionadas con otras semejantes, constituyendo así una continuidad en secuencia (la *significación*)¹¹². Y en cuanto a la referencia o sea a la mediación entre la significación y el mundo físico, según F. Rastier (en prensa, p. 32, 48 n. 22) no es la significación la que la realiza sino el nivel semiótico en su conjunto, por ejemplo, las coerciones que ejercen los significados en la formación de las imágenes mentales. De este modo, según Rastier

se puede plantear la hipótesis que la percepción de los dos planos del lenguaje obedece a los mismos principios ya que la percepción obedece a los principios generales de construcción, reconocimiento e interpretación de las formas, como la psicología de la *Gestalt* lo ha mostrado ampliamente. Ahora bien, el significante es una forma o, al menos, su percepción tiene evidentemente por efecto extraer en las variaciones expletivas de la señal física las invariantes formales que son el objeto de la fonología [...] La distinción entre los dos planos del lenguaje sólo sería una imagen «a lo lejos» de la división entre lo representacional y lo físico –y no más una oposición, en el seno mismo del lenguaje, entre esos dos mundos. [Por ende] el signo se abre a sus contextos (y con ello al texto y al intertexto) permitiendo concebir el paso entre los dos planos que ponen en práctica los recorridos interpretativos y excediendo, con ello, la constatación según la cual esos dos planos se presuponen recíprocamente.

Todo esto desde luego no excluye sino más bien reafirma la polisemia por la cual, como se sabe, un significante puede tener varias significaciones en uso por la comunidad hablante, es decir, todas ellas socialmente convenidas o aceptadas. Cualquiera que sea el caso, el signo sólo aparece por la *semiosis*, es decir, no únicamente cuando una sola significación y uno sola es manifestada por un significante (relación de inferencia o semiosis «vertical») sino la relación que liga todo signo a sus vecinos precedentes y subsecuentes (semiosis «horizontal»). En efecto, si como indica el mismo Saussure «los dos casos [el de las significaciones y el de los significantes], al unirse, dan un *orden*; no hay nada más vano que querer establecer el orden separándolos»¹¹³, la «reunión» o articulación

contingente –ni correspondiente ni providencial ni analógica– de ambos planos disímiles ocurre mediante una «bisagra», la semiosis, que permite la manifestación no de los signos artificialmente aislados (por ejemplo, en un diccionario) sino de los signos entre sí, es decir, los diferentes elementos que componen el mensaje como las lexías o palabras, los enunciados, las secuencias, el discurso¹⁴. De ahí también que para Rastier (en prensa, p. 33),

el signo es únicamente un momento estabilizado de la interpretación y un recorrido interpretativo puede ir de un significado a otro sin pasar por el significante, incluso cero, ya que éste tiene el rol de interpretante y sirve simplemente a verificar las previsiones,

con lo cual cabe incluir el caso de la homonimia (homófonos y homógrafos) por la que un significante puede asumir significaciones diferentes según el contexto en que se encuentre. La inversa es igualmente posible, ya que una significación puede manifestarse, en principio, a través de distintos significantes: la significación se abre, entonces, hacia significantes indeterminados¹⁵. Tal es el caso de la parasonimia que si bien es lingüísticamente refutable permite, dado el caso, sustituir significaciones que ciertamente no son iguales (por las razones indicadas, no existe la sinonimia total o absoluta) pero sí parecidas.

Es precisamente debido a estas propiedades que los signos de la lengua jamás existen solos, lo cual compete directamente al objeto de conocimiento de la semiolingüística que, a diferencia por ejemplo de la lexicografía, se interesa ante todo por las *relaciones entre los signos* y no por los signos monosémicos o polisémicos artificialmente aislados en un lexicón (diccionario, vocabulario, enciclopedia, etc.) ya que es en esas inter-relaciones que se produce y radica el *sentido* que ellos asumen y que precisamente permite interpretarlos. Dicho sentido depende, entonces, de la *posición e interacción* de cada signo con los demás signos que componen un discurso y con los cuales forma un *sistema relacional* donde

- a) el signo como *puesto de una estructura* conserva una definición estática y permanece equívoco debido a que las estructuras de los dos planos del lenguaje no se corresponden término a término;
- b) el signo como *punto de una red* se define en el seno de una estructura relacional abierta –si la red es extensible; y
- c) si se concibe al signo como el *momento de un recorrido*, éste lleva a reafirmar la primacía de lo global (el texto) sobre lo local (el signo)¹⁶.

A diferencia de todo lo hasta aquí expuesto, *símbolo* deriva del gr. συμβαλλειν que significa poner juntos, ensamblar, y así, por ejemplo, συμβαλλω es un objeto quebrado en dos partes cuya juntura permite a los portadores de cada una reconocerse sin haberse visto antes; de allí el significado etimológico plenamente *motivado* del término ‘símbolo’. Partiendo, entonces, de este sentido etimológico, puede afirmarse que los símbolos en discurso son *figuras discursivas referenciales* que por su propia condición no se hallan inscritas en el orden «signico normal» de la lengua sino que siendo *figuras construidas*, son cultural y connotativamente relativas a los discursos de cada formación social, de cada etnia. De ahí que R. Barthes (2002a: 95) haya puesto el acento en la importancia de lo simbólico para el conocimiento semiolingüístico:

la interrogante más grave para la antropología no es, propiamente hablando, ¿de cuándo data el hombre? (lo que implica: ¿cuándo terminará el hombre?), sino ¿cuándo, cómo, porqué el simbolismo ha comenzado? ¿ha comenzado de golpe (Lévi-Strauss)¹¹⁷ ya que las cosas no pueden ponerse a significar poco a poco? ¿de manera múltiple, desde diversos frentes a la vez, al mismo tiempo? Hay presunción, verosimilitud, concomitancia de aparición entre las principales manifestaciones prehistóricas de lo simbólico: los instrumentos, el lenguaje, la prohibición del incesto —sobre estos tres puntos se encuentra el paso a una «doble articulación» (Jakobson, Lévi-Strauss)¹¹⁸—, las incisiones parietales, ritmadas (antes de la figuración), la sepultura de los muertos, la habitación.

Es, pues, desde el punto de vista *feno-físico* saussureano-hjelmsleviano, que el cosmos, el mundo, la naturaleza, las cosas, la sociedad, están ahí en cuanto «formas salientes»: pero es cada formación social la que se apropia de ellas y las «hace significar a su manera», es decir, hace que establezcan, en cuanto unidades discretas, además de su correlato interno denotativo (significante-significación), otras *correlaciones analógicas*¹¹⁹ aceptadas o mejor *conformidades* (L. Hjelmslev) entre ese plano signico ya reconocido y un nuevo plano de orden *temático* cuya articulación —isomórfica e isotópica— depende estrictamente de los modos de connotar temáticamente, es decir, de *simbolizar* que tiene cada formación social¹²⁰.

Por ejemplo, en la sociedad griega clásica, el signo ‘lechuza’ era articulado por referencia a la unidad temática <sabiduría> mientras que en la China continental, ese mismo signo ‘lechuza’ es articulado, desde que se tiene memoria, al tema <muerte>. ‘Lechuza’ simboliza, pues, <sabiduría> o <muerte> según la comunidad que se trate. Pero también ocurre que dentro de una misma formación social, por

ejemplo, en la sociedad occidental un ‘corazón cruzado por una flecha’ o la ‘rosa roja’ simbolizan indistintamente <amor>, pero la misma ‘rosa roja en un puño’ simboliza <socialismo>; el color ‘verde’ simboliza, en general, <esperanza> pero en el semáforo <pase libre>, para una determinada formación cívico-política occidental, <ecologismo>, y para otra la <nacionalidad irlandesa>. La ‘cruz’ simboliza la formación socio-religiosa <cristianismo> y la misma ‘cruz encendida’ simboliza allí, esta vez, al grupo socio-racista <Ku-klux-klan>; una ‘rama de olivo llevada en el pico por una paloma blanca’ simboliza en la *Biblia* el <fin del diluvio> y hoy simboliza la <paz> pero una ‘bandera blanca’ puede significar lo mismo, etc. A ellos se pueden añadir los útiles convertidos en objetos rituales, es decir, simbolizados, como las escuadras masónicas, la hoz y el martillo comunista, la medialuna musulmana, la cornucopia (¡símbolo de abundancia inagotable!)¹²¹ del escudo peruano, etc.

Como se ve, la *conformidad* o *articulación identificatoria* entre los dos planos del signo –significante y significación– puede

- a) identificar una sola significación (síglica) inherente, denotativa o referente obligado para cada formación social, por ejemplo, profesional (la palabra ‘escuadra’ para un carpintero; la palabra ‘paloma’ para un colomófilo; la palabra ‘hoz’ para un segador, la palabra ‘martillo’ para un herrero, la palabra ‘verde’ para un pintor, etc.);
- b) el signo puede incorporar una sola significación connotativa de orden temático (simbólico) obligado (el objeto, dibujo o palabra ‘escuadra’ en un discurso ceremonial masónico);
- c) el signo puede asumir varias significaciones connotativas (simbólicas) heterónimas (la palabra ‘verde’ en una arenga ecologista, en un manual de tráfico, en un discurso político irlandés, etc.) o, finalmente,
- d) a la inversa, varios signos pueden asumir una misma connotación temática o simbólica denominada, entonces, sinonimia connotativa (las palabras ‘lince’ o ‘zorro’ simbolizan indistintamente <astucia> en las sociedades occidentales como, al contrario, ‘borrico’ ‘alcornoque’ o ‘papa’ simbolizan <torpeza>)¹²².

En suma, de todo lo dicho es dable inferir que el símbolo, cualquiera sea su manifestación discursiva, es un *no-signo*, una *no-lengua*, ya que, al contrario, los signos lingüísticos como las palabras o los paralexemas (sintagmas fijados) son *figuras discursivas polisémicas referenciales* válidas para toda una inmensa comunidad de hablantes, como lo demuestra el uso de los diccionarios a que he hecho mención. Al contrario, el estatuto semántico del símbolo implica ser considerado discreto y aislado como cosa y denominación aferente o connotativa

de esa cosa¹²³. De ahí procede su carácter autónomo de correspondencia analógica en cuanto entidad circunscrita del sistema sígnico de la lengua, destacable fenomenológicamente, y entonces el signo o signos que lo componen sólo puede(n) recibir una interpretación *monosémica* en la formación social que se trate. Esta es la razón por la cual los símbolos vigentes en una sociedad determinada, pueden ser *inventariados* pero no constituyen *sistema* (en la sociedad occidental, ¿cuál sería, por ejemplo, el sistema que congregaría, además de los ya indicados, a los símbolos-cosas y símbolos-gestos como los siguientes: ‘svástica’ <nazismo>, ‘gesto con la mano extendida’ <alto>, ‘balanza’ <justicia>, ‘dedo pulgar entre el índice y el cordial’ <higa>, ‘cruz roja’ <asistencia>, ‘cetro’ <poder>...?) como sí ocurre, por ejemplo, con los signos de una lengua¹²⁴ que al ser *polisémicos* y sistematizados paradigmática y sintagmáticamente¹²⁵, constituyen una *semiótica multiplana*.

Pero si no es dable hablar de «sistema de símbolos», es posible remitirse a la *formación simbólica* de cada grupo, comunidad social o etnia, formación compuesta, decía, por el *inventario* de sus símbolos discretos y aislados dado que cada símbolo es el resultado de sus ocurrencias en el ámbito cultural al que pertenece (‘verde’? <esperanza> vs <pase libre> vs <ecologismo> vs <viejo atrevido>...). Esta es la razón por la cual para L. Hjelmslev (1971: 143), “la palabra símbolo sólo debería ser empleada para magnitudes isomorfas con su interpretación” y, consecuentemente, su estudio forma parte de las llamadas *semióticas monoplanas*, todo lo cual concuerda, en cierta medida, con Y. Lotmann (1993:49-50) para quien el símbolo es un «condensador semiótico»:

el símbolo, al representar un texto acabado, puede no incorporarse a una serie sintagmática, y si se incorpora a ella, conserva su independencia de sentido y estructura. Se separa fácilmente del entorno semiótico y con la misma facilidad entra en un nuevo entorno textual. A todo esto está ligado un rasgo suyo esencial: el símbolo nunca pertenece a un sólo corte sincrónico de la cultura: el siempre atraviesa ese corte verticalmente, viniendo del pasado y yéndose al futuro. La memoria del símbolo siempre es más antigua que la memoria de su entorno textual no simbólico [...] Los símbolos representan uno de los elementos más estables del *continuum* cultural [pero] por otra parte el símbolo se correlaciona activamente con el contexto cultural, se transforma bajo su influencia y, a su vez, lo transforma. Su esencia invariante se realiza en las variantes. Precisamente en esos cambios a que es sometido el sentido «eterno» del símbolo en un contexto cultural *dado*, es lo que ese contexto pone de manifiesto de la manera más viva su mutabilidad (énfasis en el original).

Remarcaré, entonces, que Lévi-Strauss y Greimas al observar las funciones simbólicas¹²⁶ de la literatura ancestral, es decir, del mito, opusieron, cada uno a su manera, una visión *relacional* a la visión *sustancial* saussureano-hjelmsleviana. En efecto, fuera del caso descrito, en los discursos míticos encontramos otro caso: se trata de la inscripción de un símbolo –perteneciente, por lo tanto, a las *semióticas monoplanas*– en un discurso en lengua, es decir, en un contexto de signos correlativo a las *semióticas multiplanas*¹²⁷. Ahora, en esta nueva situación, los símbolos pertenecientes al inventario de la formación simbólica de una determinada etnia son entonces tenidos, desde el punto de vista de las *variantes* de la tradición oral y según H. Quéré (1983: 23), «por virtualidades que se manifiestan en diferentes niveles» del discurso y

cuya figuratividad se incorpora globalmente a la narrativización: la transitividad a la aspectualización; la ejemplaridad a una modulación objetiva o subjetiva (apropiación o trascendencia); la credibilidad a la manipulación veridictoria.

Cabe, pues, preguntarse ¿cuál es, en tales condiciones intra-étnicas¹²⁸, el estatuto de los símbolos incorporados a un signo-enunciado perteneciente a un discurso (la *variante*) producido por la misma etnia?¹²⁹ Estos *símbolos* expresados por medio y a partir de *signos-enunciados* se presentan como relativamente *autónomos* pues el símbolo (motivado) adopta y adapta en el discurso la *arbitrariedad* constitutiva del signo-enunciado que lo aloja, por ejemplo, la unidad figurativa *sígnico-simbólica* ‘balanza’ no remite más, obligatoriamente, en todos los discursos en lengua española, a la unidad temática <justicia> ni la unidad figurativa ‘cruz’ a la unidad temática <cristianismo>, etc. A este respecto veamos que según F. de Saussure el símbolo posee por lo menos un «rudimento de ligazón natural»¹³⁰, esto es, de motivación, pero el mismo Saussure al tratar del símbolo en su investigación sobre la leyenda, lo describe como «combinación de tres o cuatro rasgos que pueden disociarse en todo momento», reconociendo así que “el símbolo de las leyendas es arbitrario»¹³¹.

De tal manera que estos nuevos símbolos al incorporarse a un signo-enunciado de cualquier discurso de literatura oral ancestral o popular propio de una formación social o étnica determinada, de *motivado* y *monosémico* se torna en *arbitrario* y *polisémico* y, según G. Calame-Griaule *et alii* (1984: 207) al símbolo así discursivizado se le otorga, dentro de su nueva polisemia, un sentido particular «que le es asignado por su función sintagmática en la organización lineal del relato y por su situación paradigmática en el sistema que constituye el conjunto del *corpus*» de *variantes* o, en otras palabras, su plano temático adquirido ahora en el

discurso tradicional ancestral, es susceptible de admitir un análisis ora como figura ora en cuanto categoría temática o de lógica narrativa y, consecuentemente, comienza a formar parte de un nuevo *sistema* o *lenguaje molecular*.

En suma, el formante de estos símbolos insertados en un discurso de tradición oral no es, como se ha visto, ni un signo lingüístico simple¹³² ni un símbolo corriente sino un *semisímbolo*, técnicamente un cuasi-signo constituido –a nivel del sentido– por semas aferentes (connotativos) que funcionan como semas inherentes (denotativos) y en el que la relación entre su dimensión figurativa y su componente narrativo conforman un *sistema semisimbólico*. Por ende, los *sistemas semisimbólicos* en los relatos de literatura ancestral andina y amazónica pueden ser definidos, con F. Thurlemann¹³³, del siguiente modo:

los sistemas semisimbólicos son sistemas significantes que no se caracterizan por la conformidad entre las unidades del plano de la expresión y del plano del contenido, sino por la correlación entre *categorías* que dependen de los dos planos.

Todo ello ha llevado al mismo F. Thurlemann como a J. M. Floch y M. Arrivé¹³⁴ a reconocer que en el discurso ciertas categorías relativamente profundas de la figuratividad puedan ser homologadas a las categorías axiológicas y que el relato mítico puede ser concebido como una operación de transformación sobre los códigos semisimbólicos. De ahí también la importancia de la segmentación del texto en sub-unidades que pueden manifestar, cada una, códigos semisimbólicos diferentes. Desde esta perspectiva epistemológica, el discurso mítico está, pues, compuesto por

- a) *códigos sígnicos* (o bastidor denotativo del relato),
- b) *inventarios simbólicos* (símbolos no sistematizados por el discurso) y
- c) *códigos semisimbólicos* (sistematización discursiva de orden connotativo-temático).

Veamos un nuevo ejemplo que ilustre estos componentes. En el panteón mítico de la formación étnica aguaruna, las «Núnkui» e «Iki» –dioses del ultra-mundo ctónico (subsuelo)– simbolizan cada una a su manera la «función transformadora de la naturaleza»¹³⁵, las primeras en tanto categoría temática <capacidad generadora de la naturaleza> mientras que el segundo en cuanto categoría temática <capacidad degradadora de la naturaleza>, pero al ingresar ambas deidades –la primera como actor colectivo y la segunda como actor simple– en los discursos de las *variantes* correspondientes al *corpus* de relatos míticos que contienen el *motivo* de los

*hombres civilizados*¹³⁶, se oponen sistemáticamente de modo contrario entre sí - ahora en cuanto *código temático semisimbólico* relativamente independiente- en los planos de expresión y contenido. He aquí dicho código constituido por oposiciones categoriales obtenidas merced a la operación de conmutación asociativa pero contraria¹³⁷:

	«Núnkui/Núgkui»	vs	«Iki»
a) en el nivel semántico-figurativo	/fresco/, /digerible/		/podrido/, /intragable/
b) en el nivel sintáctico-narrativo	Adyuvante modal		Oponente modal
c) en el nivel funcional-categorial:	/norma/		/anarquía/

Podemos observar así, en el desarrollo de la intriga de ese gran relato mítico aguaruna, que la categoría temática <capacidad generadora de la naturaleza> informa directamente -en cuanto configuración- al actante *Donador*, mientras que en otras tradiciones míticas, el personaje encargado de cumplir dicha función temática se actualizará -y es lo más común- sólo como *Sujeto operador*. Igualmente, la categoría temática <capacidad degradadora de la naturaleza>, en vez de actualizarse en el actante *Oponente modal* (*Anti-donador*) como ocurre en muchos repertorios míticos, aquí se incorpora a los actantes *Anti-sujeto*, al *Deceptor*, etc.

Véase a continuación lo que sucede al cambiar de *corpus* dentro de la tradición oral de la misma etnia aguaruna. En la serie de *variantes* que componen el *motivo de la alfarería creada*¹³⁸, las 'Núnkui' (actorizadas sincréticamente ora como 'anciana-vieja' ora como 'armadillo') mantienen su valor simbólico con la categoría temática <capacidad generadora de la naturaleza>, pero esta vez no se oponen a 'Iki' sino a las llamadas 'mujeres negligentes' (presumidas, engreídas, jactanciosas, envidiosas o nefandas) que se encargan de simbolizar la categoría temática opuesta <capacidad degradadora de la naturaleza>, conformando entonces un nuevo código semisimbólico constituido por las siguientes oposiciones categoriales:

	«Núnkui»	vs	«Mujeres negligentes»
a) en el nivel semántico-figurativo	/dispensadora/, /cuidadosa/		/derrochadoras/, /descuidadas/
b) en el nivel sintáctico-narrativo	Adyuvante modal		Oponente modal
c) en el nivel funcional-categorial:	/norma/		/anarquía/

En resumen, la función simbólica extra-discursiva de 'Núnkui' <capacidad generadora de la naturaleza>, al incorporarse a los discursos míticos aguarunas varía en su plano temático dependiendo entonces la interpretación del código de oposiciones discursivas de cada contexto, mientras que los niveles sintáctico-

narrativo y funcional-categorial discursivo pueden permanecer idénticos. Tal es la ambivalencia que he descrito como función *semisimbólica* que, desde el plano axiológico del relato y en referencia al código constituido por las categorías temáticas <capacidad generadora de la naturaleza> (eufórica) y <capacidad degeneradora de la naturaleza> (disfórica), es propia y exclusiva de la literatura ancestral aguaruna¹³⁹.

En fin, diré que para formular este fenómeno en cuanto a las homologaciones del nivel funcional-categorial, en semiolingüística se emplea uno de estos dos tipos de descripción semisimbólica¹⁴⁰:

o bien

$$\frac{\langle\text{Núnkui}\rangle}{\langle\text{Iki}\rangle/\langle\text{Mujeres presumidas}\rangle} \approx \frac{/\text{norma}/}{/\text{anarquía}/}$$

o bien

$$\langle\text{Núnkui}\rangle : \langle\text{Iki}\rangle/\langle\text{Mujeres presumidas}\rangle :: /norma/ : /anarquía/$$

Si se examina ahora con detalle el episodio del desperdicio de la arcilla por parte de las mujeres negligentes en las *variantes* respectivas, se encontrará un nuevo fenómeno semántico. En una *variante* de ese *corpus* recogida por el P. Siro Pellizaro¹⁴¹, se consigna el siguiente párrafo en el cual dos figuras son mediatizadas por medio de una categoría figurativa o temática¹⁴²:

En la mina estaba la misma Núnkui, muy enojada, lanzando improperios contra las mujeres que no habían respetado la arcilla. Recogía la arcilla desperdiciada entre la basura, la limpiaba y la colocaba sobre unas hojas que había tendido en el suelo, diciendo:

- Esta era la mejor arcilla, la que servía para la formación de los genitales femeninos y ellas la profanaron. ¡Malditas sean! ¡Qué queden estériles e incapaces de hacer lo poco que saben! ¡Esas ignorantes se llevaron la arcilla peor y se creen entendidas!

En este caso, la aleación entre la figura 'mejor arcilla' y la figura 'genitales femeninos' presupone una correlación entre la categorías figurativas /materia inerte/ y /materia viva/, respectivamente, constituyéndose así entre ellas un *código figurativo*. Además, en esa relación queda presupuesto un rasgo semántico común, no

enunciado y que funciona como tercio comparativo: la categoría temática <valioso>. Al contrario, siempre desde el punto de vista temático, entre la figura 'arcilla peor' y la figura (expresada precedentemente) 'genitales femeninos' se manifiesta -en el discurso puesto en boca de 'Núnkui'- la categoría figurativa / esterilidad/ (determinando, entonces, para las primeras figuras y por presuposición, la categoría figurativa /fecundidad/) que, a la vez que se presenta como mediadora entre las figuras 'arcilla peor' y 'genitales femeninos', actualiza mas no expresa la categoría temática inversa <desvalorizado>. En conclusión, en el primer caso contamos con una metáfora simbólica mientras que en el segundo con una metáfora semisimbólica (dos categorías relacionadas, una expresada y la otra actualizada)¹⁴³.

De estos breves ejemplos, es fácil colegir que he seguido al pie de la letra el principio enunciado por C. Lévi-Strauss según el cual el sentido del mito no depende de sus elementos aislados sino de la manera cómo estos elementos se combinan¹⁴⁴ y el de F. Rastier (1999b: 34) cuando sostiene que, en el relato, la conquista de la dimensión trascendental se afirma completamente en el *distanciamiento de los signos*, fenómeno discursivo que en este caso adscribo a la virtud semántico-connotativa tanto de los símbolos (aislados por definición) como de la sistematización propia de la red de códigos semisimbólicos¹⁴⁵. Efectivamente, volviendo al ejemplo anterior y desde el punto de vista semiolingüístico, al correlacionarse intradiscursivamente las figuras simbólicas 'Núnkui/Núgkui', 'Iki' y 'mujeres negligentes', se convierten en *semisímbolos* y sólo entonces forman sistema y adquieren sentido intra-discursivo; en el segundo ejemplo, al correlacionarse por oposición contradictoria la categoría semisimbólico-temática expresada <esterilidad> a la función categorial simbólico-temática no expresada <fecundidad> (los 'genitales femeninos' *simbolizan* la <fecundidad>), se produce -gracias a lo que doy en llamar «contagio semántico *homeopático*»¹⁴⁶ - la sistematización discursiva propia de la semisimbolización.

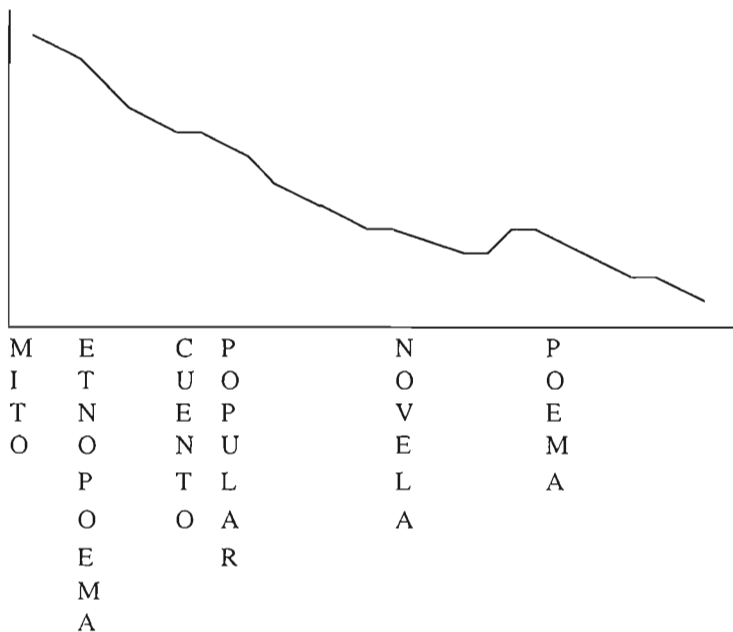
6. LITERATURAS ANCESTRALES Y LITERATURAS ESCRITAS

Para terminar estos gloses sobre las literaturas ancestrales peruanas, haré una escueta referencia al hecho de que la comparación entre las literaturas ancestrales y las literaturas escritas ha dado lugar a ingentes comentarios en especial desde los estudios románticos sobre la tradición oral greco-romana y la *Iliada*, la *Odisea*, las *Metamorfosis* de Ovidio, la *Eneida* de Virgilio, etc., las sagas alemanas y el *Fausto* de W. Goethe, la tradición oral inglesa y los dramas de W. Shakespeare, la tradición oral europea en general en las fábulas de Esopo, Iriarte,

Samaniego o los cuentos de Perrault y Andersen, etc. No haré ahora referencia a este inmenso y muy conocido campo de la literatura comparada. En cambio, me referiré a la hipótesis desarrollada por P. Maranda (1987) y M. van Schendel (1987) quienes desarrollan un esquema ordenado y coherente de la evolución entre las literaturas ancestrales y los géneros mayores de las literaturas escritas (novela y poesía). A partir de la noción de lo «ideo-lógico» concebido por M. Augé «como una estructura reticular cuya dinámica es de naturaleza probabilista» y de 'ideologema' según Vygotsky en cuanto «complejo difuso», para Maranda y Van Schendel el *ideologema* goza del estatuto del acrecentamiento semántico en el seno de una cultura y si bien los ideologemas son infinitos en una sociedad, ellos constituyen un conjunto casi cerrado¹⁴⁷. Por lo tanto, los ideologemas ofrecen el material de base para la construcción del discurso:

los ideologemas –dice Maranda– son las piedras o los ladrillos del habla; en cuanto tales, ellos pre-condicionan semánticamente los vocablos que los componen. Pueden tomar la forma de proverbios, de dichos, de clichés y de locuciones que son sintagmatizados en discursos de diversos tipos, por ejemplo, el relato [popular].

En tal sentido, el fenómeno de distribución y ponderación de los ideologemas de una sociedad, puede ser representado en forma de una curva asintótica en la que los ideologemas «pesados», es decir, los más importantes semánticamente en una cultura, se situarían cerca de la abscisa, mientras que aquellos que acarrear consecuencias menores se separarían de ella, constituyendo así la expansión semiótica de ese universo cultural, por ejemplo, mientras los mitos portan enseñanzas sobre cómo conducirse en el mundo, los cuentos populares, carecen de enunciados prescriptivos. Este es el diagrama donde he incluido al género etnopoema ausente del esquema de Maranda:



A manera de muestra, tomaré un caso inevitable de filiación entre las literaturas ancestrales y escritas peruanas. Se trata del muy traído y llevado relato del sueño de Huatiacuri en el capítulo quinto del *Manuscrito de Huarochirí* y su paso a la literatura escrita –informal y diglósica– merced a *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, novela en la que J. M. Arguedas ilustra su idea de cómo la literatura escrita debe hacerse cargo, de modo desalienado, de las fuentes etnoliterarias peruanas.

J. M. Arguedas, como es bien sabido, desemantiza y resemantiza en su novela las propiedades retóricas del sueño del héroe ‘Huatiacuri’. El diálogo soñado e interrumpido de los zorros es, en efecto, por una parte metonímico (la narración del zorro de arriba es una parte de la aventura que recorrerá ‘Huatiacuri’) y, por la otra, metafórico (es una imagen reducida, resumida, de lo que le acontece al personaje ‘Tamtñañmca’). Pues bien, según F. de Saussure en su estudio de los relatos similares a ese del sueño de ‘Huatiacuri’, los personajes no tienen ningún carácter simbólico: «el símbolo –escribe Saussure– sólo existe en la imaginación del crítico que viene luego y lo interpreta mal»¹⁴⁸.

Tal es el caso claro de la interpretación aculturada de la crítica literaria oficial para la que tanto da decir de esta obra, como L. A. Sánchez (1974: 158) que:

en el póstumo y agónico *Zorro*, etc. se advierte la lucha de Arguedas contra sus demonios tutelares, al par que un esbozo de una novela para él imposible (*sic*), la del mar, mechada de palabrotas soeces –carajear y joder– que lejos de contribuir a dar aire viril, infunde un aire pueril a la obra¹⁴⁹. El «nuevo rostro del indio» que, según el profesor Urrello, descubre Arguedas, es más un descubrimiento del profesor Urrello,

o pegar a la «materia mitológica» de la obra de Arguedas nada menos que la macro-temática de M. Proust¹⁵⁰ y atribuirle el estereotipo del poeta romántico. M. Lienhard (1981: 26)¹⁵¹, analista psicocrítico, dice que

la situación narrativa en que se encuentra Huatiacuri no deja de recordar la pose clásica del poeta (*sic*) que recibe, soñando, la inspiración de algún dios, y cuya versión modernizada es la teoría de Freud sobre el parentesco entre el sueño y la producción poética. Como, según el mismo Freud, la capacidad poética parece ser una consecuencia de la sublimación de los impulsos eróticos, Huatiacury podría compararse con un poeta frustrado (¡*sic!*). Arguedas al sustituirse ficticiamente a Huatiacury, recogerá, en cambio, el legado de los zorros y producirá su novela.

Por lo visto, la fe psicoanalítica del crítico mueve montañas, pero bordea los abismos. De hecho, las inferencias simbólicas insólitas no se detienen ahí pues la especulación gratuita, habituada a reemplazar el análisis semántico fatigoso por las analogías simbólicas triviales y frívolas, no admite cabestro posible. Si para Lienhard el propio Arguedas de carne y hueso «sustituye a Huatiacuri»¹⁵², su asesor, –«asesor científico» (*sic*)¹⁵³– A. Cornejo Polar (1977: 139-144, 1990: 300-301) lo desmiente ya que para dicho «asesor científico», entre varias otras espléndidas gemas simbólicas, ¡Arguedas es nada menos que un «zorro moderno»! Para otro crítico (E. Gómez Mango) los zorros son más bien “los aliados del escritor», para el siguiente (el crítico-historiador M. Burga) Arguedas es, mejor, «un zorro que se creía erizo», según otro (T. Mora) «los «zorros» que vigilan a diario la sucesión de las cosas, permanecen dormidos, después de haber sumado una victoria lamentable para nosotros, frente a Arguedas...»¹⁵⁴. Así, todos estos comentaristas han solucionado a su manera el nudo del relato con explicaciones dedicadas a mostrar la garantía que las lianas imaginarias aportan a la interpretación de los relatos orales, pero es claro que esa especulación glosadora no les ha provisto de los medios para alcanzar semejante ambición.

Frente a todo ello y antes que nada, adviértase que para J. M. Arguedas (1960-61:216) la tradición oral andina se distingue de la “literatura erudita” porque su contenido tiene “en general, una relación más directa o explícita con el mundo social al que pertenece el narrador”, es decir que reconoce a pie juntillas la distribución de los ideogramas de la sociedad peruana tal cual lo muestran Maranda y Van Shendel. De ahí que, reitero una vez más, sea inaceptable -un verdadero acto de etnocentrismo petulante- el hecho de que ciertos *autores* «prestigiados» en colusión con las Historias de «la» Literatura Peruana reduzcan *toda* la literatura oral peruana sólo a una etapa prehistórica, aquella en que según J. A. Rubio Ardanaz (1987:39) imperaban “leyes socio-culturales en vigor en los estados culturales anteriores a la literatura escrita”, cuando de plena evidencia la tradición oral pervive en la sociedad peruana paralelamente a la literatura escrita. Ambas formas de expresión literaria coexisten en la sociedad peruana global actual¹⁵⁵, tal cual lo apuntan P. Bogatyrev y R. Jakobson (1992:275) o Maranda y Van Shendel, como formas de actividad funcionalmente diferentes y así la literatura ancestral surge y se mantiene al margen de la escritura; pero en el momento en que ambas manifestaciones literarias entran en contacto, para C. Lévi-Strauss (1991:185-186) sucede lo siguiente:

cuando un mito cruza una frontera lingüística, puede producirse dos tipos de cambio: ora que sólo el motivo central del mito subsista pero se altera o invierte; ora la armazón del mito permanece intacta, pero su contenido se vacía y únicamente sirve de pretexto para un brillante trozo literario.

Ciertamente, los *Zorros* de J. M. Arguedas ilustran, a más y mejor, este aserto. En todo caso, las tradiciones orales al pasar a las literaturas escritas son reelaboradas por novelistas y poetas con diferentes ideogramas o modalidades de lo que M. Foucault (1971:54) llama “apropiación social” de esos discursos orales¹⁵⁶, haciendo que de ese modo, nuestras literaturas escritas -formales e informales- que toman de las tradiciones orales peruanas sus argumentos, intrigas, temas o motivos, no sólo se alejen de la matriz de los ideogramas que identifican la cultura ancestral peruana sobre todo *al abolir al sujeto colectivo e introducir, en su lugar, el sujeto de la narración en el texto*¹⁵⁷.

En este como en toda la vasta problemática de la literatura ancestral peruana, no cabe sino adherirse a la posición de E. Morote Best (1950:506) cuando escribía que

la dilucidación de esos problemas vendrá a su tiempo, cuando se hayan realizado los estudios suficientes que puedan hacer hablar no a los que

tengan lengua, saliva y mucho tiempo, sino a quienes se hayan compenetrado suficientemente con la esencia de los problemas. □

Notas

- * M. Müller, cit. por E. Cassirer (1959:11).
 - ** Tomás Lagartu Noteno, informante de Angotero-pamba de la etnia kichwa del río Napo; testimonio recogido por J. M. Mercier (1979:371).
 - *** César Vallejo, Trilce XIX.
- 1 ¿No escribió S. Mallarmé (1945:477) que "Tout pensée émet un Coup de Dés"?
 - 2 A inicios del siglo XXI, todavía hay cerebros que se aferran, por ejemplo, a la separación entre lingüística y semiótica, de un lado, y la literatura del otro... como si la literatura no fuera, en su naturaleza misma, un arte del lenguaje y un objeto de cultura. En efecto, dicha crítica evade irresponsablemente nada menos que la dimensión crítica tanto en relación a su objeto de conocimiento inmediato (los textos literarios) como respecto de su propio discurso. De ahí que sólo se complazca en ejercer un confortable saber indigente, menesteroso, relleno con las monótonas idealidades del Espíritu Absoluto: la Institución Universitaria, la Literalidad, las Biografías, el Autor, el Inconciente, las Anécdotas, la Chismo-grafía Literaria, la Escritura Aérea... Véase al respecto la denuncia de M. Vargas Llosa (1993:308-309) sobre los portavoces de la crítica literaria peruana actual.
 - 3 Sobre las convergencias entre "historia oral" y "literatura oral", véase U. Hagen (1992:47-50) y sobre mito e historia, J. Hill (1988:2000) y B. A. Uspenski (1993). En su tarea clasificatoria, E. Morote Best (1950:90) incluyó el mito en la historia popular; dice Morote Best: "es tan compleja la ubicación del mito y tal la amplitud de su contenido que pensamos en la necesidad de creación de un nuevo orden que agrupe sus variados elementos, como tendrá que suceder con el tiempo. El Mito, mezclando lo sobrenatural y lo natural, el cielo y la tierra, tiene correlación estrecha y todavía no bien determinada con la religión (y las cosmogonías), con la filosofía, con la moral, con la historia y en fin, con todos los aspectos más varios y complejos de la vida humana; de otro lado, tiene por destino la explicación de cosas o fenómenos cuya clarificación es necesaria. Al tratar de conseguir esa clarificación, el mito ingresa profundamente en el campo de la historia sin desligarse del de la religión o la filosofía. Estas y otras razones han hecho que incluyamos la familia de los mitos dentro del orden de la Historia"
 - 4 Escribe E. Cassirer (1959:38) que "todo conocimiento teórico parte de un mundo ya preformado por el lenguaje, y también el historiador, el científico y aún el filósofo, viven con sus objetos sólo cuando el lenguaje se los presenta. Y esta dependencia inmediata, inconsciente, es más difícil de comprobar que todo aquello que el espíritu crea inmediatamente, a través de procesos conscientes de pensamiento".
 - 5 Es lo que explica la traducción de *iôëïö* por P. Ricoeur (1983:203) como "construcción de intriga".

- 6 *Para el mismo Cassirer (1959:37) "las fases de la realidad, que se encuentran muy separadas entre sí, llegan a conectarse hasta constituir un todo unitario para la concepción y la comprensión histórica"; de ahí que, en esta tarea, tal como advierte R. Howard-Malverde (1999:341), siguiendo a Thompson, la historia escrita "no deja ver cómo los individuos vivían y hacían la historia a través de sus interacciones mundanas diarias".*
- 7 *El historiador M. de Certeau (1974:5) reconoce que "toda interpretación histórica depende de un sistema de referencia; que ese sistema mantiene una "filosofía" implícita particular; que al filtrarse en el trabajo de análisis, organizándolo a sus espaldas, remite a la "subjetividad" del autor [...]. La "relatividad histórica" compone así un cuadro en que, sobre el telón de fondo de una totalidad de la historia, se destaca una multiplicidad de filosofías individuales de aquellos pensadores que se invisten de "historiadores"; cf. R. Howard-Malverde (1999:340).*
- 8 *No me ocuparé, desde luego, del relato histórico oral como fuente empírica supletoria para la historiografía tal cual lo trata J. Vansina (1967); véase también la crítica de R. Howard-Malverde (1999:342).*
- 9 *Cf. A. J. Greimas (1976:163). R. Barthes (1994:425) anota lo siguiente: "En el discurso histórico de nuestra civilización, el proceso de significación se dirige siempre a "llenar" el sentido de la Historia; el historiador es aquel que reúne, antes que los hechos, los significantes y los relata, es decir, los organiza a fin de establecer un sentido positivo y colmar el vacío de la pura serie. Como se ve, por su estructura misma y sin que haya necesidad de acudir a la sustancia del contenido, el discurso histórico es esencialmente elaboración ideológica o, para ser más preciso, imaginaria. si se entiende que lo imaginario es el lenguaje por el cual el enunciador de un discurso (entidad puramente lingüística) "llena" al sujeto de la enunciación (entidad psicológica o ideológica). Ahora se entiende por qué la noción de hecho histórico ha suscitado a menudo, aquí y allá, cierta desconfianza. Ya decía Nietzsche 'no hay hechos en sí; siempre hay que comenzar por introducir un sentido para que pueda haber allí un hecho' [...] Se llega entonces a esta paradoja que rige toda la pertinencia del discurso histórico en relación a los otros tipos de discurso: el hecho sólo tiene una existencia puramente lingüística (como término de un discurso) y sin embargo todo sucede ahí como si esta existencia sólo fuera la "copia" pura y simple de otra existencia, situada en un campo extra-estructural, lo "real" Ese discurso es, sin duda, el único en que el referente es señalado como exterior al discurso, sin que nunca sea posible alcanzarlo fuera de ese discurso. Hay, pues, que preguntarse con más precisión cuál es el lugar de lo "real" en la estructura discursiva", afirmaciones que M. de Certeau (1974:5) corrobora: "Ahora nosotros conocemos la lección en la punta de los dedos: los "hechos históricos" se hallan ya constituidos por la introducción de un sentido en la "objetividad".*
- 10 *De ahí que desde el punto de vista lingüístico, para F. Rastier (1999b:10) "el cosmos y los universos divinos son presentaciones de la zona distal, sin sustrato perceptivo inmediato. Esas dos creaciones, proseguidas sin cesar, se apoyan especialmente en los desenganches de persona, tiempo, lugar y modo" Por ejemplo, en la mítica andina, los atributos que se asignan a algunos objetos espacialmente considerados (las piedras Santiaguyc Rumi, Cápac Rumi, Paloma Rumi), a ciertas áreas territoriales en los primeros relatos del Manuscrito de Huarochiri (las islas de Pachacamac, el cerro Huillcacoto, el pueblo y camino de Anchicocha, la laguna Mullococha, etc.) o los cerros Apu Ausangate, Apu Cayancate, Apu Qulqi Cruz, Apu Jahuaycate, etc. (cf. B. Condori y R. Gow, 1982:6,28,57). P. Alegre (1979:37) constataba en un informe de 1947 que para los matsiguengos, los cerros "son la morada de los grandes espíritus cuyo poder es gigantesco.*

Por eso en sus cumbres se forman los grandes huracanes que arrancan o desgarran los gigantescos árboles” y “sus entrañas están preñadas de monstruos cuyos sordos rugidos temblorosos se sienten en los profundos barrancos”.

- 11 *R. Porras Barrenechea (1970:24) reproduce un decir ciertamente equivocado: «los mitos son la expresión de un pasado que nunca tuvo presente». En muchos relatos de literatura ancestral andinos y amazónicos, el relato remite al presente de la enunciación (“actualmente”) como una consecuencia de los sucesos narrados (“antiguamente”); es lo que se conoce como discontinuidad presente del continuum eónico. Contradictoriamente, el mismo Porras Barrenechea (Ibid.) se refiere también a la temporalidad mítica como “tiempo eterno”, es decir, el evo.*
- 12 *Véase R. Howard-Malverde (1999:342,345-346,367-374) donde se explica la tempoespacialidad y el desplazamiento en la narración histórica oral quechua.*
- 13 *A este respecto y como señala R. Blanché (1973:118), “en historia, la confusión se ve favorecida por el hecho, bastante significativo, de que la misma palabra designa a la ciencia y al objeto de esta ciencia: la historia es la sucesión de los acontecimientos, res gestae, y es también el estudio de esa sucesión, studium rerum gestarum [...]. En el mismo punto de vista. B. Croce exigía la distinción entre la historia y la historiografía; y actualmente el uso de esta última palabra va extendiéndose”.*
- 14 *Como advierte A. J. Greimas (1976:173), “ese género de encadenamiento sintagmático que parece esencial para dar cuenta del desarrollo histórico, si lo contemplamos más de cerca, comprende todo tipo de relaciones mal definidas: causalidad, probabilidad, verosimilitud, creencia, etc. cuya tipología no ha sido siquiera establecida. Parece difícil, en esas condiciones, partir del encadenamiento cronológico de los acontecimientos corrientemente practicado por los historiadores, para transformar el desarrollo histórico en una sintaxis que organizase las relaciones de tipo causal entre enunciados”.*
- 15 *A. J. Greimas (1976:169) hace notar también que el historiador “proyecta su construcción hipotética al pasado, llamándola pomposamente realidad. De hecho, sólo se puede escribir la historia utilizando la mediación lingüística, sustituyendo los textos históricos –su verdadero referente– por series de acontecimientos “reales”, que de inmediato se reconstruye como si fuesen una proyección referencial. Los historiadores se sirven, en el mejor de los casos, de documentos y de crónicas de la época tratada que son ya traducciones libres –en lenguas naturales– de los programas somáticos de los sujetos reales; en cambio, los monumentos históricos y arqueológicos sólo desempeñan un papel comparable al del contexto extra-lingüístico del discurso”*
- 16 *En efecto, como advierte R. Barthes (2002b:73) “la lengua es naturalmente asertiva: enunciar un vocablo es inmediatamente afirmar su referente. Si digo ‘la mesa’, ella existe por derecho; para deshacer su existencia me es necesario introducir un suplemento, una marca. Lo mismo, toda proposición es asertiva (constatadora) y los modos de duda, de la negación, deben ser señalados por marcas particulares. lo que no es requerido por la afirmación. Prestándonos la expresión a la teología (Santo Tomás, Eckhart), se puede decir que la lengua es collatio esse, colación de ser-estar”.*
- 17 *Según P. Veyne (1979:117) “el número de descripciones posibles de un mismo acontecimiento es indefinido”, lo que permite la concurrencia de diversas «narraciones históricas» sobre un mismo hecho. C Lévi-Strauss (1968:36) coincide con dichas aseveraciones al decir que “no hay una historia sino varias, una multitud de historias,*

una polvareda de historias. Nosotros podemos sin duda obtener de ellas términos medios, aproximaciones estadísticas, pero no un gran modelo de inteligibilidad que se desarrollaría, se segregaría, se engendraría a sí mismo a medida que la humanidad fabricara una sola historia”.

- 18 Cf. E. Ballón Aguirre (1999c:175).
- 19 L. Benoist (1994:103) explica que “esta idea de silencio se aplica a las cosas que por naturaleza sólo son expresables por medio de símbolos. Mito y misterio han surgido de la misma ideología esotérica, cuyo carácter proviene de su carácter primordial y de su nebulosidad”; cf. R. Barthes (2002b:49-50) y M. Rosa Palazón M. (1985). De este modo, etimológicamente el término ‘mito’ sería un enantiosema, es decir, un lexema que admite significados contradictorios (proferición/ enmudecimiento).
- 20 No me ocuparé de la escansión etnopoética en la literatura ancestral peruana.
- 21 La mitología es, para A. J. Greimas (1976:204) “la reflexión figurativa de la sociedad que piensa su propia cultura”; de ahí los epítetos figurativos asignados a los seres cósmicos, por ejemplo, en la literatura ancestral andina, los personajes Pachacamac, Pachayachachic y Usapu son llamados “Viracocha: supremo señor y hacedor de todo” (cit. J. de Acosta en H. Urbano, 1981:XXIV), los animales también en la mítica andina, como el león Túpac Amaru o Qoa conocido por “Felino volador”, los seres humanos como el Arahíhua, el Qollana, el Kaywa, personas encargadas de ciertos cultos a las divinidades agrarias. Por esta razón, R. Howard-Malverde (1981:11) señala que “el mito puede ofrecer una explicación de las cosas tal como son ahora, y puede también describir las hazañas de un héroe civilizador”, lo que concuerda con la presencia en los relatos orales ancestrales andinos y amazónicos del llamado «fundador mítico de la civilización», es decir, del «inventor de la agricultura» o del «héroe civilizador». por ejemplo, entre los aguarunas, las mujeres que reciben de Núnkui las instrucciones para la agricultura o la alfarería; en la mitología andina, Huatiacuri, los hermanos Ayar, etc. (este mismo fenómeno se encuentra en las invocaciones, los cánticos, los conjuros o los encantamientos, por ejemplo los ilustrados por J. M. Guallart, 1989). A este respecto, P. Clastres (1981:132) advierte algo que todavía no llega a superarse en ciertos estudios míticos peruanos: “se ha creído poder entrever, aquí y allá, en los mitos de las diversas tribus, figuras divinas dominantes. Pero ¿quién decide sobre este carácter dominante, quién evalúa la jerarquía de esas representaciones de lo divino? Son a veces precisamente los etnógrafos, pero más a menudo los misioneros, quienes, hundidos en el fantasma monoteísta, imaginan que su expectativa se halla colmada con el descubrimiento de tal o cual divinidad nombrada”.
- 22 La naturaleza narrativa no causal del discurso mítico es afirmada por H. Weinrich (1970:29) cuando escribe que “en los relatos mitológicos debe ser reconocida la categoría de la secuencia narrativa (Erzählfolge). Afirmo decididamente “categoría”, empleando ese término en su acepción noológica. El orden de los acontecimientos míticos reside íntegramente en la secuencia narrativa, sin necesidad de hacer intervenir la causalidad” Más adelante discutiré los alcances de la causalidad en los enunciados míticos.
- 23 Por ejemplo, la ideología tripartita de las sociedades indo-europeas según G. Dumézil; véase G. Duby (1974:149) quien sigue el criterio de L. Althusser al definir la ideología como “un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según el caso) dotado de una existencia y de un papel histórico en el seno de una sociedad dada”, cf. E. Ballón Aguirre (1985:18-20). Por su parte, C.

- Lévi-Strauss (1973b:106) sostiene que “es evidente que la ideología constituye una parte fundamental de los sistemas socioculturales, ya que, entre otras funciones, asegura la cohesión social: es precisamente a través de la ideología que los miembros de la sociedad aceptan y desempeñan los roles económicos, políticos, etc. que les asigna el sistema”.
- 24 R. Barthes (1957:230,232) indicaba que “la significación del mito está constituida por una especie de torniquete incesante que alterna el sentido del significante y su forma, un lenguaje-objeto y un metalenguaje, una conciencia puramente significativa y una conciencia puramente imaginadora; esta alternancia es, de alguna manera, recogida por el concepto que se sirve de ella como de un significante ambiguo, a la vez intelectual e imaginativo, arbitrario y natural [...]. El mito tiene un carácter imperativo, interpelante”.
- 25 Las nociones de ‘símbolo’ y ‘semisímbolo’ son explicadas más adelante en el apartado 5 de este mismo capítulo.
- 26 Cf. P. Nora (1974).
- 27 Cf. F. Rastier (1999b:19) y aquí nota 9.
- 28 Los historiadores J. Le Goff y P. Nora (1974:XI, XIII) reconocen que la etnología “al recusar la primacía de lo escrito y la tiranía del hecho, precipita la historia hacia la historia lenta, casi inmóvil, de la larga duración braudeleriana; la etnología refuerza la tendencia actual de la historia a hundirse en el nivel de lo cotidiano, de lo ordinario, de los «pequeños»” y afirman contundentemente que “la historia espera todavía su Saussure”, aseveraciones claramente confundidas desde la óptica antropológica por C. Lévi-Strauss, en C. Lévi-Strauss y D. Eribon (1988:171): “Los historiadores actuales han comprendido –dice– el interés de los hechos menudos de la vida cotidiana de los que la etnología saca su sustancia y a los cuales sus antecesores no les prestaban casi atención”.
- 29 Según A. J. Greimas (1976:180.185) “los mitos son expresiones de axiologías colectivas [...]; una actividad de ese género tiene como primer efecto la integración del individuo en el grupo y la instauración del grupo social como sujeto colectivo: se ve así que las sociedades que practican la comunicación etnosemiótica poseen una fuerte cohesión social”.
- 30 Cf. A. Leroi-Gourhan (1974).
- 31 Es el caso de, por ejemplo, N. Frye (1957) que en su “Tercer ensayo” hace una amplia exposición de algunos aspectos conocidos del proceso crítico-literario, extendiendo este estudio de los arquetipos a lo que él llama “categorías pre-literarias”: ritos, mitos y folclore en general.
- 32 Entre varios otros críticos literarios (mal de muchos...), C. Toro Montalvo (1990:LVII) confunde las «versiones» que tipifican la literatura escrita y las “variaciones” con las variantes de la tradición oral; cf. J. Starobinski (1974:170).
- 33 Precisamente por esto, L. Panier (1993:3) niega las aleaciones entre los textos literarios institucionalizados y los relatos orales ancestrales o mitos, ya que estos últimos se caracterizan porque en ellos “hay una especie de «collage» entre el enunciado del texto y la instancia (trascendente) de la enunciación. El respeto (vs profanación) del texto no es ni adhesión al mensaje ni escucha de un habla sino representación de la instauración del sujeto [colectivo] (...) Los textos son “sagrados” en función del contenido (mensaje)

que transmiten y de la adhesión de un sujeto [colectivo] a ese contenido". En el mismo sentido, R. Cadorette (1977:135) afirma que frente al discurso mítico no cabe "la posibilidad de una perspectiva ecléctica" ni actitudes subjetivas u objetivas respecto a la realidad discursivizada; por ejemplo, en la etnoliteratura aimara, "la realidad objetiva fácilmente puede ser traducida en una realidad subjetiva y viceversa. El proceso que hace posible esta correlación en el mundo aimara es la educación en el mito que se lleva a cabo en la constante ritualización de la vida cotidiana, y la misma estructura del idioma aimara que constantemente refuerza la traducción entre lo objetivo y lo subjetivo, y así produce una síntesis total". Sin embargo, el informante al emitir su relato frente a un interlocutor extraño a su propia etnia, puede recurrir –e incluso abundantemente– a enunciaciones enunciadas, cf. E. Ballón Aguirre (1995c:326).

34 A. J. Greimas (1976:185).

35 *El estudio semiolingüístico de las dimensiones lingüales y míticas de los textos fundadores del cristianismo, es la meritoria labor a que se halla dedicado desde la década de los 70 del pasado siglo, el "Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR)" con sede en Lyon.*

36 *B. Mannheim (1999:61) confirma este punto de vista: "cabe decir que rechazo plenamente la idea romántica de que los textos orales o aurales tiene mayor grado de espontaneidad y por lo tanto no deben ser sujetos de un análisis tan riguroso como el de cualquier texto más fijo".*

37 *C. Lévi-Strauss (1962:339) se expresa en el siguiente extracto: "el etnólogo respeta la historia, pero no le otorga un valor privilegiado. La concibe como una investigación complementaria a la suya: una despliega el abanico de las sociedades humanas en el tiempo, la otra en el espacio. E incluso la diferencia es menos grande de lo que parece, ya que el historiador se esfuerza por restituir la imagen de las sociedades desaparecidas tal como fueron en los instantes que, para ellas, correspondían al presente; mientras que el etnógrafo hace lo mejor que puede para reconstruir las etapas históricas que han precedido, en el tiempo, a las formas actuales".*

38 *Lévi-Strauss (1973b:130) también sostiene al respecto que "es posible contemplar el mito como una especie de carta fundacional que legitimaría las instituciones sociales".*

39 *En el DRAE, 'combés' significa "espacio descubierto, ámbito".*

40 *R. Howard-Malverde (1999:342-343) explica este punto de vista desde la narrativa histórica oral: "el enfoque "construccionista" –dice– enfatiza el papel de la historia oral como una práctica social y cultural sobre la base de una agenda política. Las categorías conceptuales que operan en ella permiten la expresión de una historia alternativa, que reivindica la identidad local, y que se opone a las versiones oficiales de la historia, nacionalistas y hegemónicas, promocionadas en los libros de colegio. Utilizar las narraciones históricas orales solamente como fuente para la reconstrucción de eventuales hechos 'históricos' que pueden faltar en las fuentes escritas, nos llevaría a perder de vista el simbolismo que opera en la construcción de su mensaje, y a interpretar inadecuadamente la función social que desempeñan". actividad a la que precisamente se dedican, con petulante autosuficiencia, los críticos aerógrafos de última hora.*

- 41 G. Duby (1982:14) asigna a la historia de la cultura la observación "en el pasado, entre los movimientos de conjunto de una civilización, los mecanismos de producción de objetos culturales, ya se trate de la gruesa producción vulgar o de la producción fina".
- 42 Es decir, según A. Borghini (Ibid.), el sentido étnico "más profundo y fundamental que se puede recuperar –por medio de operaciones que llevan progresivamente de lo concreto a lo abstracto– a partir del desarrollo diacrónico mismo de los eventos; en otros casos, la sincronía –con un procedimiento muy parecido a lo que pasa en el plano de la historia propiamente dicha– expresa un sentido profundo y fundamental que el sistema cultural ha proyectado sobre la naturaleza. Los fenómenos de la naturaleza deben ser observados, ellos mismos, como si fueran el resultado denso de significación antropológica de acontecimientos del pasado, es decir, como cargados de historia (mítica), exactamente de la misma manera que para las instituciones culturales (en las cuales hacemos entrar también los clichés lingüísticos, los proverbios, etc.) y los fenómenos sociales propiamente dichos".
- 43 Allí, como apunta finalmente Borghini (Ibid.), "los mismos acontecimientos míticos pueden encontrarse en el origen tanto de un fenómeno natural como de un comportamiento étnico, que terminan por corresponderse según diversos tipos de relaciones. La naturaleza, que ingresa así de pleno derecho en la dimensión étnico-social, puede ser representada como diacronía y acontecimiento (puesto que ella también constituye el resultado de una historia mítica sancionada por la cultura en su valor paradigmático), y como sistema más o menos organizado de instituciones, por así decirlo, que son naturales y culturales en conjunto [...]. Dado que la separación entre historia y naturaleza, entre hechos étnico-sociales y hechos naturales, no parece tener en el mito ninguna razón de ser, nos será permitido afirmar que la localización del sentido más abstracto de los acontecimientos de la naturaleza (se les puede llamar así) por la cultura es también, en último análisis, una de las maneras por las cuales esta cultura misma piensa su historia".
- 44 Cf. E. Ballón Aguirre (1995c).
- 45 H. Moniot (1974:112-113) destaca a este propósito que "los relatos relativos a los orígenes a: un poder o de la división social no tienen valor de hechos históricos sino simbólicos (el advenimiento de un héroe civilizador) y si pueden servir menos a la historia de hechos, son más valiosos para la historia de las representaciones y de las ideologías que subtienden el orden social".
- 46 Cf. E. Ballón Aguirre (1978).
- 47 M. Hernández et alii (1991a:42) hablan del "encuentro del método psicoanalítico con los métodos histórico y antropológico". Como es de suponer, J. Ossio (1994:206) excluye de su relación la interdisciplina psicoantropológica: "ante un panorama de esta naturaleza -escribe Ossio- la mejor manera de salir airoso es combinar la arqueología, la historia, la etnología y la lingüística como nos enseñó el ilustre maestro Luis E. Valcárcel, valiéndose del método etno-histórico. De estas cuatro disciplinas, las tres últimas son las que mejor nos permiten ingresar al mundo conceptual bajo el cual la sociedad andina concibió su realidad, su visión del tiempo y del espacio y sus relaciones con las divinidades. La arqueología, en cambio, es el instrumento más adecuado para confeccionar secuencias temporales y depurar las interpretaciones de las crónicas a la luz de las imágenes iconográficas"

- 48 *¿Será todavía necesario recordarles a los psicoantropólogos que el sentido, el significado y la significación son, en los tiempos que corren, el objeto de conocimiento plenamente constituido por la semántica y la semiótica lingüísticas?*
- 49 *Este artículo de Lemlij concluye, además, con un sermo ad clerus que combina dos extornos de la retórica latina: la modestia afectada o excusatio propter infirmitatem y una paráfrasis del dictum arrogans efluvio de la sabiduría socrática (“sólo sé que no sé nada”). Semejante modalidad discursiva tiene un precedente notable entre nosotros: la encantusada conclusión de la Literatura Peruana de Luis Alberto Sánchez.*
- 50 *El fundamento ingenuamente promiscuo de la crítica literaria institucionalizada (“a la larga, no estaba nada mal que, un libro sobre la “heterogeneidad” fuera también, a su vez, “heterogéneo”, escribe con gracia y una punita de cinismo el mentor de la crítica aerógrafa A. Cornejo Polar, 1994:23), es un paradigma que imita a la letra este género de especulaciones psicoantropológicas (cf. M. Hernández, 1991b). Como ya constataba E. Morote Best (1950:252,264) en relación a ambos devaneos, “estamos cansados de escuchar todos los días las más extrañas teorías que sin base de estudio sino de loca y desenfrenada fantasía tratan de explicar lo que es inexplicable aún”; e igualmente hartos de sus disparates “como derivación de injustificable audacia o de pereza profesional”, para concluir que “condición inicial de ética científica es desligarse en absoluto de los locos devaneos de la fantasía”.*
- 51 *Cfr. N. Wachtel (1974).*
- 52 *Cf. C. Lévi-Strauss (1969:34).*
- 53 *Cf. K. Baldinger (1986).*
- 54 *En A. Ortiz Rescaniere (1982b:126-127) se comenta el motivo del “engaño” en este relato.*
- 55 *A partir de la demostración semiótica de J.-C. Coquet, C. Lévi-Strauss (1983:291-299) ha estudiado el enunciado-enigma comparable “madres hijas de sus hijas” del poema de G. Apollinaire Los cólquidos (véase también T. Yücel, 1980:7) y esp. cialmente en los relatos no indoeuropeos de la tradición oral turca que “invirtiendo el orden natural de las cosas para asumir el rol de padre frente a su propio padre (“cuando balanceaba a mi padre en su cuna”) y para prolongar su existencia al infinito (“mientras que yo me encontraba en mi trescientos un año”), instaura la anterioridad absoluta de su ser-estar en relación al resto de los hombres y su contemporaneidad respecto de todos los acontecimientos del mundo”.*
- 56 *Cf. G. Taylor (1999:42-43). G. L. Urioste transcribe el nombre como Whatya Uquri. En E. Bullón Aguirre y R. Cerrón-Palomino (2002:24 n. 16) esclarecemos que “en realidad, en la traducción de este pasaje se asume que la ‘huatia’ se hace mayormente a base de ‘papas’; sin embargo, dicho potaje puede prepararse también con otros ingredientes. Diremos de paso que el nombre de ‘Huatiacuri’ puede analizarse como proveniente de watya-ku-ri ~ ‘el que hace huatia para su propio beneficio’, donde el sufijo -ri es el agentivo aimara”.*
- 57 *El primer significado de huaccha consignado por G. González Holguín en su Vocabulario es “pobre”; aquí se le excluye porque, evidentemente, lo haría sólo un parasinónimo pletivo de ‘Huatiacuri’.*

- 58 *Un ejemplo de inversiones y reversiones en la mítica peruana aparece en E. Ballón Aguirre (1995a:58-62).*
- 59 *La "prosapia" es una noción de estricta raigambre aristocrático-pequeño-burguesa indoeuropea, cf. E. Benveniste (1969: I, 203-276).*
- 60 *El término enantiosema proviene del gr. ἀντίθεσις, oponer una fuerza a otra fuerza, enfrentar cara a cara, y δᾶιά, señal, distintivo, marca. Sobre los enantiosemas en la lengua castellana, cf. E. Ballón Aguirre (1988:163).*
- 61 *Resulta provechoso comparar este poco diligente comentario psicoantropológico al mesurado estudio del mismo mito hecho por A. Ortiz Rescaniere (1993:119-154).*
- 62 *Cf. N. Wachtel (1974:137), B. Mannheim (1999:29-30,56,62-63).*
- 63 *M. Hernández et alii (1991a: 34). Cf. el artículo de H. Campodónico en A. J. Greimas y J. Courtés (1991:163) y C. Rubina (1990, 1992, 1995, 1999).*
- 64 *M. Hernández et alii (1987:136). Cf. G. Taylor (1999:XXVIII-XXIX), E. Ballón Aguirre, R. Cerrón-Palomino, E. Chambi Apaza (1992:221).*
- 65 *Cf. E. Ballón Aguirre (1995c:325-335).*
- 66 *De hecho, como afirman F. Rastier y S. Bouquet (2002) "en la medida en que la situación y el contexto son determinantes, una situación y un contexto imprecisos impiden la emergencia de la textualidad y conducen a una indeterminación del sentido por no decir a una insignificancia". Las descripciones micro-sociolingüísticas resultan, por ejemplo, poco adecuadas en comparación con las macro-sociolingüísticas y los análisis discursivos y, en cuanto a la semántica y la semiótica, la semántica interpretativa y diferencial, de un lado, y la semiótica narrativa y discursiva, del otro, se revelan hoy como las más apropiadas y rentables.*
- 67 *Génesis, 9:23.*
- 68 *Cf. H. Urbano (1982a:II).*
- 69 *Cf. C. Calame (1990:10). En contrario a esta posición, E. Bendezú (1977:9) parece sostener la cohesión solidaria del grupo en la producción y apreciación de la propia tradición oral; Bendezú escribe lo siguiente: "¿Hay algún segmento de la población quechuahablante que está excluido del gozo de la literatura oral? La respuesta es negativa. El requisito de la alfabetización no existe. Cualquiera que pueda oír, puede gozar de las canciones y narraciones y, después de un mínimo de requisitos que tienen más bien que ver con la aceptación del espíritu colectivo que anima a la literatura oral, puede participar activamente cantando y componiendo".*
- 70 *Cf. C. Grignon y J.-C. Passeron (1989:36).*
- 71 *Por ejemplo, para V. Propp (1982:39) es mito todo relato que escenifica personajes a los que se les ha rendido culto. Sin embargo, véase las observaciones a esta idea en el capítulo quinto, apartado quinto.*

- 72 *Para la teoría general de las relaciones entre mito y rito, véase C. Kluckhohn (1971). M. Marzul (1979:13) nos recuerda que "entre los grupos nativos no hay que olvidar el carácter sagrado del mito y que éste no debe narrarse sino en el contexto de la celebración ritual". La inextricable tención de mito y rito en los Andes y en la Amazonía es descrita, principalmente, por J. M. Arguedas (1975:34-79), A. Ortiz Rescaniere (1985) y H. Urbano (1982a: I-II); este último sostiene que "por ser la regla suprema, palabra total sobre el mundo y las cosas, el mito no soporta la infracción o el rechazo sin que el universo peligre y se acerque a la catástrofe. Y una de las funciones del rito es remediar estos peligros y amenazas en la medida en que rehace el gesto y la palabra originales, repone ante la Comunidad el acto primordial, el orden de la creación". En otro lugar, Urbano (1993:13-17) amplía este criterio observando ahora relaciones intermitentes entre rito y mito; cf. L. Benoist (1994:95-112), J. Cuisenier (1995:63-78), C. Zanelli (1992) y E. Ballón Aguirre (1997). El estudio quinto está dedicado a analizar los discursos míticos y rituales.*
- 73 *Cuando la "historia parece contarse sola", es decir, en el llamado discurso «objetivo» de la historia, según R. Barthes (1994:420) "el enunciador anula su persona pasional, pero la sustituye con otra persona, la persona "objetiva": el sujeto subsiste a plenitud, pero como sujeto objetivo; es lo que Fustel de Coulanges llamaba de modo significativo (y bastante ingenuamente), la "castidad de la historia". A nivel del discurso, la objetividad –o carencia de los signos del enunciador– aparece así como una forma particular de imaginario, el producto de lo que se podría llamar la ilusión referencial, ya que el historiador pretende dejar hablar sólo al referente".*
- 74 *H. Arruabarrena (1989:9) explica a este propósito que "si el mito posee un origen «individual» su producción y transmisión se hallan exigidas y determinadas socialmente, razón por la cual su consecuencia quedará indicada en su re-socialización. Dicho de otra manera, el mito no posee autor, pertenece al grupo social que lo relata, no se sujeta a ninguna transcripción y su esencia es la transformación. Un mitante [informante mítico], creyendo repetirlo, lo transforma".*
- 75 *Cf. P. Clastres (1981:136-137).*
- 76 *Cf. H. Arruabarrena (1989:13); C. Lévi, Strauss (1991:10).*
- 77 *Para una explicación detallada de la organización de la enunciación en el circuito de la comunicación característico de la entrevista etnoliteraria, véase E. Ballón Aguirre (1995c); cf. G. Calame-Griaule (1974), R. Bonnain y F. Elegoët (1978:350-351).*
- 78 *En relación a la deontología etnológica que, desde luego, abarca a todo científico social que recoge variantes de tradición oral, G. Ravis-Giordani (1978:357) cita a J. Favret quien demuestra que "la única trasgresión que se puede realmente encontrar en esta aventura que es la encuesta etnológica, es la trasgresión por el etnólogo de sus propios postulados científicos y sus hipótesis de partida".*
- 79 *Cf. M.-M. Pichonnet-Andral (1978), E. C. Fine (1998:68-71) consigna un interesante arreglo tipográfico para transcribir la declaración del informante y recuperar, en lo posible, los elementos suprasegmentales del habla, la prosodia, la gestualidad, etc. del entorno de emisión original.*
- 80 *En E. Ballón Aguirre y R. Cerrón-Palomino (2002) se encuentra un comentario relativamente puntual de este tema.*

- 81 *Copio la transcripción de la escritura original del manuscrito y su traducción por G. Taylor (1999:2-3): cf. J. M. Arguedas (1966:18-19), G. L. Urioste (1983:1). Un breve comentario sobre los problemas de traducción de este Manuscrito aparece en E. Ballón Aguirre (1983; 1986a). W. Mignolo (1989:224) refiere que "la voz de los mexicanos recogida en las transcripciones alfabéticas de relatos orales en náhuatl quedó supeditada a los géneros discursivos de la tradición greco-romana"; algo similar ocurre, por lo general, con las transcripciones de los relatos orales andinos en las crónicas coloniales de la región, salvo por cierto G. Taylor (1999), J. de S. C. Pachacui Salca Maihua o la Carta de Felipe Guamán Poma de Ayala.*
- 82 *C. Lévi-Strauss (1986:24) centra su conocida investigación sobre la «alfarera celosa», precisamente en una variante de esta recopilación; cf. E. Morote Best (1988:55-100), E. Ballón Aguirre (1994).*
- 83 *Véase además L. Bouquiaux y J. M. Thomas (1976:899-901); teniendo en cuenta estos requerimientos, J. M. Arguedas (1977) desautoriza su propia publicación de "Cuentos de condenados, de degolladores y gatos negros" (Folklore Americano 1) porque, según él mismo, "carece de autenticidad plena, puesto que no recoge la versión original sino indirecta" y anuncia que tratará de "recoger todas las versiones [i.e. variantes] que sea posible, de boca de quienes la narran directamente".*
- 84 *Cf. J. C. Godenzi (1994), E. C. Fine (1998).*
- 85 *J. Courtés (1976:39) advertía que "un cambio de significantes (fónicos o gráficos) implica salir de un universo cultural determinado -con sus articulaciones semióticas específicas- para entrar en otro que no posee necesariamente la misma circunscripción conceptual, al punto que se impondrá a menudo una verdadera transposición, cuando no una supresión parcial o total".*
- 86 *J. Mouchon (1979) ha expuesto las dificultades para establecer las unidades de los códigos culturales proxémicos, quinemas y quinemorfemas.*
- 87 *M. Gutmann (1993:246, n.3) deja constancia de esta situación, "desafortunadamente -dice-, no es posible transmitir por escrito la dicción con la que Mama Pascuala me contó el cuento, que tiene tal ritmo que más parece un poema o una canción"; cf. Y. Gorgoniev (1974), G. Calame-Griaule (1976).*
- 88 *J. S. Miranda Flores (1971:VI) constata que "la intervención oral de los protagonistas va en el cuerpo del relato, poniéndole sal y pimienta por la forma y entonación o la pronunciación graciosa que permite el aimara; que, además, el aimara es generalmente satírico y se presta para el doble sentido, muchas veces mordaz; y esto ha sido casi imposible traducir fielmente".*
- 89 *J. Payne (1984:XVI), remitiéndose a P. Newmark, llama a estas funciones "vocativas"; un notable esfuerzo por lograr traducciones de tradición oral que conserven estas funciones, es el descrito por J. M. Arguedas (1949:67-71); cf. E. Ballón Aguirre y H. Campodónico Carrión (1977:141).*
- 90 *Cf. A. J. Greimas (1976:178).*
- 91 *Sobre el control interpretativo en la traducción de la literatura oral peruana, cf. E. Ballón Aguirre (1978), J. C. Godenzi (1994) y F. Arango-Keeth (1995).*

- 92 *Por lo que se refiere a los discursos plásticos de los mitos fijados en proto-escritura o mitografías (Leroi-Gourham) peruanas –que F. Kauffmann Doig (1988:4,12) prefiere llamar mitos visuales o mito[s] graficado[s]– no cuentan, por lo general, con la caución de relatos orales que articulen su expresión, lo que permitiría una interpretación plausible; notemos además que, como está probado para los casos similares de otras latitudes, la forma oral es incompatible con la fijación sin variantes. De ahí que, por ejemplo, dentro de la disciplina arqueológica, la interpretación obligada sea de orden icónico-formal y no supere la conjetura escueta en lo que K. Makowski y F. Golte en K. Makowski et alii (1996:94-106) llaman “interpretación de las secuencias narrativas” y que, llegado el caso, pueden desembocar en un delirium tremens incontrolable, por ejemplo, al citarse ciertos versos de P. Naruda... ¡para interpretar un lanzón! (M. Hernández, 1996:152); véase a este propósito A. M. Hocquenghem (1987), L. J. Castillo (1989), K. Makowski et alii (1994, 1996). El mencionado estudio de Kauffmann Doig –sin duda más pertinente que el del psicoantropólogo– convoca, en cambio, a fin de lograr la configuración mítica de Qoa, diferentes fuentes empíricas, representaciones arqueológicas de este personaje, una entrevista transcrita de la original tomada en video (Maucallacta, Condesuyos, departamento de Arequipa), referencias al «mapa cosmogónico» de Pachacuti Sallca Maihua y las menciones en la crónicas coloniales. Así, independientemente de la acumulación de datos extra-discursivos para la interpretación narrativa de los relictos arqueológicos peruanos, cabe sugerir la participación interdisciplinaria regulada y controlada de la semiótica planaria, narrativa y discursiva y la semántica interpretativo-diferencial. Como ya lo han demostrado suficientemente, la intervención de estos conocimientos disciplinados permitiría obtener sin duda, llegado el momento, interpretaciones de las mitografías pre-incas (esculturas chavín, ceramios mochicas, pinturas de Pachacamac, quellqas de Toro Muerto, etc.) más convincentes que las hasta ahora logradas: cf. M. Coquet (1983), J.-M. Floch (1985, 1995).*
- 93 *Además, M. Marc-Lipiansky (1973:84) advierte a este respecto que “un método no puede ser juzgado en el vacío y sólo en relación a sus aparejos conceptuales; para dar un juicio objetivo sobre ese método, es necesario tener en cuenta su evolución, sus procedimientos, sus resultados y el objeto de estudio al que se aplica”*
- 94 *Para la organización espacial del léxico quechumara, cf. R. Howard-Malverde (1999) y R. Cerro:-Palomino (2002).*
- 95 *Cf. A. J. Greimas (1970:40).*
- 96 *Este procedimiento ha sido claramente indicado en la “Oberura” de las Mitológicas (cf. C. Lévi-Strauss, 1964:9): “Partiremos de un mito proveniente de una sociedad y lo analizaremos dirigiéndonos primero al contexto etnográfico, luego a otros mitos de la misma sociedad. Extendiendo progresivamente la encuesta, pasaremos en seguida a los mitos originarios de sociedades vecinas, no sin antes haberlos situado, a ellos también, en su contexto etnográfico particular. Poco a poco nos aproximaremos a sociedades más lejanas, pero sólo si se comprueba o se puede postular razonablemente relaciones reales de orden histórico o geográfico”.*
- 97 *Cf. H. Urbano (1988:XXII-XXVII), A. Ortiz Rescaniere (1980), I. Vega-Centeno (1993:307 y sig.). Por nuestra parte y tal como lo tenemos demostrado (cf. E. Ballón, R. Cerrón y E. Chambi, 1992; E. Ballón Aguirre, 1985, 1986c, 1978, 1992a y E. Ballón y R. Cerrón-Palomino, 2002), entre los conocimientos hermenéuticos del discurso es, sin duda, la semántica interpretativa y diferencial y la semiótica narrativa y discursiva las disciplinas que hoy permiten preservar y controlar, con la mayor eficacia deseable tanto*

- semasiológica (inductivamente) como onomasiológica (deductivamente), la descripción en una lengua A (por ejemplo, el castellano del Perú) de la polisemia y las cargas semánticas genéricas y específicas, inherentes y aferentes, del léxico o de los discursos de literatura oral en una lengua B (por ejemplo, el léxico quechua o los relatos orales en esa lengua).*
- 98 *Así la denomina P. Ricoeur (1969).*
- 99 *Cf. E. Ballón Aguirre (1999b:185 n. 12).*
- 100 *Se trataría, según R. Caillois (1989:23), de "la necesidad de transponer de buen grado o por la fuerza en el análisis de los mitos, de un principio de explicación que es ya abusivo extender a toda la psicología: el empleo mecánico y ciego de un simbolismo imbécil, la ignorancia total de las dificultades propias de la mitología y la insuficiencia de documentación que facilita las elucubraciones de los aficionados".*
- 101 *Esta acepción es lexicográficamente repertoriada desde el Diccionario de Autoridades y literariamente, por ejemplo, en el soneto No. 610 (edición de Blecua) de Quevedo, el primer verso dice: "La voz del ojo, que llamamos pedo".*
- 102 *Así, por ejemplo, la obra atribuida al poeta colonial andino Juan del Valle y Caviedes, Diente del Parnaso, sería a interpretar psicoantropológicamente: "Pene del Parnaso"... Pero como advierte oportunamente J. Laplanche (1997:151) "el psicoanálisis no es ese sistema de interpretaciones estereotipadas al cual se le reduce constantemente por algunos de sus adeptos, con gran beneficio de sus devotores que obtienen de ello buena tajada"*
- 103 *Esta cleación es sumamente corriente en la tradición oral indoeuropea y, sin duda, latinoamericana. Por ejemplo, P. de Carvalho-Neto (1989:150-151) escribe que "el oro, por ejemplo, es un 'tipo'; ya el 'oro que se transforma en porquería' es un motivo. En el cuento chileno La muñequita, ésta defeca riquezas que luego se vuelven inmundicias. En cierto caso también chileno, ocurrido en Buin, el personaje comparece a una fiesta de brujos, con la advertencia de no robar cosa alguna. Sin embargo, sustrae 'brillantes y sonantes monedas de oro' En castigo, no e:contró en sus bolsillos, más tarde, sino 'huesos, guijarros y bolitas de estiércol endurecido'", etc.*
- 104 *J. Bellemin-Noël (1987:272) al hablar del relato oral Piel de asno dice del 'dedo tiznado' que es un "dedo indiscutiblemente representativo de lo que la doctrina llama 'pene anal' que aparece de manera regular en un estado del desarrollo" M. Simonsen (1994:67-98) presenta el estudio psicoanalítico y simbólico de los cuentos populares y mitos según S. Freud, O. Rank, G. Róheim, C. G. Jung y B. Bettelheim.*
- 105 *Un estudio psicológico serio sobre el simbolismo en la mítica aimara es el que presenta F. Montes Ruiz (1999).*
- 106 *Cf. R. Cerrón-Palomino (1999:138).*
- 107 *M. Hernández (1997).*
- 108 *Cf. R. Blanché (1981:23), E. Ballón Aguirre (1995b.c).*
- 109 *Cf. R. Caravedo (2002:118-121).*

- 110 Citado por F. Rastier (en prensa, p. 30-31.33) quien recuerda que según San Agustín (De Trinitate, X.1,2) se puede identificar un significante sin conocer su significado y que "la interpretación, en la acepción hermenéutica sólo es "diabólica" en la medida en que se funda en el reconocimiento de una alteridad. Este reconocimiento funda la semántica diferencial, pues proporciona el medio de que ocurra la diferencia como alteridad calificada y pasar así de la multiplicidad infinita de los contradictorios (a vs no a) a la unicidad de los contrarios (a vs b)".
- 111 Cf. J. Courtés (2003:47). R. Barthes (2002a:149) enunciaba en su curso del Colegio de Francia que "de manera general, estoy persuadido que la relación de la palabra al referente no se reduce de una vez por todas a un esquema universal. El sujeto lector u oyente tiene una relación diferencial con las palabras en función de sus referentes", idea que X. Albó (1974:39) expresa a su manera en los siguientes términos: "las variantes sociolingüísticas vienen determinadas no sólo por el contexto social, sino también por otros muchos factores. Y su función simbólica es no sólo señalar ciertas connotaciones sociales, sino también y principalmente denotar directamente otras clases de información. Al nivel de influjos objetivos, la estructura social es la variable independiente que, junto con otras muchas, determina la variación lingüística, que es a su vez la variable independiente. En cambio, al nivel de expresión simbólica, el material lingüístico comunica directamente un mensaje semántico X que sólo de refilón tiene connotaciones sociales"; cf. *Ibid.*, pp. 138-140.
- 112 Habrá de tenerse en cuenta aquí que si bien lo discreto presupone la continuidad, la inversa no es posible.
- 113 En una cita transcrita por F. Rastier (en prensa, p. 29).
- 114 Desde luego, el criterio semiolingüístico se encuentra en el polo opuesto del punto de vista que niega la calidad de signos a las palabras ("words are not signs") o que sostiene que no hay signo lingüístico antes de la escritura; cf. J. Derrida (1967:15 y sig.), W. J. Ong (1982:75-77). Como advierte J. Courtés (2003:48,50,51) en coincidencia con F. Rastier, "una palabra, una frase, un discurso, un comportamiento o un conjunto de acciones concertadas, por ejemplo, pueden corresponder cada uno a un signo dado, según el punto de vista, más o menos extenso, que se adopte [...] el signo puede tener no importa qué dimensión (desde el morfema hasta una gran novela) que puede ser analizable en componentes, correspondientes ellos mismos, por así decirlo, a otras tantas unidades significantes, situadas a niveles intermedios entre la frase y el discurso [...] el signo global no puede ser reducido a la simple suma de sus elementos constituyentes, a su yuxtaposición, a su concatenación [...] en todo caso, debe tenerse en cuenta que nada puede limitarse a priori el signo en cuanto a su extensión, a sus dimensiones".
- 115 Es lo que F. de Saussure (cit. por F. Rastier, en prensa, p. 34) conoce como kénôme (gr. *ἔναιον*, vacío).
- 116 F. Rastier (en prensa, p. 34) en referencia a este principio hermenéutico general, indica que se especifica en el modo filológico del siguiente modo: "la identificación del signo depende de la lectura en curso, y la lectura modifica el texto como se comprueba diversamente tanto con las equivocaciones como las correcciones (las lecciones filológicas son reescrituras de palabras o pasajes juzgados, a menudo con acierto, corrompidos). En esta perspectiva, la estructura del texto se halla constituida por las invariantes de los recorridos interpretativos que se objetiva al considerarlas como coerciones perennes".

- 117 R. Barthes se refiere a que según C. Lévi-Strauss (1967:19) la prohibición del incesto "constituye el procedimiento fundamental gracias al que, por medio del que, pero sobre todo en el que, se realiza el paso de la naturaleza a la cultura"
- 118 Se trata de la articulación del eje de selección (metafórico) y del eje de la combinación (metonímico), teorizados por R. Jakobson (1963).
- 119 Advertiré, sin embargo, que F. Saussure (1986:30-31) habla de "correlaciones naturales" y al tratar los símbolos en la leyenda, incluye entre ellos "los símbolos que son las palabras de la lengua"; de allí su motivación eventual que los hace confundir con los signos: "la identidad de un símbolo –escribe– no puede nunca ser fijada desde el instante en que es símbolo, es decir, vertido en la masa social que en cada instante fija su valor", criterio que parece compartir R. Barthes (1957:234) cuando dice que "el mito juega en la analogía del sentido y de la forma; no hay mito sin forma motivada". Los símbolos son considerados, en estos casos y mutatis mutandis, como H. Piéron (1968:426) lo hace en su *Vocabulaire de la Psychologie*: "un símbolo es un objeto (eventualmente, un grafismo), un gesto o una representación, en relación de significante a significado con otro objeto (o acto) y que se encuentra además, a diferencia del signo, en relación analógica con este otro objeto (o acto)".
- 120 Según J. Courtés (1997:244), "en efecto, no hay casi datos figurativos que sean asociados universalmente a un mismo elemento temático"
- 121 J. Sacré (1983) hace notar que, en la obra de F. Rabelais, el cuerno de la abundancia se convierte por medio de metáforas sucesivas o simultáneas, en símbolo de 'militarismo', bragueta, miembro viril e incluso sexo femenino... Curiosamente, este mismo cuerno de la abundancia en el escudo nacional peruano, se quiere que simbolice <riqueza>, <prosperidad>, <bienestar>, <derroche>, <saciedad>... simbolizando en realidad <peculados impunes>, <miseria del pueblo>, <inepcia y estupidez gubernamental>, <latrocinios autoritarios>, <arribismo y oportunismo institucionales>... que como a todos consta abundan sin tasa ni medida en la vida pública del país.
- 122 Este también es el caso de los sintagmas fijados o locuciones, al pasar de un área linguocultural a otra; por ejemplo, el enunciado "a palabras necias, oídos sordos" que en la península española (y en el español normativo) connota <indiferencia>, la misma connotación se halla normalizada en México con el enunciado "a palabras de borracho, oídos de mostrador" y en la sociedad surandina "a palabras basura, oídos de escoba"
- 123 T. Todorov (1977:9) toma partido por el símbolo "como cosa, no como palabra" en cambio aquí se le aborda en tanto cosa y en tanto manifestación lingüística en los enunciados de un discurso; cf. Y. M. Lotman (1993).
- 124 Se encuentra también sistematización en el caso de los llamados "símbolos operatorios" que poseen una conformidad reconocida, por ejemplo, los lenguajes formales del álgebra, el ajedrez, la sintaxis generativo-transformacional o los lenguajes científicos; en tales situaciones se hablará de sistemas de representación simbólica. Advertimos, de paso, que L. Hjelmstev no se plantea el problema de si las onomatopeyas pueden o no constituir un sistema.
- 125 Para el caso del quechua, cf. E. Ballón, R. Cerrón-Palomino, E. Chambi (1992).

- 126 *En psicología, H. Piéron (1968:391) escribe, en cuanto a la 'función semiótica', que "en los escritos recientes de Piaget y de sus colaboradores (B. Inhelder, H. Sinclair, etc.) esta expresión de alcance más general, reemplaza la de 'función simbólica' pero designa siempre la capacidad para el sujeto de disociar los significantes de los significados".*
- 127 *J. Courtés (1998:32) sostiene en este punto que "todo sistema de signos -y ninguna sociedad puede dejar de tenerlos- es función del contexto socio-cultural en un momento dado de su historia y en relación a los actores que los utilizan (individuales o colectivos, estos últimos en el caso de las instituciones sociales concernidas). Desde este punto de vista, no existen signos universales lo que explica, por ejemplo, que ningún dato perceptible pueda tener doquiera el mismo valor simbólico, objetivo".*
- 128 *Hago, en este aspecto, causa común con A. Ortiz Rescaniere (1985:63) que escribe: "dar un valor unívoco y universal a símbolos solares, lunares, independientes de los contextos sociales en que se manifiestan, equivale a negar el valor total, global del hecho social concreto, concepto éste [que es] la médula de las ciencias sociales". Por ejemplo, en relación a los símbolos solares, cf. M. Singh (1993).*
- 129 *Véase en C. Lévi-Strauss (1989b:24-28) el estudio resumido de los símbolos animales amazónicos por J. Guiart. C. Rubina (1999:39-40) trae varios ejemplos de simbolización y semisimbolización andina en el Manuscrito de Huarochiri.*
- 130 *Cf. nota 116.*
- 131 *Cf. M. Arrivé (1981:18), J. J. Vincensini (1990:534).*
- 132 *Cf. H. Urbano (1993:19).*
- 133 *Cf. A. J. Greimas y J. Courtés (1991:227-228).*
- 134 *Cf. A. J. Greimas y J. Courtés (1991:229, 231-232), M. Arrivé (1981; 1982).*
- 135 *Cf. A. Chumap y M. García-Rendueles (1979:779).*
- 136 *Cf. E. Ballón Aguirre y M. García-Rendueles (1978:131-138).*
- 137 *Sobre las operaciones etnosemióticas de conmutación / substitución, cf. J. Courtés (1997:22, 43).*
- 138 *Cf. E. Ballón Aguirre (1995a).*
- 139 *En otras tradiciones etnoculturales, como nos recuerda F. Rastier (1999b:13), "los fetiches y los ídolos difieren por su talla y correlativamente su valor eufórico o disfórico; se pueden oponer así los pequeños espíritus irénicos incluso lúdicos de la frontera empírica (espíritus familiares, lares, duendes, etc.) y los espíritus violentos, amenazantes o protectores que pueblan la frontera trascendente como los cerberos, los gentos a la entrada de los templos budistas, etc."*
- 140 *Cf. J. Courtés (1997:41).*
- 141 *Cf. E. Ballón Aguirre (1995a:15).*

- 142 J. Courtés (1997:246).
- 143 C. Rubina (1999:40) describe un fenómeno semántico semejante en un episodio del cap. 5 del Manuscrito de Huarochiri.
- 144 Esa combinación se da en dos de los tres niveles indicados, en el código sígnico y en los códigos semisimbólicos del relato ya que, una vez más, los símbolos en tanto entidades aisladas asumidas por el discurso de ese mismo relato, no forman sistema, a no ser que, como se verá en seguida, un semisímbolo los integre en su sistema por contagio homeopático.
- 145 Este distanciamiento es, desde luego, puramente textual, y no debe ser confundido en modo alguno con el “distanciamiento” tal cual lo entiende F. Montes Ruiz (1999:25) para quien “el sustituir una realidad por un signo o símbolo es una operación de mediación, a través de la cual el sujeto toma respecto a lo vivido un distanciamiento que le permite identificarse como sujeto distinto de aquello que le rodea. El simbolismo es pues la condición para la subjetividad”.
- 146 En el sentido de tratamiento de lo semejante por lo semejante; cf. C. Lévi-Strauss (1986:43).
- 147 M. van Shendel (1987:190) da esta definición: “un ideograma es una unidad discursiva con valor proposicional en que los términos que forman la proposición son dados por idénticos o equivalentes. Un ideograma se puede componer en forma de un precepto o de un juicio apodíctico con carácter doxal. El ideograma forma un cuasi-argumento. El conjunto de ideogramas de un texto es la red historizada que orienta la constitución de ese texto”.
- 148 En efecto, Saussure (cit. M. Arrivé, 1981:19-20) sostiene que “una intención de símbolo no existe durante ese tiempo en ningún momento” y que “se puede hablar de reducción de proporción o de amplificación de los acontecimientos a consecuencia de un tiempo transcurrido, es decir, de un número indefinido de relatos transformados, pero no de simbolización en un momento cualquiera” (subrayado en el original). “La reducción – continúa Saussure refiriéndose al relato soñado «condensado» y al relato de la aventura “expandido” – es un hecho natural de transmisión semiológica, producida por una duración de tiempo entre los relatos y, en consecuencia, el símbolo sólo existe en la imaginación del crítico que viene luego y lo interpreta mal”. Como se vio más arriba en la nota 55, C. Lévi-Strauss (1983:291-299) en su estudio del poema Los cólquidos de G. Apollinaire analiza un caso semejante al de Huaiacuri, esto es, un hijo que conversa con su padre aun no nacido.
- 149 Se le escapó al Dr. Sánchez que ya J. Díez-Canseco (1951:8) había precisado el justo uso literario de las “palabrotas soeces”: “Yo no escribía interjecciones –dice Díez-Canseco– por el gusto de escribirlas sino, y al diablo con los gazmoños, porque así habla el pueblo y así había que escribir”.
- 150 M. Lienhard (1981:83) escribe nada menos que “para José María Arguedas, la ocupación con la materia mitológica, el hecho de introducirla en su última novela, equivale –fuera de sus implicaciones literarias– a una «búsqueda del tiempo perdido»”
- 151 Véase las atinadas críticas de M. Razzeto sobre las ideas de M. Lienhard en S. Guerra y J. Castro Urioste (1985:46-47).

- 152 *Varios años antes, L. A. Ratto había afirmado que esta obra de Arguedas “nos parece casi el esfuerzo del dios Huatiacury, vencedor de difícil reto, que hizo danzar las montañas”.*
- 153 *M. Lienhard (1981:7)*
- 154 *¿En qué quedamos? ¿Arguedas fue una antropomorfización de Huatiacuri y heredó a los zorros o él mismo se zoomorizó en un zorro? Como consta a todos quienes conocieron a José María, puedo testimoniar que era un ser humano normal y que escribía con tinta sobre papel. Es instructivo comparar esos comentarios surrealistas con el breve pero ponderado estudio de M. Mróz (1981).*
- 155 *M. Burga y A. Flores Galindo (1982:97) escriben que “las clases populares muestran una autonomía y una conciencia mayores de las que tendemos a admitir, desarrollando un incesante contrapunto entre tradición oral y textos escritos”.*
- 156 *Por cierto, el caso de J. M. Arguedas no es un hápax como han pretendido algunos críticos literarios influyentes, por ejemplo, A. Rama (1982). En efecto, como señala R. Chartier (1994:8), “la apropiación, tal como la entendemos, pone la mira en una historia social de los usos y de las interpretaciones, referidas a sus determinaciones fundamentales e inscritas en las prácticas específicas que las construyen”. En el caso de la práctica literaria escrita peruana que establece vínculos explícitos con la tradición oral amerindia, más que simples cambios de los códigos de base –como sucede comúnmente en la “correspondencia de las artes” occidentales y en ciertas representaciones plásticas precolombinas (por ejemplo, los “huacos-relatos” mochicas)–, se trata de auténticas resemantizaciones descriptivas, argumentativas y dialogadas de los contenidos temáticos y figurativos tomados de esas tradiciones orales andinas y amazónicas.*
- 157 *A. J. Greimas (1976:209) hace explícito este fenómeno: “el sujeto de la narración se introduce en el texto, lo invade casi totalmente desarrollando, como ocurre con la literatura llamada pos-moderna, estructuras de la enunciación que se superponen a aquellas –comunes a estas dos suertes de literatura, oral y escrita– del enunciado-mensaje que, en casos extremos, se dirige a la abolición del relato en cuanto tal”. cuyo paradigma andino es, a no dudarlo, El pez de oro de Gamaliel Churata.*

Bibliografía

ALBÓ, Xavier
1974

Los mil rostros del quechua. Sociolingüística de Cochabamba. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ALEGRE, Pascual
1979

Tashorinti -- Tradición oral Matsigenka. Lima: CAAAP.

ANSIÓN, Juan
1982

“Verdad y engaño en mitos ayacuchanos”. *Allapanchis Phuturinga*, vol. XVII, n.º 20, pp. 237-252.

- ARANGO-KEETH, Fanny
1995 "Algunos criterios utilizados en la traducción de etnoliteratura". *Escritos*, n.º 11-12, pp. 357-379.
- ARGUEDAS, José María
1949 *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Lima: Editorial Huascarán S. A.
- 1960-61 "Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca". *Folklore Americano*, vol. VIII-IX, n.º 8-9, pp. 143-216.
- 1966 *Dioses y Hombres de Huarochirí*. Lima: IEP, 1966.
- 1975 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI Editores S. A.
- 1977 "Cátedra de Investigaciones Folklóricas – Plan de Trabajo para el Verano de 1967". *Runa*, n.º 6, p. 19.
- ARRIVÉ, Michel
1981-82 "Le concept de symbole en sémio-linguistique et en psychanalyse" I, II. *Actes Sémiotiques – Documents*, vol. III, n.º 25; vol. IV, n.º 36, pp. 5-23.
- ARRUABARRENA, Héctor
1989 "Prólogo". En C. Lévi-Strauss 1989a: pp. 7-15.
- BALDINGER, Kurt
1986 "Etimología popular y onomástica". *Lexis*, vol. X, n.º 1, pp. 1-24.
- BALLÓN AGUIRRE, Enrique
1978 "Introducción al estudio semiótico de la literatura étnica en el Perú". *Amazonía Peruana*, vol. II, n.º 3, pp. 43-102.
- 1985 "Introducción a la lexicografía en lenguas andinas y selváticas". *Amazonía Peruana*, vol. VI, n.º 12, pp. 59-115.
- 1986c "La tradición oral y etnoliteraria". En A. Escobar (dir.) *Antología General de la Prosa en el Perú I – Los orígenes: de lo oral a lo escrito*. Lima: Ediciones Edubanco, pp. 55-113.
- 1988 "Haré (una técnica fotográfica)". *Contratexto*, n.º 3, pp. 157-179.

TRADICIÓN ORAL ANCESTRAL PERUANA

- 1992a “Etnoliteratura y literatura oral peruana”. *Mester*, vol. XXI, n.º 2, pp. 109-131.
- 1994 “Etiología Jfbara I: origen de la monogamia, el zapallo, la arcilla y las manchas de la luna”. *Amazonía Peruana*, vol. XII, n.º 24, pp. 99-158.
- 1995a “La literatura oral en Latinoamérica: una hipótesis semiolingüística”. *Escritos*, n.º 11-12, pp. 17-34.
- 1995b “Nota sobre las aspectualidades temporal y espacial en etnoliteratura”. *Escritos*, n.º 11-12, pp. 303-355.
- 1995c “Identidad y alteridad en un motivo etnoliterario amerindio e indoeuropeo: *la doncella fecundada*”. *Revista Andina*, vol. XIII, n.º 1, pp. 43-102.
- 1997 “Mito y rito: linderos y puentes discursivos en el ‘Manuscrito de Huarochiri’”. *Anthropologica*, vol. XV, n.º 15, pp. 305-326.
- 1999b “Formación de la institución literaria peruana”. *Hueso húmero*, n.º 35, pp. 183-189.
- 1999c *Desconcierto barroco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001; rep. *Revista Andina*, vol. 17, n.º 1, pp. 163-234.
- BALLÓN AGUIRRE, Enrique y CAMPODÓNICO CARRIÓN, Hermis
1977 “Relato oral y organización superficial (Aplicación metodológica). *Allpanchis Phutwinqa*, vol. X, n.º 10, pp. 137-174.
- BALLÓN AGUIRRE, Enrique, CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo y CHAMBI APAZA, Emilio
1992 *Vocabulario razonado de la actividad agraria andina. Terminología quechua*. Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas, 1992.
- BALLÓN AGUIRRE, Enrique y CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
2002 *Terminología agraria andina. Nombres quechumaras de la papa*. Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas – CIP, 2002.
- BALLÓN AGUIRRE, Enrique y GARCÍA-RENDUELES, Manuel.
1978 “Núnkui y la instauración del orden social civilizado”. *Amazonía Peruana*, vol. II, n.º 3, pp. 99-158.

- BARTHES, Roland
1957 *Mythologies*. París: Editions du Seuil.
- 1994 "Le discours de l'histoire". En R. Barthes. *Oeuvres Complètes*, vol. II. París: Editions du Seuil, pp. 417-427.
- 2002a *Comment vivre ensemble – Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*. París: Editions du Seuil.
- 2002b *Le neutre – Cours au Collège de France (1977-1978)*. París: Editions du Seuil.
- BASADRE, Jorge
1973 *El azar en la historia y sus límites*. Lima: Ediciones P. L. Villanueva S. A.
- BELLEMIN-NOËL, Jean
1987 "Peau d'âne ou 'peu d'âme'". En P. Léon y P. Perron 1987: pp. 261-276.
- BENDEZÚ, Edmundo
1977 "Cinco preguntas sobre la literatura quechua". *Runa*, n.º 4, pp. 8-9.
- BENOIST, Luc.
1994 *Signes, symboles et mythes*. París: Presses Universitaires de France.
- BENVENISTE, Emile
1966 *Problèmes de linguistique générale*. París: Gallimard.
- 1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vols. I-II. París: Minuit.
- BLANCHÉ, Robert
1973 *La epistemología*. Barcelona: Oikos-Tau S. A. Ediciones.
- 1981 *Structures intellectuelles – Essai sur l'organisation systématique des concepts*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- BLOCH, Marc
1963 *Introducción a la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOGATYREV, Pter y JAKOBSON, Roman
1973 "Le folklore, forme spécifique de création". En R. Jakobson. *Questions de poétique*. París: Editions du Seuil, pp. 59-72.

- BONNAIN, Rolande y ELEGOËT, Fanch'
1978 "Les archives orales: pour quoi faire?". *Ethnologie française*, vol. VIII, n.º 4, pp. 348-355.
- BORGHINI, Alberto
1983 "La double synchronie du mythe et sa fonction". En T. Borbé (ed.), *Semiotics Unfolding – Proceedings of the Second Congress of the International Association for Semiotic Studies I*. Berlín-Nueva York-Amsterdam: Mouton Publishers, pp. 439-446.
- BOUQUIAUX, L. y THOMAS, J. M. C.
1976 *Enquête et description des langues à tradition orale III. Approche thématique (questionnaire technique et guides thématiques)*. París: SELAF.
- BRAUDEL, Fernand
1969 *Ecrits sur l'histoire*. París: Flammarion.
- BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto
1982 "La utopía andina". *Alpanchis Phuturinga*, vol. XVII, n.º 20, pp. 85-102.
- CADIOT, Pierre y VISETTI, Yves-Marie
2001 *Pour une théorie des formes sémantiques: motifs, profils, thèmes*. París: Presses Universitaires de France.
- CADORETTE, Raimundo
1977 "Perspectivas morfológicas del mundo aymara". *Alpanchis Phuturinga*, n.º 10, pp. 115-133.
- CAILLOIS, Roger
1989 *Le mythe et l'homme*. París: Gallimard.
- CALAME, Claude
1990 "Illusions de la mythologie". *Nouveaux Actes Sémiotiques*, n.º 12, pp. 5-35.
- CALAME, Claude y GENINASCA, Catherine
1982 "Les discours folklorique et mythique – Elements d'une sémiotique du conte populaire". En J.-C. Coquet *et alii* 1982: pp. 65-102.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève
1974 "Projet de questionnaire pour l'enquête sur le style orale des conteurs

- traditionnels”. En *Les langues sans traditions écrite – Méthodes d'enquête et de description*. París: SELAF, pp. 195-215.
- 1982 “Ce qui donne du goût aux contes”. *Littérature*, n.º 45, pp. 45-60.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, GÖRÖG-KARADY, Veronika y CHICHE, Michèle
1984 (eds.) *Le conte, pourquoi? Comment? – Folktales, why and how?*. París: CNRS.
- CARAVEDO, Rocío
2002 “El lenguaje a la luz de una filosofía sobre la realidad social”. En E. Hopkins Rodríguez (ed.) 2002: vol. I, pp. 93-123.
- CARVALHO-NETO, Paulo de
1989 *Diccionario de teoría folklórica*. Cayambe (Ecuador): MLAL-ABYA-YALA.
- CASSIRER, Ernst
1959 *Mito y lenguaje*. Buenos Aires: Galatea – Nueva Visión.
- CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime
1989 *Personajes míticos, escenas y narraciones en la iconografía mochica*. Lima: PUCP, 1989.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
1999 “Tras las huellas del aimara cuzqueño”. *Revista Andina*. vol. 17, n.º 1, pp. 137-162.
- 2002 “Hurin: un espejismo léxico opuesto a Hanan”. En J. Flores Espinoza y R. Varón Gabai (eds.). *El hombre y los Andes – Homenaje a Franklin Pease G. Y.*, vol. I. Lima: PUCP, pp. 219-235.
- CERTEAU, Michel de
1974 “L'opération historique”. En J. Le Goff y P. Nora (dirs.) 1974a: pp. 3-41.
- CLASTRES, Pierre
1981 “Mitos y ritos de los indios de América del Sur”. *Nicarávac*, vol. 2, n.º 4, pp. 128-154.

TRADICIÓN ORAL ANCESTRAL PERUANA

- CONDORI, Bernabé y GOW, Rosalind
1982 *Kay Pacha*. Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas.
- COQUET, Jean-Claude
1983 "L'implicite de l'énonciation". *Langages*, n.º 70, pp. 9-14.
- CORNEJO POLAR, Antonio
1977 *La novela peruana – Siete estudios*. Lima: Editorial Horizonte.
- 1990 "Un ensayo sobre «Los zorros» de Arguedas". En J. M. Arguedas 1990: pp. 297-306.
- 1994 *Escribir en el aire – Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.
- COURTÉS, Joseph
1976 *Introduction à la Sémiotique Narrative et Discursive*. París: Hachette.
- 1987 "La dimension mythique du conte populaire merveilleux français". En M. Arrivé y J.-C. Coquet (eds.). *Sémiotique en jeu – A partir et autour de l'œuvre de A. J. Greimas* (Actes de la Décade tenue au Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 4-14 août, 1983). París, Amsterdam, Philadelphia: Hadès-Benjamins, pp. 85-104.
- 1997 *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*. Traducción de E. Ballón Aguirre. Madrid: Editorial Gredos S. A.
- 1998 "L'énonciation comme acte sémiotique". *Nouveaux actes sémiotiques*, n.º 58-59, pp. 7-60.
- 2003 *La sémiotique du langage*. París: Nathan.
- CUISENIER, Jean
1995 *La tradition populaire*. París: Presses Universitaires de France.
- CHARTIER, Roger
1994 "L'Histoire aujourd'hui: doutes, défis, propositions". *Eutopías*, n.º 42.
- CHUMAP LUCÍA, Aurelio y GARCÍA-RENDUELES, Manuel
1979 "Duik múun...". *Universo mítico de los aguarunas*, vols. I y II. Lima: CAAAP.

- DERRIDA, Jacques
1967 *De la grammatologie*. París: Editions de Minuit.
- DÍEZ ASTETE, Alvaro, SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo y PEREZ MUNDACA, José.
1983 “¿Qué es el mito?”. *Anthropologica*, vol. I, n.º 1, pp. 5-36.
- DÍEZ CANSECO, José
1951 *Estampas mulatas*. Lima: Populibros peruanos.
- DUBY, Georges
1974 “Histoire sociale et idéologie des sociétés”. En J. Le Goff y P. Nora (dirs.) 1974a: pp. 147-168.

1982 “Problèmes et méthodes en histoire culturelle”. En J. Le Goff y B. Köpeczi. *Objet et méthodes de l'histoire de la culture*. París-Budapest: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique-Akadémiai Kaidó, pp. 13-17.
- DUNDES, Alan
1984 “The symbolic equivalence of allomorphs: towards a method of analysis of folktales”. En G. Calame-Griaule, V. Görög-Karady y M. Chiche (eds.) 1984: pp. 187-199.
- FINE, Elizabeth C.
1998 “Leading Proteus Captive: Editing and Translating Oral Tradition”. En J. M. Foley (ed.) 1998b: pp. 59-74.
- FLOCH, Jean-Marie
1985 *Petites mythologies de l'oeil et de l'esprit – Pour une sémiotique plastique*. París-Amsterdam: Editions Hadès-Benjamins.

1995 *Identités visuelles*. París: Presses Universitaires de France.
- FOUCAULT, Michel
1971 *L'ordre du discours*. París: Gallimard.
- FRYE, Northrop
1957 *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton University Press.
- GARCÍA-RENDUELES, Manuel
1979 “Introducción”. En A. Chumap Lucía y M. García-Rendueles. “*Duik mün...*”- *Universo mítico de los aguarunas I*. Lima: CAAAP, pp. 5-20.

TRADICIÓN ORAL ANCESTRAL PERUANA

- GARCÍA RIVERA, Fernando
1993 *Etnohistoria shipibo (Tradición oral de los Shipibo-Conibo)*. Lima: CAAAP, 1993.
- GODENZZI, Juan Carlos
1994 “Tradición oral andina: Problemas metodológicos del análisis del discurso”. *América Indígena*, vol. LIV, n.º 4.1, pp. 189-208.
- GORGONIEV, Y.
1974 “Quelques problèmes d’enquête sur une langue sans tradition écrite afin de recueillir des données pour l’étude comparative”. En *Les langues sans tradition écrite – Méthodes d’enquête et de description*. París: SELAF, pp. 587-603.
- GREIMAS, Algirdas Julien
1970 *Du Sens*. París: Editions du Seuil.
1976 *Sémiotique et Sciences Sociales*. París: Editions du Seuil.
- GREIMAS, Algirdas Julien y COURTÉS, Joseph
1991 *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, vol. II. Traducción de Enrique Ballón Aguirre. Madrid: Editorial Gredos S. A.
- GRIGNON, Claude y PASSERON, Jean-Claude
1989 *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. París: Gallimard/Seuil. EHESS.
- GUALLART, José María
1958 “Mitos y leyendas de los aguarunas del Alto Marañón”. *Perú Indígena - Órgano del Instituto Indigenista Peruano*, vol. VII, n.º 16-17, pp. 59-98.
1989 *El mundo mágico de los aguarunas*. Lima: CAAAP.
- GUTMANN, Margit
1993 “Visión andina del mundo y conceptos religiosos en cuentos orales quechuas del Perú”. H. Urbano (comp.) 1993b: pp. 239-258.
- HAGEN, Ulrike
1992 *Historia oral indígena*. Santa Cruz: Editor Jurgen Riester.

- HERNÁNDEZ, Max
1991 [1987] "Taki Onqoy, la enfermedad del canto". En M. Lemlij y L. Millones (eds.) 1991: pp. 183-195.
- 1991 "Las formas invisibles". En M. Lemlij y L. Millones (eds.) 1991: pp. 67-89.
- 1997 "Prólogo". En A. Jiménez Borja y J. Silva Meinel 1997: pp. 15-23.
- HERNÁNDEZ, Max, LEMLIJ, Moisés, MILLONES, Luis, PÉNDOLA, Alberto y ROSTWOROWSKI, María
1987 "Reflexiones finales". *Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino*. Lima: Ediciones Psicoanalíticas Imago S.R.L., pp. 135-143.
- 1991a "Aproximación psicoantropológica a los mitos andinos". En M. Lemlij y L. Millones (eds.) 1991: pp. 15-45.
- 1991b "El Taki Onqoy: reflexiones psicoanalíticas". En M. Lemlij y L. Millones (eds.) 1991: pp. 197-207.
- 1991c "Identidad y origen: el mito del nacimiento de Pariacaca". En M. Lemlij y L. Millones (eds.) 1991: pp. 239-262.
- HILL, Jonathan
2000 "El mito, la música y la historia: transformaciones poéticas del discurso narrativo en una sociedad amazónica". En E. Basso y J. Sherzer (coord.). *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso. Ponencias del Simposio del 46º Congreso Internacional de Americanistas – Amsterdam, julio de 1988*. Quito: MLAL – ABYA-YALA, pp. 71-88.
- HILL, Jonathan
1988 (ed.). *Rethinking History and Myth; Indigenous South-American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- HJELMSLEV, Louis
1971 *Essais linguistiques*. París: Editions de Minuit, 1971.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie
1987 *Iconografía mochica*. Lima: PUCP, 1987.

TRADICIÓN ORAL ANCESTRAL PERUANA

HOWARD-MALVERDE, Rosaleen

1981 *Dioses y diablos – Tradición oral de Cañar, Ecuador*. París: Association d'Ethnolinguistique Amérindienne.

1989 "Storytelling Strategies in Quechua Narrative Performance". *Journal of Latin American Lore*, vol. 15, n.º 1, pp. 3-71.

JAKOBSON, Roman

1963 *Essais de linguistique générale*. París: Editions de Minuit.

KAUFMANN Doig, Federico

1988 "El mito de Qoa y la divinidad universal andina". M. S. Ziólkowski (ed.). *El culto estatal del Imperio Inca – Memorias del 46 Congreso Internacional de Americanistas*. Varsovia: Uniwersytet Warszawski – Centrum Studiów latynoamerykaskich, pp. 1-34.

KLUCKHOHN, Clyde

1971 "Myths and Rituals: A General Theory". En J. B. Vickery (ed.). *Myth and Literature – Contemporary Theory and Practice*. Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 33-44.

LAPLANCHE, Jean

1997 "La psychanalyse comme anti-herméneutique". En J.-M. Salanskis, F. Rastier y R. Scheps. *Herméneutique: textes, sciences*. París: Presses Universitaires de France, pp. 149-161.

LE GOFF, Jacques y NORA, Pierre

1974 (dirs.) *Faire de l'histoire. Nouvelles approches*. vol. I. París: Gallimard.

LEMLIJ, Moisés

1991a "Pachacutec y el incesto dinástico". En M. Lemlij y L. Millones (eds.) 1991: pp. 91-119.

1991b "Del psicoanálisis al mito". En M. Lemlij y L. Millones (eds.) 1991: pp. 273-281.

LEMLIJ, Moisés y MILLONES Luis

1991 *El umbral de los dioses*. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis – Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 *La pensée sauvage*. París: Plon.

- 1964 *Mitologiques I – Le cru et le cuit*. París: Plon.
- 1967 *Mythologiques II - Du miel aux cendres*. París: Plon.
- 1968 *Mythologiques III - L'origine des manières de table*. París: Librairie Plon.
- 1973a *Anthropologie structurale deux*. París: Plon.
- 1973b *Las sociedades primitivas*. Barcelona: Salvat Editores S. A.
- 1986 *La alfarera celosa*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- 1989a *Mito y significado*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- 1989b *Des symboles et leurs doubles*. París: Plon.
- 1991 “Entrevista a Claude Lévi-Strauss” por Enrique Magaña. *Anthropologica*, vol. IX, n.º 9, pp. 277-285.
- LÉVI-STRAUSS, Claude y CHARBONIER, Georges
1969 *Arte, lenguaje, etnología*. México: Siglo XXI Editores.
- LÉVI-STRAUSS, Claude y ERIBON, Didier
1988 *De près et de loin*. París: Editions Odile Jakob.
- LIENHARD, Martin
1981 *Cultura popular andina y forma novelesca*. Lima: Latinoamericana Editores.
- LOTMAN, Iuri M.
1993 “El símbolo en el sistema de la cultura”. *Escritos*, n.º 9, pp. 47-60.
- MAKOWSKI HANULA, Krzysztof, AMARO, Iván y ELÉSPURU, Otto
1994 “Historia de una conquista”. En K. Makowski, Ch. B. Donan *et alii*. *Vicús*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 211-281.
- MAKOWSKI HANUYLA, Krzysztof, AMARO, Iván y HERNÁNDEZ, Max
1996 *Imágenes y mitos*. Lima: Australis S. A., Casa Editora - Fondo Editorial SIDEA.

TRADICIÓN ORAL ANCESTRAL PERUANA

- MALLARMÉ, Stéphane
1945 *Oeuvres complètes*. París: Gallimard.
- MANNHEIM, Bruce
1999 “Hacia una mitografía andina”. En J. C. Godenzzi (comp.) 1999b: pp. 47-79.
- MARANDA, Pierre
1987 “Le conte, modèle réduit de l’imaginaire”. En P. Léon y P. Perron (eds.) 1987: pp. 241-260.
- MARC-LIPIANSKY, Mireille
1973 *Le structuralismo de Claude Lévi-Strauss*. París: Payot.
- MARZAL, Manuel
1979 “Introducción”. En P. Alegre 1979: pp. 7-23.
- MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio y VARESE, Stefano
1969 “Proyecto de recopilación de la literatura oral de las etnias selvícolas peruanas”. *Kiario – Boletín del Centro de Investigaciones de la Selva*, n.º 1, pp. 21-26.
- MERCIER H., Juan M.
1979 *Nosotros los Napu-Runas. Napu Runapa Rimay. Mitos e Historia*. Iquitos: Publicaciones CETA; Educación Bilingüe – Alto Napo, Ministerio de Educación, Sexta Región.
- MIGNOLO, Walter
1991 “Canons A(nd) Cross-Cultural Boundaries (Or, Whose Canon Are We Talking About?)”. *Poetics Today*, vol. 12, n.º 1, pp. 1-28.
- MIRANDA FLORES, Julio Samuel.
1971 *Cuento K’epé (Recopilación narrativa tradicional)*. Puno: Publicaciones Amauta, 1971.
- MONIOT, Henri
1974 “L’histoire des peuples sans histoire”. En J. Le Goff y P. Nora (dirs.) 1974b: pp. 107-123.
- MONTES RUIZ, Fernando
1999 *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Editorial Armonía.

- MOROTE BEST, Efraín
1950 *Elementos de Folklore (definición, contenido, procedimiento)*. Cuzco: Universidad Nacional del Cuzco.
- 1988 *Aldeas sumergidas*. Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas.
- MOUCHON, J.
1979 “Gestualité et discours”. *Actes Sémiotiques – Bulletin*, vol. II, n.º 7, pp. 20-21.
- MROZ, M.
1981 “José María Arguedas como representante de la cultura quechua. Análisis de la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*”. *Allpanchis Phuturinqa*, vol. XV, n.º 17-18, pp. 133-160.
- NORA, Pierre
1974 “Le retour de l'événement”. En J. Le Goff y P. Nora (dirs.) 1974b: pp. 210-228.
- ONG, Walter J
1982 *Orality and Literacy – The Technologizing of the Word*. Londres y Nueva York: Methuen.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
1980 *Huarochirí, 400 años después*. Lima: PUCP.
- 1982b “El demonio andino”. *Étnica*, n.º 18, pp. 119-133.
- 1985 “Símbolos y ritos andinos: un intento de comparación con el área vecina amazónica”. *Anthropologica*, vol. III, n.º 3, pp. 61-85.
- 1993 *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: PUCP.
- OSSIO, Juan M.
1994 “Mitología inca y cosmovisión andina”. En M. Curatola y F. Silva-Santisteban (eds.). *Historia y cultura del Perú*. Lima: Universidad de Lima – Museo de la Nación, pp. 205-223.
- PALAZÓN M., Ma. Rosa
1985 “Marx y los discursos mítico y literario”. *Discurso – Cuadernos de Teoría y Análisis*, vol. 2, n.º 7, pp. 333-59.

TRADICIÓN ORAL ANCESTRAL PERUANA

- PANIER, Louis
1993 "Le lien du discours". *Nouveaux Actes Sémiotiques*, n.º 28, pp. 1-6.
- PAYNE, Johnny
1984 "La traducción de relatos populares: hacia una metodología estética". *Cuentos cusqueños*. Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas, pp. XI-XLVIII.
- PEASE GARCÍA YRIGROYEN, Franklin.
1982 *El pensamiento mítico*. Lima: Francisco Campodónico F., Editor – Mosca Azul Editores.
- PÉNDOLA, Alberto
1991 "El Taki Onqoy: el drama y sus protagonistas". En M. Lemlij y L. Millones (eds.) 1991: pp. 209-237.
- PICHONET-ANDRAL, Marie-Marguerite
1978 "De l'utilisation des témoignages oraux: aspects juridiques". *Ethnologie Française*, vol. VIII, n.º 4, pp. 359-362.
- PIERON, Henry
1968 *Vocabulaire de la Psychologie*. París: Presses Universitaires de France.
- POIRIER, Jean
1968 "Histoire de la pensée ethnologique". En J. Poirier (dir.). *Ethnologie générale*. París: Gallimard, pp. 3-179.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1970 *Mito, tradición e historia del Perú*. Lima: Ediciones Peisa.
- PROPP, Vladimir
1982 *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Fundamentos.
- QUERÉ, Henry
1983 "Symbolisme et énonciation". *Actes Sémiotiques - Documents*, vol. V, n.º 43, pp. 5-24.
- RAMA, Ángel
1982 *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

- RASTIER, François
1999b "Sémiotique des cultures et anthropologie linguistique". En *Colloque Sémiotique des cultures et sciences cognitives*. Ginebra – Archamps, junio.
- s. f. "Le silence de Saussure ou l'ontologie refusée". (en prensa ; (2003) En S. Bouquet (ed). *Saussure*. Paris : L'Herne, pp. 23-51.).
- RASTIER, François y BOUQUET, Simon
2002 (eds.) *Une introduction aux sciences de la culture*. Paris: Presses Universitaires de France.
- RAVIS-GIORDANI, Georges
1978 "De l'utilisation des témoignages oraux: aspects déontologiques". *Ethnologie Française*, vol. VIII, n.º 4, pp. 356-358.
- RICOEUR, Paul
1969 *Le conflit des interprétations – Essai d'herméneutique*. Paris: Editions du Seuil.
- 1983 *Temps et récit*, vol. I. Paris: Editions du Seuil.
- ROSTWOROWSKI, María
1991 "Algunos mitos referentes al dios Pachacamac". En M. Lemlij y L. Millones (eds.) 1991: pp. 47-65.
- RUBINA, Celia
1990 *Analyse sémiotique de la configuration 'petrification' dans le Manuscrit de Huarochiri*. Mémoire de Maîtrise en Sciences du Langage. Toulouse: Université de Toulouse – Le Mirail.
- 1992 "La petrificación en el *Manuscrito de Huarochiri*". *Mester*, vol. XII, n.º 2, pp. 71-82.
- 1995 "La piedra 'incaychu': una configuración discursiva". *Escritos* n.º 11/12, pp. 285-302.
- 1999 *Analyse sémiotique du motif de la 'pierre' dans le Manuscrit de Huarochiri*. Thèse de doctorat en Sciences du Langage. Toulouse: Université de Toulouse – Le Mirail.
- RUBIO-ARDANAZ, J. A.
1987 "Littérature orale et histoire comptée, vers une réflexion

anthropologique”. *Ecleigma – Revue de Sciences Sociales*, vol. II, n.º I, pp. 39-43.

SACRÉ, James
1983

“Du motif á la rethorique et viceversa”. *Actes Sémiotiques – Bulletin*, vol. VI, n.º 26, pp. 31-34.

SÁNCHEZ, Luis Alberto
1974

Panorama de la literatura del Perú; desde sus orígenes hasta nuestros días. Lima: Editorial Milla Batres.

SAUSSURE, Ferdinand de
1986

Le leggende germaniche. Scritti scelti e annotati a cura di Anna Marinetti e Marcello Meli. Este: Librería editrice di Zielo.

SHENDEL, Michel van
1987

“Agagak d’Yves Thériault: un cas d’exploitation idéologique du conte”. En P. Léon y P. Perron (comp.) 1987: pp. 183-202.

SIMONSEN, Michèle
1994

La conte populaire français. París: Presses Universitaires de France.

STAROBINSKI, Jean
1974

“La littérature. Le texte et l’interprète”. En J. Le Goff y P. Nora (dirs.) 1974b: pp. 169-182.

TAYLOR, Gerald
1999

Ritos y tradiciones de Huarochirí. IFEA – Banco Central de Reserva del Perú – Universidad Ricardo Palma, 1999.

THOM, René
1985

Parábolas y catástrofes. Barcelona: Tusquets Editores.

TODOROV, Tzvetan
1977

Théories du symbole. París: Editions du Seuil.

TORO MONTALVO, César
1990

Mitos y leyendas del Perú, vols. I, II y III. Lima: AFA Editores Importadores.

- URBANO, Henrique
1981 *Wiracocha y Ayar – Héroe y funciones en las sociedades andinas*. Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas, 1981.
- 1982a “Prefacio”. En B. Condori, B. y R. Gow. *Kay Pacha* 1982: pp. I-IV.
- 1988 “Introducción”. En E. Morote Best 1988: pp. IX-XXXII.
- 1993 “La figura y la palabra. Introducción al estudio del espacio simbólico andino”. En H. Urbano (comp.) 1993b: pp. 7-50.
- URIOSTE, George
1983 *Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri (mitología, ritual y costumbres)*, vols. I y II. Foreign and Comparative Studies, Latin American Series, No. 6. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University.
- USPENSKI, Boris A.
1993 “Historia y semiótica (la percepción del tiempo como problema semiótico)”. *Escritos*, n.º 9, pp. 61-84.
- VALLÉE, Lionel
1982 “El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui”. *Allpanchis Phuturinga*, vol. XVII, n.º 20, pp. 103-126.
- VANSINA, Jan
1968 *La tradición oral*. Barcelona: Editorial Labor S. A.
- VARESE, Stefano
1974 “Prólogo”. En J. L. Jordana Laguna 1974: pp. 11-17.
- VARGAS LLOSA, Mario
1993 *El pez en el agua*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- VEGA-CENTENO, Imelda
1993 “Tradición oral, extirpación y represión”. En H. Urbano (comp.) 1993: pp. 305-323.
- VEYNE, Paul
1979 *Comment on écrit l'histoire*. París: Editions du Seuil.

TRADICIÓN ORAL ANCESTRAL PERUANA

VINCENSINI, Jean-Jacques

1990 "Le motif, forme symbolique". En V. Görög-Karady (ed.) 1990:pp. 523-539.

WACHTEL, Nathan

1974 "L'acculturation". J. Le Goff y P. Nora (dirs.) 1974: pp. 124-146.

WEINRICH, Harald

1970 "Structures narratives du mythe". *Poétique* n.º 1, PP. 25-34.

YÜCEL, Tahsin

1980 "L'énonciation et le conte populaire". *Degrés*, n.º 23, pp. b1-b 1-10.

ZANELLI, Carmela

1992 "Tiempo y utopía en las primeras representaciones del mundo andino". *Mester*, vol. XXI, n.º 2, pp. 97-108.