

CONTAR DESATINOS O DESVARIAR CONTANDO: *LA COMPLEJIDAD DE LO ORAL SEGÚN CRISTÓBAL DE MOLINA**

Esperanza López Parada

Universidad Complutense de Madrid

El modelo de *culturas en contacto* que el descubrimiento de América inaugura lo fue en diversos aspectos que van a simultanearse, a menudo incómodamente, en el interior de nuevos sistemas de expresión. Entre todos los enfrentamientos, el que más interesa a la constitución del relato es aquél que se debate entre modalidades orales y escritas de narración. La producción literaria de ahí surgida sufrirá necesariamente una híbrida y tensionada convivencia y tendrá que encararse, de un modo u otro, con la sorpresa que supuso para el conquistador la inexistencia de una transmisión letrada en la región de los Andes¹. De hecho, los problemas surgidos de implantar un elemento foráneo como era la escritura y de imponerla a la relación de la historicidad incaica se encuentran todavía en pleno auge, cuando el Inca Garcilaso redacta aquel famoso diálogo, punto de partida de sus *Comentarios*, con su anciano tío Cusi Huallpa:

Inca, tío -pregunta el autor adolescente-, pues no hay escritura entre vosotros, que es lo que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticia tenéis del origen y principio de nuestros Reyes?(37)

Los incas no tienen un método de notación. La conservación de sus recuerdos se confía a la voz. La inseguridad del medio –frente a la fijación inquebrantable que posibilita la letra- siembra dudas en un joven Garcilaso, dividido entre su pertenencia al pueblo de *nuestros* Reyes y la distancia con un *vosotros* ágrafo y carente de consignación escrita. El juego prodigioso de pronombres, esa segunda persona del plural contrastada con la primera, en referencia sin embargo a un único sujeto, esboza, o bien una inclusión dialéctica y conflictiva, o bien una separación en el interior mismo del patrimonio común. *Lo nuestro* no es más *vosotros* en función de la destreza adquirida de la escritura para la crónica de los hechos.

Y aunque esa división pronominal estaba prevista en el idioma quechua que oponía –como muy bien señala Mazzotti (*Coros mestizos* 108)- un *nosotros sin ustedes* de un *nosotros más general que os incorpora*, la exclusión se argumenta ahora de modo irrefutable, mediante la distinción de ese rasgo pertinente y discriminante que es el conocimiento o no de la grafía. El primer *nosotros* global, comunitario, se ha partido en un segunda persona mediante un nuevo rasgo diacrítico que es el ejercicio de la pluma. Es decir que, en tanto operación diferenciadora, no cohesionante ni democrática, la escritura no enfrentará sólo culturas, sino individuos en el interior de un proceso histórico, imponiendo una batalla –o, al menos, así se vivirá– en lo íntimo de las conciencias orales que, de repente, la aprendían².

En ese proceso, la escritura vendría a diseñar un modo de trabajo que distancia en vez de reunir, que impone una lejanía primero con su motivo, después con sus lectores –los cronistas, el propio Garcilaso son conscientes de esa capacidad de lo escrito para remitir a un receptor ajeno en el espacio y en los años y, sobre todo, a un más allá de sentido que continuamente se difiere. Enfrente, arrasada por el alfabeto –“Inca tío, vosotros que no tenéis escritura”-, corría el peligro de extinguirse esa forma de comunión ritual que entraña la relación biográfica de un rey célebre o de las creencias³ y mitos legendarios: momento en que el pueblo se congrega en la audición de un relato, en la actividad sagrada y plural de oír dentro de una comunidad que se dibuja con ese acto.

En cambio, la escritura escindiría el espacio social que la incorpora entre aquellos que hablan y aquellos que escriben, suscitando de inmediato la insidiosa pregunta en estos últimos sobre la imposibilidad de una memoria sin grafía. Todo lo que recuerdan los incas, lo saben porque se lo han ido refiriendo unos a otros y ahora, de nuevo, lo refieren a un cronista que no concibe su carencia de un método mnemotécnico de apoyo: “¡cuánto más contarían, en cambio, si hubieran tenido letras!”. Así esboza su asombro un indio ladino que, mediante un adiestramiento rápido, cree sin embargo poder establecer su pertenencia al ámbito grafocéntrico español. Guamán Poma comprende astutamente la sustancial utilidad de un sistema que permite dirigirse a interlocutores ausentes –en su caso el mismísimo rey don Felipe- y registrar fehacientemente los acontecimientos.

La estabilidad de la memoria o la sucesión lineal de los hechos no parece, sin embargo, un componente caracterizador del discurso historiográfico andino, como precisarán acercamientos que subrayan, en cambio, el poder dúctil y flexible de contar un suceso, modificado cada vez por los *kipucamayuc* para adaptarlo mejor a una nueva política incaica⁴. La composición histórica parece ser para ellos un relato sin un deber de cronología exacta o de fijeza invariable respecto a su

propia transmisión; relato o camino dialéctico, hecho y deshecho, al ritmo de una rememoración plástica, lábil, que construye, recrea o reelabora (Thelen 11-19). Es más, el relato de las actuaciones y hechos pasados se encontraba fuertemente ritualizado y reglamentado. No todo el mundo podía decir, sólo el orador más experto y diestro en la retórica, el capacitado para relatar sin alteraciones el conjunto de datos que *los contadores de los quipus* le permitían saber. Éstos guardaban la memoria histórica y se la comunicaban a los poetas preparados para el arreglo ornamental de la misma. Finalmente, el propio Inca supervisaba el resultado, decidiendo qué se relataba, quién lo hacía, cómo, en dónde, de qué manera, dentro de un régimen de control de la noticia y su transmisión que Pedro de Cieza de León testimonia, comparándolo con los romances cantados en la península:

Entendí, quando en el Cuzco estuve, que fue uso entre los reyes Inca que el rey que entre ellos era llamado Inca, luego como era muerto, se hacían los lloros generales y continos y (...) mandaban llamar los grandes quiposcamayos, donde las cuentas se fenecen y sabían dar razón de las cosas que sucedido había en el reyno, para que éstos los comunicasen con otros quentrellos, siendo escogidos por más retóricos y abundantes de palabras, saben contar por buena orden cosa de lo pasado, como entre nosotros se cuentan por romances y villancicos (...). Por el consiguiente para cada negocio tenían ordenados sus cantares o romances que viniendo a propósito, se cantasen para que por ellos se animase la gente con los oír (...) (51-52)⁵.

Con la llegada de los españoles, las tradiciones anteriores al Incanato, subyugadas por éste, tradiciones ocultas y unificadas dentro de la relación oficial, afloran de nuevo, complicando el paisaje comunicativo de los Andes y poniendo en entredicho —como señala Christian Fernández (235)— la autorizada historia de los incas. Y lo que la temprana crónica andina percibe primero es ese bisbiseo apretado de fábulas, chismes, mitos, leyendas, alternándose: el cruce, la proliferación de rumores ante los que aquélla se sitúa sin armas para imponer formas de discriminación, ordenación y finalidad. La relación de las *Fábulas y ritos de los Incas* del lenguaraz Cristóbal de Molina, el cusqueño, que se ve obligado a reproducirlas en toda la polifonía de su enunciación, es ya una crónica mestiza —según la nomenclatura de Martín Lienhard (1998: 223-251)—; o bien, una escritura coral —como prefiere llamar Mazzotti a este tipo de textos (1994: 240)— por la multiplicación imparable en ella de la voz.

Si la escritura tiene una realización solitaria, Cristóbal de Molina detecta la condición colectiva de lo oral, de lo que se declaran en grupo unos a otros. Para documentarse bien, reúne y encuesta a los viejos del lugar, “viejos antiguos que vieron e hicieron

en tiempo de Huaynacapac y de Huascarynca y Mancoynca” que le explican cómo “los unos salieron de cuebas, los otros de cerros, otros de fuentes, y otros de lagunas” (49):

Y dicen que el primero que de aquel lugar nació, allí se volvía a convertir en piedras, y otros enalcones y cóndores y otros animales y aves; y así son de diferentes figuras las guacas que adoran y que usan (...), porque en esta tierra ay diferentes naciones y provincias de yndios, que cada una de ellas tenía sos ritos y actos y ceremonias (51 y 134).

Para la oralidad, la leyenda funciona de modo semejante al totemismo que en la frase se insinúa: a la manera de un código organizativo con el que diseñar la comunidad, una especie de mecánica de distribución de parentesco al que Molina no deje de ser sensible⁶.

De hecho, “las reglas que rigen los diferentes intercambios verbales” transmiten también un conjunto de saberes y de pertenencias con el relato contado que regulan. Éste fortalece la pertenencia al grupo, la instituye con su comunicación conjunta⁷. Cada pueblo cuenta unas cosas de un modo distinto que no puede considerarse sólo otra historia más, sino un rasgo identitario cuyo valor de cohesión Molina distingue, ya que suele ofrecernos, como parte preciosa de la información, el contexto y los gestos que acompañan un enunciado: si la oración, la frase o el conjuro se dice de tal manera, con tales acciones, en tal situación o en determinado tiempo⁸.

Por eso, cada región le cuenta sus versiones, le refiere cuentos infinitos, distribuidos a partir de nudos de recuerdo o puntos mnemotécnicos –nombres de reyes, de meses, de oficios- y diversificados desde su ramal primero en “hebras sutiles”, como uno de esos quipus que Molina compara con los rosarios de las mujeres de Castilla. Igual que a muchos otros cronistas, a Molina no puede menos que sorprenderle la capacidad del indio para extraer de esas “lanas de colores” toda una relación de hechos.

...tenían indios industriados y maestros (...) y éstos iban de generación en generación mostrando lo pasado y enpapándolo en la memoria a los que avían de entrar, que por maravilla se olvidaban cosa por pequeña que fuese. Tenían en esto quipos que casi son a modo de pavilos con que las biejas reçan en nuestra España; salvo ser ramales (...). Entendíanse y entiéndense tanto por esta cuenta, que dan razón de más de quinientos años que en esta tierra en este tiempo an pasado (58).

De este modo, Molina constata su perplejidad ante una historia sin letra, perplejidad generalizada en un contexto como aquél del que procedía, donde cualquier escrito era símbolo disminuido de las verdaderas *Escrituras*, el texto *per antonomasiam*⁹, dentro de una deificación de la letra cuyo trazo aludía metonímicamente al otro sagrado que crea el mundo. Cada vez que se escribía, se estaba recordando, en ese gesto, el primordial y divino que da ocasión a la revelación bíblica.

En cambio, al recoger el sonido de la discursividad y al percibir otras formas de consignar origen y sentido, la redacción de una crónica andina se las tiene que ver con un cuestionamiento radical de la tradición occidental del libro. Como consecuencia, dicha crónica complicará además las teorías de la enunciación, conformadas sobre la complicidad de acción hablada y grafía. Lo hará desde un nuevo sujeto de la enunciación que, desplazado, enajenado, se divide ahora entre “quién dice y aquello que se dice”.

Esta división es tan palmaria, tan visible como para exigir, por parte de Walter Mignolo, la conformación de *teorías poscoloniales* propias en torno a la producción de enunciados¹⁰. La crónica misma escenifica el conflicto en sus presupuestos más básicos, desde el instante que se constituye con dos focos autorales, el escritor firmante y el otro subyacente, esa voz anónima que proporciona el informe (Husson 105). Por lo tanto, el primero, el que se supone “dice” en la crónica, no es dueño, ni siquiera garante de lo transmitido y entra en liza con ello, como si comunicara un mensaje a su pesar, una especie de enunciado “en contra”. Los dos polos de la comunicación permanecen ajenos, distantes; o entran directamente en guerra como discursos incompatibles, foráneos, como discursos descolocados el uno respecto al otro, “decires fuera de lugar” (Mignolo 22).

La duplicidad de la transmisión se observa, de hecho, a cada paso, cuando Cristóbal de Molina el *cuzqueño* no acepte suscribir las fábulas que relata, pero a la vez lo haga con profusión y detalle, con una minuciosidad que podría confundirse con deleite, con incontrolado “goce narrativo”. Así, si desautoriza las fábulas continuamente, también las describe con la misma dedicación, dentro de una actitud ambigua cuya esquizofrénica polaridad no puede atribuirse sólo a la estrategia imperial para justificar la conquista mediante la documentación pormenoriza de la barbarie. Por el contrario, la misma ambivalencia de la situación emisora parece contagiarse a la transmisión que abunda en datos, aunque los desacredite: ambivalencia del colonizador respecto al discurso de la otredad, detectada por Homi Bhabha como una mezcla no armónica de “deseo y desprecio”¹¹. Desde esta posición polémica que algunos han calificado de *psicocrítica*, la semiosis de lo colonial tendría que vérselas con la convivencia y combinación de “instintos

opuestos en un grado semejante de desarrollo” y Cristóbal de Molina estaría viviendo un fenómeno simultáneo de negación e identificación con el otro a través del modo agresivo y prolijo con que documenta sus costumbres, una especie de reacción prefreudiana que percibe el delirio de los relatos indígenas y goza, sin embargo, con la fruición de un hechizado antropólogo, en la profusión reiterada de su consigna escrita o incluso de su técnica expositiva.

En algunos instantes, Molina describe prácticamente desde dentro del sistema objeto de observación, como fagocitado por esa dialéctica entre la fascinación y la crítica. Así, los padres de los incas, Manco Cápac y Mama Ocllo son arrojados por el diluvio a Tiahuanaco y allí quedan obligados como los *mitimas* de Dios. Molina no evita esta expresión quechua para designar una manera peculiar de exilio y colonización. La prefiere con creces al término cristiano *expulsados del paraíso*, que no aparece por ningún lado, manteniéndose la versión relatada, evitando cualquier interferencia o traducción que reste sabor y antigüedad al vocablo recogido.

Colocado por tanto ante el encantamiento exótico del indio que miente, divaga y no para de hablar, de repetir la misma historia con ligeras variantes—la repetición es precisamente su instrumento de conformación simbólica¹²—, encandilado por el simulacro de una narración que parece interminable, Molina la desaprueba, pero a la par la reproduce con la exhuberancia con la que le ha sido presentada. Hasta tres veces, de acuerdo con la zona sobre la que informa (“Cuzco, Ancasmарca, en la provincia de Antisuyo o Cañaribanba” en Quito), reproduce el mito de origen de los incas y la “gran noticia que tuvieron del diluvio”, los muchos “desvarios y fábulas” que tienen estas naciones “de donde se jactan proceder”:

...que si todas las hubiésemos de especificar demás de ser prolijas, sería nunca acabar; y así pondré algunas para que se entienda el desatino y seguedad en que vevían (55).

Podemos imaginar la sorpresa de Cristóbal de Molina al descubrir pueblos y grupos que habitan cerca y aceptan, como relato de origen, variantes fabuladas del diluvio, con distintos grados de diferencia respecto a lo que debía ser una historia fundacional única, común, consensuada, incontrovertible y sólida. La misma sorpresa o incomprensión que despierta en Murúa el curioso ejemplo de multiculturalismo por el que un Inca podía permitir a los pueblos diferentes la conservación y configuración de sus propios quipus, de sus anales en “lengua distinta”¹³. Desde la postura monológica, monoteísta, *monoverdadera* del conquistador, civilizadamente exclusivista, supone un dislate, la primera de las

barbaridades del otro, esta forma adelantada de relativismo ideológico que a su protomártir, al cacique Carlos Ometochtzin, le supondrá la muerte, quemado en Nueva España por defender una posible convivencia pacífica de doctrinas¹⁴. Detrás del cuento múltiple del origen -cada uno viene de un lado-, está funcionando la diversidad de lo oral y sobre todo la necesidad de la cultura que lo emplea para recordar y para configurarse, incluso espacialmente, en ese recuerdo: a cada relato le corresponde una tribu, un símbolo, una localidad, un santuario, un territorio sagrado¹⁵. Pero resulta curioso que la causa de esta heterogeneidad indígena de creencias, para Cristóbal de Molina, sea sin duda la ausencia de textos escritos:

Estos y otros desatinos semejantes decían y dicen aver passado, que por prolijidad como dicho tengo, no los pongo. Causóse todo esto demás de la principal causa que hera no conocer a Dios y darse a vicios y ydolatrías, no ser jentes que usavan de escritura, porque si la usaran no tuvieran tan ciegos y desatinados herroses y fábulas (57-58).

Es curioso que Molina atribuya el mismo grado de responsabilidad a la oralidad y al desconocimiento de Dios en las fabulaciones heréticas y viciosas de los incas. Casi como un adelantado visionario de propuestas gramatológicas contemporáneas que invierten la centralidad del logos, al colocar la culpa de la desviación indígena “en que no usavan escritura”, Molina la transforma en una penitencia piadosa para redimir a un pueblo de sus errores, con una peculiar virtud reparadora, expiatoria y educativa.

El problema está, sin embargo, en determinar qué entendía Molina por *desatino* y *desvario*, los términos con los que repudia las historias que documenta, y qué grado de descalificación les llegaba a conceder. Es lógico suponer que con ambos no estaría refiriéndose al contenido básico del mito, ese cuento de un diluvio fundacional, ya que de ser así Molina invalidaba de golpe su misma tradición escrituraria que arrancaba de una relación semejante, recogida en el Génesis.

Según el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias, *desatino* significa perder la dirección, el tino de lo que se acomete. La voz *desvario* revela aún más interesantes implicaciones: por ella se quiere indicar también un extravío, una pérdida o un desconcierto provocado por el “accidente de la calentura”. Pero además, procede de verbo y, en palabras de Covarrubias, puede significar “lo mismo que ‘variar’, como consta de la ley ciento y nueve (...): ‘Desvariadas maneras de pruebas usan los omes en juicio’, conviene a saber ‘varias maneras’”(698).

¿Estaría entonces Molina insinuando el proceso en sí de comunicación de la fábula que engendra alteraciones, que se reitera con variantes? Porque es la propia historia la que parece perder pie y desvariar, la que deriva, errada y errática a la vez. Es la historia la que se repite cambiando siempre, por su misma naturaleza de relatada, por su condición flexible, voluble e indecisa frente a la férrea fijeza gráfica.

Donde quiera que va, a Molina le cuentan un solo mito, el de un origen en las desbordadas aguas del diluvio, con ligeras alteraciones que, para él –como para sus interlocutores-, lo vuelven radicalmente distinto. La historia se divide así en una multiplicidad de versiones no homologables, en fracciones sin concreción posible. Lo cierto es que esta modalidad, iterativa y fragmentaria, del discurso que se oye mantiene su dispersión en la crónica de Molina, incapaz de imponer un orden a sus materiales o someterlos dentro de fórmulas que asimilen mitos parecidos de pueblos distintos. Apenas le cabe hacer otra cosa que agolpar los relatos sin un hilo conductor que los estructure, dentro de una imitativa e imparable *tormenta de variantes*.

No es posible saber si, con ello, estaba consignando la gestualidad del habla, el gesto único, puntual y concreto que un acto hablante es; o, más bien, percibiría sagazmente la diversidad de soluciones que la oralidad introduce en una fábula, la variedad generada por esa *performance* cambiante que supone el proceso de contar algo. Y, fielmente, tal cual, optará por incorporar la lista de diluvios según localidades, en mimesis con el sistema documentado, con la riqueza singular de cada voz, no susceptible de reducción en la simplificación sincrética de la escritura. Sin duda, asombra que Molina no intentara sobrepasar las variantes y sintetizar su compendio, salvo que de este modo quisiera poner en acción, demostrativa y visualmente, los riesgos y complejidades, las desviaciones en tono y pulso narrativos que conlleva la transmisión oral, dentro de un ejercicio fascinante de imitación y disensión respecto a su propia posición escrituraria, letrada y dominante.

De lo que no hay duda es de que su relación de *Fábulas y ritos* sólo puede leerse desde una visión de la cultura como praxis y no como depósito, como acción y gesto que se realiza en el acto efímero del habla, más que como conjunto estático y museístico de datos ya muertos. En esta visión activa, la batalla “oralidad/escritura”, batalla decisiva en la delimitación de los rasgos culturales, aparece en la plenitud de su beligerancia y de su sufrimiento, en la plenitud de un proceso no conclusivo ni cerrado, una dinámica todavía operante dentro de la crónica que termina abiertamente y de un “modo indeciso” –como ella misma o su copista se encargan de advertirnos.

El paisaje que de ahí se deriva nos llega esquilmado, lacerado, dividido, pero al menos no resuelto. Se trataría entonces de pensar esas ruinas de sentido, ruinas de relatos, pensar –como recomienda Mignolo (10)- la condición de pérdida y de despojo de una realidad moribunda que la conquista vuelve irrecatable: percibir los rumores y fabulaciones indígenas en su naturaleza de restos y retales, sin reconstruir su coherencia, su unitaria sistematicidad extraviada ni restituirlos incorporados en una restauración imperial o justificativa de su propio expolio.

Ante esta crónica de Molina, inacabada, irregular, mezclada, aleatoria, confusa, uno creería que el autor se sabe testimoniando, por última vez, la paulatina desaparición un mundo de cuentos, poemas, ritos y cantos. □

Notas

- * Este artículo forma parte de un proyecto de investigación “Análisis y edición de crónicas andinas: relaciones del virrey Toledo”, favorecido con una beca de Investigación y Desarrollo Tecnológico I+D del Ministerio de Educación y Ciencia de España, convocatoria 2004, n° de referencia HUM2004-03115FILO.
- 1 *“Nacidas en el periodo colonial, a menudo con referencias a lo precolombino y creadas por individuos con el ánimo de preservar y comunicar sus tradiciones nativas aunque fuese recurriendo a las extranjeras. (...) tanto orales como escritas. En estas producciones culturales se ven diversos sistemas de pensamiento y expresión pero las reformulaciones de la experiencia nativa resultantes no tienden tanto a la resolución de conflictos o tensiones entre las culturas donantes, sino más a crear nuevas síntesis culturales cuyo rasgo dominante es la coexistencia incómoda de sus diversos y a veces contradictorios componentes” (Adorno “Culturas en contacto” 62).*
- 2 *El dramatismo de esa situación, a veces consecuencia de malentendidos históricos sirve de detonante a los dos grandes estudios fundacionales sobre la cuestión (Cornejo Polar y Martín Lienhard).*
- 3 *El homenaje póstumo a un Inca célebre constituía todo un género habitual y consolidado. “Se sabe por algunas de las primeras crónicas sobre el Tawantinsuyu de una práctica discursiva modelada y dirigida por el grupo cuzqueño en el poder. Tanto Cieza (El Señorío de los Incas, caps. XI y XII), Las Casas (Apologética historia sumaria, cap. CCXLIX, t. 2: 391 y cap. CCLIX, 2: 422), Garcilaso (Comentarios Reales, Primera Parte, libro VI, cap. V) como el mismo Betanzos (Suma..., Primera Parte, caps. XV, XVIII, XXX, XXXIII y XL) entre otros, nos describen un tipo de relato de carácter histórico en el cual quedaban ensalzadas las virtudes del gobernante de turno y de sus antepasados afines” (Mazotti “Betanzos, de la épica incaica...”, 242).*
- 4 *“Los hechos que deseaban recordar no correspondían necesariamente a las exigencias de otras latitudes. Podemos asegurar que en el ámbito andino no existió un sentido histórico de los acontecimientos, tal como lo entendemos tradicionalmente. La supuesta*

veracidad y cronología exacta de los sucesos no era requerida, ni considerada necesaria” (Rostworowski 13).

- 5 *Y continúa Cieza de León con su sustancioso apunte: “Fue ordenado por los Incas lo que ya habemos escrito: (...) fue costumbre dellos y ley muy usada y guardada de escoger a cada uno en su tiempo de reynado, tres o quatro hombres ancianos de los de su nación a los cuales, viendo que para ello eran hábiles y suficientes, les mandaba que todas las cosas que sucediesen en las provincias durante el tiempo de su reynado, ora fuesen prósperas, ora fuesen adversas, las tuviesen en la memoria y dellas hiciesen y ordenasen cantares, para que por aquel sonido se pudiesen entender en lo futuro haber así pasado, con tanto que estos cantares no pudiesen ser dichos ni publicados fuera de la presencia del Señor; y eran obligados éstos que habian de tener esta razón durante toda la vida del rey” (Cieza de León 54).*
- 6 *Levi-Strauss observa el totemismo como un operador de parentesco en las sociedades primitivas, un código cuyo fin es señalar y clasificar los clanes o grupos sociales. Cristóbal de Molina parece entender la separación de los pueblos a través de las diferencias de sus relatos.*
- 7 *“Las reglas que rigen el decir, las reglas que rigen los diferentes intercambios verbales en diferentes contextos y grupos sociales son reglas que constituyen un conjunto de saberes. Lo que se transmite con los relatos es el grupo de reglas pragmáticas que constituye el lazo social” (Lyotard 1984: 48).*
- 8 *Así, por ejemplo, la maravillosa ceremonia de “armar cavalleros”, rito de iniciación que Molina documenta con minuciosidad en todos sus detalles, pasos y fórmulas.*
- 9 *Escritura y Escrituras, “per antonomasiam, se entiende la Escritura Sagrada, el texto de la Biblia” (Covarrubias 818).*
- 10 *“Para abordar esta cuestión en las crónicas andinas hay un abultado escollo que saltar: la necesidad de partir y desplazar las teorías de la enunciación. Elaboradas como alternativas a las gramáticas estructurales y generativas (las cuales tomaron las lenguas imperiales, francés, inglés, alemán, español, portugués, principalmente, como ejemplos paradigmáticos de teorización), las teorías de la enunciación presuponen también la complicidad entre actos verbales y escritura alfabética. (...) Deberíamos pensar, entonces, en algo así como teorías poscoloniales de la enunciación. (...) Pues bien, el diálogo conflictivo entre letrados, yatiris, amautas y tlamatimime (en Tawantinsuyu o en Anáhuac) durante el siglo XVI y primeros del XVII presenta un desafío a las teorías de la enunciación que acabo de señalar. De modo que en vez de partir de ellas para teorizar actos dicentes en situaciones coloniales (esto es, para teorizar semiosis coloniales), trataré de teorizar ciertos aspectos de la semiosis colonial para, luego, repensar las teorías construidas sobre actos dicentes de distinta indole” (Mignolo 9-10).*
- 11 *“Ambivalencia es uno de los términos más repetidos en la obra crítica de Homi Bhabha: proviene, en principio, de la teoría del psicoanálisis de Sigmund Freud, quien había utilizado este concepto para describir aquellas situaciones en las que conviven, en conflicto, dos instintos opuestos con un grado semejante de desarrollo. Bhabha sostiene que el discurso colonial es ambivalente, porque –como había sugerido Fanon– el otro, el nativo, es a la vez objeto de desprecio y deseo. La ambivalencia describiría en este caso un proceso simultáneo de negación y de identificación con el otro. (...) Bhabha agrega que también el colonizador desea mirarse y percibirse a sí mismo desde ese lugar, desde el punto de vista*

del nativo (...). No sólo, pues, el colonizado –como habría dicho Fanon- sino también el colonizador estaría atrapado en esa ambivalencia de la identificación paranoica o en la alternancia de fantasías megalómanas y fantasías de persecución” (Vega 3-4) (Ver Bhabha 1993: 112-123 y 1994: 40-66).

- 12 *La repetición es una propiedad y condición de existencia de lo oral. Lo que no se repite o no conlleva una percepción visual termina por perderse (Gerassi-Navarro 101).*
- 13 *“Había otra maravilla, que cada provincia como tenía propio lenguaje nativo, también tenía nuevo modo de Quipu y nueva razón de ello” (Murúa 361).*
- 14 *Frente a la violencia y reducción al absoluto que implica una religión centrada en un solo texto verdadero. Ometochtizin propone la coexistencia de aztecas y españoles con sus dioses respectivos, lo que desencadena su juicio y condena como hereje. “La théocratie, en effet, suppose des dieux d’une autre nature que celle du Dieu unique. Ce dernier n’est pas un au sens de seul en face des autres. Il est un en excès sur toute assignation numérique et sur toute localisation. Il est l’un retiré de toute disponibilité comme présence, comme identité ou comme quelque genre d’être que ce soit” (Nancy 9. Para el proceso y la historia de Carlos Ometochtzin Chichimecatecutli, Lienhard Disidentes, rebeldes, insurgentes).*
- 15 *“La cultura oral crea una relación diferente [respecto a la escrita] con el ambiente: santuarios naturales, lugares de sacrificio, ídolos, están incorporados a lo cotidiano mediante el ritual, los sacrificios, las adivinaciones, los cantos o las danzas y todos estos actos están efectuados en un tiempo determinado. (...) El jeroglífico, la palabra escrita o la letra y el ídolo, el tímulo, el santuario natural, son fenómenos en cierto sentido polares que se excluyen recíprocamente. Los primeros indican el significado, los segundos lo recuerda. Los primeros aparecen como un texto o parte de un texto, es más, como un texto con un carácter semiótico homogéneo. Los segundos están insertos en el texto sincrético del ritual y relacionados mnemónicamente con los textos orales que, a su vez, están relacionados con lugares y tiempos determinados” (Lotman 16-18).*

Bibliografía

ADORNO, Rolena.

2006

“Culturas en contacto: Mesoamérica, los Andes y la tradición escrita europea”. *Historia de la Literatura Hispanoamericana, I. Del descubrimiento al modernismo*. Roberto González Echeverría y Enrique Pupo-Walker, Enrique, editores. Madrid: Gredos. pp. 60-84.

ADORNO, Rolena.

1982

From Oral to Written Expression Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University.

BHABHA, Homi.

1993

“Foreword. Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition”. *Black Skins, White Masks*. Franz Fanon. London: Pluto Press. pp. 112-123

- BHABHA, Homi.
1994 *The Location of Culture*. London: Routledge.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de.
2000 *El señorío de los Incas*. Manuel Ballesteros, editor. Madrid: Dastin.
- CORNEJO POLAR, Antonio.
1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.
- COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de.
2006 *Tesoro de la lengua castellana o española*. Ignacio Arellano y Rafael Zafra, editores. Madrid: Universidad de Navarra. Iberoamericana et al.
- FERNÁNDEZ, Christian.
1988 "La textualización de la memoria andina en los *Comentarios Reales*". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 48 (1988): 229-239.
- GERASSI-NAVARRO, Nina.
1995 "Huarochiri: recordando las voces del pasado en los mitos de creación". *Revista Iberoamericana, I. Literatura colonial* 170-171 (1995): 94-105.
- HUSSON, Jean Philippe.
2006 "El caso de los textos de autores indígenas. Propuestas para una lectura en simpatía". *Edición e interpretación de textos andinos*. José Antonio Mazzotti e Ignacio Arellano, editores. Madrid: Iberoamericana, Universidad de Navarra. Vervuert. pp. 105-137.
- INCA GARCILASO DE LA VEGA.
1976 *Comentarios reales*. Alberto Miró Quesada, editor. Caracas: Ayacucho.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.
1967 *Structures Elementaires de la Parenté*. Paris: Ecole Hautes Études en Sciences Sociales.
- LIENHARD, Martin.
Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial. Madrid, Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert, en prensa.

- LIENHARD, Martin.
1989 *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas.
- LOTMAN, Jurij M.
1989 "Sobre la tipología de las culturas". *Revista de occidente* 103 (1989): 5-20.
- LYOTARD, Jean-François.
1984 *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- MAZZOTTI, José Antonio.
1994 "Betanzos: de la épica incaica a la escritura coral. Aportes para una tipología del sujeto colonial en la historiografía andina". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 40 (1994): 239-258.
- 1996 *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. México: Fondo de Cultura económica.
- MIGNOLO, Walter.
1995 "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 41 (1995): 9-33.
- MURÚA, Fray Martín de.
2001 *Historia General del Perú*. Manuel Ballesteros, editor. Madrid: Dastin.
- NANCY, Jean Luc.
2004 "Sur le relativismo". *Le Monde* 2 janvier (2004): 9.
- ROSTWOROWSKI, María.
1988 *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: IEP.
- THELEN, David.
1989 "Memory and American History". *Journal of American History* 75 (1989): 117-1129.
- VEGA, María José,
2007 "La obra crítica de Homi Bhabha". *Proyecto Apolo*, <http://www.uc3m.es/uc3m/inst/apolo/bhabha.html> (07/03/2007)