



# Capítulo 13

HISTORIA DE LAS LITERATURAS EN EL PERÚ

Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, Directores generales

VOLUMEN 1

## LITERATURAS ORALES Y PRIMEROS TEXTOS COLONIALES

Juan C. Godenzzi y Carlos Garatea

Coordinadores

**BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ**  
Centro Bibliográfico Nacional

869.5009      Literaturas orales y primeros textos coloniales / Juan C. Godenzzi y Carlos Garatea,  
H                    coordinadores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial: Casa de  
1                    la Literatura: Ministerio de Educación del Perú, 2017 (Lima: Aleph Impresiones).  
                         459 p.: il., facsím., retrs.; 24 cm.-- (Historia de las literaturas en el Perú / Raquel Chang-  
Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, directores generales; 1)

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-03677

ISBN 978-612-317-246-6 (v.1)

1. Literatura peruana - Historia y crítica 2. Literatura peruana - Historia y crítica - Época Colonial  
3. Tradición oral - Perú - Época Colonial 4. Cronistas - Perú 5. Indígenas del Perú - Época Colonial  
- Religión y mitología 6. Perú - Historia - Época Colonial I. Godenzzi, Juan Carlos, 1950-,  
coordinador II. Garatea G., Carlos, 1966-, coordinador III. Chang-Rodríguez, Raquel, 1943-,  
directora IV. Velázquez Castro, Marcel, 1969-, directora V. Pontificia Universidad Católica del  
Perú VI. Casa de la Literatura Peruana VII. Perú. Ministerio de Educación VIII. Serie

**BNP: 2017-1178**

*Historia de las literaturas en el Perú*

Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, Directores generales

*Volumen 1. Literaturas orales y primeros textos coloniales*

Juan C. Godenzzi y Carlos Garatea, Coordinadores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe - www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

© Casa de la Literatura, 2017

Jirón Ancash 207, Lima 1, Perú

Centro Histórico de Lima. Antigua Estación de Desamparados

casaliteratura@gmail.com - www.casadelaliteratura.gob.pe

© Ministerio de Educación del Perú, 2017

Calle Del Comercio 193, Lima 41, Perú

webmaster@minedu.gob.pe - www.minedu.gob.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Manto Paracas, Horizonte Temprano (900 a.c.-200 a.c.)

Cortesía del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

Primera edición: abril de 2017

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

ISBN (obra completa): 978-612-317-245-9

ISBN (volumen 1): 978-612-317-246-6

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-03677

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L

Jr. Risco 580, Lince. Lima - Perú

Las opiniones vertidas en estos ensayos son responsabilidad de los autores.

## LITERATURA ORAL EN LOS ANDES Y LA AMAZONÍA

**Juan C. Godenzi**  
Université de Montréal

**Nicolas Beauclair**  
Université de Sherbrooke

Al hablar de *tradición oral* se hace referencia a testimonios hablados y cantados que se transmiten en cadena, en el eje del tiempo y del espacio. Desde un punto de vista formal, las tradiciones pueden ser más o menos convencionalizadas: en algunas predomina la *iteración*, es decir la repetición de fórmulas fijas y memorizadas, como es el caso de los poemas, himnos y canciones; en otras, en cambio, se da más cabida a la *alteración*, es decir a la recreación de la tradición y a su relativa libre transmisión, como es el caso de los relatos míticos, leyendas y cuentos. En todo caso, cualquiera que sea su grado de convencionalidad, tales formas discursivas solo adquieren su pleno sentido al inscribirse en un contexto particular dentro del cual los individuos y las comunidades problematizan sus relaciones ecológicas, socioeconómicas, y ético-políticas.

En sociedades donde no ha existido un mayor desarrollo de la escritura alfabética, las tradiciones se guardan en la memoria de los hablantes y se difunden principalmente en forma oral. Ahora bien, cuando por diversos fines surge la necesidad de registrarlas en algún soporte externo, se suele recurrir a la escritura alfabética. De ahí que hayan surgido términos como 'literatura oral' o 'literatura de fuente oral' para dar cuenta de esta mediación alfabética de la oralidad. En lo que sigue, nos ocuparemos de la literatura oral de los pueblos y comunidades de los Andes y la Amazonía del Perú, señalando primero textos o repertorios que la han registrado y, luego, intentando una lectura articulada que permita, al menos parcialmente, comprenderla mejor.

## 1. REGISTROS ESCRITOS DE LA ORALIDAD

El interés por las tradiciones orales indígenas de parte de los ‘foráneos’ (conquistadores, cronistas, misioneros, etcétera) se ha manifestado desde los inicios de la irrupción europea en América. En algunos casos, conocer tradiciones con el propósito de denigrarlas era una de las maneras de justificar la empresa de evangelización, conquista y colonización de los pueblos amerindios. En otros casos, sin embargo, la fascinación y el deseo de ‘conservar’ una huella de su existencia condujo a describir y recopilar fragmentos de esas tradiciones, aunque pasándolas por un lente interpretativo deformante al traducirlas y comentarlas. Así, nos encontramos con escritos coloniales, sobre todo crónicas y relaciones, que incluyen en sus páginas algunas tradiciones orales indígenas ancestrales que seguramente están bastante transformadas, ya que son contadas por personas que no forman parte de las culturas indígenas y, además, porque estas últimas estaban en pleno proceso de transculturación a causa del contacto con los españoles y la religión cristiana. En los Andes, esos testimonios escritos conciernen principalmente a los incas y provienen tanto de españoles y mestizos como de indígenas. En la Amazonía, donde el contacto fue más tardío y difícil, esos testimonios coloniales de las tradiciones orales indígenas no son tan numerosos. Solo varios siglos más tarde, en el XX, aparece el interés antropológico por los pueblos indígenas y sus tradiciones orales; y muchos historiadores, etnólogos y lingüistas emprenden el paciente trabajo de recolección, transcripción y traducción de los testimonios orales. En lo que sigue, presentamos las principales fuentes escritas de tales tradiciones orales andinas y amazónicas, tanto de la época colonial como del tiempo presente.

### 1.1 Época colonial

#### Betanzos, Cieza, Molina y Sarmiento de Gamboa

Empecemos con las fuentes escritas por cronistas españoles. Juan de Betanzos, quien acompañó a Francisco Pizarro en su campaña, aprendió la lengua quechua y fue uno de los primeros en escribir una crónica amplia sobre la historia del imperio inca con el título de *Suma y narración de los Yngas* [¿1551?]. Aunque se dedica principalmente a describir la sociedad inca en sus diversos aspectos (políticos, económicos, religiosos, etcétera), Betanzos nos da a conocer algunos fragmentos de la tradición oral, sobre todo leyendas y cantares. Así, por ejemplo, fue el primero en relatar la leyenda de los hermanos Ayar, que cuenta el origen del Imperio inca, o el mito según el cual la divinidad Contiti Viracocha salió del lago Titicaca para luego adentrarse en el mar, sugiriéndose así el carácter acuático de Viracocha<sup>1</sup>; igualmente, nos da a conocer un

<sup>1</sup> Sobre la base de un análisis crítico de las fuentes, Itier (2013) muestra que la divinidad inca Viracocha es el océano sobre el cual se sostiene la tierra.

cantar fúnebre que se atribuye al inca Túpac Yupanqui. Si bien no son muchos, estos ejemplos de la tradición oral inca son de un valor inestimable. Otro cronista español fue Pedro de Cieza de León, conocido por su *Crónica del Perú* [1553] (ver Fossa en este volumen). Usando ampliamente fuentes históricas orales, sobre todo testimonios de orejones —personajes de la nobleza inca—, relata la historia inca de manera bastante detallada junto con descripciones geográficas, ecológicas y botánicas. Al igual que Juan de Betanzos, relató mitos y leyendas incaicos, incluido el mito de los hermanos Ayar.

Cristóbal de Molina «el Cuzqueño»<sup>2</sup> fue un sacerdote que trabajaba en Cusco, en contacto próximo y continuo con la población quechua. Escribió un libro llamado *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* [¿1575?] en el cual da a conocer mitos incaicos, en su parte de fábulas; y unas oraciones a Viracocha, en la parte de ritos. En este último caso, estas oraciones, que incluso tienen partes en quechua, son probablemente solo una traza de la tradición oral incaica, ya que habrían pasado por el filtro interpretativo de los evangelizadores, que las recuperaron y utilizaron seguramente con fines catequísticos. Un hecho interesante es que durante mucho tiempo el texto de Molina fue conocido de manera más bien indirecta, y se usó como fuente en obras de otros autores como Bernabé Cobo. Recién en el siglo XIX el libro fue publicado por primera vez en una traducción inglesa hecha por Clements R. Markham.

Pedro Sarmiento de Gamboa fue el ‘cosmógrafo’ oficial del virrey Toledo y escribió su *Historia de los Incas* [1572] por mandato de este. Con la particularidad de haber pasado por un proceso de ‘aprobación oficial’ de parte de las autoridades virreinales, tomando como ‘verificadores’ a representantes de los ayllus descendientes de los Incas, Gamboa, como los cronistas anteriores, relata algunos mitos incaicos, aunque de manera fragmentaria.

### **Garcilaso de la Vega, Guaman Poma, Santa Cruz Pachacuti y el autor del *Manuscrito de Huarochiri***

En cuanto a los cronistas peruanos, nos referimos primero al mestizo Inca Garcilaso de la Vega. Nacido de la unión de un padre español y una madre proveniente de la nobleza inca, Garcilaso pasó la mayor parte de su vida en España, pero fue educado por su madre en Cusco durante los primeros años de su vida. Sus obras, que son de las más estudiadas, nos dan a conocer el Imperio inca, sus costumbres, su religión, etcétera, particularmente en los *Comentarios reales de los Incas* [1609].

---

<sup>2</sup> Durante mucho tiempo se designaba a Molina como mestizo, pero investigaciones más profundas sobre el personaje confirmaron su origen español (Urbano, 2008). Sin embargo, por haber estado ‘penetrado’ por la cultura andina, se le podría considerar como ‘mestizo cultural’.

Al lado de una cantidad importante de información histórica, Garcilaso presenta algunos relatos, como el de la salida de Mama Oello y Manco Cápac del lago Titicaca, que es uno de los mitos fundacionales de la sociedad incaica.

Tenemos, luego, a tres cronistas pertenecientes a la cultura andina y cuyos testimonios brindan un acceso privilegiado —aunque limitado y a veces cuestionado— a la tradición oral. Se trata de Felipe Guaman Poma de Ayala, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y el autor anónimo del *Manuscrito de Huarochiri*. Si los dos primeros se dedican sobre todo a narrar la historia inca, el autor del *Manuscrito* nos introduce en las tradiciones de otros pueblos que se incorporaron al Imperio inca durante su expansión. Las obras de estos tres cronistas «contienen informaciones y testimonios excepcionalmente profusos y valiosos sobre el pasado colonial y prehispánico de los Andes centrales y sobre los idiomas vernaculares antiguos, el quechua sobre todo» (Duviols, 1993, p. 9). Una de las particularidades de estas obras es que fueron escritas en plena campaña de extirpación de idolatrías, expresando adhesión a la nueva religión, pero no despojándose del todo de la antigua. Se podría decir que estas obras terminaron ayudando a preservar la memoria indígena en lugar de destruirla.

Felipe Guaman Poma de Ayala escribió una crónica de una extensión impresionante —cuenta con 1189 folios y 398 dibujos— titulada *El primer nueva corónica y buen gobierno* [1615]. Está dividida en 35 capítulos e incluye una introducción, índice y conclusión. Guamán Poma conceptualizó su obra como una carta dirigida al rey Felipe III de España. La crónica está escrita en español, pero cuenta con algunos pasajes en quechua y en aimara. El autor recorre la historia de los Andes entrelazándola hábilmente con la historia cristiana del mundo; y, al hacerlo, cuenta mitos y reproduce rezos incaicos.

Joan de Santa Cruz Pachacuti Salcamaygua es un autor del cual no se sabe mucho, ya que la única información disponible se encuentra dentro de su *Relación deste antiguo Reino del Perú* [¿1613?]. Sin embargo, según lo que afirma él mismo, formó parte, desde niño, de las redes de transmisión de la tradición oral. La obra de Pachacuti Yamqui describe en su mayor parte la historia del pueblo inca desde sus orígenes hasta los principios de la conquista española; igualmente, presenta unos dibujos, entre ellos el famoso dibujo cosmológico que supuestamente se encontraba en la pared del templo Coricancha en Cusco, y unas oraciones a Viracocha, escritas en quechua. Algunos términos léxicos de las oraciones de Santa Cruz Pachacuti están fuertemente influidos por cambios semánticos dados por el contexto colonial misionero (Itier, 1993); de ahí su valor en tanto textos de la tradición oral andina en el entorno de la colonización y de la evangelización.

Por su parte, el autor del *Manuscrito de Huarochirí* logra reunir los antiguos mitos, ritos y tradiciones de la región de Huarochirí, en el actual departamento de Lima. Esto no significa que se trate de una transcripción literal de la tradición oral, sino más bien de una mediación literaria que permite cierto acceso a ella (ver Taylor en este volumen). La necesidad de poner por escrito las tradiciones, evitando así que se pierdan, queda registrada ya en la introducción de la obra, cuando el escribiente «compara la vitalidad de las tradiciones que mantienen los españoles sobre su poderío antiguo —gracias a lo escrito— con el olvido en que siguen cayendo las tradiciones indígenas» (Taylor, 1993, pp. 5-6).

Adicionalmente, cabe mencionar que existen documentos jurídicos, principalmente pleitos, que reproducen fragmentos de la tradición oral, en su mayoría rezos, que sirvieron de pruebas durante los procesos. Se puede mencionar, por ejemplo, las oraciones en quechua contenidas en los procesos de idolatría de la región de Cajatambo, que fueron publicados por Duviols en 1986. Itier (1992) retoma esas oraciones, revisa su transcripción y hace un estudio crítico. Quedan todavía por descubrir más testimonios de la tradición en este tipo de documentos.

Del lado de la Amazonía, nos encontramos con diversas obras que relatan la penetración en la región y el contacto con sus pueblos, y que describen la geografía, la flora y la fauna. Muchos de los cronistas que escriben sobre la Amazonía, en particular los misioneros jesuitas y franciscanos, incluyen, aunque de manera dispersa, algunos mitos y leyendas. Tal es el caso de Gonzalo Fernández de Oviedo, Toribio de Ortiguera e incluso Pedro de Cieza de León, quien evoca narraciones de los pueblos amazónicos en su *Crónica del Perú* (Pérez, 1989, p. 41). Sin embargo, lo que nos dan a conocer estos cronistas es fragmentario y, particularmente en el caso de los misioneros, aparece reinterpretado, pues se aplica muchas veces el filtro cristiano occidental que altera lo que se cuenta, comentando y ofreciendo juicios negativos sobre lo contado. Entre las fuentes coloniales más conocidas se encuentra la *Relación del descubrimiento del famoso río grande de las Amazonas* (1542) del dominico Fray Gaspar de Carvajal, quien participó en la primera expedición de Francisco de Orellana al Amazonas y la relató poco tiempo después (Carvajal, Almesto & Rojas, 1986). Este documento, en el que aparecen mitos de las Amazonas y de El Dorado, ha servido de inspiración a varios novelistas contemporáneos, como es el caso de Leopoldo Benites con *Argonautas de la selva* (1945) y de Demetrio Aguilera Malta con *El Quijote de El Dorado* (1964).

## 1.2 Época moderna

Si bien algunos escritores dieron a conocer tradiciones orales populares, como fue el caso de Ricardo Palma con sus *Tradiciones peruanas*, son más bien los antropólogos y etnólogos de los siglos XX y XXI los que han hecho un valioso trabajo de recopilación de la tradición oral de los pueblos andinos y amazónicos. En este sentido, podemos diferenciar entre, por un lado, los autores que se interesan más bien por el folclor peruano de raíz popular y que compilan, a veces adaptándolos con un lenguaje más poético<sup>3</sup>, relatos que no provienen necesariamente del horizonte cultural andino-amazónico; y, por otro lado, los que transcriben y traducen testimonios de informantes de comunidades andinas o amazónicas de manera casi literal. En el primer grupo se encuentran obras como *Leyendas y supersticiones amazónicas*, de Juan Barboza (1881); *Tarmapap Pachahuarainin / Fábulas quechuas*, de Adolfo Vienrich (1906); *Ayahuasca, Mitos y leyendas de Amazonas*, de Arturo Burga Freitas (1938); el famoso libro *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, de José María Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos (1947), que se esfuerza por difundir una serie de relatos provenientes de la costa, de la sierra y de la Amazonía; y las compilaciones póstumas de la obra de Ciro Alegría como *El sol de los jaguares* (1980) y *Fábulas y leyendas latinoamericanas* (1983). Igualmente, a partir de 1940, los estudios folclóricos de Efraín Morote Best son decisivos y su estudio *Aldeas sumergidas* (1953) se convierte en una referencia clave. Además de estas obras, que nos dan a conocer principalmente textos narrativos, tenemos otras que difunden más bien la tradición poética cantada; entre ellas cabe destacar *Canto kechwa* (1938) y *Poesía quechua* (1966), de José María Arguedas; así como *La sangre de los cerros / Urqukunapa yawarnin*, de los hermanos Montoya (1987).

En el segundo grupo podemos encontrar una gran cantidad de antropólogos que graban y transcriben relatos o cantos particulares para difundirlos, analizarlos o ilustrar los estudios etnográficos que realizan. Nos limitamos aquí a nombrar los que nos parecen ser los más importantes. En la región andina son notables las publicaciones hechas sobre la tradición oral por parte del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC) y las del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). Entre tales publicaciones cabe destacar las siguientes: *Kay Pacha* (Gow & Condori, 1976), que reúne narraciones de la comunidad de Pinchimuro, en el Cusco; *Gregorio Condori Mamani* (Valderrama & Escalante, 1977), que representa «un discurso quechua sin fronteras, a la vez individual y colectivo» (Lienhard, 1997, p. xi);

<sup>3</sup> Hay que mencionar, igualmente, que la tradición oral ha tenido un impacto en el trabajo narrativo (novelas y cuentos) de notables autores peruanos como es el caso de José María Arguedas, Ciro Alegría y Mario Vargas Llosa.



*Nosotros los humanos / Nuqanchik runakuna* (Valderrama & Escalante, 1992), que recoge los testimonios de dos comuneros abigeos de la provincia de Cotabambas (Apurímac), en los que se inserta «un enorme caudal de ‘historias’ y de cantos quechuas bien diferentes de cuantos se habían publicado hasta esa fecha» (Lienhard, 1997, p. xi); *La doncella sacrificada* (Valderrama & Escalante, 1997), que representa un diálogo múltiple entre las comunidades agricultoras y ganaderas del valle del Colca, en Arequipa, inmerso en un mundo más amplio en el cual se mezclan la historia precolonial, colonial y moderna (Lienhard, 1997, pp. xi-xii); *Eros andino / Alejo Khunku willawanchik* (Chirinos & Maque, 1996), que reúne, en tres versiones (castellano, quechua normalizado y quechua dialectal), cincuenta relatos de las alturas de Caylloma (Arequipa) en los que se cuenta la problemática de la tierra, la vida, aventuras y amores de Alejo Khunku, campesino, vendedor ambulante y dirigente político del pueblo de Tuti; *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región de Cuzco* (Itier, 2007), que recopila, traduce y analiza cuidadosamente una buena cantidad de relatos en la región del Cuzco, a veces comparando las versiones de diferentes informantes; *Huarochirí: 400 años después* (Ortiz Rescaniere, 1980), que muestra la pervivencia y vitalidad de la tradición oral huarochirana, pues algunas de las narraciones que presenta son versiones contemporáneas de relatos que aparecen en el manuscrito colonial.

Del lado de la Amazonía, cabe destacar la labor del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), dedicado desde hace más de cuarenta años a publicar una gran variedad de libros entre los cuales se encuentran varios títulos que recopilan las tradiciones orales de diversos pueblos amazónicos, como es el caso de Chumap y García-Ruendeles (1979) y Guallart (1958; 1989) sobre los awajun; Alegre (1979) sobre los matsigenkas; García Rivera (1993) sobre los shipibo-conibos; y «*Yáunchuk*» *Wampisá aujmattairi*, tomo I y II (anónimo, 1993; 1994), sobre los wampis. En esa misma línea, se encuentra Publicaciones CETA – Iquitos, que publicó *Nosotros los napu-runas. Napu runapa rimay. Mitos e historia* (Mercier, 1979).

Además, entre otros autores que recopilan relatos de la tradición oral amazónica peruana, principalmente mitos, podemos mencionar a Jordana Lagunas (1974) sobre los awajun; d’Ans (1975) sobre los cashinahuas; Chavarría (1984) sobre los ese ejas; Anderson (1985-1986) sobre los ashánincas; y Pierrette Bertrand-Ricoveri (2010) sobre los shipibo-conibos. Del lado de los cantos sagrados<sup>4</sup> destaca *Cantos de sanación de la ayahuasca* (2005) del curandero Senen Pani, guardián de la tradición amazónica shipiba relacionada con la planta ayahuasca.

---

<sup>4</sup> Las obras que se dedican únicamente a la recopilación de cantos amazónicos son casi inexistentes; estos son más bien reproducidos para apoyar trabajos, en su mayoría etnográficos, sobre las culturas amazónicas. Tal es el caso de Guallart (1989), Surallès (2009) y Favarón (2012).

## 2. HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LA LITERATURA ORAL

Como todo acto de habla, los testimonios de la tradición oral se encuentran atravesados por al menos tres tipos de relaciones contextuales:

1. Algunas son intertextuales: la creación literaria oral, al proceder por expansión, combinación y transformación de textos previos, hace que toda narración remita a su auditorio a otros relatos que le son más o menos conocidos y en relación con los cuales una narración adquiere su especificidad y señala su intención. El narrador se esfuerza por hacer vivir paradigmas, innovando dentro de la continuidad de lo que piensa que es el contenido del cuento o reorganizando estos paradigmas para adaptarlos mejor a un nuevo contexto.
2. Otras relaciones son referenciales: la creación literaria oral manifiesta una voluntad de llevar al lenguaje experiencias de orden social, económico, etcétera, que dan forma a las imágenes que construyen los textos y la intriga misma. Los relatos contribuyen a su vez a configurar la experiencia social y son, para sus destinatarios, una guía para comprender y afrontar ciertas situaciones.
3. Otras, finalmente, son interpersonales: el narrador modela su relato de acuerdo a la relación específica que tiene con su(s) destinatario(s) y lo que quiere decirle(s) (Itier, 2007, pp. 15-16).

Evidentemente, estas relaciones contextuales responden a la dinámica de la oralidad y, en este sentido, adquieren fuerza interpretativa cuando todavía forman parte de la cadena de transmisión de los relatos. De ahí que el transcriptor y analista de relatos proveniente de la tradición oral tenga que hacer un esfuerzo para reconstituirlas, ya que muchas veces no es un miembro habitual de dicha tradición. Por esta razón, en el análisis que presentamos a continuación son sobre todo las relaciones referenciales las que servirán de real fuerza interpretativa de los relatos. En cuanto a los cantos, además de las relaciones contextuales nos interesarán los recursos propiamente poéticos a los que recurren.

### 2.1 Literatura oral andina

El extenso territorio andino está habitado por una gran diversidad de pueblos y familias lingüísticas; y ahí la vida se encuentra fuertemente marcada por la necesidad de intercambios entre los diversos pisos ecológicos. Por eso, a pesar de los conflictos y tensiones que puedan existir entre esos pueblos, unos no pueden prescindir de los otros y se encuentran así compelidos a instaurar una política y ética de sus mutuas relaciones. En este sentido, muchos relatos ilustran estas dinámicas poniendo en escena a protagonistas típicos del mundo andino, no solo grupos humanos, sino también animales y divinidades.

### El zorro: mensajero divino y doble del pastor andino

El relato *El Zorro celestial*, recogido y analizado por César Itier, se encuentra bastante difundido «a lo largo de un vasto territorio que se extiende desde el centro norte del Perú hasta el desierto de Atacama y el noroeste argentino» (Itier, 2007, p. 107). Su protagonista, el zorro, es uno de los animales más corrientes en la mitología andina y es una figura ambigua, temida y admirada. En efecto, es un depredador que causa la muerte y desaparición frecuente del ganado, pero a la vez es un animal admirado por su astucia y considerado «un enviado de la divinidad o, más exactamente, como un intermediario» (p. 313). Itier subraya el hecho de que el nombre quechua del zorro *atuq* es muy próximo a la palabra *watuq* (adivino) y que el zorro puede conocer de antemano las intenciones de los humanos y, por eso es muy difícil ponerle una trampa. Además, como se puede apreciar en el quinto capítulo del *Manuscrito de Huarochiri* (Taylor, 1999), parece ser una especie de mensajero del mundo divino y se considera a menudo como un animal que puede predecir si la temporada agrícola será buena o mala según el tipo de gritos que emita. Así, si los campesinos lo tratan con respeto, el zorro resulta un aliado que puede cuidar el ganado y transmitir mensajes, mientras que si se lo insulta, entonces ataca y mata el ganado (Itier, 2007, p. 111). He aquí un resumen del mito:

En ausencia de su marido, una mujer se hace ayudar por un adolescente para cosechar su campo de oca y luego lo hace dormir en su casa. Le propone instalarse en varios puntos del único ambiente de vivienda, pero el adolescente se niega bajo el pretexto malicioso de que después podrían darle el nombre de cada uno de esos lugares. Finalmente, la mujer lo acepta en su cama y se acuesta con él. Su marido regresa en medio de la noche y toca la puerta. Al percatarse de que el pene de su amante se ha quedado atracado en su vagina, la esposa se lo corta. El adolescente, que no es sino un zorro, se escapa aullando. La esposa hace creer a su marido que un perro había entrado a la casa. Al día siguiente, bota el pene del zorro en el campo. El animal lo encuentra e intenta en vano pegárselo. Finalmente, es el cóndor quien, con sus excrementos, logra fijárselo.

El zorro suplica al cóndor que lo lleve con él a un banquete que tendrá lugar en el cielo. Aunque reticente, el cóndor acepta, pero el zorro no cumple con quedarse quieto debajo de la mesa y se va a correr por todas partes. Todavía se le puede ver en la Vía Láctea: es la «nube negra» del Zorro Celestial (*Hanaqpacha Atuq*). Una vez terminado el banquete, el cóndor abandona al zorro en el cielo. Este último trenza una larga cuerda, que suspende hacia la tierra. Mientras baja, insulta a una bandada de loros que pasan cerca. Estos amenazan con cortar la cuerda, por lo que el zorro promete no volver a molestarlos. Sin embargo, los insulta en dos oportunidades más. Finalmente, los loros cortan la cuerda y el zorro cae hacia la tierra,

pidiendo a gritos a los hombres que tiendan un paño precioso para amortiguar su caída. En vez de eso, colocan en el suelo piedras cortantes y espinas. El zorro se estrella sobre ellas y sus excrementos se dispersan por toda la tierra. Los zorros de hoy en día provienen de estos excrementos (Itier 2007, pp. 107-108).

Podemos distinguir tres momentos en este relato: el primero cuenta la relación del Zorro, que tiene forma humana, con la mujer; el segundo cuenta su estancia en el cielo con el cóndor; y el tercero su bajada hacia la tierra y su caída final. Itier explica que, en este mito, el Zorro es una especie de doble del pastor andino y actúa según las características estereotipadas que los habitantes del valle atribuyen a los habitantes de la puna. Es decir, los pastores bajan al valle en el tiempo de las cosechas para ofrecer su ayuda y, al encontrarse hambrientos y turbulentos, comen mucho, se emborrachan, seducen o enamoran a las mujeres y perturban las fiestas rituales. Detengámonos ahora en cada uno de los momentos. En el primero, el Zorro simboliza la movilidad estacional del pastor en el momento de la cosecha, así como una conducta inmoderada. Al mismo tiempo, vemos el carácter excepcional del Zorro, que tiene una gran vitalidad y sigue teniéndola incluso cuando su cuerpo está dislocado.

El segundo momento ilustra la relación entre la tierra y el cosmos, al mismo tiempo que la que se da entre la puna y el valle. Primero tenemos al Zorro que va al cielo y se convierte en una constelación, mostrando su lugar importante en la cosmogonía andina; y, segundo, tenemos el banquete en el cielo que puede representar el banquete ritual que sigue a las cosechas. En los dos casos, el Zorro tiene una conducta inapropiada y, por ello, se convierte en la *nube negra* de la Vía Láctea y es abandonado por el cóndor, animal muy respetado en los Andes. Tanto en un nivel cosmológico como social, se nos ilustra la necesaria 'relacionalidad' entre los diferentes pisos ecológicos y cósmicos, pero, como en el momento anterior, es una ejemplificación negativa, ya que el Zorro actúa de manera inapropiada. La 'relacionalidad' entre estos pisos exige cierto grado de reciprocidad y de respeto, que se concretan por medio de ofrendas al mundo sagrado y a través de intercambios de bienes y servicios entre los habitantes de la puna y el valle. En el tercer y último momento del mito, el zorro tiende un puente entre el cielo y la tierra, pero por su impertinencia se le corta y cae. Aquí, uno se encuentra con esta figura ambigua del zorro, como se ha mencionado anteriormente: los hombres lo castigan poniendo piedras cortantes y espinas en el suelo donde cae, pero su gran vitalidad se convierte en fertilidad. En el resumen de Itier presentado más arriba, el Zorro original se convierte en todos los zorros actuales, pero Itier menciona que, en otras versiones del mito, el Zorro se convierte en las plantas cultivadas por los hombres. Este segundo final, ilustra aún mejor la figura importante del zorro, su carácter sagrado y fértil, y la complementariedad entre los diferentes estratos del cosmos: «El mito explica a sus destinatarios que la situación

de los habitantes de la puna con respecto a sus vecinos del valle es semejante a la del Zorro [...] no deberán portarse como el Zorro sino entrar en una relación de reciprocidad con sus vecinos» (Itier 1997, 327).

De manera más o menos explícita, el relato del *Zorro celestial* ejemplifica las diferentes relaciones contextuales de las cuales habla Itier. El mito del Zorro tiene seguramente relaciones intertextuales, ya que sus protagonistas animales son frecuentes en los relatos andinos y, como lo menciona Itier, el primer momento de la versión que transcribe es a veces un relato independiente, lo que muestra la flexibilidad y las relaciones que puede haber entre relatos. Las relaciones referenciales son más evidentes al trasponer situaciones sociales al mundo mítico, utilizando este último como estanque de sentido para las reglas de comportamiento social. Las relaciones interpersonales no son explícitas, pero podemos imaginar muy bien que este relato se transmitía, o transmite en la actualidad, en situaciones particulares a un público específico. A través de este relato, se puede entender la gran importancia de las relaciones de reciprocidad para los habitantes de los Andes y cómo la literatura oral sirve de soporte a la transmisión de tradiciones tanto simbólicas como prácticas.

#### Harawi o canto del amor contrariado

Entre las tradiciones orales cantadas en los Andes se encuentra el *harawi*, canto de amor y sufrimiento, de orfandad y privación. Su difusión es extensa en el tiempo y el espacio. Tenemos registros de estos cantos ya en la temprana época colonial, en particular en la *Corónica* de Felipe Guamán Poma de Ayala (Husson, 1985). En la actualidad tienen plena vigencia y aparecen, por ejemplo, en la antología de cantos de los hermanos Montoya (1987). Su difusión geográfica va más allá de las fronteras nacionales, incluyendo regiones andinas de Ecuador, Bolivia Chile y Argentina. La versión que presentamos a continuación procede de Vengoa Zúñiga, quechuahablante de la región de Sicuani, en el departamento de Cusco:

*Ch'ullalla sarachamanta,  
ch'ullalla triguchamanta,  
mikhuk masichallay maypiñataq kanki,*

*mikhuk masichallay maypiñataq kanki.*

*Profundo como el abismo,  
inmenso como los mares,  
así es el cariño que yo te profeso,  
así es el cariño que yo te profeso.  
Urqupi raki rakicha,*

De un solo granito de maíz  
de un solo granito de trigo,  
compañerito con quien solía comer  
¿y dónde estás tú?

compañerito con quien solía comer  
¿y dónde estás tú?

Profundo como el abismo,  
inmenso como los mares,  
así es el cariño que yo te profeso,  
así es el cariño que yo te profeso,  
Helecho, helechito del cerro

<i>mayupi ch'ulla challwacha,</i>	único pececito del río,
<i>imanispallaraq rakinayukusun,</i>	¿Qué diciendo nomás nos separaremos?
<i>hayk'a nispallaraq saqinayukusun.</i>	¿Cómo nomás nos dejaremos?
<i>Qaqapi pichiwachatapas,</i>	Al pajarito de la roca,
<i>mayupi challwachatapas,</i>	al pececito del río,
<i>puriyyá tapukamuy sapallay kasqayta,</i>	anda y pregúntales de mi soledad,
<i>phawayyá tapukamuy ch'ullallay kasqayta.</i>	corre y averigua de mi desamparo.

(Godenzzi & Vengoa Zúñiga, 1995, pp. 162-163).

Este *harawi* expresa el sufrimiento de la separación del ser querido con el cual, en el inicio, se compartía la vida y se constituía una díada primordial. Una relación dialógica atraviesa todo el texto: un 'yo' se dirige a un 'tú', aunque este está ausente. La apertura al otro aparece como una condición primordial de toda persona. La elaboración textual utiliza varios recursos estilísticos típicos de la lírica quechua, tales como la repetición, los dobles semánticos y los paralelismos gramaticales (ver Mannheim en este volumen). Así, por ejemplo, la primera estrofa usa un doblete semántico en los dos primeros versos sobre la base del par léxico *sara* 'maíz' y *trigu* 'trigo'. Los dobles semánticos constituyen un recurso estilístico que cambia un tema léxico por otro semánticamente relacionado en una secuencia idéntica a la otra (Husson, 1985, p. 359; Mannheim, 1986, p. 52). En el presente canto, este doblete expresa la unidad en la que vivía antes la pareja. Luego, se formula una pregunta por el destino del ser amado desaparecido que usa la repetición para subrayar la intensidad de la interrogación. Los paralelismos gramaticales, por su parte, repiten el mismo modelo de construcción gramatical en las que algunas raíces o temas léxicos se sustituyen, pero sin relación semántica entre ellos. Tenemos varios ejemplos en la canción: en los dos primeros versos de la segunda estrofa en español y en los dos primeros versos de la tercera y cuarta estrofa.

Es interesante observar la manera en que la situación de contacto lingüístico entre el quechua y el español se ha convertido aquí en nuevo proyecto estético: una estrofa entera de la canción está en español, no con el fin de ofrecer una traducción, sino de continuar el hilo discursivo a través de la alternancia de códigos; una palabra quechua (*sara* 'maíz') y una palabra castellana equivalente por compartir el mismo dominio de experiencia (trigo) sirven para construir el paralelismo semántico tradicional de la poesía quechua. Así, a través de estos diversos recursos, una inmensa población que vive en los Andes puede distanciarse de su rutina cotidiana y adentrarse en ese espacio íntimo donde se siente el embrujo del lenguaje que expresa sus ilusiones y desconsuelos, sus amores y sufrimientos (Godenzzi & Vengoa Zúñiga 1995, p. 162).

## 2.2 Literatura oral amazónica

La Amazonía presenta una gran diversidad lingüística y cultural. Además de algunas variedades de quechua, existen alrededor de cuarenta lenguas que son habladas por aproximadamente 400 000 personas. Esas lenguas pertenecen a alguna de estas familias lingüísticas: arabela, arahuaca, bora, cahuapana, candoshi-shapra, harakmbut, huitoto, awajun-wampis, pano, peba-yagua, simaco, tacana, ticuna, tucano, tupi-guaraní y záparo. De igual modo, las cosmovisiones pueden variar bastante de una familia lingüístico-cultural a otra. Por ejemplo, Dávila Herrera y Macera Dall'Orso (2001) indican que en las cosmovisiones amazónicas del Perú, todos los pueblos tienen una visión del universo que se divide en diversos mundos o espacios. Según el pueblo y el entorno en el que vive, el universo puede estar dividido en tres mundos (awajun, wampis, kandozi, etcétera) o aun llegar hasta nueve (shawi). Estas diferencias en las cosmovisiones se traducen también en los mitos y, entonces, los relatos de la tradición oral resultan muy diversos. Sin embargo, esto no impide que ciertos temas y figuras sean recurrentes en casi todos estos pueblos, como es el caso de los seres y sociedades acuáticas, o de la presencia de los animales, de la caza, o de las relaciones entre diversos elementos del entorno ecológico y del espacio sideral. Así, pues, las cosmologías comparten nociones semejantes:

«[...] existe un pensamiento amazónico forjado tanto por el origen común que une a todos estos pueblos, como por los flujos de personas, técnicas y saberes que desde siempre han circulado entre ellos, como en toda colectividad humana. [...] La comunicación entre los pueblos amazónicos pasa a través de los ríos que son la vía de transporte por excelencia. [...] No es de extrañar que los personajes más comunes en todas estas cosmologías sean precisamente la gente de las aguas, llamadas *yaco runa* en quechua, *tsungki* en aguaruna, kandozi o shuar, *iwikatíha* en arawete de la Amazonía brasileña oriental. La creencia en una sociedad subacuática es compartida por todos los pueblos de la cuenca amazónica. Todos están de acuerdo en que esta población subacuática aparece con la gran inundación o el diluvio, que sumergió la tierra en los tiempos míticos, tema muy difundido en los mitos de fundación de las culturas amazónicas. Las gentes que vivían entonces se transformaron en caimanes, en paiches, en lobos de río y en las otras especies de gran tamaño que pueblan actualmente el fondo de las aguas» (Surallès 2001, pp. 277-278).

### Caza y parentesco

Si bien el intercambio existe en la práctica de los pueblos y comunidades amazónicas, este suele darse en un marco fuertemente marcado por la caza, actividad central de la vida en la selva. Muchos relatos míticos amazónicos hacen alusión a esta actividad.

Tomemos un relato de la mitología de los candoshi, presentado y analizado por Surallès (2009, 200):

En otro tiempo, un hombre llamado *Mallansi*, Ciervo, quería construir una casa; encontró un terreno llano, ideal para construir una vivienda y empezó el desbroce sin dudar. Un poco más tarde, se internó en el bosque para cazar. Ese mismo día, un hombre llamado *Tomoz*, Jaguar, estaba también buscando un sitio para levantar su casa. Llegó por casualidad al terreno desbrozado por *Mallansi* y se preguntó: «¿Quién ha despejado este terreno?». Aprovechando la ocasión, empezó a levantar los pilares. A continuación *Tomoz*, hambriento, se fue al bosque a buscar alguna pieza de caza. Entre tanto, Ciervo volvió a su terreno y encontró los pilares bien plantados. Se preguntó: «¿Quién me ha ayudado?». Sin darle mayor importancia, siguió montando el armazón del tejado y luego se volvió a marchar al bosque. Jaguar, a su vuelta se sorprendió de encontrar el armazón ya preparado pero prosiguió el trabajo, cubriendo el tejado con palmas. Así que a la tarde, Ciervo y Jaguar al volver a la casa para descansar se encontraron allí. «¿Quién eres tú? ¿De dónde vienes?» se preguntaron el uno al otro. De este modo, comenzaron a congeniar. Al día siguiente, se fueron a cazar cada uno por su lado. El primero en volver fue Jaguar. Había abatido un *mallansi chobirimashi* (*Mazama americana*, literalmente, un ‘cervato rojo’). Apenas lo hubo cocinado, ofreció a Ciervo diciendo: «Ven, amigo mío, ¡vamos a comer!». Ciervo se acercó y miró la comida. La rechazó con un pretexto: «Es mejor que comas tú solo porque es carne de mi propia carne». Jaguar replicó: «De acuerdo, comeré solo, pero creía que querías compartirlo conmigo». Al día siguiente, se fueron juntos al monte. A mitad de camino, se separaron cada uno por su lado. Ciervo encontró un viejo jaguar. No sabe cómo, Ciervo consiguió matarlo, quizá con la pezuña. La verdad es que mató al viejo jaguar y lo transportó hasta su casa. Cocinó esta presa e invitó a su amigo Jaguar a compartir la comida. Jaguar se excusó diciendo: «Es mejor que comas solo». Después de haber terminado su comida pantagruélica, Ciervo, satisfecho se durmió profundamente. Jaguar se acercó a él para mirar cómo habría podido matar a su pariente: «no tiene ni colmillos ni uña cortante...». Tocó la pata estirada de Ciervo muy suavemente para no despertarlo. Jaguar pensó muy entristecido: «Es quizá con la pata con lo que ha matado a mi pariente». De repente, Ciervo se despertó y, horrorizado de ver a Jaguar tan cerca de él, dio un salto brusco. Sin querer, golpeó violentamente a Jaguar en la cara antes de salir corriendo a toda velocidad. «¿Por qué me ha golpeado así si decía que era mi amigo?», se dijo Jaguar que, ahora, empezaba a sentirse muy enfadado. «A partir de ahora, ya no le quiero como amigo y le mataré como si se tratara de un desconocido. Le mataré cada vez que me lo encuentre» (Contado por Sodi, hombre del medio chuinda, marzo de 1994) (Surallès 2009, pp. 200-201)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Una interesante variación de esta leyenda amazónica se encuentra al final del cuento «Sacha y sus padres», de Ciro Alegría, incluido en su libro póstumo *El sol de los jaguares* (1983).



El mito del ciervo y el jaguar plantea el problema de la frontera entre el 'yo' y el 'otro', el de las relaciones de parentesco de consanguinidad y de afinidad, así como el de la lucha por la sobrevivencia. Tres momentos pueden distinguirse en este relato: los dos protagonistas comparten una misma casa; luego, surgen los problemas de convivencia, al no compartir el mismo tipo de canibalismo; y, finalmente, la aparición del miedo y la desconfianza, que lleva a la promesa de matar a los no parientes. Surrallès resume así su interpretación: «El mito muestra en definitiva el fundamento de la predación [...] la idea de que la constitución y reproducción del grupo local se hace por la apropiación de potencialidades de vida de los enemigos extranjeros, como en otras poblaciones amazónicas en las que la predación gobierna la idea del vínculo social» (Surrallès, 2009, p. 201). En este sentido, la predación es algo productivo que sirve para mantener los equilibrios entre los diferentes seres; y para la reproducción de los grupos sociales. No es sorprendente, entonces, que Viveiros de Castro afirme que «la evidencia etnográfica disponible sugiere que las cosmologías amerindias no tienen un concepto general, colectivo de animal opuesto a lo humano. Los humanos son una especie entre otras, y a veces las diferencias internas a la humanidad van de la par con las diferencias entre especies» (Viveiros de Castro, 2007, p. 95). De ahí el necesario respecto entre los diferentes actores que participan en la predación siguiendo las reglas de la caza y de la guerra. En última instancia, la predación sirve a la supervivencia y, como afirma Favaron: «No se mata a los animales por ansias asesinas, sino por el amor que vincula al cazador con su familia, a la que él tiene la responsabilidad de nutrir» (2012, p. 63).

### **Las estrellas eran gente**

Otra serie de relatos se refiere a las relaciones que se dan entre el mundo del agua y el bosque, entre el cosmos y la tierra. Consideremos tres breves relatos del Alto Napo, tomados de Mercier (1979). En (1), dos hermanos suben por medio de unas lianas que les sirven como escaleras hasta llegar al cielo, donde se transforman en estrellas, uno en el lucero de la tarde; y el otro, en el de la mañana. En (2), dos hermanos igualmente, pero esta vez un hombre y una mujer, suben al cielo por medio del humo producido por una fogata; y se quedan ahí definitivamente. En (3), luego de relatarse la conexión entre el río espumoso y la vía láctea, se vuelve a referir a la subida al cielo de dos hermanos, a través de una sogá, o transportados por el humo, para convertirse en estrellas.

#### *1. Los mellizos suben al cielo*

Después de encerrar a la Madre de los Tigres, los Mellizos, libres ya de preocupaciones, pensaron:

¿En qué vamos a convertirnos?

El Mayor dijo: —Yo seré el lucero de la Tarde. El Menor dijo: —Yo seré el lucero de la Mañana.

En esos tiempos había bejucos para subirse al cielo —esas sogas como escaleras que vemos en el monte. Subieron los dos hermanos y se quedaron arriba para siempre. Eso sucedió al principio del mundo, hace mucho mucho tiempo... El Menor se convirtió en la estrella de la mañana —Kuillur o ‘Pakarina Muyu’; aparece al oriente al amanecer. El Mayor se transformó en estrella de la tarde; se llama Lucero o ‘Chisanga Yaya’; aparece al occidente al anochecer. Es lo que me han contado los ancianos. Escuchándolos hemos crecido» (Mercier, 1979, pp. 38-39).

## 2. *Pandu, la mamá haragana*

Era niños buenos, sin maldad, una mujercita con su hermano. Su mamá era bien perezosa. Siempre les reñía a sus hijos. Tanto reñía que se molestó el chico e hizo una candela; el humo llegaba hasta el cielo. Con el humo se fueron arriba, poniendo un lorito en una canasta. Sentados sobre el lorito volaron con el humo. Cuando ya estaban para llegar, vino la mamá y apagó la candela. Los niños tuvieron que volver a la tierra. Después, para subir otra vez, esperaron a que su mamá se olvide. Cuando ya estaba olvidando, prendieron otra vez la candela y subieron al cielo. Estos niños Runas que subieron dicen que habían vivido antes aquí en la tierra. Detrás de ellos subió la mamá, cuentan los ancianos. Como les seguía hasta la puerta del cielo, los hijos la riñeron:

¿Para qué vienes acá? —le dijeron.

En una caja había estrellas. Al abrirla ella, todo se ha regado. Por eso, se molestaron los chicos: - Si vienes aquí para reñir, ¡vete ahorita al otro mundo! —diciendo así la botaron y le tiraron un pedazo de nube en el pecho. El seno de la mamá se partió y desde entonces las mujeres ya tienen dos senos.

Por haber venido, sus hijos la riñeron: —Tú comes sin trabajar... Tú vas a ser Pandu el manco. Vivirás robando en las chakras! —así diciendo, molestos la espantaron. Ahora se ha convertido en Pandu el manco, que vive en el monte, parecido a un perro; roba papaya, plátanos... Eso me lo han contado los abuelos (Mercier 1979, pp. 43-44).

## 3. *Las estrellas, ¿sombras del mundo de arriba?*

Al comienzo de los tiempos los runas siguieron la Wagra. Al cabo de un año la encontraron, cuando chimbaba una kucha, y la trozaron. No sé en qué kucha

la partieron. De todos modos ahí la trozaron para que haya dos clases de vaca<sup>6</sup> en lugar de una. Desde entonces hay la del agua o vaca-marina y la del monte o sacha-vaca. La parte que se transformó en animal terrestre se quedó con cabeza; en cambio la vaca acuática está como sin cabeza.

Esa vaca-marina se puso a correr por el río y su sombra fue reflejada en el cielo. ¿Verdad que su sombra blanca se ve allí arriba? Nosotros en la tierra tenemos una sombra; así es también en el mundo de arriba. Lo que aparece allí en la noche no es la Wagra, sino su sombra... También se ve allí el camino de espuma, que dejó la Wagra al correr por el río. Al nadar la vaca, el río se llenó de burbujas. Ese río con su espuma se apegó en el cielo; aparece como botado en el firmamento. ¿Cómo se transformó en estrellas? No lo puedo decir. Pero ese río de la Wagra, hoy convertido en estrellas, se mueve en el cielo, junto con otras constelaciones. Y la Wagra se quedó arriba con Lusiru, Wata y las demás estrellas. Los Watas, desde esta tierra, se subieron, la hermanita agarrando su canasta de piwichu. Arriba se ve su señal (su figura) y la sogá que les sirvió de escalera para trepar al cielo se ve hasta ahora en el monte. ¡Otros cuentan diferente! Que, para hacerse estrellas, los Watas subieron llevados por el humo de una candela. Este cuento me lo contó mi Yaya, que era del pueblo de Concepción. Todos los runas sabían contar los meses o lunas. ¿Quién les habrá hecho pensar en esto? ¿Les contó el Yaya Apustulu? ¿Tal vez ese 'primer hombre' les dio a conocer esto? También les habrá enseñado de los Watas o años... (Mercier, 1979, pp. 48-49).

Estos relatos míticos muestran las conexiones y dependencias entre el mundo celeste y el mundo terrestre, entre el mundo del agua y el del monte. Se señala una simbiosis y un flujo entre esas diferentes esferas. Las estrellas son gente que ha subido a la esfera celeste. Hay relatos shipibo-conibos que cuentan que las pléyades del firmamento son niños que subieron al cielo (Mercier, 1979, pp. 335-336; Urteaga Cabrera, 1991, pp. 23-27). Otros relatos refieren que algunos de los que han subido al cielo regresan a la tierra, como aparece en un relato ese-eja (Bamonte & Kociancich, 2007, p. 182), en el que varones, mujeres y niños que viven en el cielo descienden a un lugar del Alto Tambopata para dar origen al pueblo ese-eja y, desde ahí, dispersarse a lo largo de diferentes ríos. La cuidadosa observación de las estrellas y de sus movimientos, en especial de las pléyades (o siete cabrillas), permite a la población amazónica disponer de un indicador cronológico y meteorológico útil para 'contar' el tiempo, para saber cuándo se inician las lluvias, o el grado de intensidad de las aguas, o el tiempo propicio para la siembra o la pesca (Mercier, 1979, p. 336).

---

<sup>6</sup> Los dos tipos de vaca, acuática y terrestre, se refieren al manatí del río Amazonas y al tapir amazónico. Estos dos mamíferos tienen tamaños impresionantes pudiendo medir hasta dos metros.

### Canto de encantamiento

Consideremos a continuación un canto proveniente del pueblo candoshi y que es utilizado por los chamanes para apropiarse del poder de la anaconda. La anaconda es vista como un animal poderoso por sus capacidades hipnóticas que pueden apoderarse del alma de sus víctimas. Así, en los ritos de sanación, a través de este tipo de canto, el chamán incorpora en sí mismo el poder de la anaconda con el propósito de combatirla con las mismas fuerzas.

<i>Tsaga tsaga tiavai,</i>	Estoy al acecho,
<i>tsaga tsaga tiavai</i>	estoy al acecho,
<i>zuriri tiavai, zuriri tiavai, zuriri tiavai,</i>	
<i>tsaga tsaga tiavai, tsaga tsaga tiavai,]</i>	por los remolinos del aire (ter), estoy (ter),
 <i>yana yana tiavai, yana yana tiavai,</i>	
<i>yana yana tiavai</i>	estoy pintada con genipa (ter),
<i>tputo tputo tiavai, tputo tputo tiavai,</i>	
<i>tputo tputo tiavai]</i>	tengo la cabeza triangular (ter),
<i>vachurta tiavai,</i>	estoy en las marismas
<i>kchurnata tiavai,</i>	estoy en las marismas
<i>kamanchayta tiavai,</i>	estoy en las marismas
<i>kanida tiavai, kanida tiavai,</i>	
<i>tsaga tsaga tiavai</i>	estoy en el azul del cielo,
	estoy en el acecho
 <i>chishirta tiavai</i>	estoy en la profundidad del pantano
 <i>maraparta tiavai, tsaga tsaga tiavai,</i>	tengo la cara moteada, estoy al acecho
 <i>karavída tiavai, karavída tiavai,</i>	
<i>karavía tiavai</i>	ella está pintada con achiote

Cantado por Visa, hombre del medio chapuri, octubre de 1994 (Surrallés, 2009, pp. 299-300).

La mayoría de los versos del canto se refieren de manera directa a la anaconda, ya sea a su cuerpo (cabeza triangular y pintura de genipa en su cuerpo), a su hábitat preferido (las marismas pobladas de palmeras), al embrujamiento que hace a sus víctimas (la víctima ve todo azul como el cielo y su alma es llevada a las profundidades de los pantanos) o a la manera como se pintan los chamanes para asemejarse a ella (cara moteada pintada con achiote) (Surrallés, 2009, p. 300). Sin embargo, lo más interesante es que todas estas referencias más bien directas a la anaconda están seguidas

y puntuadas por las palabras *tsaga tsaga tiavai* que se refieren al acecho, pero en una lengua ajena, distinta a la lengua candoshi. Así, Surrallés propone la explicación de que, al empezar el canto y puntuarlo en algunas ocasiones con esas palabras, se subrayaría la idea de transformarse en otro, en este caso en una anaconda: «Las palabras provenientes de las lenguas vecinas —especialmente el quechua, hablado además por muchos candoshi que habitan en el norte del territorio— tienen una función de destacar la ‘alterización’ del chamán» (Surrallés, 2009, p. 300). En este sentido, las palabras del canto no solo tienen una relación referencial con el mundo, sino que también tienen una relación performativa que ayuda al chamán en su labor curadora. Y constatamos, al mismo tiempo, la manera en que el uso de elementos de una lengua distinta se convierte en este canto en un recurso expresivo y poético

### 3. CONCLUSIÓN

El presente ensayo ha querido elaborarse como una entrada al mundo de las tradiciones orales andina y amazónica a través de la literatura oral. Así, en un primer momento, hemos señalado una serie de textos y repertorios que han puesto por escrito tales tradiciones, desde la temprana época colonial hasta nuestros días. Hemos podido advertir, igualmente, que los registros coloniales, aun cuando nos dan a conocer fragmentos del complejo tejido de la tradición, son mediatizados por un contexto que no deja de alterar y evaluar lo que se cuenta. En un segundo momento, nos hemos detenido en la comprensión de esta tradición a través del análisis de algunos relatos y canciones. En esa tarea hemos podido descubrir la manera en que cada uno de esos textos establece determinada red de relaciones entre elementos de diverso orden, generando al mismo tiempo una esfera de significación capaz de condensar la cultura y de movilizar a quienes participan en ella. De ese modo, hemos podido contemplar los vínculos que unen actividades económico-productivas (pastoreo, agricultura, caza, pesca) con pisos ecológicos, organización social y políticas de intercambio y cohabitación; o los lazos que se dan entre el monte, el río y los cuerpos celestes, de modo que el río se prolonga en constelación, o la gente en estrellas, o el chamán en anaconda; o aun el hecho de que el sufrimiento causado por el abandono tenga testigos como «el pajarito de la roca» o «el pececito del río». Hemos podido mostrar, finalmente, algunos de los recursos expresivos que las lenguas ofrecen a sus usuarios para la construcción de textos poéticos (repeticiones, dobles semánticos, paralelismos gramaticales, préstamos léxicos o cambios de código). Lejos de ser testimonios banales o superficiales, los textos de la literatura oral andina y amazónica nos confrontan, a través de relatos y canciones, con los grandes problemas de la supervivencia, convivencia y condición humana, así como de la cohabitación entre humanos y la multiplicidad de seres no humanos: jaguares, anacondas, zorros; astros, estrellas, constelaciones; bosques, ríos, chacras;

montañas tutelares, divinidades, etcétera. Pero además de confrontarnos con esos problemas, esos textos dan testimonio de la manera en que una comunidad, en un tiempo y lugar particular, ha sabido responder a esos desafíos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera Malta, Demetrio (1964). *El Quijote de El Dorado: Orellana y el Río de las Amazonas*. Madrid: Guadarrama.
- Alegre, Pascual (1979). *Tashorintsi. Tradición oral matsigenka*. Lima: CAAAP.
- Alegría, Ciro (1980). *El sol de los jaguares. Leyendas, cuentos y narraciones de la selva amazónica*. Bogotá: Oveja Negra.
- Alegría, Ciro (1983). *Fábulas y leyendas latinoamericanas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Anderson, Ronald J. (1985-1986). *Cuentos folklóricos de los asháninka*. 3 tomos. Comunidades y culturas peruanas 20, 21 y 22. Yarinacocha, Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.
- Anónimo (1993, 1994). *Yáunchuk Wampisá aujmattairi*. Lima: CAAAP.
- d'Ans, André Marcel (1975). *La verdadera Biblia de los Cashinahua: mitos, leyendas y tradiciones de la Selva peruana*. Lima: Mosca Azul.
- Arguedas, José María (1989). *Canto kechwa*. Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (1966). *Poesía quechua*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Arguedas, José María & Francisco Izquierdo Ríos (1947). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima: Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural de la UNMSM.
- Bamonte, Gerardo y Sergio Kociancich (2007). *Los Ese Eja. El mundo de los hombres y el mundo de los espíritus entre los indios del río*. La Paz: Plural.
- Barboza, Juan (1881). *Leyendas y supersticiones amazónicas*. Manaos: s/e.
- Benites Vinuesa, Leopoldo (1945). *Argonautas de la selva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bertrand-Ricoveri, Pierrette (2010). *Mitología Shipibo. Un viaje en el imaginario de un pueblo amazónico*. París: L'Harmattan.
- Betanzos, Juan de (2004 [1551]). *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Polifemo.
- Burga Freitas, Arturo (1938). *Ayahuasca, mitos y leyendas del Amazonas*. Buenos Aires: Tor.
- Carvajal, Gaspar de; Pedrarias de Alместo & Alonso de Rojas (1986). *La aventura del Amazonas*. Madrid: Historia 16.
- Chavarría, María (1984). *Con la voz de nuestros viejos antiguos. Eseha Echiikiana Esoiho*. Lima: Lluvia.

- Chirinos, Andrés & Alejo Maque (1996). *Eros andino. Alejo Khunku willawanchik*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Chumap, Aurelio & Manuel García-Ruendeles (1979). *Duik Muun: universo mítico de los aguaruna*. Tomos I y II. Lima: CAAAP.
- Cieza de León, Pedro de (1984 [1553]). *Crónica del Perú*. Edición de Franklin Pease. 3 volúmenes. Lima: PUCP; Academia Nacional de la Historia.
- Dávila Herrera, Carlos & Pablo Macera Dall'Orso (2000). Introducción. En Gredna Landoldt, ed., *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas* (pp. 15-24). AIDSESEP; Fundación Telefónica; Programa de Formación de Maestros Bilingües.
- Duviols, Pierre (1986). *Cultura andina y represión, procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Duviols, Pierre (1993). Advertencia y estudio y comentario etnohistórico de *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (pp. 9-126). Lima y Cusco: Institut Français d'études andines; Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Favarón, Pedro (2012). *Las visiones y los mundos: depredación, transformación y equilibrio en discursos de la Amazonía Occidental*. Tesis de doctorado. Université de Montréal. Disponible en: <http://hdl.handle.net/1866/10522>
- García Rivera, Francisco (1993). *Etnohistoria Shipibo. Tradición oral de los Shipibo-Conibo*. Lima: CAAAP.
- Godenzzi, Juan C. & Janett Vengoa Zúñiga (1995). Canciones de amor y sufrimiento. Análisis del arte poético quechua. En *Memorias de JALLA Tucumán 1995*. San Miguel de Tucumán, Argentina: Universidad Nacional de Tucumán.
- Gow, Rosalind & Bernabé Condori (eds.) (1976). *Kay Pacha*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Guallart, José María (1958). Mitos y leyendas de los aguarunas del Alto Marañón. *Perú Indígena*, VII, 16-17; 59-98. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- Guallart, José María (1989). *El mundo mágico de los aguarunas*. Lima: CAAAP.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980 [1615]). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de Rolena Adorno y John V. Murra. México: Siglo Veintiuno.
- Husson, Jean-Philippe (1985). *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala. De l'art lyrique de cour aux chants et danses populaires*. Paris: L'Harmattan.
- Itier, César (1992). La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo. *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*, 21(3), 1009-1051.

- Itier, César (1993). Estudio y comentario lingüístico de *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (pp. 127-178). Lima y Cusco: Institut Français d'études andines; Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Itier, César (1997). El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural. *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*, 26(3), 301-330.
- Itier, César (2007). *El hijo del oso: la literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos; Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Itier, César (2013). *Viracocha o el océano. Naturaleza y funciones de una divinidad inca*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos.
- Jordana Lagunas, José Luis (1974). *Mitos e historias aguarunas y huambisas de la selva del Alto Marañón*. Lima: Retablo de Papel.
- Lienhard, Martin (1997). Prólogo. En Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, eds., *La doncella sacrificada. Mitos del Valle del Colca* (pp. vii-xviii). Arequipa y Lima: Universidad Nacional San Agustín; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Mannheim, Bruce (1986). Poetic Form in Guaman Poma's *Wariqsa Arawi*. *Amerindia*, 11, 41-67.
- Mercier, Juan Marcos (1979). *Nosotros los Napu-Runas. Napu Runapa rimay. Mitos e historias*. Iquitos: CETA.
- Molina, Cristóbal de (2010 [¿1575?]). *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Edición de Paloma Jiménez del Campo. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert.
- Montoya, Rodrigo y otros (1987). *La sangre de los cerros. Urqkunapa yawarmin: Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú*. Lima: CPES; Mosca Azul; UNMSM.
- Morote Best, Efraín (1953). Aldeas sumergidas. *Folklore Americano*, 1, 45-81.
- Morote Best, Efraín (1988). *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Ordóñez, Leonardo (Inédito). *Cuatro novelas históricas sobre las primeras entradas de los españoles en la selva amazónica*.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro (1980). *Huarochiri: 400 años después*. Lima: PUCP.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro (2001). *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: PUCP.
- Palma, Ricardo (1993). *Tradiciones peruanas*. Nanterre: Allca Xxe; Université Paris X; Centre de Recherches Latino-Américaines.
- Pérez, María Teresa (1989). *El descubrimiento del Amazonas. Historia y mito*. Sevilla: Alfar.



- Salomon, Frank & Jorge Urioste (1991). *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de (1993 [1613?]). *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Lima/ Cusco: Institut Français d'études andines; Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1988 [1572]). *Historia de los Incas*. Madrid: Miraguano; Polifemo.
- Senen Pani (2005). *Cantos de sanación del ayahuasca*. Lima: IKAM.
- Surallès, Alexandre (2001). Con los pies en la tierra. Cosmología y cultura indígena en el mundo de hoy. En Gredna Landolt, ed., *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas* (pp. 277-279). Lima: AIDSESEP; Fundación Telefónica; Programa de Formación de Maestros Bilingües.
- Surallès, Alexandre (2009). *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, (Alta Amazonía)*. Lima y Copenhague: Instituto Francés de Estudios Andinos; IWGIA.
- Taylor, Gerald (ed.) (1993). La tradición oral andina y la escritura. En Gerald Taylor, ed., *Relatos quechuas de Chachapoyas. La tradición oral y la escritura* (pp. 5-17). Chantier-Amerindia, Biblioteca Andina 1. París: Asociación de Etnolingüística Amerindia.
- Taylor, Gerald (ed.) (1999). *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Segunda edición. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Banco Central de Reserva del Perú; Universidad Particular Ricardo Palma.
- Urbano, Henrique (2008). *Reivindicando a Molina, el cronista. Entrevista a Henrique Urbano*. [www.librosperuanos.com/autores/articulos/u/2699/Urbano-Henrique](http://www.librosperuanos.com/autores/articulos/u/2699/Urbano-Henrique). Consulta: 10/2/2015.
- Urteaga Cabrera, Luis (1991). *El universo sagrado*. Lima: Peisa.
- Valderrama, Ricardo & Carmen Escalante (eds.) (1977). *Gregorio Condori Mamani*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Valderrama, Ricardo & Carmen Escalante (eds.) (1992). *Nosotros los humanos. Nuqanchik runakuna*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Valderrama, Ricardo & Carmen Escalante (eds.) (1997). *La doncella sacrificada: mitos del valle del Colca*. Arequipa y Lima: UNAS; IFEA.
- Vega, Inca Garcilaso de la (2000 [1609]). *Comentarios reales*. Edición de Mercedes Serna. Madrid: Castalia.
- Vienrich, Adolfo (2001). *Fábulas quechuas (Tarmapap Pachahuarainin)*. Caracas: El Perro y La Rana.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2007). La Selva de Cristal: notas sobre la ontología de los espíritus amazónicos. *Amazonía Peruana*, 30, pp. 85-110.