

Hans-Joachim König (ed.)
en colaboración con Christian Gros, Karl Kohut y
France-Marie Renard-Casevitz

El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana

Pasado y presente

SEPARATA

Frankfurt/Main · Madrid

1998

INDICE

A manera de prólogo	7
Prefacio	9
I Introducción	
Hans-Joachim König: ¿Bárbaro o símbolo de la libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica	13
II Cosmovisión indígena	
Franz Tichy: Ejemplos del ordenamiento del espacio y del tiempo en el mundo andino y en el mundo mesoamericano: una comparación	35
Sonja M. Steckbauer: Versiones escritas de tradiciones orales: el mito del Inkarrí	53
III Política de integración y aculturación	
Pablo F. Luna: El "civilismo" y la sociedad nacional peruana	71
Martine Dautier: Del maestro escolar al intelectual indígena. México 1975-1995	85
IV Problemática de desarrollo autodeterminado y preservación de culturas indígenas	
Roberto Haudry de Soucy: Indio, modernidad y desarrollo o invertir en <i>pueblos indígenas</i>	99
Gerd Kohlhepp: O problema do espaço vital dos povos indígenas e os conflitos de interesse na demarcação das Areas Indígenas na Amazônia Brasileira	109
Clarita Müller-Plantenberg: Los indígenas y sus territorios. Choque cultural — recuperación de cultura y estudios de impactos ambientales y sociales. El caso de la Cuenca Amazónica	121
Darrell A. Posey: El desarrollo de productos naturales y la cuestión de la propiedad intelectual de las comunidades indígenas en el Brasil y América Latina	137
Marion Scholz: Protección de la naturaleza para, con y por los indígenas en el Estado Amazonas/Venezuela	157

Françoise Lestage: Entre el "tercer" y el "primer" mundo. Adaptación y genio inventivo de los migrantes indígenas en la frontera México-Estados Unidos 171

V Movimientos indígenas en búsqueda de liberación

Christian Gros: El movimiento indígena: del nacional-populismo al neoliberalismo 183

Yvon Le Bot: ¿Se puede hablar de actores sociales étnicos en América Latina? 199

Marco Antonio de Paz: La participación del pueblo maya mesoamericano en una sociedad democrática 207

VI Testimonios

Mino-Eusebio Castro: Sabiduría indígena y biodiversidad 219

Enrique Rosner: Ciegos ven, cojos andan, mudos hablan, el indio ha resucitado: del indio objeto al indio sujeto 229

Carlos Lenkersdorf: Cosmovisiones en conflicto 253

Leonor Zalabata Torres: La territorialidad como base de la identidad de los pueblos indígenas 265

Los autores de este volumen 267

Versiones escritas de tradiciones orales: el mito del Inkarrí

Sonja M. Steckbauer



Y preguntó el dicho *Ynga* a fray Uisente quién se lo auía dicho. Responde fray Uisente que le auía dicho euangelio, el libro. Y dixo *Atagualpa*: "Dámelo a mí el libro para que me lo diga." Y ancí se la dio y lo tomó en las manos, comensó a oxear las ojas del dicho libro. Y dize el dicho *Ynga*: "¿Qué, cómo no me lo dize? ¡Ni me habla a mí el dicho libro!" Hablando con grande magestad, asentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho *Ynga Atagualpa* (Poma de Ayala 1980, II, 392).

El hecho de que Atahualpa tirara el libro, *el libro de los libros*, al suelo, iba a costar la vida a miles de indios en la matanza de Cajamarca y posteriormente también a Atahualpa mismo. Desde el inicio de la conquista, la falta de una escritura análoga o por lo menos bastante parecida a la latina por parte de las culturas indígenas fue interpretada por parte de los conquistadores hispanohablantes como déficit, como defecto. La cultura oral, y más específicamente las culturas orales de América eran mal vistas, malinterpretadas, despreciadas, desacreditadas, es decir, siempre presentadas de una forma claramente negativa.

Esta actitud, encontrada hasta hoy en día, tiene poco en cuenta que *primero* fue la lengua y que *después* — alrededor del año 1500 a.C. — le siguió la escritura, pero tan sólo en algunas culturas, pues, en la mayoría de los pueblos, otras formas de contar y memorizar la siguen sustituyendo perfectamente (según Ong 1987, 15, sólo 106 de las miles de lenguas existentes cuentan con una escritura). Jack Goody explica en *The Domestication of the Savage Mind* (1978, 307ss) la diferencia entre el hombre primitivo y el hombre civilizado en cuanto a sus diferentes modelos de comunicación: según Goody, por un lado, el pensamiento mágico-mítico del hombre primitivo está relacionado con la comunicación y tradición oral; por el otro, las características del hombre civilizado, así como el pensamiento abstracto o la concepción histórica del pasado, se pueden adquirir únicamente a través de la escritura. Basa sus ideas en las de Claude Lévi-Strauss, quien ya en *La pensée sauvage* (1962) había explicado de manera parecida la diferencia entre el blanco civilizado y el indígena salvaje. Para los dos el cambio de la oralidad a la escritura significa una evolución mental, un paso hacia arriba¹. Si bien los cronistas, al relatar sobre la situación en las Indias, admiten que los indios disponen de cierto modo de memoria mediante la tradición oral, a la vez deploran las desventajas de esta forma de historiografía:

[...] como no consten por letras de historia, por no tenerlas sino por los viejos de mano en mano y por los cantos y romances que en las fiestas cantan bailando, que son sus principales historias (Casas 1958, 422).

A esto se responde que, para suplir la falta de letras, tenían estos bárbaros una curiosidad muy buena y cierta, y era que unos a otros, padres a hijos, se iban refiriendo las cosas antiguas pasadas hasta sus tiempos, repitiéndoselas muchas veces, [...] haciéndoles repetir las tales lecciones historiales a los oyentes, hasta que se les quedasen en la memoria fijas (Sarmiento de Gamboa 1960, 211).

¹Los dos modelos de diferenciación han sido criticados por discriminar de esta manera a todas las culturas que no tienen escritura latina; sin embargo, la discusión continúa de manera parecida. Cabe mencionar también que, según estos modelos, el hombre letrado carece de la capacidad de pensar de una manera mágica o mítica.

Aunque algunos de ellos, como veremos en el ejemplo siguiente tomado de Acosta, elogian hasta cierto punto el hecho de que los indios logren de esta manera mantener en su memoria mitos e historias por la simple repetición oral y a veces mediante pinturas, símbolos o quipus, para ellos siempre se trata básicamente de una compensación — necesaria por carecer de las posibilidades que ofrece la escritura latina.

Fuera de esta diligencia, suplían la falta de escritura y letras, parte con pinturas, como los de Méjico, aunque las del Perú eran muy groseras y toscas; parte, y lo más, con *quipos*. Son quipos unos memoriales o registros hechos de ramales, en que diversos nudos y diversas colores significan diversas cosas. Es increíble lo que en este modo alcanzaron [...] (Acosta 1954, I, 89).

La escritura está considerada como "la reparadora de la memoria, la vengadora del olvido, la conservadora de la posterioridad"². Los cronistas ven como función primordial de la escritura la conservación de la historia más que la comunicación³. En el libro "se mira lo pasado, [se] vé lo presente y congetura lo futuro. Sin la pluma no corta la espada" (ibíd.).

A continuación, compararemos diferentes funciones y funcionamientos de la tradición oral y de la literatura escrita así como los cambios que han ido sucediendo en la actualidad al pasar de uno de los dos medios al otro. Los ejemplos serán tomados mayormente de diferentes versiones del mito del Inkarrí, y se pretenderá demostrar los recientes cambios y algunas nuevas vías posibles en la tradición oral sobre la base de un antiguo texto.

La pluma y la espada: la escritura como instrumento de poder

Regresando a la cita arriba mencionada — sin la pluma no corta la espada — cabe recalcar brevemente que la ausencia de una escritura en las culturas indígenas de América siempre se ha aprovechado como excusa para ejercer poder y supuesta superioridad: desde la época de la conquista, escritura y literatura escritas son equivalentes a cultura y civilización. Al que sabe leer y escribir, al letrado, por el puro hecho de disponer de dichas aptitudes, se le califica de educado y, por lo tanto, su nivel intelectual parece ser más alto que el de una persona no incluida en el sistema occidental de alfabetización.

En América Latina, siempre "la pluma fue compañera de la espada y cortó junto con ella" (Rivarola 1984, 138) o, con las palabras de Lévi-Strauss, "il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter

²Fray Diego Niseno. *El político del Cielo*. Barcelona 1638, libro V, cap. 8; cit. en Rivarola 1984, 138.

³Actualmente la comunicación adquiere un dominio cada vez más importante en la escritura; piénsese no tanto en la carta tradicional, sino más bien en medios de comunicación modernos, como *teletexto*, *e-mail*, *internet*, etc.

l'asservissement" (1955, 318). No se deseaba que los indios adquirieran demasiada educación a fin de mantenerlos en una situación de dependencia y subordinación. El indio educado implicaba un peligro, el de disturbar la situación favorable del colonizador y, por consiguiente, el peligro de muerte para él mismo (cf. Marzal 1991). Junto con el temor había cierta admiración por parte del indígena hacia los que sabían leer y escribir. El prestigio social que tenía el letrado y con él, la letra, era para el indígena una de las razones de mayor importancia para aprender a leer y a escribir (cf. Schuchard 1989, 84s). Miremos, como ejemplo del prestigio de la escritura, una primera versión del mito del Inkarrí:

En la segunda etapa, Dios crea el mundo de Jesucristo, que es el actual y que algún día llegará a su fin. A la presente generación Dios la crea en tres categorías. Primero los *qollas*, que habitan al lado del gran lago. Estos siempre llegan a estas tierras en busca de comida, ya que los *qollas* fueron pecadores. Segundo los *inkas*, que vivieron en la gran ciudad del Cuzco. Tenían gran poder y pudieron hacer grandes cosas, como ciudades, caminos, fortalezas, porque Dios los hizo así, pero no se les dio el gran poder de saber leer. [...] Tercero los *mistis* [blancos] que son los hijos últimos de Dios, los "chanas" de la creación y así hacen lo que se les antoja y Dios les soporta los pecados; además, saben leer.⁴

A pesar de que se admira el conocimiento de los *mistis* en el mito arriba citado, frecuentemente los niños indígenas no quieren ir a la escuela. A fin de explicar este rechazo, se busca un origen en la historia, como veremos en el siguiente ejemplo:

El Ñaupa Machu se alegró cuando supo que el Inka había muerto. El Ñaupa Machu había tenido que vivir escondido mientras el Inka recorría el mundo. Ñaupa Machu vivía en una montaña que se llamaba Escuela. Gozaba de que hubieran golpeado a Mama Pacha. En eso pasaron los dos hijos del Inka. Buscaban a su padre y a su madre. Ñaupa les dijo 'Vengan vengan, les voy a revelar dónde está el Inka y dónde está Mama Pacha'. Los niños contentos dicen que fueron a la Escuela. El Ñaupa Machu quería comerlos. 'Mama Pacha ya no quiere al Inka. El Inka ha amistado con Jesucristo y ahora viven Juntos, como dos hermanitos. Miren la escritura, aquí está dicho'. Los niños tuvieron mucho miedo y se escaparon. Desde entonces todos los niños deben ir a las escuelas. Y como a los dos hijos de la Mama Pacha, a casi todos los niños no les gusta la escuela, se escapan (Ortiz Rescaniere 1973, 148s).

⁴Manuel Marzal. *El mundo religioso de Urcos*. Cuzco 1971, 62ss; cit. en Rivarola 1984, 140.

Frecuentemente el sentimiento de los indígenas hacia la letra escrita oscila entre el rechazo y el miedo, miedo de lo desconocido que además ha traído tanto mal a su cultura. Tanto es así que el poeta guatemalteco Humberto Ak'abal comentó que en su casa le estaba prohibido leer libros. Dijo que en el desván de su casa había una caja de libros, pero su abuelo le explicó que si los leía, perdería el juicio. Tampoco se podían quemar los libros, porque de esta manera la casa quedaría maldita. Había que esperar hasta que algún día ellos mismos se pudrieran⁵.

Regresando a la incomunicación entre Atahualpa y Pizarro citada al comienzo, mencionaremos a continuación una interpretación algo novedosa de este desencuentro basada en el mito del Inkarrí, la cual se encuentra en la autobiografía del peón indígena Gregorio Condori Mamani:

Los *Inkas* no conocían papel, escritura; cuando el *taytacha* quería darles papel ellos lo rechazaron; porque se enviaban noticias no en papeles sino en hilos de vicuña; para malas noticias eran hilos negros, para buenas noticias eran hilos blancos. Estos hilos eran como libros, pero los españoles no querían que existiesen y le habían dado al *Inka* un papel:

— Este papel habla, diciendo.

— ¿Dónde está que habla? Sonseras; quieren engañarme.

Y había botado el papel al suelo. El *Inka* no entendía de papeles. ¿Y cómo el papel iba a hablar si no sabía leer? Así se hizo matar nuestro Inka. Desde esa vez ha desaparecido *Inkarrey*. [...]

Pero ahora yo digo:

— ¿Qué dirían los españoles, cuando vuelva nuestro Inka? Así había sido la vida (Valderrama/Escalante Gutiérrez 1977, 50).

También en otras versiones del mito del Inkarrí encontramos malentendidos causados por papel y escritura. Citaremos brevemente la de Huamanga, que parece haber obtenido mayor distribución.

Españarrí fue a buscarlo y le dejó una carta. Cuando llegó Inkarrí encontró el mensaje, enojado gritó:

'¿Qué ave, qué animal ha manchado con sus patas este papel tan blanco?'

⁵A pesar de esta advertencia, Humberto Ak'abal se subió un día al desván y empezó a leer: Flaubert, Tolstoi y Víctor Hugo fueron sus primeras lecturas, Rubén Darío y Pablo Neruda iban a seguir. Cuando por primera vez leyó el *Popol Vuh*, le sorprendió más que todo el hecho de que estas historias que madre, abuela y bisabuela ya le habían contado mucho antes, se hubieran puesto por escrito. Cf. la entrevista con H. Ak'abal en Fluch/Hackl 1994; una colección de sus poemas traducidos al alemán se encuentra en Ak'abal 1995.

Pero Inkarrí sabía de su hermano, por eso le dejó unos quipus que dicen que eran de hilo. 'Esos harapos, esas hilachas ¿de qué mísero hombre serán?'

Pero la Luna y el Sol se juntaron, el toro y el Amaru. El mundo avanzó. La Tierra tembló y la cabeza de Inkarrí la escondió su hermano. Desde entonces surgieron los degolladores. La sangre de Inkarrí está viva en el fondo de nuestra Madre Tierra. Se afirma que llegará el día en que su cabeza, su sangre, su cuerpo habrán de juntarse. Ese día amanecerá en el anochecer, los reptiles volarán. Se secará la laguna de Parinacochas, entonces el hermoso y gran pueblo que nuestro Inkarrí no pudo concluir será de nuevo visible (Ortiz Rescaniere 1973, 139).

Oralidad *versus* escritura

Una de las características de la tradición oral es que no tiene fijación, es decir que está abierta a posibles cambios. Está viva, y vive sin cadenas, mientras que la literatura escrita una vez puesta sobre papel o impresa está determinada para siempre, parece inmóvil o incluso paralizada⁶. La tradición oral, por el contrario, puede ser variada continuamente por el relator, adaptada a nuevas circunstancias⁷. De esta manera nace un conglomerado de historias orales, relacionadas entre ellas. "[Las historias] se vinculan entre sí y constituyen un verdadero *bricolage de mitos*" (Ette 1992, 135)⁸.

Cuando Gregorio Condori Mamani nos explica en su autobiografía que él mismo, al igual que el Inca, no sabe leer ni hablar castellano, lo expresa con paráfrases como: "no tener ojos" y "no tener boca"⁹. De manera muy parecida encontramos en otro texto de etnotestimonio¹⁰ la siguiente cita:

⁶El lector sólo puede hacer revivir la literatura escrita dándole diferentes tipos de lectura y diferentes maneras de interpretación.

⁷El cambio se realiza tanto en el nivel sintáctico-lexical como temático. En el presente trabajo presentaremos únicamente los cambios de contenido.

⁸Lévi-Strauss utilizó este mismo término refiriéndose a los mitos orales de la siguiente manera: "Or, le propre de la pensée mythique est de s'exprimer à l'aide d'un répertoire dont la composition est hétéroclite et qui, bien qu'étendu, reste tout de même limité [...]. Elle apparaît ainsi comme une sorte de bricolage intellectuel, ce qui explique les relations qu'on observe entre les deux." (Lévi-Strauss 1962, 26)

⁹"En el ejército me enseñaron el abecedario. También firmaba mi nombre, las letras a, o, i, p, reconocía en el papel. Pero yo creo que tenía cabeza el abecedario porque no aprendí [...]. Ahora dicen que los que entran al cuartel como éstos sin ojos, salen con los ojos abiertos, sabiendo leer. Esos que no tienen boca, también salen con la boca reventando a castellano." (Valderrama/Escalante Gutiérrez 1977, 45)

¹⁰Sobre la definición del término "etnotestimonio" y su diferenciación de la etnoficción, cf. Lienhard 1989, 131s.

Los Inkas no tenían ojos, no sabían leer. Los españoles sí sabían leer. Con esto a los Inkas les querían avanzar. Entonces, por aquí no pasaron los Inkas que formaban hermosos pueblos. Ellos sólo hicieron el Cusco (Valderrama/Escalante Gutiérrez 1992, 3).¹¹

Un rasgo típico y especial de la tradición oral es que en ella se incluyen cambios y novedades, sin problema alguno. Así por ejemplo en *Kay pacha*, también un texto de etnotestimonio como los que acabamos de mencionar, podemos leer:

Como nosotros [los incas] sabían tejer pallay (diseño de flores). La misma pallay que ellos sabían estamos tejiendo nosotros también ahora. Nos enseñaron a trenzar sogas, a tejer y a hilar. Nuestros incas tomaban cerveza y gaseosas. No tomaban trago. [...]

Así nuestros incas fueron a otras naciones. Allí dejaron su maquinaria y su llamado "ichu molina". Ahora la gente de otras naciones trabaja con esas máquinas. Aviones hacen, carros hacen, sus máquinas y todo también hacen. Si los incas no se hubieran ido las hubieran dejado aquí con nosotros (Condori/Gow 1982, 29).

Los mitos orales disponen de una "capacidad de interpretar los cambios que se introducen en su sociedad" y es justamente por eso que Gerald Taylor ve en ellos "una obra de 'sincretismo'", es decir, que sincretizan la religión y cultura europeas con las autóctonas:

En realidad, es posible encontrar en toda la zona andina y amazónica variantes de tradiciones muy parecidas en las cuales factores debidos al ambiente modifican "relatos" que asocian lo europeo a lo autóctono para explicar una realidad contemporánea en la que ambas influencias están presentes (Taylor 1988, 188).

Como ejemplo basta mencionar que en el mito anteriormente citado sobre la escuela, el Dios Poderoso del cielo y del mar tuvo dos hijos con Mama Pacha: el Inka y "Sucristus" (Ortiz Rescaniere 1973, 147).

Es justamente esta capacidad de reinterpretarse, de adaptarse de forma constante a situaciones cambiadas, la que conlleva lo fascinante de la tradición oral (Kramer 1987, 128). No tiene la presión exterior de tener validez permanente, sino que, por el contrario, explica la historia siempre desde la perspectiva del presente. O como lo describe Ong:

¹¹Los dos textos de etnotestimonio citados son autobiografías de personas quechua-hablantes procedentes de los departamentos de Cusco y de Ayacucho, y éstas fueron redactadas sobre la base de entrevistas no-guiadas realizadas a lo largo de meses y hasta años por los dos autores, Carmen Escalante Gutiérrez y Ricardo Valderrama. Se trata de ediciones bilingües en quechua y castellano.

[Los mitos] son tan valiosos, no porque sean novedosos ni nuevos, sino porque son capaces de renovar las tradiciones de los antepasados para el presente (1987, 47; mi traducción).

El aspecto del tiempo tiene una relación importante con esta forma de transmisión oral: mientras que en la historiografía occidental el tiempo es lineal — tal como lo es la escritura latina —, en los mitos indígenas-orales se presenta de manera cíclica: siempre se regresa al punto de partida, pero desde otra perspectiva¹². Así, como todo lo pasado regresa, regresa también el Inkarrí. Entre las diversas versiones del mito del Inkarrí en las cuales se anuncia su vuelta, citaremos la siguiente:

Inkarrí amarró al Sol para que el tiempo durara. [...] España lo llamó. Por eso construyó un puente de oro sobre el mar, para llegar a España. Antes de terminarlo, Pizarro lo mató con armas, balas. Inkarrí sólo tenía waraka. Le cortó la cabeza y la mandó a España. Su cuerpo quedó aquí. Dicen que en España su cabeza está viva, la barba le está creciendo, todos los meses la afeitan. Ahora no hay Inkarrí. Cuando murió, llegó Jesucristo, poderoso del Cielo. El no tiene que ver nada con Inkarrí que está en la tierra. Cristo está aparte, no se mete con nosotros. Tiene el mundo en la mano como una naranja.

Cuando el mundo se voltee, va a regresar Inkarrí y va a andar, como en las épocas antiguas. Entonces todos los hombres, cristianos y gentiles, vamos a encontrarnos (Ortiz Rescaniere 1973, 132 y 142).

Manuel Scorza inicia su novela de etnoficción *La tumba del relámpago* (1981) retomando en su comienzo el tema del regreso de Inkarrí:

Observó que los ojos de la cabeza miraban hacia las esquinas donde el resto del cuerpo, despedazado, comenzaba a juntarse. Y comprendió que era Inkari, el disperso cuerpo del dios Inkari que se reunía bajo las entrañas de las cordilleras que ahora volvían al cataclismo. Montañas colosales se elevaban, se abajaban, cerraban planicies, cegaban precipicios, grandes ríos, despellejaban llanuras, tapiaban ríos, cataratas. 'El fin del mundo será', se aterró. '¿O el comienzo verdadero?' Jadeando más todavía, resoplando, los brazos y piernas, el vientre, el pecho desgajados del cuerpo de Inkari, se abrían paso, reptaban hacia la cabeza que en el centro parpadeaba ahora con furor, con alegría, con nuevo furor, como rodeando, como

¹²Es interesante observar que también en la nueva novela histórica el tiempo se presenta de manera cíclica: se explica la historia basándose en el presente, en un presente en el pasado. En cuanto a la vasta crítica literaria referida a la nueva novela histórica, cf. Kohut 1997, especialmente la introducción al tema.

aceptando. ¡Inkari volvía! ¡Inkari cumplía su promesa! En vano los extranjeros lo habían decapitado, destazado su cuerpo, enterrado sus restos en los extremos del universo. Bajo la tierra, el cuerpo de Inkari había seguido creciendo, juntándose con los siglos. ¡Y ahora, por fin, se reunía! 'Cuando mis hijos sean capaces de enfrentarse a los extranjeros entonces mi cuerpo divino se juntará y saldrá de la tierra para el combate final', había anunciado Inkari. ¡Se cumplía! (Scorza 1981, 9s)

A lo largo de esta novela se describe la vida explotada y subyugada de los indígenas en los Andes peruanos. Su única esperanza para el mejoramiento de esta situación está en el regreso de Inkarrí. Creen que el tiempo es cíclico y que cuando los pedazos del cuerpo de Inkarrí se hayan reunido bajo la tierra, volverá el Inca Atahualpa (cf. Scorza 1981, 147) trayendo consigo la salvación: "¡Por fin el presente se reunía con el pasado!" (Scorza 1981, 148)

De la transmisión oral hacia la escritura

Dando el ejemplo del manuscrito de Huarochirí, Taylor (1988, 186) explica que la fijación de la tradición oral con la escritura nace en muchos casos del temor a que un idioma y junto con éste sus tradiciones se pierdan. De esta manera nace un nuevo tipo de texto, generalmente bajo el nombre de "literatura oral". Se trata aquí de una denominación muy discutible, puesto que "literatura" viene del latín "littera" y se trata entonces de una contradicción en sí, de una explicación por el contrario. Ong considera inadecuado este término explicando que su uso es como describir un caballo caracterizándolo como "coche sin ruedas" (Ong 1987, 19s).

Al ser transformado de la oralidad a la escritura, un texto es sometido a diferentes cambios lingüísticos y sintácticos: como cambio lingüístico tan sólo se menciona brevemente que, por lo general, en la transcripción de la tradición oral se escoge una variante dialectal del idioma en cuestión en la que se fija el texto (Taylor 1988, 187); una consecuencia posible de tal decisión puede ser que esta variante, gracias a la fijación por la escritura, vaya recibiendo con el tiempo mayor importancia.

Aquí nos interesan más los cambios sintácticos: las fórmulas, es decir determinados conjuntos de palabras repetidos a lo largo de un cuento, suelen ser atribuidas al arte oral, sobre todo, como ayuda mnemotécnica (Dedenbach-Salazar 1994, 35s). Ya los primeros cronistas reconocieron la importancia de la repetición, "componían versos breves y compendiosos" (Garcilaso de la Vega 1976, 26), así como de la canción en la memorización de la historia:

[...] vino la noticia por relación de otros, y por sus romances y cantares, de mano en mano, porque carecían de historia escrita como todas las demás de estas Indias [...] (Casas 1958, 393).

Los dos modos mnemotécnicos fueron fomentados por uno más, el de los gestos. Así, el Inca Garcilaso de la Vega explica que los indios podían recurrir a diferentes métodos para compensar la *falta* de escritura: "Para remedio de esta falta, tenían señales que mostraban los hechos historiales hazañosos [...]" (Garcilaso de la Vega 1976, 26).

La transmisión de la tradición oral no ha cambiado: Un "hablador"/orador habla delante de un grupo de personas (en pocos casos frente a una sola persona), y enfatiza su narración por medio de gestos, movimientos del cuerpo, hasta bailes y cantos. Un cuento narrado se asemeja a una obra teatral y, como ésta, puede ser acompañado por máscaras o dibujos, como, por ejemplo, pinturas corporales (cf. Münzel 1989, 25). Es imposible transmitir toda esta complejidad de impresiones audiovisuales a y por medio de la escritura. Así, Gill afirma en *The Religions of Nonliterate Peoples* (1982, 57s): al tratar de comprender un texto que procede de la oralidad y ha sido trasladado a la escritura tenemos que tener en cuenta que para nosotros sólo es accesible de forma destilada, es decir, es como tratar de captar un ballet por la lectura de las notas del violín. Me parece de suma importancia darnos cuenta de lo poco que se puede transmitir por medio de la escritura de la gran complejidad y riqueza de la tradición oral.

El último factor que me permito mencionar es el tiempo: el hablador que habla delante de un grupo no tiene limitación de tiempo tal como la tenemos nosotros en tantas ocasiones, como por ejemplo al exponer un trabajo¹³.

La esperanza en la transmisión oral: el regreso de Inkarrí

Hemos expuesto en estas páginas varios de los rasgos típicos de la transmisión oral en comparación con la escrita, ofreciendo numerosos ejemplos extraídos de diferentes versiones del mito del Inkarrí. Acabamos de demostrar, entre otras cosas, que la oralidad permite el diálogo con el interlocutor, no tiene tanta limitación de tiempo y por lo tanto permite repeticiones y variaciones, además de estar caracterizada por una concepción del tiempo diferente a la occidental, siendo la última linear y la primera circular. Cabe retomar una vez más este último aspecto de la transmisión oral con referencia al mito del Inkarrí.

Casi todas las versiones del mito terminan con una cierta esperanza hacia el futuro: aunque el Inkarrí está derrotado y enterrado en algún lugar — en

diferentes lugares¹⁴ — su regreso es posible y hasta seguro puesto que él está recuperando fuerzas para volver.

La idea del retorno del inca aparece en estas versiones vinculada a una concepción del tiempo que es panandina. Se trata de una concepción que divide el tiempo en un número determinado de ciclos que alcanzan su fin por medio de un cataclismo cósmico (Müller/Müller 1984, 127).

Esta concepción cíclica del mundo en el área andina implica que el comienzo de una nueva era siempre es posterior a un apocalipsis. El término quechua "pachacuti" (pacha = mundo, cuti = transformarse) es el que mejor representa tal concepción¹⁵. Sólo cabe mencionar que la primera era fue la de la creación del mundo por Manco Cápac y Mama Oollo; pero no nos podemos detener aquí en las diferentes posibilidades de divisiones del tiempo en ciclos o eras (cf. Ossio 1973b, 188-200). Nos interesa más bien el hecho de que tal división existe, lo que implica definitivamente la llegada de una nueva era en algún momento.

Este momento, en una versión recogida por Thomas Müller en 1979, en Q'eros, ya está por llegar. Es interesante observar que en este mismo mito, en el personaje Inkarrí se puede reconocer claramente a Atahualpa y que su muerte se asemeja a la descrita al principio de este trabajo. Además se trata de un mito moderno, capaz de adaptarse a una situación exterior cambiada, en el cual se busca a Atahualpa/Inkarrí en avión, y se discute con el interlocutor sobre la posibilidad de encontrarlo. Y finalmente, se promete su regreso con una explicación de origen católico, el regreso que coincidirá con el final del mundo creado por Jesús en el año dos mil. Por incluir tantos aspectos interesantes, citaremos este texto *in extenso*:

Como Inkarrí no sabía escribir hablaba en khipus de cuerdas no más; y en khipus le mandaron un papel '¿Qué es esto que han escrito, tan torcido, tan hipócrita, tan *takillpu* o qué cosas?', dijo Inkarrí. [...]

De eso es que Inkarrí se fue a la ciudad de Paititi; ¿dónde será ese pueblo?; ni siquiera el avión lo estará encontrando. Se fueron dejando esto cuando mataron a algunos de los suyos y ahora estará allá. ¡Qué poco falta ya para el encuentro! Poco no más ya será, tú sabrás. Jesús creó este mundo solamente para dos mil años y ahora

¹⁴En un mito de Inkarrí recogido por José María Arguedas en Quinua, la cabeza de Inkarrí está en Lima: "La cabeza de Inkarrí está en el Palacio de Lima y permanece viva. Pero no tiene poder alguno porque está separada del cuerpo. [...] Si la cabeza del dios queda en libertad y se reintegra con el cuerpo podrá enfrentarse nuevamente al dios católico y competir con él." (Arguedas 1967, 16)

¹⁵Cf. sobre el término y el tema "pachacuti" Adorno 1987, 118; Engl 1993, 96 y Ossio 1973b, 187.

¹³Durante varios meses de investigación en la Sierra Madre Occidental, México, los indígenas de esta zona, los huicholes, me demostraron diariamente y me confirmaron que ellos dedican la tercera parte de su vida a escuchar y participar en mitos orales y sus ritos correspondientes. Cf. Steckbauer 1993.

estamos en mil novecientos setenta y siete, ¿es así o no? (Müller/Müller 1984, 133)

El texto citado se puede leer de igual manera también después de la fecha mencionada. Sería de sumo interés conocer la transformación oral de este mito después del año cíclico — si es que Incarrí no regresa y con esto el mito se acaba o se convierte en realidad.

Epílogo

Hablar y escuchar reúne, escribir y leer separa. Por lo tanto es contradictorio *escribir* sobre la oralidad elogiando sus ventajas, puesto que son justamente éstas las premisas que faltan en la escritura. En la oralidad, el hablador necesita a su público tanto como su público lo necesita a él, mientras que en la escritura no sabemos cuándo y quiénes nos leerán. La oralidad es más comunicativa, puesto que da paso a la interpretación y discusión inmediata.

Oralidad y escritura — queda claro — son muy diferentes tipos de comunicación, cada uno con sus ventajas y inconvenientes; me parece importante demostrar los aspectos positivos de la oralidad, puesto que en este tiempo se están olvidando.

Bibliografía

- Acosta, José de. [1590] 1954. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: BAE.
- Adorno, Rolena. 1987. Iconos de persuasión: la predicación y la política en el Perú colonial. En: *Lexis* (Lima) 11, 2, 109-135.
- Ak'abal, Humberto. 1995. Gedichte. En: *Literatur und Kritik* 293/294. Salzburg: Otto Müller Verlag, 60-62.
- Arguedas, José María. 1967. Mitos pos-hispánicos. En: *Amauta* (Lima) 3, 14-18; reimpresión: 1995/1996. *El Colibrí. Revista latinoamericana en Alemania* 3, 19-21.
- Beyersdorff, Margot; Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (eds.). 1994. *Andean Oral Traditions: Discourse and Literature. Tradiciones orales andinas: discurso y literatura*. Bonn: Holos (BAS, 24).
- Boone, Hill Elizabeth; Walter D. Mignolo. 1994. *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Casas, Bartolomé de las. 1958. *Apologética historia*. Madrid: BAE.

- Condori, Bernabé; Rosalind Gow (eds.). 1982. *Kay pacha. Tradición oral andina*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine. 1994. El arte verbal de los textos quechuas de Huarochirí (Perú, siglo XVII) reflejado en la organización del discurso y en los medios estilísticos. En: Beyersdorff/Dedenbach-Salazar Sáenz 1994, 21-50.
- Degregori, Carlos Iván. 1986. Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional. En: *Socialismo y participación* (Lima) 36, 48-56.
- Engl, Lieselotte. 1993. Der Inkarrí-Mythos als Spiegel des Mestizaje im Andenraum. Dazu ein Beispiel aus der Literatur: "La tumba del relámpago" (1978) von Manuel Scorza. En: Steckbauer/Müller 1993, 87-131.
- Ette, Ottmar. 1992. Funciones de mitos y leyendas en textos de los siglos XVI y XVII sobre el Nuevo Mundo. En: Kohut 1992, 131-152.
- Fluch, Franz; Erich Hackl. 1994. Im Schein der Lampe. En: *Die Presse* (Viena), sábado, 21 de mayo, X.
- Garcilaso de la Vega, el Inca. [1609] 1976. *Comentarios reales*. Vol. II. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Gill, Sam D. 1982. *Beyond "The Primitive": The Religions of Nonliterate Peoples*. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.
- Goody, Jack. 1978. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartmann, Roswitha. 1994. Tradiciones narrativas quechuas y su documentación. En: Beyersdorff/Dedenbach-Salazar Sáenz 1994, 137-160.
- Howard-Malverde, Rosaleen. 1994. "La gente más bien hace guerra con los cuentos": estrategias narrativas en una comunidad quechua del Perú central. En: Beyersdorff/Dedenbach-Salazar Sáenz 1994, 117-136.
- Kohut, Karl (ed.). 1992. *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*. Frankfurt a.M.: Vervuert.
- (ed.). 1997. *La invención del pasado. La novela histórica en el marco de la posmodernidad*. Frankfurt a.M.: Vervuert.
- Kramer, Fritz. 1987. Kunst. En: Bernliard Streck (ed.). *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln: Du Mont, 126-129.
- Lévi-Strauss, Claude. 1955. *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- . 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

- Lienhard, Martin. 1989. Die Utopie der mündlichen Gesellschaft in der Ethnofiktion. En: Scharlau 1989, 131-140.
- . 1990. *La voz y su huella*. Ciudad de la Habana: Casa de las Américas.
- Marzal, Manuel M. (ed.). 1991. *El rostro indio de Dios*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Morote Best, Efraín. 1958. Un nuevo mito de fundación del Imperio. En: *Revista del Instituto Americano de Arte* (Cuzco) 8, 8.
- Müller, Thomas y Helga. 1984. Mito de Inkarrí-Qollarí (cuatro narraciones). En: *Allpanchis* (Cuzco) 20, N° 23, 125-143.
- Münzel, Mark. 1989. Bild und Drama in Oralkulturen. En: Scharlau 1989, 19-36.
- Ong, Walter J. 1987. *Oralität und Literalität: die Technologisierung des Wortes*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro. 1973. *De Adaneva a Inkarrí: una visión indígena del Perú*. Lima: Retablos de Papel.
- . 1986. Imperfecciones, demonios y héroes andinos. En: *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales* (Lima) 4, 4, 193-224.
- Ossio, Juan M. (ed.). 1973a. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Biblioteca de Antropología.
- . 1973b. Guamán Poma: Nueva crónica y carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del mundo andino. En: Ossio 1973a, 155-213.
- Pease, Franklin. 1973. El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos. En: Ossio 1973a, 437-458.
- Poma de Ayala, Felipe Guamán. [1615] 1980. *Nueva crónica y buen gobierno*. Ed. de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. México: historia 16.
- Rivarola Rubio, José Luis. 1984. Lengua, comunicación e historia del Perú. En: *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* (Lima) 19, 125-167.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. [1572] 1960. *Historia de los Incas*. Madrid: BAE.
- Scharlau, Birgit (ed.). 1989. *Bild-Wort-Schrift*. Beiträge zur Lateinamerika-Sektion des Freiburger Romanistentages. Tübingen: Narr (FBLa, 1).
- . 1989. Oralität, Literalität und der veränderte Blick auf Lateinamerika. En: Scharlau 1989, IX-XV.
- Schuchard, Barbara. 1989. Oralkultur — Schriftkultur: Wendepunkt im Leben eines Volkes? En: Scharlau 1989, 83-92.
- Scorza, Manuel. 1981. *La tumba del relámpago*. México: Siglo XXI.

- Simon de Souza, Brigitte. 1989. Mündlichkeit und Gesellschaft. Untersuchungen bei den Chiriguano-Guaraní (Bolivien). En: Scharlau 1989, 37-44.
- Steckbauer, Sonja M. 1993. La situación bilingüe y bicultural de los huicholes, México. En: Steckbauer/Müller 1993, 132-149.
- . 1995/1996. La voz andina con nuevas formas de expresión escrita frente a la modernidad. En: *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft. Cultures marginales et modernisation en Amérique latine* (ed. de Martin Lienhard y Juan Rigoli) 59-60, 175-180.
- ; Kristin A. Müller (eds.). 1993. *500 Jahre Mestizaje in Sprache, Literatur und Kultur*. Salzburg: Bibliotheca Hispano-Lusa.
- Taylor, Gerald. 1988. La tradición oral andina y la escritura. En: Luis E. López (ed.). *Pesquisas en lingüística andina*. Lima/Puno: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Universidad Nacional del Altiplano y Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ), 181-189.
- Valderrama, Fernández; Carmen Escalante Gutiérrez. 1977. *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- . 1992. *Nosotros los humanos. Ñuqanchik runakuna. Testimonio de los quechuas del siglo XX*. Ed. bilingüe quechua y castellano. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Vázquez, Juan Adolfo. 1984. Las versiones del mito de Inkarrí. En: *América Indígena* (México) 44, 4, 769-778.