



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Jöerger, G. (1999). *Oralidad y escritura en las tres traducciones principales del castellano del manuscrito quechua del siglo XVII de Huarochiri* [Tesis para optar el Grado Académico de Doctora en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Título:

Oralidad y escritura en las tres traducciones principales del castellano del manuscrito quechua del siglo XVII de Huarochirí

Autor:

Gisela Jöerger Weirauch

Año:

1999

**Lugar de
publicación:**

Lima, Perú

**Tipo de
tesis:**

Doctorado

**Palabras
claves:**

José María Arguedas, andino, escritura, Huarochirí, lectura universal, oralidad, traducción, pensamiento mágico-mítico.

**Referencia
en
APA 7ma. ed.**

Jöerger, G. (1999). *Oralidad y escritura en las tres traducciones principales del castellano del manuscrito quechua del siglo XVII de Huarochirí* [Tesis para optar el Grado Académico de Doctora en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.





UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA

ESCUELA DE POST-GRADO

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POST-GRADO



ORALIDAD Y ESCRITURA
EN LAS TRES TRADUCCIONES PRINCIPALES
AL CASTELLANO DEL MANUSCRITO QUECHUA
DEL SIGLO XVII DE HUAROCHIRÍ

Tesis para optar el Grado Académico de:
DOCTOR EN LITERATURA PERUANA Y LATINOAMERICANA

Presentada por:
GISELA JÖRGER WEIRAUCH

Lima - Perú

1999





ÍNDICE

Agradecimientos	5
Introducción	6
PRIMERA PARTE	
Acercamiento y planteamiento de la temática	
1. Planteamiento de las hipótesis	8
2. Ubicación del texto original en el espacio temporal y características del discurso indígena	14
3. De los objetivos de los textos recopilados en los siglos XVI y XVII	15
4. La cultura eminentemente oral de los autóctonos	16
5. La imposición de la escritura	17
6. La escritura como poder	18
7. La escritura, poder y antipoder	21
8. La fascinación, producto de los tradiciones orales	23
9. El pensamiento «salvaje» y el pensamiento científico	25
10. Mitos y ritos, ciencia de lo concreto, primaria y ciencia de la apertura	28
11. Lo común y lo diferente entre el pensamiento mítico y el pensamiento científico	31
SEGUNDA PARTE	
El Manuscrito Quechua de Huarochirí y las 3 traducciones al Castellano	
12. La unicidad del manuscrito quechua de Huarochirí y su oralidad	35
13. Del contenido y los rasgos distintivos del manuscrito	39
14. La lectura universal de la traducción al Castellano por J.M. Arguedas	40
15. Sobre la traducción de obras de «lectura universal»	41
16. Tipo de texto, normas y convenciones textuales para la traducción	46
17. De la obra poética de lectura universal	47
18. El rol de los receptores y de la finalidad de la traducción	48
19. La importancia de los conceptos de rigurosidad y creatividad en la traducción	51
20. De la necesidad de lo pluricultural	53



TERCERA PARTE

Oralidad y Escritura

21. Mentalidad de las culturas orales de la cultura de la escritura	57
22. Definición del término escritura, según Ong. Su potencialidad	58
23. Unicidad de la oralidad y de la escritura	60
24. Relación de continuidad entre oralidad y escritura	62
25. De los cambios de la oralidad a los diversos estados de escritura	64
26. Lo que es oralidad	66
27. El pensamiento típico de la oralidad y sus manifestaciones lingüísticas	67
28. Características del discurso escrito y de la lengua oral	70
29. Unidad a través de la palabra de la oralidad	73
30. Palabra oral que humaniza, palabra escrita que deshumaniza	74
31. Los elementos agonísticos y homeostáticos en la oralidad	75
32. Lógica de la escritura, lógica del pensamiento oral	78
33. La originalidad del pensamiento oral	79
34. Importancia de la vista, del oído	82
35. La palabra oral	84
36. Conciencia y escritura	84
37. Etapas de desarrollo	86
38. Las leyes de situacionalidad y de contextualidad	89

CUARTA PARTE

39. Introducción al análisis	90
40. Análisis del primer párrafo del capítulo segundo	93
41. Análisis de los textos	94
42. Análisis del segundo párrafo del capítulo segundo	105

CONCLUSIONES	129
---------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	131
---------------------	-----



AGRADECIMIENTOS

Expreso mi agradecimiento al Jurado Calificador de mi tesis doctoral, los señores Profesores de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos:

Dr. Santiago López Maguiña,
asesor infatigable y crítico.

Dr. Francisco Carrillo,
mi siempre Maestro.

Dr. Marco Martos,
poeta de los insondables espacios de nuestra Universidad y universales.

Dr. Manuel Burga,
de los claros espacios del conocimiento y de la ciencia.

Dr. Rodolfo Cerrón Palomino,
por haber aceptado integrar el Jurado de esta tesis.

Mi especial agradecimiento al indeclinable profesor Manuel Larrú, especialista en Arte, Cultura y Literatura Andinas, por su apoyo en todo momento y por su Amistad.

Agradezco también al Doctor en Filosofía, Julio César Krüger, por su constante afirmación de la vida.



INTRODUCCIÓN

El presente estudio no sólo trata de deslindar la oralidad y la escritura de las tres traducciones principales completas del manuscrito quechua de Huarochirí del siglo XVII al Castellano, la traducción por José María Arguedas, llamada Dioses y Hombres de Huarochirí; por Gérard Taylor, Ritos y Tradiciones de Huarochirí del Siglo XVII y por Urioste, Hijos de Pariya Oaqa: La Tradición Oral de Waru Chiri. Este deslinde está ligado directamente con otro objetivo que consiste en el descubrimiento de la subyacente intencionalidad de cada una de las traducciones que, a su vez, conduce a la determinación de la finalidad de las mismas que abarca a los receptores reales e ideales y el efecto o la efectividad de cada una de las traducciones. Se trata entonces también de descubrir la finalidad subyacente de cada una de las versiones. Trabajamos los textos traducidos como si fueran textos autónomos no tomando como punto de partida el manuscrito quechua aunque tenemos en cuenta que el quechua es una lengua eminentemente oral y lo fue aún más en el siglo XVII, cuando el manuscrito fue registrado, que hoy.

No es nuestro propósito analizar y poner de relieve exactitudes o inexactitudes de las tres versiones diferentes en Castellano del manuscrito Quechua ni emitir juicios de valor. Nuestro objetivo es señalar y fundamentar cuáles de las traducciones se inscriben en la oralidad fundamentalmente y cuáles pertenecen a la escritura anticipando desde ya que aquella obra que es fundamentalmente oral es también la que hace uso del lenguaje con mayor precisión por las razones que aduciremos más adelante.

Es nuestro legado que no sólo la traducción de Arguedas se inscribe en la oralidad sino que la oralidad que Arguedas usa es una oralidad superada en el sentido en el que el escritor ha incorporado la escritura. Como diría Arguedas en otra obra suya, El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo, su lucha es siempre por la



palabra precisa que comunica la materia de las cosas hasta un tal grado de precisión que puede confundir justamente por ser precisa.

Ahora bien, una traducción es una traducción. No es un texto original. Sin embargo, existen traducciones y traducciones, las «buenas», las «regulares» y las «malas». Existen traducciones que lo son y que no lo son, como, p.ej., la Biblia de Lutero del latín al alemán que no sólo llegó a ser un texto autónomo sino un texto que fundó la lengua alemana como tal. Excepción, se dirá. Pero existe la traducción del Fausto de Goethe por Nerval que, según el propio Goethe era mejor que su original.

No pretendemos afirmar que alguna de las tres traducciones al castellano sea mejor que el original, pues para hacer tal afirmación nos faltan los criterios de juicio aparte de que tal temática se aleja del objeto de nuestro estudio. Pero señalamos que el texto de Arguedas se lee como un original lo cual se debe, por un lado, al hecho de que Arguedas es un poeta y, por otro lado, vinculado con este primer hecho, de que la finalidad subyacente a su obra traducida es, como él mismo señala en su prólogo, de una «lectura universal». Con «lectura universal» Arguedas no quiere decir sino la mayor parte de lectores posibles.

Los textos de Taylor y de Urioste son traducciones. Taylor escribe, como señala, para etnolingüistas, Urioste pretende una versión popular. Los tres autores escriben en castellano moderno.

Si bien no trabajamos el manuscrito mismo consideramos que es necesario describir la naturaleza del manuscrito de Huarochirí del siglo XVII, es decir señalar de qué tipo de texto se trata. Según nuestro estudio realizado de las tres traducciones, se trataría de un texto mítico-sagrado-histórico, texto en el que están legadas las historias legendarias de la región del Perú que es Huarochirí de los siglos XVII y anteriores.



PRIMERA PARTE

ACERCAMIENTO Y PLANTEAMIENTO DE LA TEMÁTICA

1. Planteamiento de las hipótesis

Esta parte de nuestro trabajo tiene como fundamento dos hipótesis que se tratarán de contrastar, siendo la primera que de las tres traducciones al Castellano del manuscrito quechua, atribuido a Francisco de Avila, llamado en las respectivas traducciones por J.M. Arguedas Dioses y Hombres de Huarochirí, por Gérald Taylor Ritos y Tradiciones de Huarochirí del siglo XVII y por George Urioste Hijos de Pariya Oaqa: La Tradición Oral de Waru Chiri, la que más se aproxima a la lengua oral, sí que se trata de una versión de lenguaje eminentemente oral, es la de J.M, Arguedas, mientras que las últimas siguen los parámetros del lenguaje escrito. La segunda hipótesis consiste en el planteamiento que sólo un traductor versado o un especialista en traducción y/o un escritor de relieve puede finalmente realizar la traducción de un texto de manera que la traducción llegue a constituir la configuración del original lo que implica que la traducción es casi el original en otra lengua.

No es nuestro propósito analizar y poner de relieve aquí exactitudes o inexactitudes de las tres versiones diferentes del manuscrito quechua, ni emitir juicios de valor, sino atenernos estrictamente a las hipótesis planteadas y a su correspondiente contrastación.

En cuanto a la temática de la oralidad y de la escritura, no es tan nueva habiendo sido su precursor inmediato, según señala Walter Ong en su libro Oralidad y Escritura, A.R. Luria cuya obra Cognitive Development : Its Cultural and Social Foundations, publicado en inglés después de dos años de la respectiva versión en ruso, salió a la luz 42 años después de completarse la investigación.



Luria habría establecido claramente las diferencias entre la oralidad y el conocimiento de la escritura. Precisa Ong que sus datos encajan claramente en las distintas clases de procesos intelectuales basados en principios orales en oposición a los que funcionan con principios caligráficos. Otro estudioso temprano en el tema habría sido Carothers, 1959. Ahora bien, los dos autores, a nuestro criterio, más importantes y recientes en el tema y que, además, relacionan la temática directamente con la literatura, la cultura de la escritura, y la cultura oral, con énfasis en la última, son Walter Ong y Paul Zumthor. Sobre la escritura y su historia existen varios estudios.

La temática de la escritura y de la oralidad, sobre todo en la oralidad artística, ya que en la versión de Arguedas se trata de una oralidad artística que, además llamamos superada, ya que ha incorporado la escritura, no data de fecha muy reciente.

Ahora bien, se puede trazar un eslabón entre literatura y traducción. Mas nuestra problemática está concentrada, específicamente, en la oralidad y la escritura de las 3 traducciones realizadas del manuscrito quechua, la finalidad de cada una de ellas, su intencionalidad, así como los receptores reales y/o ideales contenidos, redundando en una evaluación de la poética que, si existiera en alguna o en todas ellas, la/las convertiría, la/las podría convertir, en obras atemporales, inmortales, universales.

Esperamos que los planteamientos que hacemos ayuden a aclarar cuestionamientos realizados a la traducción de Arguedas, en particular, que a nuestro criterio, en realidad, fueron más minimizaciones que directos cuestionamientos, y su obra poética en general, así como contrastar las contribuciones realizadas por Taylor y Urioste al acervo cultural tanto de la lengua castellana como de la lengua quechua, indirectamente.



Para poder contrastar las hipótesis es necesario configurar los respectivos marcos teóricos relacionados con la temática a cuya luz podemos plantear, precisamente las mismas y/o refutar o comprobarlas. Ahora bien, mientras que el primer marco concierne a las características del pensamiento mágico/mítico en relación con el pensamiento científico, el segundo enfoca la problemática de la traducción de obras literarias en general y, en particular, de obras literarias de gran envergadura que pueden ser fundamentalmente orales pero formalmente son un texto escrito u obras escritas y a las que pertenece, asimismo, la Biblia, aunque cabe señalarse que la traducción de la Biblia tiene algunas exigencias propias. Un tercer marco está dedicado al deslindamiento de los rasgos y recursos fundamentales de la oralidad y de la escritura.

Consideramos que las traducciones de G. Taylor y de G. Urioste se atienen a los códigos de la escritura, aunque pensamos que la de Urioste contiene más elementos orales. La versión de Arguedas del mismo texto vierte fundamentalmente rasgos que son más típicos del arte oral, de la oralidad. Además, su versión es poética.

Cabe señalarse, una vez más, que los tres textos al castellano están escritos en el castellano del siglo XX y no en el castellano de los siglos XVI o XVII, aunque cabe destacarse que la traducción de Arguedas está quechuizada en parte, por la forma reiterada del uso del gerundio, por ejemplo, y expresiones onomatopéyicas.

La segunda hipótesis, consiste en el planteamiento que sólo un traductor versado o un especialista en traducción y/o un escritor o poeta pueda, finalmente, realizar la traducción de un texto de manera que la traducción llegue a constituir la reconfiguración del original lo que implica que la traducción es casi el original en otra lengua. Sin embargo, una obra traducida es, finalmente una obra de derecho propio, autónoma, mas aún específicamente, si se trata de traducciones que superan el original.



El traductor requiere fundamentalmente tres a cinco cualidades que en su conjunto constituyen la competencia trasladora y que son, en primer lugar, la competencia de especialista en el campo sobre el cual versa o esté inscrito el texto, literatura andina, filosofía asiática, etc., que incluye la historia de acción adquirida a través de la experiencia vivencial personal con el texto/libro durante muchos años y otras experiencias que permiten la penetración a la mente del autor/ de los autores del texto, a su espíritu. En segundo lugar, es deseable que sea un traductor experto y, en tercer lugar, que domine la lengua materna, y, además, la lengua a la que traduce, magistralmente abarcando su dominio lingüístico todos los registros desde los registros de la lengua cotidiana hasta los de la lengua literaria, la lengua popular, la lengua oral común y artística.

Ahora bien, a los dones del dominio de los registros lingüísticos; el dominio de la lengua a la que se traduce; el hecho de tener experiencia como traductor y el ser especialista en la materia se ha de agregar la necesidad de una gran experiencia de escritor.

Sólo si se cumplen estos requisitos tratándose de una gran obra literaria y/o, como es el caso, mítico-sagrado-histórica puede reconfigurarse un texto riguroso a la vez que creativamente, manteniéndose la intencionalidad del texto original.

Cabe señalarse que el manuscrito quechua de Huarochirí es como el Tao-te-king, lo que se aprecia a partir de las traducciones múltiples al que haremos breve referencia en el desarrollo de este trabajo, de lectura universal, particular. Se trata de tradiciones orales de Huarochirí, principalmente, transcritas y vertidas en un manuscrito que se caracterizaría fundamentalmente, por rasgos poéticos y míticos que, pensamos, casi siempre son los rasgos de las tradiciones orales y de la oralidad.



Si el original es poético, la traducción debería ser poética. Si el original es poético y es de lectura universal, la traducción debería ser poética y de lectura universal, aunque existe la posibilidad de destinar la traducción de otra manera.

Oralidad y escritura forman, en realidad, una unidad dinámica. La oralidad actual fundada tanto en la oralidad como en la escritura que sería la característica fundamental no sólo de toda la obra literaria de J.M. Arguedas, sino, asimismo, de su traducción al castellano del manuscrito quechua da lugar, por los rasgos distintivos especiales de la oralidad y de la escritura, a una nueva escritura, o si se quiere a una nueva oralidad, que llamaremos como ya hemos señalado, oralidad superada que se presenta en forma escrita, una oralidad o una escritura superada en el sentido hegeliano al escribir de la inocencia superada. En este sentido, la traducción de Arguedas, no sólo tendría un alto valor literario sino un valor que abre los horizontes para un nuevo tipo de literatura que la de Arguedas de hecho es.

Cabe señalar, sin embargo, que cada una de las tres versiones al castellano cumple con su cometido: Arguedas tiene como finalidad lo que denomina «lectura universal»; Urioste, la lectura amplia, acaso popular; Taylor escribe para etnolingüistas e historiadores.

Esperamos que este trabajo realizado sobre la base de planteamientos de hipótesis y su contrastación, los respectivos marcos teóricos, exposiciones, descripciones, análisis y síntesis, derivaciones de la problemática de la oralidad y de la escritura en las 3 traducciones principales al castellano del manuscrito quechua de Huarochirí, que, además enfoca principios de la traducción que son relevantes, pueda contribuir a una comprensión mayor de las 3 traducciones al castellano que ya son obras autónomas si bien guardaban siempre un vínculo con el manuscrito; dando acaso a este texto quechua el lugar que le corresponde en la literatura, en la cultura andina y en la cultura mundial.



En cuanto a los materiales/textos necesarios para la realización del trabajo, cabe señalar, finalmente, que su acceso ha sido difícil ya que nuestras bibliotecas son incompletas y/o los recursos insuficientes para poder adquirirlos. Por otro lado, no existen investigaciones específicas sobre el tema y no hay la bibliografía que hubiera podido brindar ayuda inmediata. Mas la dificultad no abarca a los textos básicos, las tres traducciones en castellano, que son fundamentales para realizar el análisis y esta investigación (1).

Presentamos por ahora, dos marcos teóricos a cuya luz podemos plantear, precisamente, las hipótesis y/o refutar o comprobarlas. Ahora bien, mientras que el primer marco concierne a las características lingüísticas del lenguaje oral diferentes del lenguaje escrito en sus vertientes de lenguaje escrito a secas y de lenguaje escrito literario o poético, el segundo enfoca la problemática de la traducción de obras literarias en general y, en particular, de obras literarias de gran envergadura que pueden ser orales fundamentalmente o escritas.

Las traducciones de G. Taylor y de G. Urioste del manuscrito quechua del siglo XVII se atienen a los códigos característicos de la escritura, de la escritura moderna. La versión de Arguedas del mismo texto vierte rasgos que son más bien típicos del arte oral, oralidad que llamamos superada.

Cabe hacerse aquí una distinción entre los campos que son opuestos no antagónica sino contradictoriamente, los campos de la oralidad y de la escritura, en primer lugar, y, en segundo, los campos entre oralidad y oralidad, escritura y escritura siendo una oralidad o una escritura artística o poética y la otra oralidad y escritura que no lo son. También es necesario señalar que la escritura, muchas

(1) Tenemos conocimiento de una cuarta traducción que data del año 93, realizada por Luz María de la Torre: Escritos sagrados de Huarochirí, Traducción, interpretación y redacción: Achiq Pacha Pukarapachi. Fundación Yanantin, Tupac Producciones didácticas (Colección Libros Sagrados de los Pueblos de América) Oct., 1993.



veces sirve, sobre todo en los siglos XVI y XVII, en la zona de Huarochirí y otras zonas del Perú, como instrumentos de dominación.

Haremos primero una exposición descriptiva y analítica de la escritura que fue utilizada como instrumento de dominación de los siglos denominados. En segundo lugar, ponemos de relieve las características más relevantes de la oralidad artística que, además, siempre ostenta rasgos poéticos. Procederemos al análisis de las tres traducciones que formará la última parte del trabajo que realizamos.

2. La ubicación del texto original en el espacio temporal y características del discurso indígena

Ubicándose nuestro objeto de estudio originalmente en el siglo XVII, en un espacio andino determinado del Perú, Huarochirí, veamos en el contexto de la escritura primero lo que señala Martín Lienhard en La Voz y su Huella sobre las recopilaciones de las antiguas tradiciones orales que obedecieron, como pone de relieve, a encargos oficiales. Escribe Lienhard:

«En toda Mesoamérica y el ex Tawantinsuyo andino, a lo largo de la centuria que sucede a los primeros contactos entre europeos y autóctonos, decenas de misioneros, clérigos, funcionarios coloniales, historiadores y miembros letrados de las aristocracias indígenas, se dedican con ahínco a «rescatar», por medio de la escritura alfabética, las antiguas tradiciones orales amenazadas de extinción. No los mueve, a estos recopiladores, ningún desinteresado afán científico o literario; casi todas las recopilaciones conocidas son el resultado de un encargo oficial y afirman obedecer las consignas de la instancia patrocinadora (iglesia, inquisición, administración). Ahora, muchos de los compiladores o «autores materiales de los textos» parecen sufrir el encanto, la fascinación que emana del discurso indígena, encanto que el «etnólogo» calvinista Jean Léry, observador sereno de la vida de los tupi, atribuyó a su índole poética » (2).

(2) Linenhard, Martin: *La voz y su Huella*, Ed. Horizonte, Lima, 1992, p. 50



Se trataba pues en toda Mesoamérica y el ex Tawantinsuyo andino, en el siglo que sucede a los primeros contactos entre europeos y autóctonos, de «rescatar» mediante la escritura alfabética, las antiguas tradiciones orales amenazadas de extinción, lo cual se realizaba por encargo oficial. Subraya Lienhard aquí un rasgo que distingue al discurso indígena. Este rasgo consiste en que ejerce encanto, que ejerce fascinación lo cual, como también pone de relieve, se debe a su poeticidad, y que, según nuestro criterio, han de ser los rasgos distintivos también del manuscrito quechua. Si el original se distingue por elementos poéticos que pueden deberse al hecho de que su sustrato, la fuente, que es el lenguaje oral de narraciones o tradiciones orales, que precisamente, por ello ejercen encanto y fascinación, éstos elementos deberían estar contenidos y plasmados en las traducciones a idiomas extranjeros para que el texto original no quede realmente desfigurado. Lo poético debería estar configurado, sobre todo, en determinados niveles lingüísticos. En primer lugar debería mostrarse a nivel léxico, pero también en los niveles morfo-sintáctico, semántico y estilístico, respectivamente. Nos parece indispensable que lo poético del original quede conservado en las versiones configuradas en otros idiomas, sí, que lo poético es a toda narración u obra lo que el agua es al lecho del río que si seco, sigue siendo lecho mas ya no es río.

3. De los objetivos de los textos recopilados en los siglos XVI / XVII.

Lienhard hace ver que los textos recopilados en los siglos XVI / XVII obedecieron a objetivos que lejos de ser artísticos o científicos, sirvieron a los propósitos de dominación y colonización de los hombres provenientes de Europa. Escribe:

«La índole de estos textos varía en función del encargo, de los informantes y de los objetivos personales de sus «autores». Una larga



serie de crónicas, firmadas por los eclesiásticos, transcribe el discurso «idolátrico» para facilitar su «extirpación» o erradicación, como la de Sahagún 2.1/1575-79/1979 en México o la atribuída a Avila 3.1/ Huarochirí 1987 en el Perú. (3).

Así, el manuscrito quechua atribuído a Avila sería un discurso «idolátrico» para facilitar la extirpación. Pero Lienhard pone de relieve una vez más que existe en los textos o estas escrituras de obras orales algo que trasciende la motivación, parcial o totalmente. Este algo lo llama polisemia típicamente literaria. Escribe:

«Siempre, sin embargo, la dinámica propia del discurso rescatado desvía parcial o totalmente los textos escritos de su motivación inicial, creando un polisemia típicamente literaria» (4).

Los textos escritos –a partir de un dueño o dueños del discurso oral y el autor o los autores de las transcripción– tienden a trascender, según lo expuesto, la motivación inicial, creándose una polisemia típicamente literaria, como señala Lienhard. Así, aparte de los rasgos poéticos que, como lo ha señalado Lienhard, pueden ser observados en el discurso indígena, estos tienden a distinguirse por una polisemia que es literaria. Si bien el concepto ‘polisemia’ está modificado por la palabra ‘literaria’ que se relaciona con la escritura, la polisemia está vinculada con lo que es poético, fundamentalmente. Cabe señalarse que este criterio es discutible ya que la monosemia puede ser tan poética o más que la polisemia.

4. La cultura eminentemente oral de los autóctonos

Antes de tratar de presentar las características lingüísticas principales de la escritura y de la oralidad que, como veremos, están relacionados, cabe hacerse una

(3) Op. cit., p. 51.

(4) Ibidem, p. 51.



breve referencia al hecho de que la escritura alfabética fue impuesta a las sociedades mesoaméricas y andinas cumpliendo dos funciones, una performativa y otra de uso jurídico o «testimonial» interrumpiéndose los sistemas gráficos o de notación que pudieran tener las sociedades autóctonas. Al respecto escribe Lienhard:

«Todas las sociedades autóctonas conocidas elaboraron, antes de la irrupción de los europeos, algún sistema gráfico o de notación que correspondiera a sus necesidades concretas» (5).

Pero si bien, antes de la irrupción de los europeos, las sociedades autóctonas conocidas contaron con algún sistema gráfico o de notación que correspondiera a sus necesidades concretas, su cultura era, esencialmente, oral. Al respecto pone de relieve Lienhard:

«La cultura gráfica europea suplantará, en términos de dominación, la predominantemente oral de los indios, sin que éstos –en su inmensa mayoría– tengan acceso a la primera. La reestructuración europea de la esfera de la comunicación americana desemboca, pues, en la exclusión de la mayoría respecto a un sistema (la escritura alfabética) que se impone como único medio de comunicación oficial» (6).

5. La imposición de la escritura

La cultura de los indios, predominantemente oral antes de la llegada de los europeos, pretende ser reestructurada por la escritura alfabética, un sistema gráfico que es impuesto como único medio de comunicación oficial. Lienhard, haciendo ver cómo procedieron los europeos que llegaron a las tierras americanas, pone de relieve que se ampararon en una autorización escrita llamada la capitulación que fue extendida por el rey o por los reyes católicos, la que se confirmó con otro

(5) Ibidem, p. 31

(6) Ibidem, p. 30



documento redactado en el lugar, después de la apoderación de las tierras por los mismos (7). A partir de 1513, puntualiza Lienhard, un texto único, llamado el requerimiento, concebido especialmente para la finalidad de ejercer el poder o lo que denomina capacidad performativa, será utilizado para llevar a cabo las tomas de posesión territorial de los españoles en América. Subraya Lienhard que la formulación del documento era en sumo grado autoritario. Como se desprende del texto de Lienhard que precede al párrafo aludido, la finalidad –lo que Colón y sus compañeros ven encerrado en el texto escrito– resulta, en última instancia, un poder ideológico afianzado en la concepción occidental etnocentrista del valor universal de las Sagradas Escrituras judeo-cristianas (8).

6. La escritura como poder

Derrida en De la Grammatologie, disquisición filosófica sobre la ciencia de la escritura, de cierto modo, coincide con lo planteado por Lienhard a quien hemos citado. Derrida señala que la escritura es, que la escritura significa poder. Cabe, sin embargo, ponerse de relieve que la escritura no es, si significa poder a secas o en abstracto. Aparentemente, la escritura es poder sólo en un sentido, en el sentido que ya hemos puesto de relieve, citando a Lienhard, en el sentido de que los hombres, de determinadas sociedades, usan la escritura como poder, como poder de ejercer autoridad, como un poder de ejercer coerción, violencia, aún como recurso del derecho divino. Aparentemente, la escritura sólo es poder en cuanto es usado para subyugar, para apoderarse de lo ajeno, para dominar, para ejercer coacción, para explotar, empleando la denominación que Derrida mismo emplea. Escribe Derrida:

(7) Véase *ibidem*, p. 26.

(8) Véase *ibidem*, p. 27.



«Que l' accès au signe écrit assure le pouvoir sacré de faire persévérer l' existence dans la trace et de connaître la structure générale de l' univers; que tous les clergés, exerçant ou no un pouvoir politique, se soient constituées en même temps que l' écriture et par la disposition de la puissance graphique; que la stratégie, la balistique, la diplomatie, l' agriculture, la fiscalité, le droit pénal soient liées dans leur histoire et dans leur structure a la constitution de l' écriture; que l' origine assignée a l' écriture l' ait été selon des schèmes ou des chaînes de mythèmes toujours analogues dans les cultures les plus diverses et qu' elle ait communiqué de manière complexe mais réglée avec la distribution du pouvoir politique comme avec la structure familiale; que la possibilité de la capitalisation et de l' organisation politico-administrative soit toujours passée par la main des scribes que firent l' enjeu de nombreuses guerres et dont la fonction a toujours été irréductible, quel que fut le défilé des délégations dans lesquelles on a pu la voir a l' oeuvre; qu' a travers les décalages, les inégalités des développements, le jeu des permanences, des retards, des diffusions, etc., la solidarité reste indestructible entre les systèmes idéologique, religieux, scientifico-technique, etc., et les systèmes d' écriture que furent donc plus et autre chose que des «moyens de communication» ou des véhicules du signifié; que le sens même du pouvoir et de l' efficacité en général, qui n' a pu apparaître en tant que tel, en tant que sens et maîtrise (par idéalisation), qu' avec le pouvoir dit «symbolique» ait toujours été lié a la disposition de l' écriture; que l' économie, monétaire ou prémonétaire, et le calcul graphique soient co-originares, qu' il n' y ait pas de droit sans possibilité de trace (sinon, comme le montre H. Lévy-Bruhl, de notation au sens étroit), tout cela renvoie a une possibilité commune et radicale qu' aucune science déterminée, aucune discipline abstraite, ne peut penser comme telle (9).

(«Que el acceso al signo escrito asegura el poder sagrado de hacer perseverar la existencia en el trazo y de conocer la estructura general del universo; que todo el clérigo, ejerciendo o no un poder político sean constituídos al mismo tiempo que la escritura y por la disposición de la fuerza gráfica; que la estrategia, la balística, la diplomacia, la agricultura, el fisco, el derecho penal están ligados en su historia y en su estructura a la constitución de la escritura; que el origen asignado a la escritura fue según esquemas o cadenas de sistemas siempre análogas dentro de las culturas las más diversas y que ella habría sido comunicada de una manera compleja pero regular con la distribución

(9) Derrida, Jacques: De la Grammatologie, Les Editions de Minuit, Paris, 1967, p. 141.



del poder político como con la estructura familiar; que la posibilidad de la capitalización y de la organización político-administrativa siempre haya pasado por la mano de los escribanos que hicieron el «juego» de numerosas guerras y cuya función ha sido siempre irreductible cualquiera que fuese el desfile de las delegaciones dentro de las cuales se pudo ver a la obra; que a través de las desigualdades del desarrollo, el juego de las permanencias, de atrasamientos, de difusiones, etc., la solidaridad permanece indestructible entre los sistemas ideológico, religioso, técnico, científico, etc. y los sistemas de la escritura que fueron otra cosa que «medios de comunicación» o vehículos de significación; que el sentido mismo del poder y de la eficacia en general que no he podido aparecer como tal, en tanto que el sentido y matriz (por idealización) que con el poder «simbólico», siempre ha sido ligado a la disposición de la escritura; que la economía, monetaria o premonetaria y el cálculo gráfico sean co-origenarios, que no hay sin la posibilidad de traza (si no como lo demuestra H. Lévy - Bruhl, por la anotación en el sentido estrecho) todo esto remite a una posibilidad más común y más radical que ciencia determinada alguna, ninguna disciplina abstracta alguna no puede pensar como tal). (10)

En lo citado, Derrida evidencia elocuente y nítidamente cómo la escritura está siendo ligada, va de la mano con determinados sistemas económico-socio-culturales, con instituciones de estos sistemas, con estructuras de los mismos. Así también, Derrida pone de manifiesto que el acceso al signo escrito otorga poder divino; que todo el clero se originó en el seno de la escritura, imponiéndose con la ayuda del dominio contenido en la escritura; que la estrategia, la balística, la diplomacia, la agricultura, el régimen tributario y el derecho penal están vinculados con la escritura; que el origen de la escritura estuvo vinculado de manera compleja y regular con la distribución del poder político y de la estructura de la familia; que la posibilidad para la capitalización y la organización político-administrativa siempre se hizo realidad por medio de la mano del escribano lo cual dio origen a numerosas guerras y quien jamás pudo ser limitado en su función; que sigue persistiendo la relación estrecha entre los sistemas ideológicos, religiosos

(10) La traducción es nuestra.



y técnico-científicos y los sistemas de escritura que siempre eran algo más que meros «medios de comunicación» o vehículos del significado. El sentido del poder y de la eficiencia, en general, que como tal, es decir, como sentido y como dominio sólo puede aparecer con el así llamado ‘poder simbólico’ que siempre estuvo relacionado con la disposición sobre la escritura. La economía monetaria y premonetaria y el cálculo escrito son originarios, igualmente. La posibilidad de la huella hace nacer el derecho.

7. La escritura, poder y antipoder

Ahora bien, Derrida, está claro en la exposición de sus ideas. Señala aquí que escritura y dominio o poder van de la mano. Señala que son, igualmente, originarios. No especifica en qué sentido, de qué son originarios, aunque esto acaso se derive de lo expuesto, es decir, de los sistemas de poder, de sus instituciones y las respectivas estructuras que hemos mencionado. Pone de relieve Derrida que también Rousseau y Lévi-Strauss establecen una relación indesligable entre escritura y poder que redundo, como puntualiza, en el poder de la escritura y el ejercicio de la violencia. Escribe:

«A aucun moment, on ne contestera donc Rousseau et Lévi-Strauss lorsqu’ ils lient le pouvoir de l’ écriture a l’ exercice de la violence» (11).

(«En ningún momento se discutirá ya que Rousseau y Levy-Strauss ligan el poder de la escritura al ejercicio de la violencia»). (12)

Hasta aquí el punto de vista de Derrida que pareciera olvidar, de alguna manera, la escritura que llamamos concreta, aunque la escritura a la que se refiere

(11) Op. cit., p. 156.

(12) La traducción es nuestra.



en su uso, de hecho, es asimismo, concreta (13).

Ahora bien, la escritura, una vez que existe, no necesariamente, unívocamente, sirve a o es poder, dominación, violencia aunque general e históricamente habría sido así. Cabe también señalarse que 'poder', 'dominación' y 'violencia' no son sinónimos estrictamente hablando y que si bien acaso la escritura siempre implique poder, no necesariamente siempre sea análoga a violencia. Lienhard escribe en términos generales, al respecto:

«La escritura, cualquiera que ella fuese, es una herramienta al servicio de la comunidad que la crea o adopta, y no tiene como tal ningún poder real» (14).

Según Lienhard, la escritura es una herramienta al servicio de la comunidad que la crea o adopta. Puede afirmarse entonces que no implica, no significa en sí, ni tiene ningún poder. La escritura sólo es poder si es convertido en poder y es usada como tal. Por ende, la escritura es poder sólo a partir del uso que una finalidad le otorgue. Puede ser usada como medio de poder, de dominación, de violencia, como hemos mostrado y puede ser eficaz en este sentido. Pero puede ser eficaz también en otro sentido. Escribe Lienhard:

«Ahora, para performar determinadas operaciones, ciertas herramientas resultan más eficaces que otras» (15).

Lienhard demuestra como la escritura fue usada por los europeos con gran

(13) Claro está que Derrida no hace ver a la escritura sólo como un medio de poder rebasando sus planteamientos anteriores y posteriores al punto de vista referido. La importancia de la escritura estriba en que también y ante todo, es la «necesaria condición» de la ciencia, como veremos más adelante (Op. cit., p. 189)

En cuanto a la afirmación que la escritura en su uso, de hecho, es concreta, la llamamos concreta en lo que se refiere a su finalidad.

(14) Lienhard, op. cit., p. 31.

(15) Op. cit., p. 37.



eficacia, precisamente, como herramienta de poder, de dominación, de violencia. No define otro poder que la escritura pudiera tener y, de hecho, tiene.

La escritura puede ser utilizada para otros fines que los mencionados. Puede ser empleada para fines científicos y/o artísticos siendo o llegando a ser lo que llamamos instrumento o herramienta del antipoder, de la antidominación, de la anti violencia. En este sentido, sería ser en sí mismo desplegado y desplegable para el otro, para otros, siendo su objetivo la provocación del ser que es como es y en su desenvolvimiento, y, por ende, deja libertad, la libertad de estructuras que obedecen al no poder, a la no dominación, a la no violencia.

8. La fascinación, producto de las tradiciones orales

Ahora bien, si es cierto que muchos de los compiladores o «autores materiales de los textos» parecen sufrir el encanto, la fascinación que emana del discurso indígena, encanto que el «etnólogo» calvinista Jean Léry,... atribuyó a su índole poética», como ya hemos mencionado, encanto al que, según Lienhard quien escribe:

«... se agrega, sin que los cronistas puedan confesarlo abiertamente, la fascinación política que emana de las sociedades indígenas, casi perfectas para una mente utópico-renacentista» (16).

Esta fascinación, este encanto debe plasmarse, de alguna manera, en las obras que en los siglos XVI/XVII son en Mesoamérica y en el ex Tawantinsuyu andino, el resultado de la memoria indígena, como lo llama Lienhard, o sea, de las tradiciones orales en lenguaje oral y las recopilaciones de los recopiladores o anotadores de las mismas (17). Lienhard menciona aquí sólo a los cronistas. Mas

(16) Ibidem, p. 51.

(17) Ibidem.



lo que señala es válido, asimismo, para el manuscrito quechua por su ubicación espacio-temporal. Cabe deducirse de lo expuesto que el encanto, la fascinación inherente a las obras mencionadas, necesariamente, deriva de una plasmación poética que pareciera ser lo que metafóricamente llamamos no sólo el sistema nervioso de un cuerpo hecho de sangre y huesos sino elemento sustancial de esa misma sangre y de los huesos. El sustrato de mencionadas obras, es, como hemos visto, oral.

La escritura como poder en el sentido plasmado es poder. Puede ser, sin embargo, antipoder. En tanto instrumento del poder, es autoritaria y vertical. En tanto poética, sugestiva y creativa, es antipoder. En este sentido, la escritura siempre es poderosa. Por un lado, es poderosa como medio de dominación. Por otro lado, es poderosa como instrumento del arte y de la ciencia, última que, como hemos señalado muy brevemente en una nota y según consenso, no se habría originado sin ella. Derrida redonda en esta tesis en la nota 35 de su tercer capítulo De la Grammatologie al escribir:

«L'écriture linéaire a donc bien «constitué, pendant plusieurs millénaires, indépendamment de son rôle de conservateur de la mémoire collective, par son déroulement à une seule dimension, l'instrument d'analyse d'où est sortie la pensée philosophique et scientifique» (18).

(«La escritura lineal ha sido bien «constituida» durante varios milenios independiente de su rol de conservador de la memoria colectiva pues su desarrollo tiene una sola dimensión, el instrumento del análisis de donde ha surgido el pensamiento filosófico y científico»). (19)

Pero, subraya Derrida, el hecho de que se sepa escribir no convierte a nadie, necesaria e invariablemente, en sabio. Pero, la escritura es la «condición necesaria»

(18) Derrida, op. cit., p. 129.

(19) La traducción es nuestra.



de la ciencia y, como pone de relieve Derrida, Lévi-Strauss cuyos planteamientos son sumamente esclarecedores y a quien citaremos, reconoce que sin escritura no puede existir la ciencia (20).

9. El pensamiento «salvaje» y el pensamiento científico

Lévi-Strauss no estudia en sus obras, ni en general, ni en particular, en El Pensamiento Salvaje la escritura, ni el pensamiento científico. Más bien muestra que el pensamiento «de los que llamamos primitivos» (21) es y no es distinto del pensamiento del científico. Lévi-Strauss se refiere con el pensamiento «de los que llamamos primitivos» a hombres de comunidades que no son los de las sociedades llamadas occidentales y/o orientales «civilizadas» conocidas. Se refiere a hombres de comunidades que han mantenido su autonomía, no perteneciendo a sistemas económico-socio-culturales que son regidos por el poder, la dominación y la explotación del hombre por el hombre. Después de subrayar que se puede observar que no sólo las lenguas y sociedades que cuentan con el desarrollo de la ciencia moderna disponen en su caudal lingüístico de conceptos, señala que los hombres de las otras lenguas y comunidades distintas, tienen, asimismo, un gusto por el conocimiento objetivo, que su pensamiento supone acciones intelectuales y métodos de observación comparables y que el universo es objeto de su pensamiento. Escribe:

«Como en las lenguas de oficios, la proliferación conceptual corresponde a una atención más sostenida sobre las propiedades de lo real, a un interés más despierto a las distinciones que se puede hacer. Este gusto por el conocimiento objetivo constituye uno de los aspectos más olvidados del pensamiento de los que llamamos «primitivos». Si rara vez se dirige hacia realidades del mismo nivel en el que se mueve la

(20) Véase al respecto, op. cit., p. 189.

(21) En el libro que citamos a continuación, Lévi-Strauss emplea la expresión en un párrafo que citaremos más adelante.



ciencia moderna, supone acciones intelectuales y métodos de observación comparables. En los dos casos, el universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades» (22).

A los hombres que no pertenecen a lo que Lévi-Strauss llama la era comercial, los denomina salvajes. De ahí también el título de su obra. Subraya el desconocimiento general que tienen tanto los hombres que llama salvajes de los hombres que pertenecen a la era comercial como los hombres que pertenecen a la era comercial, de los salvajes. Escribe:

«Cuando cometemos el error de creer que el salvaje se rige exclusivamente por sus necesidades orgánicas o económicas, no nos damos cuenta de que nos dirige el mismo reproche y de que, a él, su propio deseo de conocer le parece estar mejor equilibrado que el nuestro» (23).

Pone de relieve la racionalidad y la mesura del hombre salvaje respecto a sus recursos naturales. Escribe citando a Handy y Pukui, p. 213:

«La utilización de los recursos naturales de que disponían los indígenas de Hawaii era, sobre todo más o menos, completa; mucho más que la practicada en la era comercial actual, que explota despiadadamente los escasos recursos que, por el momento, procuran una ventaja comercial, desdeñando y destruyendo, a menudo, todo lo demás» (24).

Según lo expuesto, hombres que tienen a su disposición recursos naturales suficientes, indígenas de Hawaii, y hombres que explotan despiadadamente los recursos, procurándose ventaja comercial, destruyen la naturaleza. Así aparece

(22) Lévi-Strauss, Claude: El pensamiento salvaje, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, la ed. en español, p. 13.

(23) Op. cit., p. 14.

(24) Op. cit., p. 14.



racional el hombre indígena como se muestra irracional el hombre moderno con afán de lucro y ventajas para sí en lo que respecta a la utilización y la administración de los recursos naturales. Aparte de esta diferencia abismal entre el indígena que vive en concordancia con la naturaleza no lastimando, ni explotándola o, por lo menos, no maltratándola y el hombre que para obtener ventajas comerciales la explota miserable y peligrosamente, Lévi-Strauss subraya que el pensamiento indígena no es en realidad muy distinto del pensamiento científico. Señala, por ejemplo, que el orden distingue tanto el pensamiento científico como el del indígena según el cual, como escribe, «Cada cosa sagrada debe estar en su lugar» (25). Las diferencias estriban más en niveles que en son, esencialmente. Se deriva, asimismo, de los planteamientos y exposiciones de Lévi-Strauss que los dos tipos de pensamiento tienen en común que son, precisamente, pensamiento y que así cuentan cada uno con un sistema articulado, un modo de conocimiento y una clase de operaciones mentales. En relación con el pensamiento mágico y el pensamiento científico, Lévi-Strauss escribe:

«Sin embargo, no retornamos a la tesis vulgar por lo demás, admisible, en la perspectiva estrecha en la que se coloca, según la cual la magia sería una forma tímida y balbuciente de la ciencia: porque nos privaríamos de todo medio de comprender el pensamiento mágico, si pretendiésemos reducirlo a un momento, o a una etapa, de la evolución técnica y científica. Hombre que más bien anticipa a su cuerpo, la magia es, en un sentido, completa como él, tan acabada y coherente, en su inmaterialidad, como el ser sólido al que solamente ha precedido. El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que las emparenta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda. Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor

(25) Ibidem, p. 25.



colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos (pues, desde este punto de vista, es verdad que la ciencia tiene más éxito que la magia, aunque la magia prefigure a la ciencia en el sentido de que también ella acierta algunas veces), pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican» (26).

Entonces, el pensamiento mágico no es un momento, una etapa de la evolución técnica y científica. La magia tiene como la ciencia un sistema articulado, independiente propio. Tiene, asimismo, su propio modo de conocimiento. Sus operaciones mentales difieren de las de la ciencia no por su naturaleza, sino por su aplicación a determinadas clases de fenómenos.

10. Mitos y ritos, ciencia de lo concreto, primaria y ciencia de la apertura

En cuanto a los mitos y ritos, Lévi-Strauss señala que pueden ser concebidos como ciencia de lo concreto, primaria, designándose la misma con el término bricolage. Puntualiza al respecto, en cuanto a los resultados de este pensamiento, lo siguiente:

«Como el bricolage en el plano técnico, la reflexión mítica puede alcanzar, en el plano intelectual, resultados brillantes e imprevistos» (27).

El bricoleur tiene un universo instrumental cerrado. Tiene un conjunto a cada instante finito, de instrumentos y de materiales, heteróclitos, y la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento sino que es el resultado contingente de todas las ocasiones que se le han ofrecido de renovar y

(26) Ibidem, p. 30.

(27) Ibidem, p. 36.



de enriquecer sus existencias, o de conservarlas con los residuos de construcciones y de destrucciones anteriores. Según Lévi-Strauss, los elementos de reflexión mítica se sitúan siempre a mitad de camino entre preceptos y conceptos, considerando precepto análogo al signo de Saussure, una categoría lingüística que puede situarse como un lazo entre imagen y concepto. Escribe esclareciendo las diferencias y semejanzas entre concepto y signo:

«Como la imagen, el signo es un ser concreto, pero se parece al concepto por su poder referencial: el uno y el otro no se relacionan exclusivamente a ellos mismos, sino que pueden sustituir a algo que no son ellos. Sin embargo, el concepto posee a este respecto una capacidad ilimitada, en tanto que la del signo es limitada. La diferencia y la semejanza se pueden observar bien en el ejemplo del bricoleur. Contemplémoslo en acción: excitado por su proyecto, su primera acción práctica es, sin embargo, retrospectiva: debe volverse hacia un conjunto ya constituido, compuesto de herramientas y de materiales; hacer, o rehacer, el inventario; por último y sobre todo, establecer con él una suerte de diálogo, para hacer un repertorio, antes de elegir entre ellas, de las respuestas posibles que el conjunto puede ofrecer al problema que él le plantea. Todos estos objetos heteróclitos que constituyen su tesoro, son interrogados por él para comprender lo que cada uno de ellos podría «significar», contribuyendo de tal manera a definir un conjunto por realizar, pero que, finalmente, no diferirá del conjunto instrumental más que por la disposición interna de las partes» (28).

Concepto y signo tienen en común su poder referencial. Pueden sustituir a algo que no son ellos mismos. Pero el concepto tiene al respecto una capacidad ilimitada; la del signo es limitada. El pensamiento que hace uso de signos procede como el del bricoleur. Redundando en el postulado que entre el sabio o científico y el bricoleur y, por ende, entre el pensamiento salvaje, pensamiento análogo al del bricoleur, el pensamiento mítico que opera por medio de signos, y el

(28) Ibidem, pp. 37-39.



pensamiento científico las diferencias son menos grandes que se supone, generalmente, Lévi-Strauss escribe:

«En efecto, por lo menos una de las maneras en que el signo se opone al concepto consiste en que el segundo quiere ser integralmente transparente a la realidad, en tanto que el primero acepta, y aun exige, que un determinado rasgo de humanidad esté incorporado a esta realidad. Según la expresión vigorosa y difícilmente traducible de Peirce: *It addresses somebody*» (29).

Continúa:

«Así pues, podría decirse que tanto el sabio como el bricoleur están al acecho de mensajes, pero, para el bricoleur, se trata de mensajes en cierta manera pretransmitidos y a los cuales colecciona: como esos códigos comerciales que, condensando como condensan la experiencia pasada de la profesión que permiten hacer frente, económicamente, a todas las situaciones nuevas (a condición, sin embargo, de que pertenezcan a la misma clase que las antiguas); mientras que el hombre de ciencia, ya sea ingeniero, ya sea físico, cuenta siempre con el otro mensaje, que podría serle arrancado a un interlocutor, a pesar de su resistencia a declarar acerca de cuestiones cuyas respuestas no han sido repetidas de antemano. De tal manera, el concepto se nos manifiesta como el que realiza la apertura del conjunto con el que se trabaja, y la significación como la que realiza su reorganización: no la extiende ni la renueva, y se limita a obtener el grupo de sus transformaciones» (30).

Según lo expuesto, el científico y el bricoleur tienen en común que aguardan mensajes que, sin embargo, tratan de manera distinta. El bricoleur colecciona mensajes pretransmitidos y los trata. El hombre de ciencias busca otros mensajes y su pensamiento conceptual realiza una apertura, se dirige al futuro, a nuevos

(29) Ibidem, p. 40.

(30) Ibidem, p. 40.



hallazgos, a descubrimientos que dan lugar a otros, nuevos descubrimientos, infinitamente. Pareciera de esta manera que el pensamiento del bricoleur está indesligablemente ligado con su pasado que pareciera hacer constante presente avanzando sobre el futuro con los dos tiempos anteriores hechos unidad. Mas Lévi-Strauss pone de relieve que el pensamiento mítico puede ser generalizador y aún totalizador y, por lo tanto, es científico, haciendo, además, uso de analogías y paralelos. Pero Lévi-Strauss no sólo subraya las semejanzas y diferencias entre el pensamiento del bricoleur y/o salvaje o mítico y el pensamiento científico. Pone de relieve que existe algo más.

Escribe:

«Pero hay más: la poesía del bricolage le viene también, y sobre todo, de que no se limita a realizar o ejecutar; «habla», no solamente con las cosas, como lo hemos mostrado ya, sino también por medio de las cosas: contando, por intermedio de la elección que efectúa entre posibles limitados, el carácter y la vida de su autor. Sin lograr totalmente su proyecto, el bricoleur pone siempre algo de él mismo» (31).

El científico, el pragmático realizaría, ejecutaría. El poeta, el bricoleur que tiene rasgos de poeta, habla como éste con las cosas, por medio de las cosas, haciendo ver algo de su carácter, de su vida.

11. Lo común y lo diferente entre el pensamiento mítico y el pensamiento científico

Recapitulando puede entonces afirmarse que el bricoleur, el hombre del pensamiento salvaje, de pensamiento mítico, tienen en común con el hombre de

(31) Ibidem, p. 42.



ciencias el gusto por el conocimiento objetivo, acciones intelectuales, métodos de observación comparables, un interés objetivo-subjetivo en el universo, una enorme capacidad racional que se muestra en el hecho de que puede administrar los recursos del medio ambiente en el que vive, la necesidad de orden, de ordenamiento y de categorización, un sistema de comunicación articulado, modos de conocimiento, operaciones mentales como el análisis, metas en tanto que busca resultados, disposición de instrumentos y herramientas, la capacidad de formar sistemas.

Las diferencias principales residirían en que el pensamiento del hombre científico opera con conceptos mientras que el pensamiento del hombre salvaje opera con signos e imágenes que se han tornado significante. El primero establece relaciones simultáneas y teóricamente ilimitadas con otros seres del mismo tipo en tanto que el segundo puede mantener relaciones sucesivas con otros seres, aunque en número limitado. El pensamiento del hombre científico es, asimismo, ilimitadamente abstracto y puede ser directo e indirecto mientras que el pensamiento del hombre salvaje es, fundamentalmente, concreto, delimitado, directo. El hombre científico realiza, ejecuta. El hombre de pensamiento salvaje actúa, siendo su relación con las cosas que lo rodean, el medio ambiente, directa, íntima. Se ve reflejado en los mismos. Se reflejan en él. Es parte de (32). Como el poeta, da de sí. Se «entrega». Como el pensamiento poético, el pensamiento mítico o

(32) Sobre esta dinámica de interacción escribe Lévi-Strauss citando luego a Jenness:
«Los propios indígenas tienen a veces el sentimiento agudo del carácter «concreto» de su saber, y lo oponen vigorosamente al de los blancos:
Sabemos lo que hacen los animales, cuáles son las necesidades del castor, del oso, del salmón y de las demás criaturas, porque, antaño, los hombres se casaban con ellos y adquirieron este saber de sus esposas animales ... Los blancos han vivido poco tiempo en este país, y no conocen mayor cosa de los animales; nosotros estamos aquí desde hace miles de años y hace mucho tiempo que los propios animales nos han instruido. Los blancos anotan todo en un libro, para no olvidar; pero nuestros ancestros se desposaron con los animales, aprendieron todos sus usos y han transmitido estos conocimientos de generación en generación. (Jenness 3, p. 540)» (Op. cit., p. 63)



salvaje, es liberador pues protesta; protesta contra el no-sentido con el que la ciencia, a menudo, está dispuesta a transigir. Escribe Lévi-Strauss:

«... el pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir» (33).

Así como el no-sentido del pensamiento del llamado hombre moderno que trata de obtener provecho no altruista, ni comunitariamente, se plasma elocuentemente en su irreflexión en cuanto a la capacidad que lo distingue y que lo induce a saquear los elementos sustantivos del globo terráqueo, necesarios para su supervivencia, la cordura, la medida y la reflexión parecieran ser rasgos distintivos del hombre de pensamiento salvaje. En lo que se relaciona directamente con la vida, el pensamiento del hombre salvaje está proyectado en el tiempo y en el espacio ya que está dirigido a conservar la misma y la de los suyos. Ilustramos lo afirmado relativo a este pensamiento con el ejemplo que Lévi-Strauss otorga sobre los indios aymara del altiplano boliviano. Escribe Lévi-Strauss:

«Los indios aymara del altiplano boliviano, quizás descendientes de los colla legendarios a los que se debería la gran civilización Tiahuanaco, son hábiles experimentadores en materia de conservación de los productos alimenticios: hasta tal punto que, imitando sus técnicas de deshidratación directamente, el ejército norteamericano pudo, durante la última guerra, reducir a un volumen de una caja de zapatos raciones de puré de papa suficientes para cien comidas. Fueron también agrónomos y botánicos, que desarrollaron, como nadie lo ha hecho quizá hasta tal punto, el cultivo y la taxonomía del género *Solanum*, cuya importancia para estos indios se explica en razón de su

(33) Op. cit., p. 72



establecimiento a una altitud superior a los 4000 metros, en la que el maíz no llega a madurar» (34).

Los indios son hábiles experimentadores en materia de conservación de los productos alimenticios. También fueron agrónomos y botánicos y desarrollaron como nadie hasta la fecha, el cultivo y la taxonomía del género *Solanum*. En este sentido tuvieron y tienen un sentido y un pensamiento científicos desarrollados y concretos cuidando, además la vida y el medio ambiente.



(34) Op. cit., p. 72



SEGUNDA PARTE

EL MANUSCRITO QUECHUA DE HUAROCHIRÍ Y LAS 3 TRADUCCIONES AL CASTELLANO

12. La unicidad del manuscrito quechua de Huarochirí y su oralidad

Frank Salomón señala en «Introductory Essay: The Huarochiri Manuscript» que de todas las fuentes coloniales sólo el manuscrito de Huarochirí registra una tradición religiosa prehispánica de los Andes en una lengua andina. El manuscrito está registrado en quechua. Señala que las voces que escuchamos en sus páginas no presentan un registro verbal de lo que se decía y se pensaba antes de la invasión española pues la manera en la que los pueblos recordaban su tradición antigua y el momento en el que la narraron eran fuentes de una situación colonial que los narradores habían soportado durante su vida. La narración no podía dejar de ser influenciada por los 70 años anteriores a la turbulencia colonial durante la cual una de las innovaciones poderosas fue el arte de la escritura. Pero Salomon pone de relieve que los pueblos andinos no usaron la escritura antes de la llegada de los españoles (1).

Ahora bien, Salomón puntualiza que no se conoce la fecha exacta del proceso de la composición y que, además, no se sabe si Avila estuvo o no presente al momento en el que se escribió. Señala que Avila, por lo menos, hizo en algunas partes anotaciones. Pone de relieve, una y otra vez, que el lenguaje del texto que identifica las tradiciones recordadas y narradas por separado es eminente y esencialmente oral.

(1) Salomon, Frank: «Introductory Essay: The Huarochiri Manuscript» en: The Huarochiri Manuscript. University of Texas press, Austin, pp. 1 y 2



Escribe:

«it is simi» (2)
es decir, «es simi».

Considera que los testimonios son producto de una cultura en la que la oralidad asumió las funciones más relevantes del lenguaje y que forma parte del supuesto que la lengua escrita, y específicamente la lengua de un libro, necesariamente, se tenía que someter y subordinar a la oralidad (3).

Según lo expuesto por Salomón, de todas las fuentes coloniales, el manuscrito de Huarochirí es el único que registra una tradición religiosa prehispánica en una lengua andina, autóctona. Está escrito en quechua que debe ser de los siglos XVI / XVII. Mas, como señala, escuchamos voces en sus páginas. Los pueblos andinos no usaron la escritura antes de la llegada de los españoles y la lengua del texto es fundamentalmente oral. La oralidad era producto de una cultura que si bien ya había experimentado durante algunas décadas otra cultura en la que predominaba la escritura y a la que fue sometida, seguía predominantemente oral.

Si bien el manuscrito quechua de Huarochirí es un texto escrito, su lenguaje no sólo estaría compenetrado por la oralidad o elementos distintivos de la misma, sino se trataría de un texto fundamentalmente oral (4). Como existen –al menos ahora– obras eminentemente orales que observan códigos de la escritura y a la inversa, obras escritas que son, para decirlo así, fundamentalmente orales, el manuscrito podría ser considerado como un modelo de un texto escrito o transcrito en el que predomina la oralidad. Fue narrado o dictado por uno o más informantes,

(2) Op. cit., p. 2

(3) Ibidem, p. 3

(4) Al respecto señala Walter Ong en el libro que aduciremos más adelante que la cultura del manuscrito es altamente oral. Siendo el texto de Huarochirí un manuscrito, es altamente oral.



o, como escribe Arguedas, fue escrito por alguien que conocía, no como observador sino como participante la materia (5). Sea como fuere, el supuesto del que partimos es que el lenguaje del manuscrito quechua, pone de relieve Urioste que, es básicamente oral, hipótesis que es de importancia primordial ya que si fuese así, consideramos que este rasgo distintivo debería ser observado y conservado en las respectivas traducciones.

También Arguedas en su «Introducción» a Dioses y Hombres de Huarochiri subraya que el estilo del manuscrito es predominantemente oral. Escribe:

«En algunos pasajes se nota que el lenguaje es escrito, como en el caso del Prefacio y la mayor parte de los nombres de los capítulos, pero el torrente del lenguaje del manuscrito es oral. Este torrente cautiva; a pesar de los obstáculos señalados, la materia de la lengua oral trasmite un mundo de hombres, dioses, animales, abismos, caminos y acontecimientos como únicamente lo sentimos en los cuentos quechuas oídos en nuestra infancia a los famosos narradores indígenas. La imagen que ofrece este texto del mundo antiguo peruano es vivencial. Infundirá en el lector un conocimiento subjetivo de nuestro pasado, aparte de los innumerables datos precisos que le presentará acerca de ese pasado y de sus primeros contactos con el mundo hispánico. Oirá la voz limpia de preocupaciones e intenciones literarias de un nativo o de varios nativos que, a pesar del temor, se entusiasman describiendo las luchas y hazañas de sus dioses y héroes, los detalles de los ritos y de las fiestas. Algunos héroes-dioses, como Tutayquiri, Macahuisa y los tres héroes de gorro de piedra que invaden y espantan a los yuncas. Ofrecen caracteres humanos y rasgos maravillosos tan originales que este libro podrá convertirse en lectura universal y no destinada únicamente a eruditos» (6).

Si bien, como escribe Arguedas en algunos pasajes se nota que el lenguaje es escrito, el lenguaje del conjunto del manuscrito es oral, Arguedas lo compara

(5) Arguedas, J.M.: «Introducción», en: Dioses y Hombres de Huarochiri, traducción castellana de J.M. Arguedas, Museo Nacional de Historia/Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966, p. 10.

(6) Op. cit., p. 10.



con un torrente que, según lo que escribe, cautiva. El lenguaje en forma de torrente, oral, siempre cautiva. La materia de la lengua oral trasmite un mundo de hombres, dioses, animales, localidades y acontecimientos como únicamente se siente en los cuentos quechuas oídos en la infancia a los famosos narradores indígenas. La imagen del mundo antiguo peruano es vivencial, es oral. El conocimiento del pasado peruano que se obtendrá es subjetivo, como lo denomina Arguedas, o sea, es otorgado a través de la oralidad que implica más que lenguaje hablado, como veremos.

Arguedas como Urioste a quien hemos citado, subrayan que se escucha en el texto una voz, voz que además, es limpia de preocupaciones e intenciones literarias. Esta voz sería la voz típica de la oralidad. Ahora bien, Arguedas expresa la esperanza que este libro, su traducción al Castellano, no sólo sea destinado a eruditos. Expresa la esperanza que se convierta en lectura universal. El libro, en efecto, podrá convertirse en lo que llama lectura universal, o sea, que el mayor número de lectores tendrá acceso a él. Se podrá convertir en lectura universal si las traducciones a las respectivas lenguas se atienen al original en lo que respecta los rasgos distintivos del texto y lejos de desfigurarlos, lo reconfiguran, en primer lugar, y, en segundo, lo destinan a este propósito que Arguedas llama simbólicamente «lectura universal». Las traducciones serán vivas creaciones del original si conservándose los rasgos distintivos fundamentales del original tienen como objetivo de llegar a ser «lectura universal», el torrente de un lenguaje que cautiva y es oral, fundamentalmente, oral andino, torrente, en las palabras de Arguedas que «trasmite un mundo de hombres, dioses, animales, abismos, caminos y acontecimientos como únicamente lo sentimos en los cuentos quechuas oídos en nuestra infancia a los famosos narradores indígenas» (7). Aunque la temática será

(7) Ibidem, p. 10.



tratada más adelante, cabe la pregunta si las tres traducciones al Castellano que son objeto de nuestro estudio son de lectura universal, son de lectura particular o de lectura específica o cuáles son de lectura específica, particular y/o universal o contengan rasgos de los tres tipos de lectura observándose preponderancia ya en uno, ya en otro. Volveremos sobre el punto que, además, se relaciona con un aspecto relevante de la teoría de la traducción, la importancia de los receptores o destinatarios de una traducción.

13. Del contenido y los rasgos distintivos del manuscrito

En cuanto al contenido, haciéndose una referencia más específica que la que presentó, el manuscrito relata, según Salomon, de una época cuando las divinidades caníbales se alimentaron de seres humanos que de otra manera hubiesen sido inmortales; de la divinidad montaña Paria Caca que surgió para expulsar las divinidades de fuego de la antigüedad; de grupos humanos cuyas victorias pueden ser trazadas desde los 5 avatares simultáneos de Paria Caca; de la hermandad de Paria Caca con el quíntuple poder femenino de Chaupi Ñamca y de la sociedad organizada ritualmente a partir de sus nombres que giran alrededor de seres sobrehumanos masculinos y femeninos complementarios (8).

Pone de relieve Salomon que el manuscrito despliega el esplendor de las ceremonias que sacerdotes prehispánicos dedicaron a un paisaje que consideraron plenamente vivo y habitado por diversos seres sagrados llamados huacas. El manuscrito recuerda, asimismo, escribe, al gobierno de los Incas y cómo los invasores desconocidos, los españoles, trajeron consigo nuevos dioses para desplazar a los hijos de Paria Caca y de Chaupi Ñamca (9). El manuscrito es un complejo testimonio compuesto de los cambios que se realizaron en la época que

(8) Véase a Salomon, op. cit.

(9) Op. cit., p. 1.



precedió la llegada de los españoles, la inmediatamente anterior y la posterior así como un compendio de memorias antiguas, como escribe Salomon (10). Se distingue, como subraya, por una extraordinaria inmediatez, extrañeza y belleza. Esta inmediatez, esta extrañeza, esta belleza son rasgos fundamentales del manuscrito quechua, son rasgos fundamentales de su contenido, de su forma. Las traducciones del manuscrito deberían distinguirse, igualmente, por esta inmediatez, esta extrañeza, esta belleza. Si carecieran de estos rasgos, no serían lo que es el original, que si habrían las condiciones, podría dar lugar a una lectura universal que, sin embargo, desde ya, puede ser procurada, al lograrse una traducción o traducciones que son o, por lo menos, se asemejan al original en los principales niveles lingüísticos, léxico, morfo-sintáctico, semántico y estilístico, traducciones, por lo tanto, en lenguaje vivo que trasmite la materia de las cosas, de la narración de la tradición oral, los acontecimientos, localidades, animales, dioses y hombres de Huarochirí.

14. La lectura universal de la traducción al Castellano por J.M. Arguedas

Ahora bien, ¿cuál de las traducciones al Castellano es versión que pueda convertirse en lectura universal?, como Arguedas lo llama. Consideramos que por sus características lingüísticas dinámicas y creativas, por su elocuente y lograda sencillez, por el hecho de ser un texto altamente oral, es la traducción de Arguedas, pese a algunos errores por cierto, justificadamente señalados por Taylor y Urioste desde el punto de vista erudito y científico. La traducción de Arguedas podrá convertirse en lectura universal primero y que, además, hipotética y desiderativamente, podría despertar el suficiente interés para que la gente y los

(10) Ibidem, p. 1.



pueblos se interesen por el quechua de manera que, algún día, quizá, habrán tantos lectores quechuas para poder leer el original que, a su vez, el quechua se convertiría en una lengua universal.

El texto de traducción de Taylor, dirigido a especialistas y también él de Urioste, si bien el último está dirigido a un público popular, según escribe Urioste en su «Presentación» (11), no alcanzan lo que el mismo Urioste denomina la magia del genio literario de Arguedas que éste habría infundido a su texto (12). La magia del genio literario como él de Arguedas es característica necesaria para que una obra se convierta en «universal» o de «lectura universal». El texto de Taylor está destinado a un público erudito, especializado. La versión de Urioste no es erudita, según sus propias palabras. Urioste trata de alcanzar una amplia distribución. Las dos últimas traducciones, si bien sus fines son distintos, se distinguen por pertenecer a la cultura escrita.

15. Sobre la traducción de obras de «lectura universal»

Enfocaremos brevemente la traducción de obras de la llamada «lectura universal». Albrecht Neubert, versado teórico de la traducción, escribe en Die Sprache des Uebersetzens:

«Am 16. Februar 1988 berichtete die New York Times (Mc Dowell 1988) ausfuehrlich ueber eine bemerkenswerte Auktion, bei der es nicht um «gewoehnliche Kunstwerke» sondern um eine einzige Uebersetzung ging. Acht angesehene Verlage ueberboten sich gegenseitig beim Ankauf einer neuen englischen Version des beruehmten «Dau-doe-djing» (Tao-te-king), eines altchinesischen philosophischen Meisterwerks, das wahrscheinlich von den Schuelern des 500 Jahre vor unserer Zeitrechnung lebenden Lau-ds' (Lao-tse), eines Zeitgenossen des Konfuzius, niedergeschrieben worden ist. Als

(11) Urioste, G.L.: «Presentación» en: Hijos de Pariya Oqqa: La Tradición Oral de Waru Chiri, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs Syracuse University, Syracuse, new York, USA, p. IX.

(12) Urioste, G.L.: «Introducción», op. cit., p. XII.



Sieger ging schliesslich das bekannte Verlagshaus Harper & Row hervor, das fuer die Uebersetzung dieses ueber 2000 Jahre alten Buches sage und schreibe 130.000 Dollar auf den Tisch legte, weil es sich damit einen Riesengewinn auf dem amerikanischen Buchmarkt ausrechnete. Der Verlag ging davon aus, dass die Rechnung spaetestens mit mehreren Taschenbuchauflagen glaenzend aufgenommen wuerde, obwohl es doch schon Dutzende englischer Fassungen dieses Hauptwerkes der Philosophie des Dauismus gab. Offensichtlich hatten sich die Verleger mit der Neuausgabe einem Vorhaben verschrieben, von dem sie sich eine gaenzlich neue Wirkung versprachen. Die wohl zu den hoechsten Dotierungen zaehlende Summe, die je fuer eine Uebersetzung gezahlt wurde, fiel naemlich einem Uebersetzer zu, der Chinesisch weder lesen noch sprechen kann» (13).

(«El 16 de Febrero de 1988, el «New York Times» (Mc Dowell 1988) informó extensamente sobre una notable subasta, tratándose no de «usuales obras de arte» sino de un sola traducción. Ocho reconocidas editoriales trataban de ganar y comprar esa nueva versión al inglés del texto del «Dau-doe-djing» (Tao-te-king), una obra maestra de la filosoffa china, que probablemente fue escrita por los discípulos de Lau-ds' (Lao-tse), un contemporáneo de Confucio, Finalmente, venció la conocida editorial Harper & Row que puso sobre la mesa 130,000 dólares para la traducción de este libro de más de 2000 años porque calculaba que obtendría una gigantesca ganancia en el mercado americano de libros. La editorial tomó como punto de partida que la cuenta se vendía a más tardar con varias ediciones económicas aunque ya habían docenas de versiones en inglés de esta obra principal de la filosoffa del daoismo. Era obvio que los editores se habían entregado a una nueva edición de la que esperaban un efecto completamente nuevo. La suma correspondía a las más altas que jamás se había pagado para una traducción, fue entregada a un traductor que no puede leer ni hablar el chino»). (14)

En 1988, el diario 'New York Times' informó detalladamente de una notable subasta en la que no se trataba de «obras de arte comunes» sino de una sola traducción, una nueva versión al inglés del inmortal Tao-te-king, obra filosófica

(13) Neubert, A.: «Die Sprache des Uebersetzers», en: Der Deutschunterricht, 1, 90, p. 52.

(14) La traducción es nuestra.



maestra de la antigüedad china, probablemente transcrita por los discípulos de Laotse que vivió 500 años antes del inicio de nuestra era. Ocho renombradas editoriales compitieron por su adquisición. Ganador fue la conocida editorial Harper & Row que pagó por la traducción de este libro de una antigüedad de más de 2000 años nada menos que la suma de 130.000 dólares, pues calculaba obtener una gigantesca ganancia en el mercado de libros americano. Con una nueva edición los editores pensaron obtener un efecto completamente nuevo. La suma que se pagó fue una de las más altas que, alguna vez, se había pagado por una traducción. Fue pagada a un traductor que no podía leer ni hablar chino. Pregunta Neubert, qué era lo que calificaba al traductor americano Stephen Mitchell. Aclara que tiene por lo menos 3 cualidades que en su conjunto constituyen la competencia trasladora y que son, en primer lugar, la competencia de especialista en el campo de la filosofía asiática que incluye la historia de la acción, adquirida a través de la experiencia vivencial personal con el libro durante muchos años, el estudio de los continuadores verdaderos, los maestros, del Zen y la continua visita de la escuela de uno de sus renombrados representantes en los Estados Unidos todo lo cual hizo posible que penetrara la mente de Laotse, el espíritu de su filosofía, las palabras que se encontraban en un texto en el que junto a cada carácter chino estaba un equivalente en inglés. En segundo lugar, Mitchell había ya mostrado ser un excelente traductor en varias ocasiones habiendo publicado en editoriales como Random House y Simon & Schuster traducciones de la obra de Rainer Maria Rilke, distinguiéndose, asimismo, con éxito en la traducción al inglés del libro de Job obteniendo el máximo reconocimiento de críticos conocidos como William Arrow Smith, Denis Donoghue y Stephen Spender. En tercer lugar, Mitchell domina magistralmente su lengua materna, el inglés, abarcando su dominio no sólo los registros lingüísticos de la lengua de la vida cotidiana sino también todos los registros de tipos de textos científicos, filosóficos y teológicos lo cual permite



en inglés una expresión en una forma comprensible destinada a las personas contemporáneas sobre temas como el taoísmo y otras corrientes espirituales de tiempos históricos. Se trata aquí de un arte, pone de relieve Neubert, que, sin duda significa la coronación de una extraordinaria habilidad trasladora (15).

El traductor que trasladó la inmortal obra de Laotse del chino a su lengua materna, el inglés, obra filosófica, indudablemente de lectura universal, cuya traducción le aportó nada menos que 130.000 dólares en una subasta, reunió los requisitos indispensables para culminar su cometido, es decir, tenía un dominio magistral de su lengua materna; ya era un excelente traductor reconocido y contaba con una competencia única especializada en el campo de la filosofía asiática. No conocía el chino. No era necesario. Trabajaba el original chino con equivalencias textuales. Lo que termina finalmente la calidad de toda traducción no es el conocimiento de la lengua del texto fuente, sino más bien el conocimiento de la lengua en la que figura el texto meta (16).

Neubert escribe al respecto:

«Vor allem resultiert die Rolle der Zielsprache im Uebersetzungsprozess aus der fundamentalen Tatsache, dass alles, aber auch alles Wissen und Koennen, das der Uebersetzer in seine Arbeit investiert, nur im Gewand des zielsprachlichen Textes zur Geltung kommt. Die Analyse und das Verstaendnis des Quellentextes, wie entscheidend sie als Voraussetzung fuer das nachfolgende Uebersetzen sind und welche immensen Anforderungen sie an den Uebersetzer stellen, sie muessen ergaenzt, ja eigentlich transformiert werden zu einer kreativen Synthese, die von den zielsprachigen Lesern rezipiert werden kann, ohne dass von ihnen dabei noch irgendwelche Wissenskomponenten, die fuer die quellensprachliche Gestalt des Originals massgeblich waren, abverlangt werden duerfen» (17).

(15) Op. cit., p. 52.

(16) Ibidem, p. 53.

(17) ibidem, p. 53



(«Ante todo resulta el rol de la lengua meta en el proceso de la traducción del hecho fundamental que todo, pero todo saber y destreza que el traductor invierte en su trabajo sólo está puesto de relieve en la vestidura del texto meta. El análisis y la comprensión del texto fuente, por más decisivos sean como supuesto para la subsiguiente traducción y por más grandes que sean las exigencias para con el traductor, han de ser completas, es decir, en oralidad transformadas en una creativa síntesis que puede ser aceptada por los lectores meta sin que se requiera de ellos cualesquiera componente de conocimiento que fueron decisivos para la configuración del original lingüístico fuente»). (18)

El rol de la lengua meta en el proceso de la traducción, pero, asimismo, todo conocimiento y saber, habilidad, destreza y capacidad que el traductor invierte en su trabajo adquiere validez sólo en la contextura del texto de la lengua meta. El análisis y la comprensión del texto fuente, si bien importantes, han de ser complementados, sí transformados en una síntesis creativa que puede ser recepcionada por los lectores de la lengua meta sin que se exijan componentes cognoscitivos que fueron decisivos en y para la configuración del original. mas en la conciencia del traductor, esclarece Neubert, la doble comprensión del texto de partida y del texto meta jamás puede ser separada completamente. Los elementos de la comprensión del original de alguna manera siempre «resuenan» en la configuración de los segmentos en lengua meta y la prueba de que si la traducción «suene» como un original, como una síntesis creativa, se logra mediante la lectura en voz alta. Observese también aquí, en la revisión de una obra traducida, la presencia y la importancia de la voz viva. Especifica Neubert que es imprescindible el dominio de las convenciones textuales de la lengua meta de modo que se evitan las desviaciones posibles de las normas de cada uno de los tipos de texto. El conocimiento de la lengua meta inevitablemente incluye competencia textual.

(18) La traducción es nuestra.



16. Tipo de texto, normas y convenciones textuales para la traducción

Cada tipo de texto tiene sus normas y es necesario observar las mismas al igual que las convenciones textuales de la lengua meta. Se plantea la pregunta qué normas y qué convenciones textuales regirán a un tipo de texto llamado en sus traducciones al Castellano Dioses y Hombres de Huarochirí, por Arguedas; Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII, Taylor e Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri, Urioste, y que, en su versión original, como hemos señalado, pareciera ser predominantemente oral. Al respecto cabe señalarse que Arguedas escribe que en el manuscrito quechua se trataría de la obra quechua más importante de cuantas existen, de un documento excepcional y sin equivalente tanto por su contenido como por su forma, que es un texto quechua popular único, conocido de los siglos XVI y XVII, el único que ofrece un cuadro completo, coherente, de la mitología, de los ritos y de la sociedad en una provincia del Perú antigua. Es, según el autor, «una especie de «Popol Vuh» de la antigüedad peruana, una pequeña biblia regional que ilumina todo el campo de la historia prehispánica de los pueblos que luego formaron el inmenso imperio colonial organizado en el Virreinato del Perú» (19).

Si fuera así, entonces esta especie de «Popol Vuh» de la antigüedad peruana, esta pequeña biblia regional, exigiría una traducción o traducciones que, asimismo, redundan precisamente en una especie «Popol Vuh» de la antigüedad peruana, una pequeña biblia regional que, además, como hemos señalado, se caracteriza por ser predominantemente oral; las traducciones deberían atenerse a las normas y convenciones textuales, en este caso, de la lengua Castellana y, además, a las de la oralidad. En cuanto a la oralidad, sus rasgos y marcas distintivos, éstos serán enfocados, más adelante, después de haber sido descrita y analizada la escritura

(19) Arguedas, J.M. op. cit., p. 9.



hasta donde sea relevante para fines de esta tesis. Si se trata de una traducción al Castellano, han de respetarse las normas que rigen esta lengua y las convenciones textuales se desprenderán del hecho que se trataría de una obra de la lectura tan universal como es universal la lectura de una traducción lograda de Laotse, la de Stephen Mitchell al inglés, y la de Richard Wilhelm al alemán.

17. De la obra poética de lectura universal

Ahora bien, en el manuscrito quechua no se trata de un texto filosófico como lo es el Tao-te-king de Laotse. Pero planteamos que como el Tao-te-king, es de lectura universal, particular. Se trata de tradiciones orales del Perú antiguo, prehispánico, principalmente, transcritas y vertidas en un manuscrito que, se caracteriza, fundamentalmente, por rasgos poéticos que, pensamos, casi siempre distinguen a las tradiciones orales y la oralidad.

Si el original es poético, la traducción debería ser poética. Si el original es poético y es de lectura universal, la traducción debería ser poética y de lectura universal. Al respecto señala Neubert aduciendo a Samuel Johnson, poeta y crítico inglés del siglo XIX, que Johnson puso de relieve en Lives of the Poet que la única manera de juzgar una traducción al inglés consiste ante todo de estimarla como una obra inglesa poética. Alexander Pope, destacado poeta inglés del siglo XVIII, continúa Neubert, creó sus prestigiosas traducciones de la Iliada y de la Odisea sobre el fundamento de versiones latinas y francesas. Pope no trabajó sobre originales. Pope era gran poeta de su época. Neubert puntualiza que ciertamente en las épicas traducidas a versos heroicos no se trataba de traducciones exactas. Sin embargo, pone de relieve, las épicas traducidas pertenecen a las grandes obras poéticas de la época. Añade Neubert el detalle que también a Pope, las traducciones de Homero no sólo le dieron fama sino dinero (20).

(20) Neubert, op. cit., pp. 52-53.



18. El rol de los receptores y de la finalidad de la traducción

Hans J. Vermeer, teórico de la traducción, establece, como lo hace Neubert y todos los teóricos de la traducción serios y conocedores de esta disciplina que hoy es reconocida como una ciencia tan autónoma como la lingüística y la literatura si bien es aún más joven que ella, que es necesario tener en cuenta a los receptores o los destinatarios a los que va dirigido el producto, la traducción, lo cual implicaría, asimismo, tener presente la finalidad, los objetivos del traductor. Precisamente, en Retro-oder prospektiv? - Bibeluebersetzung als Beispiel (¿Retro o prospectivamente? - la traducción de la biblia como ejemplo) (21), Vermeer, como en otros de sus trabajos, subraya la importancia de este punto de vista para lograr productos concretos, cabales. En el sentido de Vermeer, Arguedas, antropólogo, etnólogo, escritor y poeta, al expresar la esperanza que se traducción al Castellano del manuscrito quechua redunde en un lectura universal, se atiene a uno de los puntos más importantes de las teorías de la traducción, teoría llamada por K. Reiss/Vermeer «Skopostheorie» (véase «Skopostheorie» en Reiss/Vermeer 1984) y que, según un punto de vista de Vermeer implicaría, fundamentalmente, la traducción prospectiva y no retrospectiva, última que está centrada en la fuente, aunque cabe señalarse que las obras que pertenecen a la llamada lectura universal, requieren ser traducidas respetándose los rasgos distintivos del texto fuente.

En la traducción de Urioste del manuscrito se trataría, como él mismo afirma de

«una traducción nueva, crítica y comparativa al Castellano de una transcripción del manuscrito que ha tratado de ser cuidadosa y exacta» (22).

(21) La traducción es nuestra.

(22) Urioste, op. cit., p. XV.



Aquí Urioste escribe sobre su producto, alude a los métodos que empleó en el proceso de la traducción. Pero, asimismo, señala cual fue su finalidad. Escribe:

«Una orientación que me pareció imperativa era la de presentar una edición crítica comparativa, libre de polémica y diatriba, con la sola finalidad de proponer alternativas en la comprensión y análisis del texto más singular que nos ha llegado del tiempo en lo que lo andino y lo europeo entran en un contacto íntimo y, ahora, ya secular» (23).

El manuscrito, en las palabras de Urioste, es singular, es el más singular que nos ha llegado del tiempo en el que lo andino y lo europeo entran en contacto íntimo, ya secular. La finalidad de la traducción de Urioste estriba en la propuesta de alternativas en la comprensión y el análisis del texto. Así su finalidad, implícitamente, está dirigida a determinados receptores, a receptores cuyo análisis se basa en el estudio comparado. Por otro lado, no perdamos de vista que Urioste en otro momento señala que su traducción quiere ser amplia extensión o difusión y que es de corte popular, lo cual nos parece un tanto contradictorio. Veamos más adelante, en el análisis de su traducción, si se aplican las dos finalidades y sólo una de ellas o qué es lo que pasa con la traducción de Urioste.

Al final de su «Introducción» Urioste menciona que su trabajo, más que una traducción, es una interpretación lo cual, según él, pareciera deberse al hecho de que el manuscrito contiene pasajes de difícil interpretación. Escribe Urioste:

«Más que de una traducción, se trata de una interpretación del texto de Waru Chiri. A pesar de que el lenguaje usado en el manuscrito es, en su mayoría, inteligible y gramaticalmente correcto para un quechua hablante actual, no deja por eso de contener pasajes de difícil interpretación. La menor de las dificultades es la introducción de palabras del quechua hablado en el Perú central dentro de una estructura gramatical que refleja exclusivamente un dialecto ayacuchano-cuzqueño-boliviano. La dificultad mayor se encuentra en la distancia, tanto cultural

(23) Ibidem, p. XIV.



como temporal, que existe entre el lenguaje del manuscrito y el español actual» (24).

Con miras a superar los obstáculos que pone de relieve, expone que ha optado por una traducción relativamente literal que deje translucir, como escribe, algo de la estructura quechua del original sin que, por otra parte, de origen a un castellano incorrecto. Escribe:

«No se ha pretendido hacer una traducción de mérito literario, sino una versión lo más fiel al sentido del original quechua. Por esta razón, el estilo es algo pesado y repetitivo, sobre todo en lo referente a los morfemas de validación que abundan en el texto quechua» (25).

Es objetivo de Urioste, asimismo, dejar traslucir en su traducción al castellano, algo de la estructura quechua del original. Ha tratado de traducir el sentido del original lo más fiel posible. Su estilo no pretende tener un mérito literario, afirmación que es digna de ser tomada en cuenta.

En cuanto a Taylor, él está claro relativo a la finalidad y los receptores. Escribe en la «Introducción» a su obra:

«Intentamos establecer un texto claro y legible. Sin embargo, el deseo de presentar un máximo de datos ocasiona a veces sacrificios formales» (26).

La finalidad de Taylor es un texto claro y legible. El texto tendrá un máximo de datos, es decir, es erudito, lo cual, como especifica, puede ir en desmedro de la forma. Señala, asimismo:

(24) Ibidem, pp. XVII-XVIII.

(25) Ibidem, p. XXVIII.

(26) Taylor, G.: «Introducción» en: Ritos y Tradiciones de Huarochirí del siglo XVII, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 1987, la impresión, p. 36.



«No podemos pretender introducir en nuestra versión un elemento poético» (27)

y añade:

«quizá ajeno al documento original» (28).

La versión de Taylor específica y expresamente, no es poética. Supone Taylor que el original no es poético. Nosotros, en cambio, partimos del supuesto, si planteamos la hipótesis, que el original es poético, lo cual trataremos de contrastar más adelante en el análisis de las 3 traducciones. En cuanto a los receptores, Taylor escribe:

«Como esperamos que nuestra traducción pueda ser aprovechada por etnohistoriadores y estudiosos de la religión comparada, nos vemos obligados a introducir una serie de fórmulas que, a pesar de sobrecargar el estilo, proveen un complemento de información» (29).

Taylor ha realizado la traducción para especialistas, para etnolingüistas, etnohistoriadores y estudiosos de la religión comparada, es decir, para un círculo circunscrito a estudiosos o científicos. Su traducción no está destinada a un público amplio.

19. La importancia de los conceptos de rigurosidad y creatividad en la traducción

Ahora bien, según lo expuesto en la «Introducción», Taylor procede metodológicamente usando hipótesis y métodos eminentemente científicos. Pareciera, sin embargo, que haciendo entrever su metodología, se refiriese

(27) Op. cit., p. 36.

(28) Ibidem, p. 36.

(29) Ibidem, p. 56.



principalmente al nivel léxico y semántico que son esenciales, mas no tiene en cuenta los niveles morfo-sintáctico y estilístico que, en realidad, todos forman un tejido inseparable en que cada uno de los hilos decisivos, es decir, las partes constitutivas de los niveles de un texto, han de ser observados. Claro está que el planteamiento se refiere, fundamentalmente, a obras de «lectura universal». Taylor habría delimitado su metodología lo cual y la cual, ciertamente, es ineludible. Su metodología es estrictamente científica.

Mas existen dos conceptos en la teoría de la traducción para textos de la llamada lectura universal que necesariamente han de ser observados para que la traducción llegue a ser un producto cabal. Se trata de los conceptos «rigurosidad» que es el concepto científico, y «creatividad» que es el concepto que respeta el aspecto poético. Ambos son relevantes en la traducción en lo que se refiere a la configuración o la reconfiguración de un texto. Al respecto, escribimos en «Principios», conceptos, concepciones y teorías de traducción. Un planteamiento:

«La rigurosidad, cabe subrayarlo, está relacionada con la metodología de la traducción que, consideramos, es indispensable para el logro de una traducción esmerada. El concepto de rigurosidad implica el planteamiento de hipótesis y la correspondiente contrastación, o sea, refutación o aceptación, la verificación de la misma. Es el sólido principio científico que rige todo trabajo de traducción que pretende basarse en fundamentos científicos. La creatividad está en relación con la rigurosidad. Forma parte de la metodología aludida, trascendiéndola. Se basa en las leyes consustantivas del arte. El traductor ha de respetar estas leyes al re-construir, re-elaborar, al re-crear el texto. Al recrear el texto traduciéndolo, ha de re-sentir, de re-pensar, ha de re-experimentar, ha de re-escribir el texto, acaso a la manera en la que Nerval recreó el Fausto de Goethe, obra traducida al francés de la que el mismo poeta alemán dictaminó que le causaba más agrado que su propio Fausto» (30).

(30) Joerger Weirauch, G.: Teoría de la Traducción, Facultad de Lenguas Modernas, Universidad Ricardo Palma, Lima, 1994, pp. 214-215.



Es obvio que en el manuscrito quechua no se trata simplemente de una obra poética de gran envergadura. Se trataría de esto, pero de algo más. Arguedas llama al manuscrito una pequeña biblia regional. Pero la traducción del manuscrito compartiría con la obra poética la ineludible necesidad de haber sido realizada sobre la base de los dos conceptos señalados, aparte de otros como configuración o reconfiguración, e.o.

20. De la necesidad de lo pluricultural

Vermeer en Uebersetzen als kultureller Transfer escribe:

«Ein Text ist ein Handlungsprodukt. Ein Text ist also verknuepft mit dem Gesamtverhalten seines Produzenten und dessen Kultur» (31).

«Un texto es una producción de acción. Un texto está entonces interrelacionado con el comportamiento total de su productor y su cultura» (32).

es decir, un texto es un producto de acción. Entonces un texto no puede ser separado de la conducta global de su productor y de su cultura. Ahora bien, cabe preguntarse a la luz de lo expuesto cuáles serían las conductas de los autores cuyas 3 traducciones estudiamos y cuáles son sus culturas, finalmente.

Antes de tratar de responder, tengamos en cuenta lo que Vermeer señala respecto a algunos requisitos necesarios para el traductor. Vermeer pone de relieve que el traductor no sólo debe ser por lo menos bilingüe, sino, asimismo, bicultural o, como escribe, aduciendo un tema a menudo tratado por Wandruzka que subraya la complejidad de las lenguas y de las culturas con sus dia- e ideoestructuras, el

(31) Vermeer, Hans J.: Retro-oder prospectiv? - Bibe luebersetzung als Beispiel, en: Der Deutschunterricht, 1/90, p. 33.

(32) La traducción es nuestra.



traductor **debe ser**, en realidad, pluricultural y, dentro del marco de estas culturas, naturalmente, **debe ser** plurilingüe (33).

Arguedas fue ante todo poeta (34), un poeta comprometido que tenía una finalidad **muy clara** en cuanto a su obra artística y científica y que consistía en dejar ver **en sus obras** el profundo corazón humano, la historia del paso del hombre sobre la tierra, **alcanzar** la universalidad (35), entendiéndose por universalidad lo que **comunmente** se entiende por el concepto, es decir, de ser leído por todos, o sea, un **público el** más amplio posible, un público especializado si fuese necesario, mas, sobre **todo**, un público general. Es que Arguedas tenía un objetivo general que como **manifiesta** y pone de relieve en El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo, una y otra **vez**, era escribir, era escribir y publicar.

Arguedas era de una cultura pluricultural, profunda, arraigada. Era plurilingüe en el sentido **en el** que Wandruzka, citado por Vermeer usa la palabra. Nació y pasó su infancia **en Andahuaylas**, creciendo entre los indios que le enseñaron su idioma, su ternura. **Vive en** Puquio, en Abancay, en Ica. Realiza viajes por la sierra con su padre. **Reside en** Lima, en Yauyos, en Lima (36), nuevamente. El quechua era como su **alma materna**. Aprendió el Castellano en el colegio, en la sociedad. Era **fundamentalmente** poeta y como tal, su objetivo no pudo ser otro, sino ser leído, **comprendido, por** todos, para usar un lenguaje generalizador, un público general y, si fuera **necesario**, especializado, de todos los tiempos. Por cierto, su finalidad abarcaba **toda su** obra poética o literaria y científicos. Arguedas falleció en 1969.

(33) Ibidem, p. 39.

(34) Usamos el término poeta en el sentido amplio, poeta en tanto creador, artista de lo que se suele llamar «literatura», término que no tiene en cuenta la oralidad artística siendo la obra escrita de Arguedas, subyacente y fundamentalmente oral, de una oralidad artística superada.

(35) Véase al respecto, J.M. Arguedas: «La Novela y el problema de la expresión literaria en el Perú», en *Yawar Fiesta*, en: Obras Completas, II, Ed. Horizonte, Lima, 1983, en el punto, «La lucha por el estilo. Lo regional y lo universal», pp. 195-198.

(36) Véase al respecto, «Vida y obra de J.M. Arguedas y hechos fundamentales del Perú», en: J.M. Arguedas, *Obras Completas*, I, Ed. Horizonte, Lima, 1983, pp. XV-XXVI.



Urioste habló castellano y quechua desde su juventud, como señala en la «Introducción» a su obra. Estuvo y está en contacto con estudiosos científicos de renombre de los círculos internacionales sobre temas andinos y afines. Desde 1974 enseña antropología cultural en la Universidad de Nevada en Las Vegas. Pareciera que su vida transcurre en círculos universitarios dedicada a la labor de enseñanza y de investigación. Urioste pareciera tener un sentido crítico ponderado pues al escribir sobre las ediciones del manuscrito que precedieron a la publicación de su edición bilingüe, quechua castellano se expresa con objetividad. Con respecto a la traducción de Arguedas, escribe:

«José María Arguedas (1966) nos ofrece la primera traducción directa del manuscrito quechua al castellano. La transcripción empleada por Arguedas contiene muchas inexactitudes. Esto no le permitió una traducción adecuada de numerosos pasajes. Sin embargo, su estilo brillante, fácil y auténtico a la realidad andina, hacen que su traducción tenga un sabor especial donde se aprecia la pluma de un escritor de talla» (37).

Urioste alude a ciertas deficiencias de la traducción de Arguedas, reconoce, sin embargo, por otro lado, que el estilo de su traducción es brillante, fácil y auténtico en cuanto a la realidad andina. Señala que se aprecia la pluma de un escritor de talla. El año de su obra es 1982, al menos es la fecha que figura al final de su presentación. Por esta razón, no puede hacer alusión a la versión de Taylor al castellano ya que es posterior.

María Rostworowski señala en su «Presentación» a la obra de G. Taylor en castellano: Ritos y Tradiciones de Huarochirí del siglo XVII que el autor tiene una versión en francés que es su lengua materna de la misma obra y que fue publicada en 1980. Escribe:

(37) Urioste, op. cit., p. XVI.



«Se valora en su libro la calidad del lingüista que ofrece un aspecto más ceñido al texto quechua. La obra recoge los avances alcanzados en la lingüística quechua, cuyos pioneros fueron los revolucionarios trabajos de Torero, al mismo tiempo que los de Parker y Cerrón-Palomino» (38).

Antes de la versión al castellano, Taylor tiene una versión al francés, su lengua materna.

Ahora bien, Taylor con la minuciosidad que distingue al científico auténtico, ha tenido sumo cuidado en como él escribe:

«Presentar una edición lo más completa posible e intentamos reproducir fielmente el manuscrito original con todas su enmendaduras, ya que muchas veces nos informan sobre aspectos del sustrato lingüístico y la actitud personal del redactor (por ejemplo, los cambios de modalidad y de tiempo)» (39).

Fue preocupación de Taylor la reproducción fiel del manuscrito quechua. En la versión al castellano en la que figura el manuscrito, éste desempeña un rol importante ya que Taylor señala que incluye la realización de nuevas investigaciones. Escribe Taylor:

«La versión del Manuscrito que presentamos aquí, no es la simple reformulación en castellano de nuestra traducción francesa. La realización de nuevas investigaciones nos ha permitido mejorar la versión paleográfica y profundizar la comprensión del texto original» (40).

(38) Rostworowski, María: «Presentación», en *Ritos y Tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*, op. cit., p. 10.

(39) Taylor, G., op. cit., p. 37.

(40) *Ibidem*, p. 36.



TERCERA PARTE

ORALIDAD Y ESCRITURA

21. Mentalidad de las culturas orales de la cultura de la escritura

En la «Introducción» a Oralidad y Escritura W.J. Ong señala lo que nos parece digno de ser tenido en cuenta. Escribe:

«Nuestra comprensión de las diferencias entre la oralidad y la escritura nació apenas en la era electrónica, no antes. Los contrastes entre los medios electrónicos de comunicación y la impresión nos han sensibilizado frente a la disparidad anterior entre la escritura y la oralidad» (1).

El tema de «la oralidad y la escritura» cuya plasmación obedece, según Ong, al avance de la ciencia y de la tecnología de los medios de comunicación, remite a lo subyacente, a lo que Ong llama las diferencias de mentalidad entre las culturas orales y las que tienen conocimiento de la escritura, tema al cual está dedicado su libro en el que plantea que el lenguaje es abrumadoramente oral aduciendo una estadística. Escribe:

«En efecto, el lenguaje es tan abrumadoramente oral que, de entre las muchas miles de lenguas –posiblemente decenas de miles– habladas en el curso de la historia del hombre, sólo alrededor de 106 nunca han sido plasmadas por escrito en un grado suficiente para haber producido literatura, y la mayoría de ellas no han llegado en absoluto a la escritura. Sólo 78 de las tres mil lenguas que existen aproximadamente hoy en día poseen una literatura» (2).

(1) Ong, Walter J: *Oralidad y Escritura*, Fondo de Cultura Ec., México, 1987, p. 12.

(2) Op. cit., pp. 16-17.



Nos parece que la palabra «nunca» altera el sentido del primer enunciado de Ong o lo hace ambiguo debiendo figurar el mismo sin «nunca». De miles de lenguas, 106 habrían sido plasmadas por escrito produciendo literatura. Las demás lenguas, la mayoría, jamás la produjeron. En la actualidad, existen tres mil lenguas de las 78 cuentan con una literatura. Así, la mayoría de las lenguas del pasado y del presente no poseen una literatura. Agrega Ong:

«La condición oral básica del lenguaje es permanente» (3).

22. Definición del término escritura, según Ong. Su potencialidad.

Según Ong, el lenguaje tiene una condición básica que consiste en ser oral. La oralidad es la condición fundamental del lenguaje. Antes de redundar en el tema veamos lo que Ong, basándose en los criterios de Haugen, 1966 y Hirsch, 1977, pp. 43-46, escribe sobre la escritura a la que define de la siguiente manera:

«La escritura, consignación de la palabra en el espacio, extiende la potencialidad del lenguaje casi ilimitadamente; da una nueva estructura al pensamiento y en el proceso convierte ciertos dialectos en «grafolectos» (4).

Continúa Ong explicitando el significado del término grafolecto y, en oposición, haciendo referencia a un sencillo dialecto oral que

«Un grafolecto es una lengua transdialectal formada por una profunda dedicación a la escritura. Ésta otorga a un grafolecto un poder muy por encima del de cualquier dialecto meramente oral. El grafolecto conocido como inglés oficial tiene acceso para su uso a un vocabulario registrado de por lo menos un millón y medio de palabras, de las cuales se conocen no sólo los significados actuales sino también cientos de miles de acepciones anteriores. Un sencillo dialecto oral por lo regular dispondrá de unos cuantos miles de palabras, y sus hablantes virtual-

(3) Ibidem, p. 17.

(4) Ibidem, p. 17.



mente no tendrán conocimiento alguno de la historia semántica de cualquiera de ellos» (5).

Entonces, la escritura es la consignación de la palabra en el espacio. Tiene una potencialidad basada en el lenguaje que puede extender casi ilimitadamente. Es capaz de dar una nueva estructura al pensamiento y, en este sentido, haría avanzar al pensamiento convirtiendo en el proceso ciertos dialectos, un determinado tipo de lenguaje oral, en grafolectos, un determinado tipo de lenguaje escrito.

Ahora bien, grafolecto y transdialectabilidad son sinónimos. Su característica es la escritura. La escritura es poderosa. Es más poderosa que cualquier dialecto oral. Un grafolecto como el inglés oficial dispone de un vocabulario registrado de por lo menos un millón y medio de palabras conociéndose sus significados actuales así como cientos de miles de acepciones anteriores. Un dialecto oral, en cambio, cuenta sólo con algunos miles de palabras, no conociendo sus hablantes virtuales la historia semántica de ninguna de ellas.

Mas Ong no separa oralidad y escritura, tajantemente. Escribe:

«Sin embargo, en todos los maravillosos mundos que descubre la escritura, todavía les es inherente y en ellos vive la palabra hablada. Todos los textos escritos tienen que estar relacionados de alguna manera, directa o indirectamente, con el mundo del sonido, el ambiente natural del lenguaje, para transmitir sus significados» (6).

En los mundos descubiertos por la escritura, en ellos vive la palabra hablada. El mundo del sonido es llamado por Ong, el ambiente natural del lenguaje. Los textos escritos, necesariamente, están relacionados con este mundo y sólo así pueden transmitir significados.

(5) Ibidem, p. 17.

(6) Ibidem, p. 17.



Derrida resumiendo escribe al respecto que la primera convención de una significación natural y universal se produciría como lengua hablada. La lengua escrita se fijaría como convención entre otras convenciones.

23. Unicidad de la oralidad y de la escritura

Haciendo referencia a Jurij Lotman, Ong en concordancia con Derrida pero usando otro lenguaje y poniendo de relieve la unicidad de la oralidad, escribe:

«Podemos llamar a la escritura un «sistema secundario de modelado», que depende de un sistema primario anterior: la lengua hablada. La expresión oral es capaz de existir, y casi siempre ha existido, sin ninguna escritura en absolutos; empero, nunca ha habido escritura sin oralidad» (7).

Ong pone de relieve que durante siglos, el análisis científico y literario de toda lengua y literatura estuvieron centrados, hasta recientemente, en la escritura evitando la oralidad. Escribe que incluso se tendió a considerar a las creaciones orales como variantes de las producciones escritas o indignas del estudio especializado serio lo cual llama una torpeza. Explica el hecho por lo que todo pensamiento, incluso el de las culturas orales primarias es analítico pero que el examen abstractamente explicativo, ordenador y consecutivo de fenómenos o verdades conocidas resulta imposible sin la escritura y la lectura. Haciendo referencia al arte de la retórica en Occidente, Ong considera, como escribe:

«Así, pues, desde el principio la escritura no redujo la oralidad sino que la intensificó, posibilitando la organización de los «principios» o componentes de la oratoria en un «arte» científico, un cuerpo de explicación ordenado en forma consecutiva que mostraba cómo y por qué la oratoria lograba y podía ser dirigida a obtener sus diversos efectos específicos» (8).

(7) Ong, op. cit., pp. 17-18.

(8) Ibidem, p. 19.



La escritura no redujo la oralidad. La intensificó haciendo a través de un sistema compuesto de terminados principios y componentes, un arte científico, de efectos específicos. Pero también sin la escritura existieron formas artísticas orales que, como escribe Ong:

«Se produjeron durante las decenas de miles de años anteriores a la escritura» y «obviamente no tenían ninguna conexión en absoluto con esta última» (9).

Existieron formas artísticas orales decenas de miles de años anteriores a la escritura, son conexión con la escritura, de fecha relativamente no muy antigua. Sin embargo, no existe un término como «literatura» que básicamente significa «escritos» para designar a la herencia oral en forma de historias, proverbios, plegarias y expresiones de fórmula orales tradicionales señala Ong aduciendo a Chadwick, u otras producciones orales como las leyendas o mitos. Ong llama «oralidad primaria» a la oralidad de una cultura que carece de todo conocimiento de la escritura o de la impresión. La opone a la «oralidad secundaria» de la actual cultura de alta tecnología. Señala también que en la actualidad la cultura oral primaria casi no existe en sentido estricto lo cual fue, asimismo, ya la situación en la cultura de Huarochirí en el siglo XVII que, como hemos señalado, por algunas décadas, ya habría experimentado la vertical imposición de la cultura escrita de los españoles. Pone de relieve Ong que la tradición oral a secas, la oralidad primaria, es difícil de concebir ya que su carácter no es permanente como él de la escritura. Escribe:

«La escritura hace que las «palabras» parezcan semejantes a las cosas porque concebimos las palabras como marcas visibles que señalan las palabras a los decodificadores: podemos ver y tocar tales «palabras» inscritas en textos y libros» (10).

(9) Ibidem, p. 20.

(10) Ibidem, p. 20.



La escritura hace que las palabras parezcan a las cosas. Las palabras son concebidas como marcas visibles de manera que pueden ser decodificadas en textos y libros. La escritura tiene carácter de permanencia. Escribe Ong:

«Las palabras escritas constituyen remanentes. La tradición oral no posee este carácter de permanencia. Cuando una historia oral relatada a menudo no es narrada de hecho, lo único que de ella existe en ciertos seres humanos es el potencial de contarla» (11).

La tradición oral no posee el carácter de permanencia que tiene la escritura. Obsérvese que Ong no niega a la tradición oral el carácter de permanencia rotundamente sino lo niega en comparación con la escritura. Aduce un ejemplo basado en la realidad. Señala que cuando una historia oral no es narrada de hecho, tiene existencia sólo como potencialidad de ser contada.

24. Relación de continuidad entre oralidad y escritura

Ong no encuentra en realidad oposición entre oralidad y escritura sino una continuidad. Según Ong, la oralidad está destinada a producir la escritura. Escribe:

«... sin la escritura la conciencia humana no puede alcanzar su potencial más pleno, no puede producir otras creaciones intensas y hermosas» (12).

Y señala que el conocimiento de la escritura es necesario para el desarrollo no sólo de la ciencia sino de la historia, la filosofía, la interpretación de la literatura y de todo el arte, sí para el esclarecimiento de la lengua misma, «(incluyendo el habla oral)» (13).

(11) Ibidem, p.

(12) Ibidem, p. 23.

(13) Ibidem, p. 32.



Según Ong, se produce en Occidente un momento en la historia lingüística y del pensamiento del ser humano que se cristaliza en una oposición a la tradición oral y su pensamiento. Se produce cuando ya existió una nueva manera de almacenar el conocimiento que no consistía en fórmulas mnemotécnicas sino en el texto escrito. Escribe Ong que este hecho

«liberó a la mente para el pensamiento más abstracto y original» (14).

Haciendo referencia a Havelock señala que era Platón que fomentó mencionada oposición. Escribe:

«... Platón en esencia (aunque no conscientemente del todo) excluyó a los poetas de su república ideal porque él mismo se hallaba en un mundo intelectual nuevo, formado caligráficamente, en el cual la fórmula o el lugar común, queridos por todo los poetas tradicionales, resultaban anticuados y contraproducentes» (15).

Era pues cuando en Grecia el conocimiento de la escritura alfabética, ya profundamente interiorizada, por primera vez chocó de frente con la oralidad. Ong hace luego una distinción entre la posibilidad de interiorizar algo, en este caso la escritura alfabética, profundamente y la no interiorización completa de lo cual se deriva que existen grados de interiorización. Aduce, como ejemplo, entre las culturas modernas, la arábica y algunas del mediterráneo. Escribe:

«Muchas culturas modernas que han conocido la escritura desde hace siglos, pero que jamás la interiorizaron por completo, como la cultura arábica y algunas otras del mediterráneo (v. gr. la griega; Tannen, 1980a) aún dependen en gran medida del pensamiento y la expresión formulaicos» (16).

(14) Ibidem, p. 32.

(15) Ibidem, p. 32.

(16) Ibidem, p. 33.



25. De los cambios de la oralidad a los diversos estados de escritura

Ong haciendo referencia a cambios y evoluciones en el pensamiento y sus respectivas expresiones lingüísticas, clasificados por Goody como evoluciones de la magia a la ciencia; o lo que se llamó el estado «prelógico» a uno cada vez más racional, o por Lévi-Strauss como pensamiento salvaje frente al pensamiento domesticado, escribe que estos cambios y evoluciones

«... pueden explicarse de manera más escueta y coherente como cambios de la oralidad a diversos estados del conocimiento de la escritura» (17).

Han habido cambios y evoluciones en el pensamiento y en las formas de expresión lingüística. Según Ong, pueden ser explicados como cambios de la oralidad a diversos estados del conocimiento de la escritura. Ong no escribe de un cambio o del cambio de la oralidad a la escritura. Escribe de diversos estados del conocimiento de la escritura, estados que pueden ser más o menos profundos, niveles de conocimientos de acuerdo a los cuales la escritura está más o menos interiorizada. Al respecto escribe Ong:

«Propuse anteriormente (1967b, p. 189) que muchos de los contrastes establecidos entre perspectivas «occidentales» y otras, parecen reducibles a diferencias entre el conocimiento profundamente interiorizado de la escritura y los estados de conciencia más o menos residualmente orales» (18).

Cabe preguntarse cuál fue el estado del conocimiento de la escritura cuando se transcribió o escribió el manuscrito quechua cuyas traducciones son objeto de nuestro trabajo. Volveremos sobre el punto más adelante.

(17) Ibidem, p. 36.

(18) Ibidem, p. 36.



También nos parece digno de ser tenido en cuenta lo que Ong escribe sobre la semejanza entre las características de la psique temprana, según él, llamada por Jaynes «bicameral» y los rasgos de la psique en las culturas orales. Escribe Ong a quien citamos al respecto, extensamente:

«Jaynes distingue un estado primitivo de conciencia en el cual el cerebro era intensamente «bicameral» y el hemisferio derecho producía «voces» incontrolables atribuidas a los dioses y que el hemisferio izquierdo transformaba en habla. Las «voces» comenzaron a perder su eficacia entre los años 2000 y 1000 a. de C. Este periodo, como se observará, está dividido precisamente por la invención del alfabeto alrededor del año 1500 a. de C., y Jaynes considera que la escritura contribuyó a causar la desintegración del estado bicameral originario. La *Iliada* le proporciona ejemplos del estado bicameral en sus personajes inconscientes de sí, Jaynes estima que la *Odisea* fue creada cien años después de la *Iliada*, y cree que el astuto Odiseo representa una irrupción en la mente moderna consciente de sí, libre ya del gobierno de las «voces». Sin importar lo que se piense de las teorías de Jaynes, no podemos menos que impresionarnos con la semejanza entre las características de la psique temprana o bicameral», como es descrita por Jaynes –falta de introspección, de proeza analítica, de preocupación por la voluntad como tal, de un sentido de la diferencia entre el pasado y el futuro–, y los rasgos de la psique en las culturas orales, no sólo del pasado sino aún hoy en día. Los efectos de estados orales de conciencia son extraños a la mente que conoce la escritura y llegan a producir complicadas explicaciones que pueden resultar superfluas. Es posible que el estado bicameral signifique simplemente oralidad» (19).

La semejanza entre la psique temprana y la oralidad redundaría, según Jaynes, citado por Ong, en la falta de introspección, de proeza analítica, de preocupación por la voluntad como tal, de un sentido de la diferencia entre el pasado y el futuro cuyo contrario estibaría en la capacidad de estas mismas cualidades en los estados de la escritura en mayor o menor grado, marcada en la

(19) *Ibidem*, p. 37.



oralidad con signo negativo. Ong otorga al postulado de Jaynes credibilidad pues escribe que, como hemos visto, que es posible que el estado bicameral signifique simplemente oralidad.

26. Lo que es la oralidad

Cabe, finalmente, preguntarse qué es la oralidad. Haciendo referencia a las palabras que son parte sustancial de la oralidad aunque no exclusivamente, Ong escribe que son sonidos también acontecimientos y hechos y como tales, como sonidos, sólo existen cuando abandonan la existencia. Entonces su existencia se plasmaría en el pasado, sería tiempo pasado. Escribe Ong:

«Toda sensación tiene lugar en el tiempo, pero el sonido guarda una relación especial con el tiempo, distinta de la de los demás campos que se registran en la percepción humana. El sonido sólo existe cuando abandona la existencia. No es simplemente percedero sino, en esencia, evanescente, y se le percibe de esta manera... No existe manera de detener el sonido y contenerlo» (20).

El sonido no sólo es percedero sino evanescente. Pero, señala Ong, en tanto que el sonido se origina en el interior de los organismos vivos es «dinámico». Malinowski, citado por Ong, comprobó que entre los pueblos orales la lengua es un modo de acción. Es entonces dinámica y activa. También es poderosa entre los pueblos orales ya que, como escribe Ong, con toda probabilidad en todo el mundo, las palabras son consideradas como si entrañaran un potencial mágico, accionadas por un poder. Sustituyen a la realidad. Son la realidad. Son sucesos. Escribe Ong:

«La gente que está muy acostumbrada a la letra escrita se olvida de pensar en las palabras como primordialmente orales, como sucesos, y en consecuencia como animadas necesariamente por un poder» (21).

(20) Ibidem, p. 38.

(21) Ibidem, p. 39.



Redundando en lo poderoso que son las palabras. Ong señala que es característica de los pueblos orales comunmente considerar que los nombres confieren poder sobre las cosas y de hecho, como subraya, otorgan poder a los seres humanos sobre lo que están nominando pues, por ejemplo, se requiere del aprendizaje de un vasto acopio de nombres para comprender ciencias como la química. Lo mismo sucede con todo el conocimiento intelectual de otro tipo. Sólo conociendo los nombres de los fenómenos, de ciencias y del conocimiento en general, se domina los mismos. Por otro lado, señala Ong, la gente oral no piensa en los nombres como marbetes o etiquetas. Para ella, las palabras habladas son reales y, por lo tanto, se distingue por una extraordinaria inmediatez, inmediatez que es tan inmediata como el mismo entorno, inmediatez que, según Urioste, constituye una de las tres cualidades de la traducción del manuscrito quechua de J.M.Arguedas.

27. El pensamiento típico de la oralidad y sus manifestaciones lingüísticas

La lengua oral caracterizada como dinámica, activa, poderosa y real por Ong, remite a un pensamiento determinado, que a su vez, se distingue. En primer lugar, no existe nada fuera del pensador. No hay apuntes, no hay ningún texto que facilitarían el discurso. Por lo tanto, como escribe Ong:

«En una cultura oral, el pensamiento sostenido está vinculado con la comunicación» (22).

Entonces el pensamiento de una cultura oral es preeminentemente comunicativo. El problema implica la pregunta cómo puede ser retenido y

(22) Ibidem, p. 40.



recobrado. Señala Ong que el pensamiento articulado requiere de pautas mnemotécnicas formuladas para la pronta repetición oral. Escribe:

«El pensamiento debe originarse según pautas equilibradas e intensamente rítmicas, con repeticiones o antítesis, alteraciones y asonancias, expresiones calificativas y de tipo formulario, marcos temáticos comunes (la asamblea, el banquete, el duelo, el «ayudante» del héroe, y así sucesivamente), proverbios que todo mundo escucha constantemente, de manera que vengan a la mente con facilidad, y que ellos mismos son modelados para la retención y la pronta repetición, o con otra forma mnemotécnica. Las necesidades mnemotécnicas determinan incluso la sintaxis (Havelock, 1963, pp. 87-96, 131-132, 294-296)» (23).

Existen en el pensamiento sostenido oral, como lo llama Ong, pautas equilibradas e intensamente rítmicas. Se distingue por repeticiones o antítesis, alteraciones y asonancias, expresiones calificativas. Es de tipo formulario. Tiene una temática común que se relaciona con fechas, acontecimientos específicos como celebraciones y ceremonias. Usa proverbios que son reiterados. Requiere de formas mnemotécnicas que incluso comprometen la sintaxis. El pensamiento oral tiende a ser rítmico, «pues el ritmo ayuda a la memoria, incluso fisiológicamente», remarca Ong quien escribe en cuanto fórmulas relacionadas con el ritmo:

«Las fórmulas ayudan a aplicar el discurso rítmico y también sirven de recurso mnemotécnico, por derecho propio, como expresiones fijas que circulan de boca en boca y de oído en oído» (24).

Las expresiones fijas, escribe Ong:

«en las culturales orales no son ocasionales. Son incesantes. Forman la sustancia del pensamiento mismo. El pensamiento, en cualquier

(23) Ibidem, p. 41.

(24) Ibidem, p. 41.



manifestación extensa, es imposible sin ellas, pues en ellas consiste» (25).

El pensamiento consiste en las culturas orales en las expresiones fijas. Sin expresiones fijas no habría pensamiento. Escribe Ong:

«Cuanto más complicado sea el pensamiento modelado oralmente, más probable será que lo caractericen expresiones fijas empleadas hábilmente» (26).

Cuanto más complejo es el pensamiento modelado oralmente, más habilidad mostrará en el empleo de las expresiones fijas. Las expresiones fijas en forma de refranes y proverbios, formulaciones, no son sólo lo que expresan, mero adornos, como lo llama Ong. Son, por ejemplo, la ley misma en la jurisprudencia. La palabra es la ley. Escribe Ong:

«A menudo se recurre a un juez de una cultura oral para que repita proverbios pertinentes a partir de los cuales puede deducir decisiones justas para los casos sometidos a litigio formal ante él (Ong, 1978, p. 5) (27).

Ong pone de relieve que extensas normas y fórmulas fijas comunales cumplen algunos de los propósitos de la escritura en las culturas caligráficas. Son ordenadas intelectualmente, como señala. La experiencia es intelectualizada mnemotécnicamente. Por otro lado, todo pensamiento es formulaico, subraya Ong. Pero las fórmulas que caracterizan la oralidad son más complicadas.

(25) Ibidem, p. 41.

(26) Ibidem, p. 41.

(27) Ibidem, p. 41.



28. Características del discurso escrito y de la lengua oral

En cuanto a las características del discurso escrito y de las de la lengua oral, Ong pone de relieve la importancia de la sintaxis para el discurso escrito que, además, cuenta con una gramática más elaborada y definida que el discurso oral. El primero depende de la estructura lingüística. El segundo cuenta con contextos existenciales que ayudan a determinar los significados y así, no es tan dependiente de la gramática. El uso de léxico puede parecer remoto, arcaico y pintoresco o también natural y normal, según la apreciación del tipo del lector. El discurso oral se distingue, por lo general, por una estructura aditiva, característica estrechamente ligada a la dependencia de las fórmulas para practicar la memoria. Los elementos del pensamiento y la expresión oral no tienen a ser entidades simples. Tienden a ser grupos de entidades, es decir, términos, locuciones u oraciones paralelos; términos, locuciones u oraciones antitéticos; o epítetos. Escribe Ong:

«De esta manera, la expresión oral lleva una carga de epítetos y otro bagaje formulario que la alta escritura rechaza por ser pesada y tediosamente redundante, debido a su peso acumulativo (Ong, 1977, pp. 188-212)» (28).

Los lugares comunes que a menudo se distingue por una fórmula adjetival constituyen elementos formularios esenciales de la huella de los procesos orales del pensamiento. Al usarlos se expresa que las cosas a las que se nombra son así, para guardar intacto el agregado. Debe mantenerse intactas las expresiones tradicionales orales pues no existe, como puntualiza Ong, un lugar fuera de la mente para conservarlas. Según Ong, el análisis típico de todo pensamiento constituye un riesgo y existe, por lo tanto, la tendencia de la que Lévi-Strauss llama el pensamiento salvaje, es decir, oral, como hemos visto, pensamiento que totaliza.

(28) Ibidem, p. 45.



De la escritura es típica la continuidad, como escribe Ong, ya que siempre está disponible en páginas escritas por lo que la mente concreta sus energías para adelantarse. Es veloz. Sólo que la caligrafía es un proceso físicamente muy lento, como señala Ong, «por lo regular más o menos la décima parte de la velocidad del habla oral». Relacionando este aspecto con la oralidad, Ong escribe:

«En el discurso oral la situación es distinta. Fuera de la mente no hay nada a qué volver pues el enunciado oral desaparece en cuanto es articulado. Por lo tanto, la mente debe avanzar con mayor lentitud, conservando cerca del foco de atención mucho de lo que ya ha tratado. La redundancia, la repetición de lo apenas dicho, mantiene eficazmente tanto al hablante como al oyente en la misma sintonía» (29).

La escritura es continua. La mente está dirigida al futuro. Trabaja velozmente. Mas la caligrafía le opone lentitud en el proceso. La mente avanza con lentitud conservando aspectos del material tratado. Está dirigida al futuro que, sin embargo, siempre está vinculado al pasado. Pero su proceso es diez veces más rápido que el de la caligrafía. Además, se establece una misma sintonía entre hablante y oyente a través de la redundancia y la repetición. Así el discurso oral es altamente comunicante aunque o precisamente porque no siempre todos los integrantes de un público grande entiende cada palabra pronunciada por un hablante lo que hace necesario que un orador diga lo mismo o algo equivalente, dos o tres veces aunque o precisamente porque no siempre todos los integrantes de un público grande entiende cada palabra pronunciada por un hablante lo que hace necesario que un orador diga lo mismo. Es mejor repetir algo que hacer una pausa en el discurso oral. Escribe Ong:

«Las culturas orales estimulan la fluidez, el exceso, la verbosidad» (30).

(29) Ibidem, p. 46.

(30) Ibidem, p. 47.



La fluidez, aparte de la señalada inmediatez, distingue, asimismo, la traducción de Arguedas del manuscrito quechua, punto sobre el cual volveremos en el análisis.

Las mentes de la cultura oral son altamente tradicionalistas y conservadoras. Repiten una y otra vez lo que se aprendió a través de los siglos. La experimentación intelectual y la especulación nueva son típicas de la cultura de la escritura, no de la oral. Pero ambas culturas, la oral como la de la escritura, se distinguen por originalidad. La originalidad narrativa de la cultura oral consiste, sobre todo, en la lograda reciprocidad inmediata entre el orador y su público o entre hablante y oyente. Escribe Ong:

«La originalidad narrativa no radica en inventar historias nuevas, sino en lograr una reciprocidad particular con este público en este momento; en cada narración, el relato debe introducirse de manera singular en una situación única, pues en las culturas orales debe persuadirse, a menudo enérgicamente, a un público a responder. Empero, los narradores también incluyen elementos nuevos en historias viejas (Goody, 1977, pp. 29-30). En la tradición oral, habrá tantas variantes menores de un mito como repeticiones del mismo, y el número de repeticiones puede aumentarse indefinidamente» (31).

Sin embargo, también las culturas orales no sólo tienen sus sabios, ancianos y ancianas que se especializan en conservar el conocimiento, sino tienen lo que Goody (1977, p. 30), citado por Ong, llama los «intelectuales» de la sociedad oral, que son los que inventan nuevos santuarios y, de esta manera, nuevos universos conceptuales. Sin embargo, en el campo religioso que abarca las cosmologías y las creencias profundamente arraigadas, la originalidad de las culturas orales siempre radica en una economía intelectual formulaica y temática, como pone de relieve Ong.

(31) Ibidem, p. 48.



29. Unidad a través de la palabra de la oralidad

Las culturas de la escritura cuentan con categorías analíticas complejas lo cual produce una distancia con la experiencia vivida. Las culturas orales conceptualizan y expresan en forma verbal sus conocimientos. Su relación se mantiene estrecha con el mundo vital humano, como lo llama Ong, sobre todo porque, además, el mundo objetivo ajeno está siendo asimilado a la acción recíproca, conocida y más inmediata, de los seres humanos. Se logra entonces, es decir, existe a través de la palabra la más estrecha unidad entre hombres y hombres y su entorno. Es esta la palabra que establece la más estrecha unidad entre hombres y hombres indesligable, asimismo, respecto a su entorno. Es esta la palabra que es vínculo y que puede ser vínculo aún a través de la escritura. De recuperar esa palabra que es vínculo, vínculo entre los dos. Arguedas trató de recuperar esa palabra escribiendo, anhelo y meta cuya configuración constituye toda su obra literaria, anhelo y meta que consistió en ser, en llegar a ser vínculo entre los seres humanos y el entorno que les es consustancial. En toda su obra literaria, en Yawar Fiesta, Los Ríos Profundos, Todas las Sangres, El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo, sus relatos, sus poemas y, también su traducción del manuscrito quechua, Dioses y hombres de Huarochirí, Arguedas, escribiendo, trató de recuperar esta palabra que radica en establecer la más estrecha, la más íntima unidad entre hombres y hombres y su entorno, palabra esencial y precisa a la vez, esencial por la oralidad y precisa por la interiorización de la escritura, palabra viva y vibrante, fluída, sorprendente o, para decirlo metafóricamente, trató de recuperar la palabra que es tan antigua y originaria como las montañas y, sin embargo, como ellas, es siempre nueva por esto mismo y por ser al ser leída o escuchada, por las connotaciones que contiene y que son infinitas, precisamente es esto, es siempre nueva. Es palabra siempre prístina y habla de lo más profundo, de lo más fundamental y entrañable pero también de lo más cercano e inmediato. Es palabra



que es y así, siendo raíz y tierra nutricia, es, como hemos subrayado, siempre nueva. Es la palabra viva porque ha concentrado mundos, mundos de experiencias y vivencias, mundos situacionales y funcionales de siglos y eras. Por la misma razón, al ser evocada, hablada y escuchada, leída y escuchada con oído interior, escrita para ser leída, de esta manera, es, asimismo, palabra siempre nueva. Trataremos de confirmar lo que estamos planteando en la parte del análisis de este trabajo.

30. Palabra oral que humaniza, palabra escrita que deshumaniza

Opuesta a la palabra como la utiliza Arguedas, palabra que humaniza porque habla de las esencias más entrañables de las cosas y de los hombres y que está destinada a ser vínculo entre los hombres y entre los hombres y su entorno, está, como señala Ong, la palabra que deshumaniza y que, por lo general, es típica de las culturas caligráficas y, aún más, de las culturas tipográficas, palabra que, a menudo y en situaciones o condiciones específicas, generalmente, como hemos visto, puede ser usada también para fines de dominación. Escribe Ong:

«Una cultura caligráfica (de escritura) y, aún más, una cultura tipográfica (de impresión) pueden apartar y en cierto modo incluso desnaturalizar al hombre, especificando tales cosas como los hombres de los líderes y las divisiones políticas en una lista abstracta y neutra enteramente desprovista de un contexto de acción humana» (32).

La escritura hace posible listas abstractas enteramente desprovistas de un contexto de acción humana por lo que puede tener un efecto deshumanizante. Aparta al que sabe de lo sabido, como lo llama Ong (p. 49). Pero también cuenta

(32) Ibidem, p. 48.



con manuales de operación para los oficios y textos muy especializados lo cual, concebido multilateralmente, redundaría en una acentuada humanización.

31. Los elementos agonísticos y homeostáticos en la oralidad

Ong pone de relieve el carácter a menudo agonístico de la tradición oral.

Escribe basándose en el planteamiento de Abrahams:

«Al mantener incrustado el conocimiento en el mundo vital humano, la oralidad lo sitúa dentro de un contexto de lucha. Los proverbios y acertijos no se emplean simplemente para almacenar los conocimientos, sino para comprometer a otros en el combate verbal e intelectual: un proverbio o acertijo desafía a los oyentes a superarlo con otro más oportuno o contradictorio» (33)

Según lo expuesto, la oralidad es agonística en el sentido que es emulativa. Puede ser, asimismo, vituperativa o elogiosa, caso último en el que se observa cierta ampulosidad. Escribe Ong:

«La alabanza ampulosa en la antigua tradición retórica de regustos orales da una impresión de falsa, pomposa y cómicamente presuntuosa a las personas de culturas con gran tradición escrita. No obstante, el elogio acompaña al mundo, la virtud y el vicio, los villanos y los héroes» (34).

El mundo oral es agonístico y polarizado en cuanto a opuestos como el bien y el mal, la virtud y el vicio, los villanos y los héroes. Puede observarse ampulosidad en relación con las alabanzas. Este rasgo agonístico del mundo oral fue importante para el desarrollo de la cultura occidental. Especificando escribe Ong:

(33) Ibidem, p. 50.

(34) Ibidem, p. 51.



«La dinámica agonística de los procesos del pensamiento y la expresión orales ha sido esencial para el desarrollo de la cultura occidental, donde fue institucionalizada por el «arte» retórica y por su prima hermana: la dialéctica de Sócrates y Platón que proporcionaron a la articulación verbal oral agonística una base científica elaborada con ayuda de la escritura» (35).

La articulación verbal oral agonística, típica de los procesos de pensamiento y la expresión orales fue institucionalizada por la retórica y después por la dialéctica de Sócrates y Platón adquiriendo una sólida base científica. Ong aduciendo a Havelock escribe:

«Platón excluyó a los poetas de su República, pues estudiarlos significaba en esencia aprender a reaccionar con el «alma», sentirse identificado con Aquiles u Odiseo» (36).

El estudio de las obras poéticas provoca que se aprenda a reaccionar con el alma, a sentirse identificado. Platón se opuso a este hecho ineludible, en realidad. Arguedas, en cambio, como está implícita y explícita en toda su obra literaria, que incluye su traducción del manuscrito quechua, tiene, precisamente, esta finalidad típica de los poetas de la cultura oral, eso es, hacer aprender a reaccionar con el «alma», los sentidos, las sensaciones, el sentimiento, la conciencia y el inconsciente y, por conocer la escritura, la razón superada en el sentido Hegeliano. Arguedas busca lo que la tradición naturalmente logró: la identificación comunitaria, empática y estrecha con lo sabido, como lo llama Ong citando a Havelock y refiriéndose a la cultura oral. Habiendo integrado lo sabido, integrado mundos de la cultura andina, de la cultura andina oral y escrita citadina, busca la identificación comunitaria, empática y estrecha con los hombres, hombres ideales

(35) Ibidem, p. 51.

(36) Ibidem, p. 51.



ya que casi no se topó con hombres reales durante su vida realizada de mayor no en el seno de la comunidad india como acaso debería haberla pasado sino en medio de la indiferente ciudad, busca pues a hombres, a lectores, a receptores ideales, capaces de comprensión y de integración, inteligentes, de almas no muertas, petrificadas o deshumanizadas.

En relación con lo expuesto, nos llama la atención lo que escribe Ong y lo que fue remarcado por los editores de *The Mwindo Epic* quienes señalaron que el cantor de la epopeya de Mwindo logró una marcada identificación con el héroe Mwindo, identificación que, como muestra sintéticamente, es lograda mediante el uso de determinados recursos lingüísticos, estructurales, de enfoque y estilísticos.

Escribe Ong:

«Al tratar otro ambiente oral primario más de dos mil años después, los editores de *The Mwindo Epic* (1971, p. 73) llaman la atención sobre una marcada identificación similar de Candi Rureke, el canto de la epopeya –y a través de él, de sus oyentes– con el héroe Mwindo, identificación que de hecho afecta la gramática de la narración, de modo que de cuando en cuando el narrador se desliza a la primera persona al describir las acciones del héroe. El narrador, el público y el personaje están tan unidos que Rureke hace que el personaje épico Mwindo mismo se dirija a los que están poniendo por escrito las palabras de Rureke: «Tú, el que escribe, avanza!» o bien, «Oh tú, el que escribe, ves que ya parto». En la percepción del narrador y de su público, el héroe del relato oral asimila al mundo oral incluso a los que la transcriben y que están quitándole su carácter oral y volviéndolo texto» (37).

El cantor logra una marcada identificación entre él mismo, su público y el personaje de su narración épica a través del recurso lingüístico que consiste en que el personaje se dirige a los que están escribiendo las palabras que pronuncia lo cual merece de Ong el comentario que el narrador y el público perciben cómo el héroe

(37) *Ibidem*, pp. 51-52.



del relato oral asimila al mundo oral que incluye a los que realizan la transcripción, así quitándole su carácter oral volviéndolo texto.

Basándose en los criterios planteados por Goody y Watt en 1968, Ong escribe que las sociedades orales se distinguen por homeostáticas lo que significa como explica, que viven intensamente en un presente que guarda el equilibrio de manera que se desprenden de los recuerdos que ya no tienen importancia actual. Las palabras sólo son significativas en su ambiente real que incluye gestos, modulaciones vocales, expresión facial y todo el marco humano existencial dentro del cual se produce la palabra real y hablada. Las acepciones de las palabras surgen continuamente del presente. Pero, como también señala, no refiriéndose al discurso aldeano sino al de los poetas épicos, pueden observarse formas arcaicas en su vocabulario especial. Escribe:

«Estas prácticas son parte de la vida social habitual y de este modo se conocen las formas arcaicas, aunque limitadas a la actividad poética» (38).

Pero, si la palabra arcaica ya no forma parte de la experiencia actual y vivida, aunque la voz se haya conservado, su significado se altera o desaparece.

32. Lógica de la escritura, lógica del pensamiento oral

A una cultura de la escritura caracteriza el manejo de conceptos tales como figuras geométricas, la categorización por abstracción, los procesos de razonamiento formalmente lógicos, las definiciones, las descripciones globales, el autoanálisis articulado. Se trata aquí, según Ong, del pensamiento moldeado por textos y de un mundo no compartido por la persona oral. El pensamiento de una cultura oral en cambio, es situacional en contextos funcionales. Evalúa todo el contexto

(38) Ibidem, p. 53.



incomprensible. Según Ong, el pensamiento oral puede, sin embargo, ser complicado y reflexivo. Escribe aduciendo ejemplos:

«Los narradores navajos de cuentos folklóricos sobre animales pueden dar detalladas explicaciones de los diversos significados de los relatos, a fin de lograr una comprensión de la complejidad de la vida humana, desde lo fisiológico hasta lo psicológico y lo moral, y descubren perfectamente cosas tales como las incongruencias físicas (por ejemplo, coyotes con esferas de ámbar en lugar de ojos) y la necesidad de interpretar simbólicamente los elementos de las historias (Toelke, 1976, p 156) (39).

Existen pues narradores, los navajos, por ejemplo, que pueden dar explicaciones que son detalladas de los diversos significados de los relatos dando una interpretación de la vida humana conduciendo a su comprensión abarcando los aspectos fisiológico, psicológico, moral. Están conscientes de la necesidad de interpretar simbólicamente los elementos de las historias.

Los pueblos orales no son no inteligentes. Sus procesos mentales no son primitivos. Su pensamiento no es prelógico ni ilógico. Su pensamiento si bien no es analítico, es acumulativo. Cabe detectarse una lógica subyacente.

33. La originalidad del pensamiento oral

Señala Ong que los procesos orales de composición no deben tener ninguna relación con textos ya que su mero concepto interfiriese con los primeros. El recuerdo de los poetas orales es inmediato. La repetición consiste en fórmulas y temas, determinados elementos y su uso que corresponde a una tradición claramente identificable. En cuanto a la originalidad Ong escribe:

(39) Ibidem, p.



«La originalidad no consiste en la introducción de elementos nuevos, sino en la adaptación eficaz de los materiales tradicionales a cada situación o público único e individual» (40).

La originalidad consiste en la adaptación eficaz de los materiales tradicionales a cada situación o público. Ong, subraya que los bardos orales tienen una notable memoria. Ahora bien, el bardo oral necesita tiempo para incorporar una historia, un relato que escucha. Como escribe Ong:

«Un poeta oral no tiene que ver con textos ni con un marco textual. Necesita tiempo para permitirle a la historia adentrarse en su acervo propio de temas y fórmulas, tiempo para identificarse con el relato» (41).

y

«Los elementos fijos en la memoria del bardo constituyen un caudal de temas y fórmulas a partir de los cuales todo tipo de historias pueden construirse de diversas maneras» (42).

Existen en la memoria de un bardo elementos fijos que son el caudal de temas y fórmulas que son como una fuente para todo tipo de historias que pueden ser construídas de diversas maneras. Pone de relieve Ong que la memoria oral tiene un gran componente somático. Escribe citando a Peabody (1975, p. 197):

«En todo el mundo y en todas las épocas... la composición tradicional ha estado relacionada con la oralidad manual. Los aborígenes de Australia y otras regiones a menudo hacen figuras de hilos al mismo tiempo que hacen canciones. Otros pueblos manipulan cuencas en hilos. La mayor parte de las descripciones de bardos incluyen instrumentos de cuerdas o tambores» (43).

(40) Ibidem, pp. 64-65.

(41) Ibidem, p. 65.

(42) Ibidem, p. 65.

(43) Ibidem, p. 71.



La composición tradicional ha estado relacionada con la actividad manual. Pero pueden aducirse otros ejemplos de actividad manual, como los ademanes a menudo complicados y estilizados y otros movimientos corporales como mecerse y bailar, escribe Ong. Pone de relieve Ong que la palabra oral nunca existe dentro de un contexto simplemente oral como sucede con la palabra escrita. Escribe:

«Las palabras habladas siempre constituyen modificaciones de una situación existencial, total, que invariablemente envuelve el cuerpo. La actividad corporal, más allá de la simple articulación vocal, no es gratuita ni ideada por medio de la comunicación oral, sino natural e incluso inevitable. En la articulación verbal oral, particularmente en público, la inmovilidad absoluta es en sí misma un gesto poderoso» (44).

La palabra oral modifica las situaciones. Envuelve el cuerpo y esta actividad corporal es natural. El silencio, p. ej., es en la articulación oral un gesto poderoso.

Una compra en un bazar del Medio Oriente no es una simple transacción económica; consiste en una serie de maniobras verbales y somáticas, un duelo cortés, una contienda de ingenio, una operación de agonística oral. Pedir información es interpretado como una interacción, como agonística. A menudo se evade una respuesta directa y se suele responder una pregunta con otra. «Siempre hay que estar en alerta oral», como lo llama Ong. La comunicación oral une la gente en grupos. Escribir y leer, en cambio, son actividades solitarias, esclarece Ong, y las estructuras de personalidad son comunitarias exteriorizadas siendo en la escritura introspectivas.

La tradición oral produce los grandes personajes, de proezas gloriosas, memorables y, como señala Ong, por lo común, públicas. Escribe Ong:

(44) Ibidem, p. 71.



«Así, la estructura intelectual de su naturaleza engendra figuras de dimensiones extraordinarias, es decir, figuras heroicas; no por razones románticas o reflexivamente didácticas, sino por motivos mucho más elementales: para organizar la experiencia en una especie de forma memorable permanentemente» (45)

Se crean figuras de dimensiones extraordinarias para hacerlas memorables.

Se crean figuras heroicas. Se crean figuras fantásticas. Escribe Ong:

«Lo heroico y lo maravilloso desempeñaron una función específica en la organización del conocimiento en el mundo oral» (46).

La creación de lo heroico y de lo maravilloso desempeñaron una función en la organización del conocimiento en el mundo oral. Son de utilidad mnemotécnica como lo son las agrupaciones numéricas formularias, rasgos todos presentes en el manuscrito quechua.

34. Importancia de la vista, del oído

Ong relaciona el sonido con el oído, la grafía con la vista poniendo de relieve que se trata de sentidos antípodos. Según señala, la vista registra la exterioridad, el oído la interioridad. Pone de relieve:

«La vista aísla, el oído une» (47).

Escribe:

«Mientras la vista sitúa al observador fuera de lo que está mirando, a distancia, el sonido envuelve al oyente» (48).

(45) Ibidem, p. 74.

(46) Ibidem, p. 74.

(47) Ibidem, p. 75.

(48) Ibidem, p. 75.



El sonido, si bien es fugaz, envuelve. El oído es unificador. La vista diferencia. Escribe Ong:

«El ideal auditivo,..., es la armonía, el conjuntar» (49).

De acuerdo a lo expuesto, un poeta de la modernidad o post-modernidad como Arguedas, trataría de cohesionar los dos sentidos, la vista, el oído y al cohesionarlos en el quehacer poético lograría aquella armonía, una armonía superada que integraría la exterioridad y la interioridad como integra la razón el sentimiento y el entendimiento siendo el primero unificador y el segundo desintegrador. Arguedas logró la cohesión, la unificación, es decir, la armonía superada en su obra aunque, existencialmente, no la logró.

Señala Ong que la interioridad y la armonía son características de la conciencia humana y escribe:

«El conocimiento es, en último término, no un fenómeno que fracciona sino que unifica, que busca la armonía» (50).

En una cultura oral el cosmos es un suceso progresivo con el hombre en el centro. Es entonces el hombre centro del mundo y del cosmos al cual pareciera organizar de manera que se puede hablar de un suceso progresivo. Este hecho impide, según Ong, que hayan muchos exploradores. Más bien el antiguo mundo conoció muchos viandantes, viajeros, aventureros y peregrinos.

Pone de relieve Ong una vez más que la mayoría de las características del pensamiento y de la expresión que funcionan con pautas orales están íntimamente relacionadas con las virtudes del oído unifica, centraliza e interioriza los sonidos

(49) Ibidem, p. 76.

(50) Ibidem, p. 76.



percibidos por los seres humanos. Esta organización está en consonancia con tendencias acumulativas, armoniosas; con el holismo conservador - el presente homeostático que debe mantenerse intacto así como las expresiones formularias y con el pensamiento situacional que es, asimismo, holístico con la acción humana en el centro.

35. La palabra oral

La palabra oral tiene la fuerza para interiorizar lo cual se relaciona con lo sagrado, con las preocupaciones fundamentales de la existencia. Escribe Ong:

«En la mayoría de las religiones, la palabra hablada es parte integral en la vida ritual y devota» (51).

La palabra oral siempre constituye un suceso, un movimiento en el tiempo. Le falta la quietud propia de la palabra escrita o impresa. Finalmente, Ong pone de relieve que signo y palabra no son lo mismo. Signo es, según Ong, basándose en Lotman, un «sistema secundario modelado» y la palabra escrita es un símbolo codificado por medio del cual un ser humano puede evocar palabras reales, con sonido real o imaginario. Las palabras como tales están en constante movimiento. Ya pusimos de relieve su fugacidad como la del tiempo en las que se realizan. Según lo expuesto, la palabra real es la palabra oral.

36. Conciencia y escritura

Ahora bien, es, sin embargo, la escritura la que ha transformado la conciencia humana. Establece lo que Hirsch citado por Ong ha llamado un lenguaje «libre de contextos» u Olson, un discurso «autónomo» y redundante en lo que inherentemente

(51) Ibidem, p. 78.



es irrefutable. Reduce el antiguo mundo vital oral, el sonido dinámico, al espacio inmóvil. Es completamente artificial en contraste con el habla natural, oral. La escritura no surge inevitablemente del inconsciente. En cambio, escribe Ong:

«El habla crea la vida consciente, pero asciende hasta la conciencia desde profundidades inconscientes, aunque desde luego con la cooperación voluntaria de la sociedad» (52).

La escritura tiene, según Ong, un valor inestimable y de hecho esencial para la realización de aptitudes humanas más plenas, interiores. Da vigor a la conciencia. Si bien implica la alienación del medio natural, puede ser beneficiosa. Escribe Ong, expresándolo metafóricamente:

«Para vivir y comprender totalmente, no necesitamos sólo la proximidad, sino también la distancia» (53).

No estamos utilizando el término escritura en el sentido amplio que incluye toda la marca semiótica sino en su acepción estricta, según la cual, como escribe Ong, se trata de:

«Un sistema codificado de signos visibles por medio del cual un escritor podía determinar las palabras exactas que el lector generaría a partir del texto» (54).

Ahora bien, las primeras grafías servían para objetivos económicos y administrativos cotidianos en las sociedades urbanas. En relación a la presencia de la escritura para creaciones de la imaginación, escribe Ong:

(52) Ibidem, p. 84.

(53) Ibidem, p. 85.

(54) Ibidem, p. 89.



«La urbanización proporcionó el incentivo para crear un método de registro. El uso de la escritura para creaciones de la imaginación, como por ejemplo las palabras habladas en cuentos o lírica, es decir, el uso de la escritura para producir literatura en el sentido más específico del término, aparece bastante tarde en la historia de la grafía» (55).

37. Etapas de desarrollo

El uso de la escritura para producir literatura en el sentido específico del término, aparece bastante tarde en la historia de la grafía lo cual se debe al proceso de desarrollo de la conciencia humana. De la oralidad que se distingue por ser acumulativa, redundante, cuidadosamente equilibrada y altamente agonística así como por su intensa acción recíproca entre el orador y el auditorio la humanidad pasa a la escritura siendo una etapa de la misma la cultura del manuscrito que según Ong, sigue siendo altamente oral. La escritura en su forma más plena y paradigmática es el texto impreso. Escribe Ong:

«El texto impreso, no el escrito, es el texto en su forma más plena y paradigmática» (56).

Este texto proviene de un pensamiento de procesos pacientemente analíticos, de grandes consecuencias, altamente analítico y reflexivo. Sin la escritura, sin la imprenta no hay conocimiento ni autoconocimiento en el sentido científico moderno. Escribe Ong:

«... sin estas tecnologías, la privatización moderna del yo y del agudo y doblemente reflexivo conocimiento moderno de sí mismo resultan imposibles» (57).

(55) Ibidem, p. 88.

(56) Ibidem, p. 129.

(57) Ibidem, p. 168.



El texto de las tradiciones de Huarochirí es un manuscrito. Como tal, según Ong, corresponde a una etapa de la escritura, pero sigue siendo altamente oral. La intensa acción recíproca entre el orador y el auditorio conduce a la humanidad a que pase a la escritura. En este sentido el texto de Huarochirí se inscribe en y correspondería a este paso. Es escritura, pero una escritura incipiente que sigue siendo altamente oral.

El manuscrito quechua de Huarochirí, por ser manuscrito, pertenece entonces a una etapa inicial de la escritura que aún se distingue por una alta oralidad. Esta oralidad es comunicativa, la que ha de ser observada en una traducción. Como hemos visto, además, según Ong, la condición oral básica del lenguaje es permanente.

También hemos visto que ninguna de las tres traducciones al castellano del manuscrito figura en un castellano típico de los siglos XVI / XVII. Están escritas en el castellano del siglo XX. Sin embargo, si bien el texto quechua no ha sido trasladado al castellano antiguo, sólo uno de los tres traductores ha mantenido en su traducción unos y otros rasgos vitales contenidos en el manuscrito. Mediante estos rasgos que son característicos de la oralidad, ha logrado en su traducción un lenguaje altamente comunicativo, fluído, original, dinámico y activo, poderoso, concreto, intensamente rítmico, situacional y real.

Sin embargo, no sólo por estas características el autor tiene derecho a la finalidad de una lectura universal. Por un lado, no sólo es necesario tener en cuenta el contenido del manuscrito que versa sobre los héroes y Dioses, mitos, ritos y tradiciones de Huarochirí que están principalmente relacionados con los cambios fundamentales que suceden en este mundo narrado de los pueblos de Huarochirí, sino, por otro lado, que este mismo contenido está en la traducción relatado en un lenguaje escrito e impreso. Como hemos visto, Ong especificó que el uso de la escritura para oraciones de la imaginación, las palabras habladas en cuentos o la



lítica, el uso de la escritura para poder producir literatura en el sentido más específico del término, aparece bastante tarde en la historia de la gráfica. En su forma más plena y paradigmática la escritura es el texto impreso.

La escritura da rigor a la conciencia. Tiene un valor inestimable y de hecho esencial para la realización de aptitudes humanas más plenas, interiores, según Ong, como hemos visto. A la escritura corresponde el pensamiento lógico, analítico y reflexivo, el manejo de conceptos, la categorización por abstracción, los procesos de razonamientos formalmente lógicos y de grandes conocimientos, las definiciones, las descripciones globales, el auto-análisis articulado, un punto de vista objetivo y científico.

La traducción de Arguedas, como las de Taylor y de Urioste, están escritas e impresas. Así como la oralidad constituye un sistema coherente y creativo, la escritura implica otro sistema que se distingue por ser analítico, categorial y conceptual. Se trata de dos sistemas diferentes a la vez que confluyen, como hemos visto, citando a Levy-Strauss y a Walter Ong. Así como la vista diferencia y el oído unifica, pero ambos son sentidos que se integran, así se pueden integrar, al menos, en la actualidad, la oralidad y la escritura. Siendo el texto de Huarochirí un manuscrito que, como hemos visto, implica el paso a la escritura, cabe manifestar en una traducción del mismo el rasgo que más lo distingue, la oralidad que no carece de las características de la escritura. Es en este sentido que planteamos que el lenguaje de la traducción de Arguedas corresponde a una oralidad superada porque no carece de las características típicas de la escritura o, si se quiere, a una escritura superada ya que contiene en alto grado esa oralidad que hemos puesto de relieve y que siempre es artística, que siempre es poética y que siempre es comunicativa.



38. Las leyes de situacionalidad y de contextualidad

Ahora bien, subrayamos una vez más que ninguno de los traductores ha tratado de reproducir la oralidad de los siglos XVI/XVII contenida en el manuscrito quechua de Huarochirí. Arguedas ha tratado de reproducir la oralidad del quechua en su texto en castellano. Taylor no ha tratado de reproducir ninguna oralidad. Escribe su traducción en un lenguaje conceptual. Urioste ha tratado de escribir una traducción de sesgo popular sin realmente lograrlo. Pues si fuese popular, contendría rasgos de lo popular.

Analizaremos para efectos de esta tesis partes de las tres versiones del capítulo 2. Utilizaremos en el análisis conceptos como las leyes de situacionalidad y de contextualidad que están ligados, sobre todo, a la oralidad y la escritura artísticas. La ley de la situacionalidad tiene, como hemos puesto de relieve, una estrecha relación con un rasgo fundamental de la oralidad, lo situacional. Se trata en esta ley que lo escrito o hablado corresponde a una situación o situaciones concretas. Al ser aplicada, otorga al texto inmediatez, fluidez y plasticidad. Al aplicarse la ley de la contextualidad se tiene en cuenta contextos inmediatos, mediatos y aún distantes y, además, se establece la relación entre los términos. Es la ley que otorga coherencia y consistencia a un texto. Se trata, en realidad, de dos leyes que están vinculadas con todo gran arte, y toda gran literatura.

Ahora bien, los rasgos o las marcas de oralidad y de escritura pueden observarse principalmente a nivel léxico, a nivel morfo-sintáctico, a nivel semántico y a nivel estilístico. Cabe mencionarse que la elección de su uso está intrínsecamente ligada a la finalidad o intencionalidad que cada uno de los traductores perseguía al configurar su texto.



CUARTA PARTE

39. Introducción al análisis

En esta parte última de nuestro trabajo de investigación procederemos al análisis pormenorizado de dos párrafos del capítulo 2 de las tres traducciones principales al Castellano del Manuscrito Quechua de Huarochirí, realizadas por Gérard Taylor, G. Urioste y José María Arguedas.

Planteamos que sólo la traducción de Arguedas se inscribe en la oralidad y que su oralidad es la que llamamos una oralidad superada ya que contiene la escritura en su más alta poeticidad o, a la inversa, que su texto traducción escrito tiene como fundamento la oralidad artística sencilla. Planteamos, además, que sólo la traducción de Arguedas es, como el mismo Arguedas dice, de «lectura universal», en el sentido que puede ser leído por el mayor número de personas ya que las características de su traducción lo permiten. El texto de Arguedas es, pues situacional, de lenguaje principalmente vernacular, sencillo, es gráfico y plástico, dinámico y altamente metafórico lo cual se debe a que Arguedas ha observado, se ha atendido en su traducción a dos leyes fundamentales en y para la traducción literaria o mejor dicho, poética, las leyes de la situacionalidad y de la funcionalidad. Explicaremos más adelante, en qué consisten mencionadas leyes.

Ahora bien, mientras que la finalidad de la traducción de Arguedas consiste en una traducción texto «universal», él de Taylor es, como hemos mencionado, en la primera parte de nuestro trabajo, para especialistas, para etno-lingüistas. Cabe ponerse de relieve, que su traducción pertenece a la escritura. No hay rasgos de oralidad si bien de narratividad, como revelaremos, en el análisis de su texto.

La traducción de Urioste es la de menos calidad por errores lingüísticos que se deben en parte, a que no se ha atendido a la ley de la situacionalidad, pretendiendo, como hemos visto también, una finalidad que consiste en escribir



un texto popular. Nos parece que no logra este su propósito ya que, su traducción contiene diversas incorrecciones, lo cual no tiene vínculo con lo que es popular.

Ahora bien, subrayamos una vez más que ninguno de los traductores ha tratado de reproducir la oralidad de los siglos XVI/XVII contenida en el manuscrito quechua de Huarochirí. Arguedas ha tratado de reproducir la oralidad que es típica del quechua en su texto castellano.

Taylor no ha tratado de reproducir ninguna oralidad, como veremos en el análisis. Escribe su traducción en un lenguaje conceptual, narrativo. Urioste ha tratado de escribir una traducción de sesgo popular sin realmente lograrlo. Pues si fuese popular, contendría rasgos de lo popular y/o del pueblo, que, por lo general, no usa el lenguaje ni incorrecta, ni no situacionalmente.

La ley de la situacionalidad a la que es preciso atenerse en la traducción artística, y, además, es, asimismo, típica de la oralidad artística, consiste en plasmar con la máxima nitidez y precisión, creativamente, la «realidad» que se narra. Ha de observarse el uso de la lengua a la que se traduce. Se han de reconfigurar las situaciones, los acontecimientos, los hechos que se narra, los objetos que se describen, con realismo, artísticamente.

La ley de la contextualidad que, sobre todo, ha de observarse en la traducción artística, establece las leyes de corrección y de uso entre las palabras, entre frases, oraciones, partes de un párrafo, entre párrafos y párrafos, entre las partes del texto y de su totalidad. A la luz de la ley de la contextualidad, puede evaluarse, si todos los términos han sido utilizados con precisión, de acuerdo con una situación que se da en un determinado contexto. Cabe señalarse que ambas leyes, la de la situacionalidad y la de la contextualidad están interrelacionadas.

Además, cabe hacerse una distinción entre la traducción artística y la traducción especializada. La traducción de Taylor es una traducción especializada. La traducción de Arguedas es artística. La primera usa el lenguaje de la escritura,



con más o menos pureza, dependiendo la misma también del tipo de texto del que se trate traducir y/o se trate de lograr. La traducción artística puede usar, ya el lenguaje de la escritura, ya él de la oralidad, con mayor o menor acento en uno que en el otro. Pero siempre deben ponerse de relieve los aspectos artísticos, poéticos, las metáforas, el lenguaje auténtico en la traducción artística.

Ponemos aquí de relieve que el lenguaje que Arguedas utiliza, es el de la oralidad «superada» en el sentido al que ya hemos aludido, es decir, aludimos al hecho de que su oralidad ha incorporado la escritura en casi todos sus alcances.

El tipo de texto de que se trata en lo que Arguedas denomina Dioses y Hombres de Huarochirí, es, como planteamos, un texto histórico-sagrado-mítico, a lo que agregamos, artístico, lo cual ha de denotarse en la traducción. Esto quiere decir, que la traducción ha de contener los principios de rigurosidad y de creatividad, última que no está contenida en la traducción de Taylor y, en cuanto al texto de Urioste, no están contenidos, fundamentalmente, ninguno de los dos principios.

También queremos dejar sentado que para efectos de uniformidad utilizamos los nombres de los personajes como son llamados por Arguedas. Además, nos atenemos a su distribución del texto en párrafos.

A la luz de lo expuesto, realizaremos el análisis filológico-lingüístico-artístico, tratando de comprobar, que el texto de Arguedas se inscribe, principalmente, en la oralidad artística y que su oralidad ha incorporado la escritura. Trataremos de comprobar, asimismo, que el texto de Taylor se distingue por pertenecer a la escritura y que se trata de una traducción destinados a los especialistas que, de alguna manera, están vinculados con la lingüística. El texto de Urioste puede considerarse como una contribución, pese a que el lenguaje de su traducción no es ni depurado, ni situacionalmente, ni, a veces, gramaticalmente correcta.



Los rasgos o las marcas de la oralidad y de la escritura serán puestas de relieve en los diferentes niveles lingüísticos, léxico, semántico, morfo-sintáctico y estilístico. Hacemos mención en el análisis de las partes y categorías mencionadas secuencialmente, lo cual no restará coherencia ni consistencia a nuestro análisis, sino, dinámica, que trataremos de ser, también en nuestro análisis ser, a la vez, rigurosos y creativos.

Pasaremos, pues, al análisis de los dos primeros párrafos del segundo capítulo de los textos traducidos al Castellano por Taylor, por Urioste, por Arguedas. Los personajes principales de esta parte que analizamos, son Cuniraya, protagonista masculino, Cavillaca, protagonista femenina, la niña o el niño, y los huacas.

40. Análisis del primer párrafo del capítulo segundo

En cuanto a la estructura externa, Arguedas y Urioste dividen el texto en párrafos. Urioste enumera los párrafos, Arguedas no. Taylor divide su texto traducido en enunciados que enumera. Hace lo mismo con el texto en quechua lo cual otorgue, acaso, precisión formal al texto. Pero le resta la continuidad que no sólo es típica de un texto cuyo fundamento descansa en la oralidad, sino para la mayoría de los textos. Se podría decir que se trata de una forma analítica que facilitaría la lectura. Puede facilitar el estudio del texto, mas no su lectura. Pero la división de Taylor corresponde, pues, a su finalidad, hacer la traducción del manuscrito quechua destinada a etno-lingüistas. Nosotros, como hemos señalado, nos atenemos en nuestro análisis de la división en párrafos, realizada por Arguedas.

Adelantándonos a nuestro análisis y corroborando nuestra afirmación que Urioste, por ejemplo, no se atiene a la ley de la situacionalidad, según la cual la palabra y la cosa deben coincidir. No ateniéndose a la ley de la situacionalidad,



redunda en una traducción incorrecta o fallida. Urioste, hemos visto, usa en el segundo capítulo, segundo párrafo, «arbusto» por «árbol», refiriéndose al lúcumo. Taylor y Arguedas, en cambio, escriben, concordando su versión con la realidad «árbol». El lúcumo es árbol. No es arbusto.

41. Análisis de los textos

En el primer párrafo, primera oración del texto en cuestión, Taylor como Arguedas usan, dos verbos para expresar el movimiento de Cuniraya, personaje principal masculino del capítulo e del texto. Urioste utiliza un solo verbo.

La versión de Taylor reza aquí:

«Cuniraya Huiracocha, ..., andaba paseando».

Urioste escribe:

«Quuni Raya el Wira Qocha, ..., viajaba».

Arguedas señala que:

«Cuniraya Viracocha, ..., anduvo, vagó»

Las tres formas de movimiento expresadas, como figura arriba, son diferentes. Ahora bien, consideramos que un hombre pobre, por lo general, -pues Cuniraya había adoptado la apariencia de un hombre pobre- no pasea ya que «pasear» connota el desplazamiento de un lugar a otro para relajarse, para deleitarse, para distraerse, para divertirse. Pero, incluso como huaca que es, o, divinidad que es, no andaría paseándose. Además, la versión implica que se parte de un lugar determinado al que, por lo general, se retorna. No es tampoco ni creativo y menos aún riguroso. Su versión como la de Taylor resulta errada a la luz de lo expuesto. Cuniraya no tenía un lugar establecido. Andaba de pueblo en pueblo. No tenía un solo lugar del cual partir y al cual llegar. Aquí Taylor no tiene en cuenta la ley de la situacionalidad. No tiene en cuenta la ley de la contextualidad.



En cuanto a la versión y el uso del verbo «viajar» que hace Urioste, cabe subrayarse que «viajar» también implica un lugar de partida y un lugar de llegada y, generalmente, un medio de transporte. Como hemos señalado, Cuniraya no tiene un lugar fijo de partida, ni lugar fijo de llegada, ni cuenta con un medio de transporte. Urioste tampoco se ha atendido a la ley de la situacionalidad ni a la de la contextualidad. No es tampoco ni creativo y menos aún riguroso. Su versión como la de Taylor es errada a la luz de lo expuesto.

«Anduvo, vagó», versión de Arguedas, subraya lo indefinido del verbo «andar» en cuanto a dirección y vemos, plásticamente, cómo el hombre menestero anduvo de lugar en lugar, no teniendo un lugar fijo de donde partir y a dónde llegar, hecho que es subrayado por el verbo «vagó».

Así, ni Taylor, ni Urioste han observado la ley de la situacionalidad, ni la ley de la contextualidad. No han hecho uso del término preciso pues pareciera que no han «cotejado» el uso de sus palabras con la situación concreta que vierte en el contexto luz sobre un hombre que anda de lugar no teniendo un lugar fijo de residencia. Además, a la luz de la narración, el propósito de Cuniraya era distinto del quedarse en un determinado lugar, del partir del y del llegar al mismo

En cuanto a la apariencia de Cuniraya, Taylor escribe en la misma oración en forma apositiva:

«..., convertido en hombre muy pobre,...»

Urioste traduce que Cuniraya:

«... tomó la forma de un hombre muy miserable...»

Arguedas escribe, poniendo el verbo en forma gerundial, enlazando con los dos verbos de movimiento mencionados que Cuniraya.

«... tomando la apariencia de un hombre muy pobre...».

Ahora bien, los tres usos lexicales y morfosintácticas de las formas verbales «convertido en», «tomó la forma» y «tomando la apariencia», son diferentes.



En cuanto al uso del verbo «convertido», no se sabe quien «convirtió», si fue Cuniraya quien se convirtió o si Cuniraya fue convertido. La versión es ambigua. No es nítida. «Tomó la forma», implica que es como su antes Cuniraya no hubiese tenido ésta, sino otra forma o, ninguna específicamente. Podría decirse que se trata de una expresión que podría pertenecer no a éste sino a otro contexto. Entonces la versión de Urioste tampoco es ni nítida ni precisa. Sin embargo, ambas formas, la de Taylor como la de Urioste, pertenecen a la escritura ya que en la oralidad artística el hablante no puede permitirse imprecisiones.

Cuniraya es descrito como sabio y poderoso. Ser sabio corresponde a su esencia, ser poderoso a su naturaleza, según la primera parte del mito. Teniendo en cuenta el contenido de este mito, sólo la selección terminológica de Arguedas coincide con la ley de la situacionalidad. La expresión de Arguedas, implica que Cuniraya puede tomar y tener una y otra apariencia como sucede en el mito, en el mito-narración. Cuniraya se muestra aquí, según esta frase, como hombre pobre. Pero más adelante se escucha, cuando Cavillaca siente asco por su aspecto de hombre pobre que también puede tener otra apariencia, la del hombre-Dios-huaca que viste un traje de oro.

Para designar la indumentaria de Cuniraya, Taylor escribe que viste «capa y cusma». Urioste escribe que viste «manto y túnica». Arguedas mantiene la denominación quechua «yacolla y cusma», explicando entre paréntesis de que se trata, es decir, de un manto y de una túnica.

Ahora bien, el término «capa» evoca la imagen de un caballero o escudero medieval europeo. Es algo distinto de un manto y de una túnica, siendo más grande estas últimas dos indumentarias que una «capa». Además, teniendo en cuenta nuestra primera afirmación, la asociación común con capa es espada y caballero, términos que se ubican en la realidad europea medieval. No se escucha que Cuniraya tuviera espada ni que es considerado caballero. En cuanto a la palabra



«cusma», el lector no comprende, necesariamente, la palabra, razón por la cual es necesaria la explicación entre paréntesis que figura en la traducción de Arguedas.

También en relación al estado del manto y de la túnica, Arguedas, usando una metáfora, es más preciso. Escribe que ambos estaban hechos «jirones», la túnica y el manto, o sea, escribe que se trataba de telas hechas pedazos desgarrados, lo que subraya vívida y concretamente el hecho de que Cuniraya tenía la apariencia de un hombre pobre. Para describir la indumentaria de Cuniraya, ambos, Taylor y Urioste, usan denominaciones comunes. Taylor escribe «harapos» Urioste «andrajos» palabras que son sinónimas. Mas no son ni metafóricas, ni gráficas o plásticas. Carecen de imaginación y de poeticidad. Son demasiado concretas y pertenecen a la lengua escrita. No muestran fantasía, ni son de relieve.

Lo que Taylor enumera como 3, parte del texto que figura en Arguedas en el mismo primer párrafo, reza, como sigue:

«Sin reconocerlo, algunos hombres lo trataban de mendigo piojoso».

Urioste escribe:

«La gente que no lo reconocía por quien era, le dirigía la palabra diciendo, «Mendigo piojoso».

La versión de Arguedas es:

«Algunos que no lo conocían, murmuraban al verlo: «miserable piojoso», decían».

El estilo de Taylor es sucinto, narrativo. No se escucha que alguien dijera algo, que murmurara algo, que, si fuera así, tendría efecto de inmediatez y se



apelaría con la voz al sentido del oído. Las palabras «lo trataban», convierten la oración en oración de la escritura.

El estilo de Urioste es más lucubrado. Usa Urioste como Arguedas el estilo directo. Incl. usa la palabra «decir» en la forma de gerundio. Mas anula la posible oralidad de su oración al usar la expresión «le dirigía la palabra». Le dirigía la palabra son términos formales de lengua escrita. Arguedas combina en esta oración el estilo indirecto con el directo, lo cual es típico de la lengua oral artística. Siempre está siendo preciso. La reiteración de:

«Algunos ... murmuraban, ..., decían»,

evoca un decir en voz muy baja, un decir más indistinto que el mismo decir. Consideración que su formulación pertenece también aquí a la oralidad artística por ser situacional, por ser reiterativa mediante verbos que se afirman. Además, la sintaxis no corresponde a la lengua escrita. El verbo «decían» figura al final, como una fórmula que termina algo y que es introducción a algo nuevo.

En la misma oración, Arguedas no dice «gente» como Urioste, ni «algunos hombres», como Taylor, sino solamente «algunos» lo que si bien tiene un efecto más indeterminado, es más concreto que decir «gente» o «algunos hombres».

Refiriéndose a la gente, Arguedas no escribe como Taylor «sin reconocerlo» ni «no lo reconocían», como Urioste. Arguedas escribe: «que no lo conocían». Palabras claves aquí son «conocer» y «reconocer». «Reconocer» implica que lo habían visto y conocido antes y que, por ello, al volver a verlo, lo reconocen. «Que no lo conocían», implica que nunca lo habían visto antes y es, por lo tanto, para la gente es un desconocido hasta este momento.

En lo que sigue Taylor y Urioste escriben que Cuniraya fue «mendigo y colocan como calificativo «piojoso». Arguedas escribe «miserable piojoso». Así



«piojoso» es adjetivo sustantivado antecedido por «miserable» que es su calificativo y connota doblemente «pobre».

En la siguiente oración, tanto Taylor como Urioste hacen uso de fórmulas o formas de la lengua escrita. Taylor escribe «Ahora bien,...» que es una fórmula de la retórica del lenguaje escrito. La oración de Urioste comienza con: «Sin embargo,...», que también es forma del lenguaje escrito lógico. Taylor y Urioste hacen aquí uso de una fórmula retórica y una forma lógica, respectivamente que pertenecen eminentemente a la lengua escrita. Arguedas no hace uso de ninguna forma retórica, ni lógica, proveniente de la lengua escrita. Arguedas escribe directamente:

«Este hombre tenía poder sobre todos los pueblos».

Su lenguaje es sencillo y claro y situacional. En las tres traducciones de la misma oración figuran verbos y palabras distintas. Mientras que Urioste escribe refiriéndose a Cuniraya:

«... había sido él quien fundó todas las comunidades».

Taylor escribe:

«... este hombre animaba a todas las comunidades».

La versión de Arguedas reza:

«Este hombre tenía poder sobre todos los pueblos».



Taylor y Urioste escriben «comunidades», Arguedas «pueblos», siendo el término «pueblos» más general y menos particular que «comunidades». «Este hombre», escriben Taylor y Arguedas, subrayando así la humanidad de Cuniraya. Urioste está siendo impersonal. Refiriéndose a Cuniraya escribe «el quien» lo cual no es una forma lingüística dinámica. En cuanto a los verbos, Taylor usa «animaba», Urioste «fundó» y Arguedas «tenía poder». Al escribir «fundó», Urioste es unilateral. Hace referencia a un solo acto y no se deriva de ahí que después tenía o no poder sobre los pueblos. «Animaba», es un verbo que implica «dotar de vida», «dar vigor», «vivificar el alma». Según la historia, Cuniraya era poderoso, hizo construir andenes y canales y bastaba su palabra para que se cumpliera lo que dijera. En este sentido, tenía poder sobre los pueblos. La versión de Taylor es inadecuada, imprecisa ya que «animaba» no implica que Cuniraya tenía poder sobre los pueblos que de hecho tenía.

En la siguiente oración Arguedas escribe:

«Con sólo hablar conseguía hacer concluir andenes bien acabados y sostenidos por muros».

La versión de Urioste reza:

«Con sólo su palabra, creó los sembradíos y andenes muy amurallados».

La versión de Taylor es:

«Con su sola palabra preparaba el terreno para las chacras y consolidaba los andenes».



En lugar del término «palabra», que de por sí también pertenece al sistema del lenguaje escrito y que es usado por Taylor y Urioste, Arguedas mantiene la forma verbal, «Con solo hablar» que, semánticamente, expresa algo análogo al término «palabra». Pero la forma verbal sustantivada en forma infinitiva mantiene la fluidez, el proceso inmanente en el término. Arguedas verbaliza, como suele verbalizarse en Quechua y, también en Castellano, sobre todo en la lengua oral. Consideramos que está fuera de lugar la expresión «amurallados» que usa Urioste. El término hace pensar en la terminología tecnológica que, a menudo, deforma el lenguaje. Taylor, al escribir, «consolidaba los andenes», hace uso del lenguaje escrito. Ni Taylor, ni Urioste han tenido en cuenta la situacionalidad que la versión de Arguedas expresa. Arguedas señala explícitamente que hay dos actuantes, Cuniraya, el que habla y que hablando consigue que se concluyan los andenes bien acabados y sostenidos por muros y los que concluyen los andenes. Al leer la versión de Arguedas, el lector puede ver vivamente cómo Cuniraya habla a los que lo escuchan, cómo ellos construyen andenes bien acabados y sostenidos por muros.

El texto de Arguedas es aquí directo y su lenguaje es sencillo. Pareciera que Urioste ha partido de una concepción bíblica. Según él, la palabra de Cuniraya sería así como la del Dios en la Biblia, no sólo el único sino el único capaz de crear, aquí los sembradíos y andenes. Una visión parecida comparte Taylor en lo que escribe, como manifiesta su texto. Es a partir de la palabra que se hace y se crea. Urioste y Taylor manifiestan aquí una visión cristiano-religiosa que los indígenas apenas conocían. Su lenguaje pertenece a la escritura

En a siguiente oración formulada por Taylor y Urioste, se plasma nuevamente su visión cristiana. Escribe Taylor:



«Con nada más que arrojar la flor del cañaveral llamada pupuna abría una acequia desde su fuente».

Urioste escribe:

«Y con sólo arrojar la flor del cañaveral llamada pupuna construyó un acueducto desde su toma».

Arguedas, quien como Urioste, usa la conjunción «Y» enlazando la oración anterior con esta que le sigue, escribe:

«Y también enseñó a hacer los canales de riego arrojando en el barro la flor de una caña llamada pupuna».

Aquí, en la versión de Taylor y de Urioste no es la palabra mediante de la que Cuniraya crea. Es su acción. Con sólo arrojar la flor del cañaveral construye un acueducto o abre una acequia. En la versión de Arguedas pueden observarse nuevamente dos actantes. Esta Cuniraya y está la gente. Cuniraya enseña a la gente a hacer canales de riego. Una vez más, Arguedas parte de una realidad específica más probable.

También es Arguedas más preciso, situacional y poético al escribir «la flor de caña» que Taylor y Urioste, llaman «la flor del cañaveral» que es un lugar poblado de cañas. Aquí, se trata de la distinción del uso entre lo general y lo particular. Arguedas escoge lo particular, singular. Escribe: «la flor de una caña». Taylor y Urioste combinan lo particular, la flor con lo general, teniendo en cuenta, sin embargo, sólo lo general, el cañaveral que es un campo de cañas con muchas flores.

Veamos la siguiente oración que tanto Urioste como Arguedas comienzan con la conjunción «y» hilvanando así la oración anterior con la siguiente, de manera natural. Haremos observaciones en relación con la selección del léxico y



de la sintaxis. Pero cabe señalar que la conjunción «y» es usado mucho en el discurso oral.

Ahora bien, Taylor escribe:

«Así realizando toda clase de hazañas andaba humillando a los demás huacas locales con su saber».

Urioste escribe:

«Y viajó, haciendo toda suerte y número de prodigios, humillando con su sabiduría a los demás waqas de los pueblos».

Arguedas escribe:

«Y de ese modo, haciendo unas y otras cosas, anduvo emperrando (humillando) a los huacas de algunos pueblos con su sabiduría».

Las palabras de Arguedas son sencillas, fluidas, situacionales. Explica entre paréntesis lo que significa la palabra «emperrando» que es una metáfora. Significa «humillando». Taylor y Urioste escriben directamente «humillando». La versión de Taylor pertenece claramente a la escritura al rezar parte de su oración «realizando toda clase de hazañas». Además, es nuevamente, como si mencionara a un caballero europeo medieval, aquí sus hazañas. La parte correspondiente que Urioste escribe, expresaría en cuanto al uso de la palabra «prodigios» nuevamente un punto de vista religioso. Pero como liga el sustantivo «prodigios» con la frase «haciendo toda suerte y número», evoca las artes de un mago, también europeo. Pero Cuniraya no es mago. Es huaca. Es una divinidad andina. Arguedas escribe sencillamente, «haciendo unas y otras cosas». Su lenguaje es aquí de nuevo eminentemente oral.



Según Arguedas, Cuniraya anduvo emperrando, es decir, humillando, a los huacas de algunos pueblos. Según Taylor, Cuniraya andaba humillando a los demás huacas locales. Según Urioste, Cuniraya andaba humillando a los demás waqas de los pueblos.

Según Taylor y Urioste, Cuniraya estaría humillando a todos los huacas, lo que se expresa con la palabra «demás», que ambos usan y lo que se inscribe en el discurso escrito. También pertenecen al lenguaje escrito las expresiones «locales» y «los demás waqas de los pueblos. Nuevamente una generalización absoluta. También en lo que sigue, Taylor y Urioste expresan algo análogo, si bien el primero escribe «huacas locales» y el segundo, «waqas de los pueblos». Cuniraya humillaría a todos los huacas del lugar. Es convertido en un superhéroe por Taylor y por Urioste. Pero según su versión carece del carácter sagrado o divino que le es propio y natural, no sobredimensionado. En la formulación de Arguedas, Cuniraya aparece en una dimensión mesurada, como alguien que sabe más que los otros huacas lo cual se expresa en lo que sigue en Arguedas: «con su sabiduría», y, en Taylor» «con su saber». Sin embargo, la frase «Con su sabiduría, es más adecuada que la de «con su saber» porque, según el uso del Castellano, se suele decir: «se distingue por su sabiduría», y no, «por su saber». Cuniraya es pues, sabio y se distingue por su sabiduría. Urioste escribe como Arguedas: «con su sabiduría». Pero, a diferencia de Arguedas (y de Taylor), Urioste ubica esta frase inmediatamente después del verbo como corresponde a la sintaxis usual del Castellano. Arguedas y Taylor colocan la frase al final de la oración correspondiendo esa sintaxis a la del quechua y a una oralidad artística. Pero como Taylor escribe «con su saber», la traducción que es situacional y oral es la de Arguedas.

Hasta aquí el análisis del primer párrafo en la versión de Arguedas y de Urioste y del punto 1 al 7 en la versión de Taylor. El párrafo introduce al personaje



principal masculino del segundo capítulo, personaje que se distingue entre las otras huacas por su gran sabiduría.

42. Análisis del segundo párrafo del segundo capítulo

La historia de ese capítulo, propiamente dicho comienza, ahora, después de la presentación de Cuniraya. Se presenta el personaje principal femenino y luego a su hija, así llamada por Arguedas, mientras que Taylor y Urioste, otorgan el sexo masculino a la criatura de Cavillaca. Cabe ponerse de relieve que directamente no se distingue en quechua el sexo. Sólo podría desprenderse del contexto, acaso, si se trata de un niño o de un niña. A nuestro criterio, se trataría de una niña, ya que ambas, Cavillaca como su criatura, al entrar al mar, son convertidas en islas rocas.

Ahora bien, en cuanto a forma lo que Arguedas presenta en un párrafo, Urioste escribe en cuatro y Taylor enumera esta parte en oraciones que son del 8 al 20.

El enfoque de la huaca Cavillaca, personaje femenino, es diferente en las tres versiones traductológica, cultural y artísticamente hablando. Aquí como en el párrafo anterior, sólo Arguedas ha logrado una traducción oral y artística. Está siendo fiel a su objetivo que es el logro de una traducción de «lectura universal». También en ese párrafo su lenguaje es eminentemente oral. Taylor usa el lenguaje que es típico del discurso escrito. Taylor explicita y dice primero que Cavillaca era mujer y agrega, luego, que también era huaca. Urioste menciona los términos «mujer» y «waqa» juntos, determinándose así que la huaca era mujer. Arguedas, en cambio, pone de relieve que era huaca. Luego menciona su nombre, subrayando, de esta manera, el carácter sagrado de Cavillaca que no es puesto de relieve en las otras dos versiones.

Ahora bien, citaremos las oraciones respectivas de las tres versiones para corroborar, por un lado, nuestras afirmaciones anteriores y, por otro lado, para



realizar nuestro análisis y una comparación de las versiones de esta (s) oración (es). Taylor escribe:

«Había una vez una mujer llamada Cahuillaca que también era huaca».

La versión de Urioste reza:

«Se dice que entonces existió también una mujer waqa llamada Qawi Llaqa».

Y Arguedas escribe:

«Y así, en ese tiempo, había una huaca llamada Cavillaca».

El comienzo de la versión de Taylor es semejante al comienzo de los cuentos de hadas: «Había una vez...». Se trata de una fórmula de la escritura que evoca, a semejanza de los cuento de hadas, un pasado que es eternamente presente, para decirlo así, en el sentido que se vuelve presente cada vez que la narración/texto sea leído o contado y escuchado. Mas en el texto de Huarochirí, no se trata de un cuento de hadas que es de creación artística europea. Se trata de un texto mítico-sagrado-histórico-artístico de creación, redactado en el siglo XVII, pero que remite a un tiempo histórico-cultural artístico mucho anterior. Por lo tanto, no es en realidad lícito usar esta forma.

Urioste usa la fórmula: «Se dice que» y agrega «entonces» que, aparentemente, podría tener su punto de partida en la oralidad artística. Pero la oralidad artística no es, por lo general, tan impersonal, ni utiliza, generalmente, la forma semipasiva o reflexiva y menos «se dice que». «Se dice que entonces» es, pues una formulación amorfa, estereotipada, sin color, sin énfasis. No pertenece a la



lengua artística oral, ni, en realidad, a la lengua artística escrita y, menos aún a la lengua escrita basada en la oralidad o lengua artística oral que hemos llamado superada.

Arguedas, en cambio, escribe: «Y así, en ese tiempo, había...», expresión que no sólo se enlaza con el inicio del capítulo donde el texto reza: «... en los tiempos muy antiguos», estableciéndose una dinámica interrelación, sino el «Y así» es típico de la oralidad artística que suele usar la coordinada «Y», siendo el «así» también oral, narrativo, sobre todo en este contexto.

Pese a las diferencias entre las versiones de Arguedas y de Taylor, ambos hacen aquí al inicio de la oración, referencia a un tiempo muy lejano que, sin embargo, en Taylor, como hemos señalado, por la forma análoga a la de los cuentos de hada, llega a evocar algo como un eterno presente. Urioste evoca, en realidad, ningún tiempo, al menos que hubiera escrito «en aquél entonces».

Ahora bien, ambos, Taylor y Arguedas, se refieren a Cavillaca como «doncella», colocándose el término en letras cursivas. Urioste la llama «virgen», observándose aquí una interpretación cristiano-religiosa que aún era ajena a las creencias de los antiguos peruanos. Cabe ponerse de relieve, además, que la referencia a Cavillaca en los textos de Taylor y Arguedas, respectivamente, es «doncella» en cursiva. Por qué llamar «virgen» lo que en el mismo texto en quechua figura como «donzella», palabra usual para denominar a una mujer que no ha tenido relaciones sexuales y, que, además, es joven. Colocamos entre paréntesis que la palabra «donzella» en el texto quechua fue adoptado de la lengua Castellana.

En cuanto a la indicación temporal relacionada con el término, figura en Arguedas «desde siempre», en Taylor «todavía» y en Urioste «permaneció siempre». La versión de Arguedas implica que jamás hombre tocó a Cavillaca, ni la tocará. El «todavía» de Taylor señala a un futuro que es distinto del pasado o



presente. Cavillaca era doncella, pero acaso, no lo será siempre. La versión de Urioste «permaneció siempre», implica inmutabilidad y si bien «permanecer» puede referirse a un estado o una cualidad, connota, ante todo, lugar. Por lo tanto, el término no es adecuado y, en el contexto, no está en concordancia con las normas del uso del lenguaje Castellano ni oral, ni escrito.

Refiriéndose a los huacas que deseaban a Cavillaca, Taylor y Urioste usan el verbo «acostarse». Arguedas, en cambio, escribe: «...voy a dormir con ella». Las versiones de Taylor y Urioste son inadecuadas no solo porque pertenecen al registro de la lengua escrita culta, sino porque, además, el verbo «acostarse» es plurisemántico en el sentido negativo del término. La versión de Arguedas es sencilla, situacional, plástica, como corresponde a la lengua oral.

En la siguiente oración, Taylor escribe:

«Pero ella siempre los rechazaba».

La versión de Urioste reza:

«Pero ella nunca lo consentía».

Y Arguedas escribe:

«Pero ninguno consiguió lo que pretendía».

Las versiones de Taylor y de Urioste pertenecen por el «siempre» y el «nunca», formas absolutas de expresión, y los verbos «rechazaba» y «consentía» a la lengua escrita. El énfasis está en estas versiones en Cavillaca. Ella, según estas versiones, es la que actuaría directamente. En cambio, en la versión de Arguedas, Cavillaca está implícita en la oración y los huacas y sus pretensiones explícitos.



Nuevamente, el lenguaje de Arguedas es aquí situacional y es como si viéramos los esfuerzos vanos de los huacas, hecho que subraya el carácter sagrado de Cavillaca. Según las versiones anteriores, Cavillaca actuaría como cualquier mujer que rechaza o no consiente la intención de los pretendientes.

La siguiente oración de Taylor comienza con: «Sucedió que...», fórmula que pertenece a la lengua escrita. Urioste escribe: «algo después», expresión que no se estila usar en Castellano en lenguaje depurado, ni oralmente, ni por escrito, generalmente. Arguedas escribe sucintamente: «Después», palabra que es nexa entre lo anteriormente dicho y lo que se dice después. El término pertenece, en primer lugar, a la lengua oral como enlace que indica sucesión temporal. Pero puede ser usado, asimismo, con naturalidad, en la lengua escrita.

Veamos las tres versiones de la siguiente oración completa. La versión de Taylor reza:

«Sucedió que esta mujer, que nunca se había dejado tocar por un hombre, estaba tejiendo debajo de un lúcumo».

Urioste escribe:

«Algo después, esta mujer, que no se había dejado tocar por ningún hombre, se hallaba hilando al pie de un arbusto de lúcuma».

Y Arguedas formula la suya, así:

«Después, sin haber permitido que ningún hombre cruzara las piernas con las de ella, cierto día se puso a tejer al pie de un árbol de lúcuma».

Taylor y Urioste se refieren a Cavillaca, que es una huaca y, por lo tanto, como ya pusimos de relieve, un ser sagrado, como «esta mujer», convirtiéndola, nuevamente, en cualquier mujer. La versión de Arguedas, primera parte de la



oración, se refiere a Cavillaca, de manera un tanto implícita, no restándole así su carácter sagrado. En lo que sigue, las versiones de Taylor y de Urioste son muy parecidas, sólo que Taylor vuelve a usar la forma absoluta «nunca» y Urioste «ningún hombre», expresión última que usa también Arguedas. Son casi iguales en Taylor y Urioste las frases siguientes usando Taylor la forma absoluta «nunca». «... se había dejado tocar por ningún hombre», escribe Urioste. Ambas formas nos parecen poco naturales y situacionales, por lo que, a nuestro criterio no pertenecen a una oralidad artística. Arguedas, en cambio, no sólo usa aquí una estructura sintáctica diferente, sino plasma, mediante una metáfora, una imagen que es muy gráfica y dinámica. Al escribir: «... sin haber permitido que ningún hombre cruzara las piernas con ella», enfatiza, además, usando la palabra «permitido» que es ella la que tiene autoridad y decisión y, así, determina sobre su vida y su destino. A continuación, la versión de Taylor reza:

«... estaba tejiendo debajo de un lúcumo».

Urioste escribe:

«... se hallaba hilando al pie de un arbusto de lúcumo».

Y Arguedas escribe:

«... cierto día se puso a tejer al pie de un árbol de lúcuma».

Arguedas y Taylor usan el verbo «tejer» que implica una labor para entrelazar hilos, cordones, etc., para formar una tela. La relación es de parte a todo. Urioste escribe: «hilar», verbo que tiene otra connotación, es decir, «reducir a hilo



el lino, cáñamo, lana, seda, algodón, etc.» (Véase al respecto el Diccionario de la Real Academia, 1984). La relación es inversal, es decir, de todo a parte, sacar un hilo o hilos a partir de un todo.

Según Taylor y Urioste, Cavillaca ya estaba realizando la acción, eso es, teniendo o hilando. Según Arguedas, Cavillaca se puso a tejer. El enfoque temporal es, pues, distinto. La acción de Cavillaca así recién comenzaría y se proyectaría a un futuro inmediato. Además, era «cierto día», enfatizándose mediante esta expresión temporal que se trataba de un día determinado-indeterminado en el tiempo, expresión que, por cierto, pertenece a una expresión oral narrativa.

Ahora bien, «al pie de un árbol», versión de Arguedas y de Urioste, es diferente a la de Taylor quien coloca a Cavillaca «debajo de un lúcumo», en cuanto a la relación de espacialidad entre Cavillaca y el árbol. «Al pie de un árbol» establece la relación inferior del tronco del árbol con Cavillaca que está sentada ahí. La relación es horizontal. «Debajo de un lúcumo», establece relación entre Cavillaca que se encuentra en la tierra junto al árbol y la corona del árbol habiendo entonces un espacio intermedio «vacío» entre Cavillaca, el lugar donde está sentada, y la corona del árbol que le brinda protección. La relación sería más bien vertical.

Abriendo un paréntesis en nuestro análisis puntual de las tres versiones traducidas al Castellano del texto de Huarochirí, cabría que preguntarse si el lúcumo es un árbol típico de la realidad -ahora llamada- peruana, así como lo es el manzano en el mundo occidente, europeo en particular. Ahora bien, comer la manzana del manzano en el paraíso, según la religión cristiana, significaba «pecado», pues se trataba del árbol «prohibido», árbol del conocimiento, de la ciencia, de la conciencia humana. La palabra «lúcuma» proviene del quechua «rucma», según el Diccionario de la Real Academia que, a su vez, significa fruto



del lúcumo y es un árbol tanto del Perú como de Chile típico, siendo su fruto del tamaño de una pequeña manzana. El color de su piel es verdeoscuro, la comida de un saturado amarillo, color del sol al mediodía, con una pepa marrón al interior. Se trata de una fruta dulce.

Habría entonces cierta similitud entre un árbol «mítico» y otro árbol «mítico» que son de distintos espacios histórico-temporales. «Mítico» es uno y otro árbol, y, «mítico» es su fruto. Los efectos de comer uno de sus respectivos frutos, obedecen a distintas interpretaciones. Un rol primario juega en la interpretación cristiana, la serpiente, que está en el manzano y persuade. Se pone de relieve aquí la importancia de la palabra. En la interpretación mitológica de esta historia del antiguo Huarochirí, cuyas versiones en Castellano estamos analizando, el rol primordial estaría representado por Cuniraya que actúa como la serpiente, pero no hablando, sino echando su germen masculino en el fruto, dejándolo caer delante de Cavillaca. En ambos mitos la fruta está siendo comida. A partir de este momento, se produce un cambio radical, tanto en los personajes respectivos como en el mundo que habitan.

Volvamos ahora al análisis lingüístico-literario-filológico de las versiones en cuestión. La siguiente oración de Taylor reza:

«Cuniraya, gracias a su astucia, se convirtió en pájaro y subió al árbol».

La versión de Urioste es:

«Quni Raya, que era muy ingenioso, se transformó en pájaro y se trepó el arbusto».



Arguedas escribe:

«En este momento Cuniraya, como era sabio, se convirtió en pájaro y subió al árbol».

Tanto Taylor como Arguedas llaman al lúcumo «árbol». Urioste, en cambio, lo llama «arbusto». El lúcumo es un árbol y no es arbusto. Urioste infringe la ley de la situacionalidad, llamando una cosa que tiene su nombre propio con otro. El verbo que en la versión de Urioste no corresponde es «reposó», pues son, por lo general, los muchachos que trepan los árboles valiéndose de manos y pies. Un pájaro vuela hacia arriba o hacia abajo o en forma línea ondulante, haciendo giros o no, subidas y bajadas repentinas en el aire, según sus necesidades. «Subió» es palabra correctamente usada, pues implica que el pájaro-Cuniraya volando se fue de un espacio inferior a otro superior. Semántica y míticamente es Cuniraya-ave que «subió». No va a trepar. Quiere y tiene que actuar de manera impercibida.

Veamos, ahora, las expresiones referidas a la cualidad fundamental que distinguía a Cuniraya y su respectiva «forma de introducción». La formulación de Taylor es: «gracias a su astucia»; la de Urioste: «que era muy ingenioso»; la de Arguedas reza: «como era sabio».

Taylor usa el nexa «gracias a» que es seguido por un sustantivo y que corresponde a la lengua escrita. Urioste expresa esta parte en forma de una oración relativa subordinada que es introducida por «que» que remite a Cuniraya. Puede pertenecer ya a la lengua oral, ya a la escrita, aunque, cabe señalarse, que la lengua oral preferiría el uso más sucinto de una adjetivación más sucinta y, por ende, más plástica. El «como» de Arguedas implica relación de causalidad y es más típico de la lengua oral que de la lengua escrita por ser sencillo, situacional.

Ahora bien, según Taylor, Cuniraya es «astuto»; según Urioste, «ingenioso», según Arguedas, «sabio». La astucia está relacionada con agudeza, habilidad



para engañar o evitar el engaño o, para lograr artificiosamente un fin. También ciertos animales son astutos. Se trataría de una facultad o característica circunscrita, no ilimitada. Los animales no son ingeniosos. Sólo los hombres son ingeniosos. El calificativo implica tener ideas, cierta agudeza. Semánticamente está circunscrito, o sea, limitado. «Sabio», en cambio, es un calificativo que sólo se aplica a determinados seres humanos y/o a un Dios o ciertas divinidades. Significa varias cualidades concentradas en un determinado ser que ya sea real o ficticio y/o mitológico. «Sabio» es ser prudente, íntegro, calmado, reflexivo, racional, en general, creativo, instruido y diestro, tener conocimientos profundos de las cosas y de la realidad, de la esencia de las mismas y las relaciones entre estas últimas, es tener habilidades, tener la capacidad de la eficacia, o sea, lograr fines trazados, tener una infinita comprensión de las cosas, de los hombres, lo cual sólo puede tener un Maestro o una divinidad.

La siguiente oración reza en Taylor:

«Como había allí una lúcuma madura, introdujo su semen en ella y la hizo caer cerca de la mujer».

Urioste escribe:

«Como allí hubiese una lúcuma ya madura, depositó sobre ella su semen y la hizo caer junto a la mujer».

Arguedas lo formula de la siguiente manera:

«Ya en la rama tomó un fruto, le echó su germen masculino e hizo caer el fruto delante de la mujer».

El comienzo de las versiones de Taylor y de Urioste es igual. Consideramos que esta versión no corresponde a una expresión en Castellano usual, natural y,



además, la palabra «allí», subraya una indefinición espacial. No señalamos, por esta razón, si la frase pertenece ya a la lengua escrita y/u oral.

Arguedas escribe concretamente «rama» que es parte del árbol, definiendo así con precisión el lugar al cual subió Cuniraya. Esta formulación obedece a la ley situacional. Vemos o nos imaginamos el ave en la rama del árbol, realidad gráfica que está puesta de relieve por la sucinta formulación «Ya en el árbol». Tanto Taylor como Urioste usan la palabra «hay» en el subjuntivo pasado siendo esta frase «torpe» en cuanto a expresión aún en la lengua escrita. El énfasis en ambas versiones es casi idénticas, sólo que Urioste introduce un innecesario «Ya» pues no agrega nada a la madurez del fruto. La frase de Arguedas reza «Ya en el árbol lo cual evoca implícita y claramente a Cuniraya-ave.

En la segunda parte de la oración, en las tres versiones, el actuante es Cuniraya. Taylor y Urioste relacionan la acción siguiente de Cuniraya con el hecho de que «fertilizó» a una lúcuma a la que se refieren con el pronombre «ella». Usan la palabra «semen», término concreto científico que corresponde a la lengua escrita.

La versión de Arguedas introduce una tensión artística pues antes de echar su germen masculino, como Arguedas lo llama, Cuniraya toma un fruto. No usa el término lúcuma. La palabra «fruto» connota, en cambio, germinación ya pasada, ya futura. El resultado de la misma es vida, nueva vida. El término germen, usado por Arguedas, precisa esta idea o este proceso evocado. Está especificado con el calificativo «masculino» que subraya el hecho de que Cuniraya era un «hombre», un determinado ser o huaca, último que tiene rasgos humanos y divinos, a la vez. Así, Cuniraya a través de esta versión, se plasma como un ser fabulosamente mágico-mítico: síntesis y simultaneidad de animal, ave; hombre, masculino; germen, vegetal y huaca, divino. Como tal puede ser el principio u origen de algo nuevo ya que, además, siendo el término «germen»



multisemántico implica, primero, concretamente principio de un nuevo ser orgánico y, en segundo lugar, figurativamente, principio, origen de algo.

Volvamos a nuestra explicación filológico-lingüístico-artística. Taylor escribe, «introdujo su semen en ella»; Urioste, «depositó sobre ella su semen». Arguedas formula: «le echó su germen masculino». Figuran los verbos, «introducir... en»; «depositó sobre» y «echar». «Introducir», así como es usado, corresponde a la lengua escrita. Además, se evoca mediante la expresión que hace uso de este verbo, un acto sexual, en el que el semen sería el órgano masculino y el pronombre «ella» haría referencia al órgano femenino; o sea, se trataría de un desplazamiento no muy feliz. También pareciera, según esta formulación como si Cuniraya utilizara un instrumento, una jeringa, por ejemplo, para introducir el semen en la fruta. Esta versión no puede pertenecer a la lengua oral ya que ésta, por lo general, es, como hemos visto, situacional, concreta, mágico-real, si se quiere. No se puede escribir en el contexto «depositar sobre», ya que es verbo que corresponde a y evoca una realidad distinta. Por ejemplo, se deposita o se coloca algo sobre una mesa, un estante, una superficie horizontal mas no sobre un fruto que, generalmente, es redondo y, en particular la lúcuma.

Tratándose del semen, un determinado líquido, se caería.

El efecto sería nulo. Ahora bien, aún si el semen fuera «depositado sobre», el pequeño «hoyuelo» que existe en el lugar en el que el fruto está vinculado con la rama mediante un pequeño tallo, debería decirse «en» y no «sobre». Cabe acaso mencionarse que la manzana tiene dos «hoyuelos», uno arriba que correspondía a la flor y otro abajo donde se encuentra el pequeño tallo del que pende la fruta del árbol. La lúcuma tiene el hoyuelo sólo «abajo».

«Le echó», escribe Arguedas. Esta versión pone de relieve la acción directa de Cuniraya para con el fruto y se establece una relación íntima y directa entre acción, fruto y germen, lo cual conduce a la fertilización del fruto. El fruto, por



metátesis, llega a ser el germen que fecundará a Cavillaca. La versión corresponde a la lengua oral.

En la versión de Taylor, la oración termina de la siguiente manera:

«Y la hizo caer cerca de la mujer».

Urioste escribe:

«Y la hizo caer junto a la mujer».

Arguedas formula:

«... e la hizo caer el fruto delante de la mujer».

Las versiones de Taylor y de Urioste son idénticas en cuanto a los adverbios de lugar y sus respectivas proposiciones. Ambas contienen el pronombre «la». El hecho de que no usen el sustantivo tiene por efecto una neutralización, una ineffectividad en cuanto a evocación. Arguedas escribe explicitando y con plasticidad «el fruto». Figura en las tres versiones al final «la mujer». Pero lo que es distinto son los adverbios de lugar. El «cerca de» de Taylor implica proximidad de una cosa respecto a otra, en este caso, fruto y Cavillaca. Significa cercanía entre una y otra cosa sin especificar el lugar preciso. Puede el fruto caer a lado de Cavillaca, detrás de ella, delante de ella. No hay precisión local. «Junto a» implica como «cerca de» cercanía, proximidad, generalmente, a lado de. Mas de nuevo no se especifica el lugar preciso del fruto en relación a Cavillaca. El «delante de», usado por Arguedas, en cambio, que, asimismo, connota proximidad y cercanía de una cosa respecto a otra o a una persona, Cavillaca aquí, precisa el lugar. El fruto ha caído al suelo frente a Cavillaca, o sea, aparte de ser escuchada su caída lo que



también está contenido –el sonido de caerse– en las versiones anteriores es, fácilmente, vista. Según esta versión, Cavillaca no necesita girar la cabeza para seguir el sonido con la vista o buscar lo que escuchó y que al no ver el fruto de inmediato, acaso ni siquiera le interese. Según la versión de Arguedas, no puede dejar de ver el fruto, acto seguido se lo comió. Por esta razón, la versión de Arguedas es, como suele serlo, situacional, viva, plástica, concreta, directa, precisa y, por lo tanto, correcta, aparte de que aún en el uso del aparentemente insignificante adverbio local puede detectarse que éste, por su precisión dinámica, pertenece a la lengua oral. La lengua oral artística, pues, plasma las situaciones, acontecimientos, las cosas y objetos y sus interrelaciones inmanentes, lingüísticamente, con precisión y nitidez. No es artificiosa, ni artificial. Es creativa y natural. Cabe señalarse, por último, que esta versión precisa, precisión que se muestra aún en el adverbio local señalado, connota incluso las intenciones de Cuniraya.

Veamos pues en la siguiente oración el efecto de lo anteriormente dicho y, analizaremos las tres versiones respectivas.

Taylor escribe:

«Ella muy contenta, se la tragó»

Urioste formula:

«La mujer se alegró enormemente y la devoró».

La versión de Arguedas reza:

«Ella muy contenta, tragó el germen».



Hemos señalado que las tres versiones finalizan la oración anterior, llamando a Cavillaca, «la mujer». Ahora bien, Taylor y Arguedas inician esta su oración con el pronombre «Ella». Urioste repite aquí, «La mujer», lo cual dentro de la contextualidad sólo se haría por razones de énfasis lo cual aquí es gratuito. Igual es también la siguiente parte de la oración de las versiones de Taylor y de Arguedas. Cavillaca está muy contenta», versión que es mesurada y obedece a la ley de la situacionalidad. Urioste escribe que «se alegró enormemente», introduciendo una exageración tanto en el verbo como en el adverbio. Además, utiliza así y aquí el lenguaje impropiaamente. No se suele decir «me alegro enormemente». Se puede decir: «Me alegro mucho o, aún, muchísimo», e incl. «Siento una enorme alegría», pero no se puede decir, según la lógica y las leyes lingüístico «enormemente» calificando el verbo «alegrarse».

Ahora bien, Taylor y Arguedas llaman el acto de comer de Cavillaca «tragó» lo que necesariamente signifique la acepción figurativa «comer vorazmente». La primera acepción de «tragar» es hacer que pase una cosa por el tragadero que es la faringe y/o la boca, o sea Cavillaca comió, pasó el fruto. Urioste utiliza el verbo «devorar» exagerando nuevamente, atribuyendo, además, a Cavillaca una acción que es típica de algunos animales salvajes y de los animales feroces. Podría ser típica incluso de una persona muy hambrienta que ha perdido la noción de cómo se debe comer por razones de salud.

Cabe señalarse que tanto Taylor como Urioste se refieren al fruto con el pronombre «la» lo que se explica porque en la oración anterior, hablan de la lúcuma llamándola por su nombre. Arguedas, como hemos visto, escribe «el fruto» en la oración anterior. Ahora su formulación es que Cavillaca tragó «el germen», tomando la parte esencial mítica y mágica de es fruto por el todo. Menciona pues explícitamente, lo fundamental lo que Cavillaca debe comer, comiéndose el fruto. Pone así de relieve aquello que deviene, es vínculo entre



Cuniraya y Cavillaca y que, a partir de la «realización» de este vínculo se da inicio a una transformación, primero en Cavillaca que así queda preñada y, en segundo lugar, en el mundo. A partir de este momento, es ella la que actúa y, a través de su actuación ella se transforma, transformando el mundo. Ella con su hija correrá hacia el mar, se adentra y se convierte en una isla-roca, según la concepción mítica huarochirina y de otras partes andinas, en un ser eterno, sagrado, mitológico. Todo este proceso está ya contenido en el término «germen» aquí utilizando, por segunda vez, por Arguedas. Esta palabra no es usada ni por Taylor, ni por Urioste. Sus versiones son típicas de la escritura, incluso no poética. La versión de Arguedas corresponde a la oralidad. La manera como usa los términos, haciendo una generalización, aquí el término «germen», ya alude a, ya evoca algo, aquí un proceso venidero, manteniéndose así la tensión necesaria en el aquí-texto y la atención en el aquí-lector que intuirá que algo sucederá, si bien aún no sabe con exactitud lo que ocurrirá. «Germen» es, además, y, sobre todo, en el contexto, una palabra gráfica, multisemántica y multiconnotativa, lo cual, corresponde a la selección de los términos, cuidadosamente realizada, para causar un deseado efecto, como suele ser en la oralidad artística, en el aquí-lector.

Continúa la historia de la siguiente manera. Taylor escribe:

«Así quedó preñada sin que ningún hombre hubiera llegado hasta ella».

Urioste formula:

«Y así, ella quedó embarazada a pesar de que ningún hombre la había tocado».



Arguedas escribe:

«Y de ese modo quedó preñada sin haber tenido contacto con ningún hombre».

Taylor y Arguedas escriben «quedó preñada». Urioste utiliza la palabra «embarazada», palabra que se usa exclusivamente, refiriéndose a mujeres. «Preñar» puede usarse tanto para personas como para animales de sexo femenino. «Embarazar» significa poner en cinta a una mujer. «Preñar» puede usarse tanto para personas como para animales de sexo femenino. «Embarazar» significa poner en cinta a un mujer. «Preñar» significa fecundar o hacer concebir a la hembra, palabra que, a su vez, significa persona o animal de sexo femenino. Cavillaca no es cualquier mujer. Ya lo hemos demostrado. Es una huaca, un ser mitológico, muy ligado a la naturaleza convirtiéndose, además, en parte de la misma, posteriormente. Por esta razón, las versiones de Taylor y de Arguedas corresponderían al mensaje que se quiere dar y anticipar, relacionándose, además, «fecundar» estrechamente con la palabra «germen» de cuyas implicancias hemos hablado. «Preñar», «fecundar», son palabras que, en este contexto, se dirige a nuestra capacidad imaginativa que, como hemos visto, se proyecta a. Se trata, entonces, de expresiones que se inscriben en la oralidad y no pertenecen, a la escritura como lo implica el verbo «embarazar».

Ahora bien, en cuanto a los nexos lógicos de esta oración, cabe señalarse fue los de Taylor y de Urioste «sin que» y «a pesar que» pertenecen a la lengua escrita. Además, de nuevo, debido a su sintaxis restan importancia a Cavillaca. El sujeto de su versión es «ningún hombre». Subraya el hecho de que nadie ha tocado a Cavillaca, como lo escribe Urioste. Ponen de relieve a los hombres. Son ellos los actuantes o no actuantes. Arguedas, en cambio, sólo escribe «sin» lo cual es



seguido por el perfecto infinitivo «haber tenido». Cavillaca, implícitamente, es la que actúa. Es sujeto implícito. Por último, veamos de esta oración los verbos últimos. Taylor señala que ningún hombre «hubiera llegado hasta ella». Urioste dice que ningún hombre «la había tocado» y Arguedas escribe «sin haber tenido contacto» con ningún hombre. La expresión «ningún hombre», es, en la versión de Arguedas, gramaticalmente, complemento circunstancial. Ella no ha tenido contacto con «ningún hombre» es, expresión que por negación se refiere al acto sexual. La versión de Arguedas es también aquí sencilla, directa y situacional, o sea, básicamente oral. La expresión de Taylor es un tanto ininteligible en este sentido. «Llegar a» o «hasta» no implica relaciones sexuales y así, ninguna mujer quedará embarazada. La expresión de Urioste es vaga ya que la expresión que usa puede implicar también que no la hayan «deshonrado» en otro sentido, ya no hablando mal de ella, ya ni mencionándola.

En la siguiente oración, Taylor escribe:

«Nueve meses más tarde, como suelen hacer las mujeres, Cahuillaca también dio a luz, aunque fuese todavía doncella».

La versión de Urioste reza:

«Al noveno mes, la virgen dio a luz, exactamente lo mismo como lo hacen las otras mujeres».

Arguedas escribe:

«A los nueve meses, como cualquier mujer, ella parió así doncella».

Veamos de esta oración tres partes. En cuanto al tiempo en el que una mujer embarazada da a luz, sólo la versión de Arguedas, por sencilla y natural, puede ser



considerada, oral. Escribe «a los nueve meses», lo cual implica «transcurrido nueve meses» y abarca el punto de inicio, el proceso y el punto final del embarazo. La expresión, repetimos, es sencilla conteniendo, sin embargo, la complejidad de la realidad representada. Taylor al escribir «Nueve meses más tarde», sólo se refiere al punto final de este período. Su estilo es aquí «narrativo» y típico de la escritura. Diríamos casi que la formulación de Urioste no va ser discutida aquí, pues no se suele expresarse de esta manera ni oralmente, ni por escrito, al menos que se trata de un documento, p. ej., de un documento jurídico.

En la parte de la comparación de Cavillaca con otras mujeres que dan a luz, la versión de Taylor no corresponde ni al uso lingüístico, ni semántico de la lengua Castellana. Escribe: «como suelen hacer las mujeres», no teniendo en cuenta en su formulación, que se trata de un proceso natural. Urioste, a diferencia de Taylor y de Arguedas, coloca la comparación entre Cavilla y las demás mujeres al final de la oración, no poniendo así de relieve a Cavillaca sino a las otras mujeres. Usa, como Taylor el verbo «hacer» no teniendo en cuenta, en primer lugar, la realidad y, en segundo, «cayendo» en un uso torpe, lingüísticamente hablando. Asimismo, usa el adverbio «exactamente», no teniendo en cuenta -por el contexto en el que aparece- el carácter sagrado de Cavillaca que ha de mantenerse por más que aquí Cavillaca da a luz como cualquier mujer. Además, nuevamente, no usa la lengua en forma depurada y como corresponde al uso del Castellano. Arguedas, en cambio, escribe sencillamente «como cualquier mujer», subrayando que Cavillaca da a luz como toda mujer, no poniendo así su carácter mítico sagrado. El hecho en sí, de dar a luz, es algo natural. Consideramos que Arguedas, a través de su sencilla formulación subraya este hecho.

Finalmente, veamos el verbo y su forma como aparece en la oración. Taylor y Urioste usan la expresión «dio a luz», mientras que Arguedas escribe «parió». En este contexto cabe mencionar que Taylor pone entre corchetes el nombre de



Cavillaca, Urioste la menciona como «virgen», término al que ya hicimos referencia y Arguedas se refiere a Cavillaca simplemente como «ella». Ahora bien, la expresión «dar a luz», se refiere únicamente a seres humanos, mujeres, mientras que «parir» se puede referir tanto a animales como a personas, ambos de sexo femenino. «Dar a luz, sería expresión de la lengua escrita. «Parir», en cambio, puede pertenecer, más a la lengua oral que a la escrita, sobre todo, por el contexto. Arguedas, consideramos, nuevamente piensa subrayar que el niño o la niña nació de manera natural.

De cierto modo, la inseminación fue natural, si bien mágica, al igual que la fecundación. La gestación es natural y, asimismo, el nacimiento. No puede observarse en este mito –así como en los demás– una separación en la naturaleza, entre vegetales, minerales, seres humanos y divinos, los llamados mundos mineral, vegetal, humano y divino. Existe, de alguna manera, un estrecho vínculo entre los elementos esenciales de la naturaleza. Es este hecho que, a nuestro criterio, Arguedas ha pensado subrayar lingüísticamente y lo ha logrado en esta su versión al Castellano del manuscrito quechua de Huarochirí del siglo XVII. Es en este sentido, que Arguedas plasma, a través del uso de la selección lingüística en los niveles morfosintáctico, léxico, semántico, estilístico y artístico la cosmovisión de los hombres de Huarochirí de los tiempos antiguos, a la vez y, por esta razón, siendo su versión la única que se inscribe en la oralidad, cosmovisión que ni Taylor, ni Urioste «comparten», ni pueden compartir por razones obvias. Ellos son estudiosos o investigaciones, en fin, pensadores que por cuna tienen otra (s) visión (es) del mundo y de sus hombres. Tienden a la separación de los elementos en la naturaleza; tienen mentes analítico-lógicas, sobre todo Taylor que tiene su punta de partida en lo que llamaríamos el mundo de la escritura, no incorporando la oralidad y menos teniendo como punto de partida la oralidad que ha incorporado el avance todo que ha traído consigo la escritura.



Ahora bien, terminemos en forma pormenorizada el análisis filológico-lingüístico-artístico del párrafo. En la siguiente parte que en Taylor y Arguedas son dos oraciones y, en Urioste, una, Taylor formula sus oraciones de esta manera:

«Durante un año más o menos, crió sola a su hijo, amamantándolo. Siempre se preguntaba de quién podía ser hijo».

Urioste escribe:

«Igualmente, le dio de mamar de sus pechos aproximadamente por un año, preguntándose, ¿de quién podrá ser hijo?»

La versión de Arguedas reza:

«Durante un año crió dándole sus pechos a la niña. «Hija de quien será?», se preguntaba».

A nivel estilístico, Urioste y Arguedas utilizan el estilo directo en la última oración o en la segunda parte en la oración de Urioste. En las tres versiones se pregunta por el progenitor mediante el pronombre interrogativo «de quién». Urioste y Arguedas formulan la pregunta en estilo directo, como hemos señalado. Pero mientras que Urioste coloca el sustantivo referente a la criatura al final de la pregunta, Arguedas lo coloca al comienzo. Ambos usan la forma futura de «ser», escribiendo, sin embargo, Urioste, «podrá ser» y, Arguedas, simplemente, «será». La forma «podrá ser» connota la pregunta «cabe la posibilidad?» «Será» no connota sino lo que denota la pregunta que reza quién será el padre. Cabe señalarse que la formulación «¿De quién podrá ser hijo?», no es ni correcta, ni usual gramatical y estilísticamente. Debería decirse: «¿De quién podrá ser este hijo?». La formulación de Arguedas no sólo es correcta gramaticalmente, sino su sintaxis revela que intenta poner de relieve la inquietud de Cavillaca por la identificación



del padre, al colocar el sustantivo «hija» y no el interrogativo al comienzo de la pregunta. Además, esta forma, implícitamente, enfatiza el hecho de que se pregunta constantemente de quien hija es. La interrogación de Arguedas es gramaticalmente correcta, situacional y contextual. Taylor explicita el hecho de que Cavillaca se preguntaba constantemente por la identidad del progenitor por el uso del adverbio «siempre». Ya hemos observado que esta oración suya corresponde a la escritura.

En esta misma pregunta, la criatura resulta tanto en Urioste como en la versión de Taylor un hijo, mientras Arguedas dice explícitamente «hija» aclarando en una nota a pie de página que el sustantivo «huarma» como «huahua» no señala el sexo (véase nota Arguedas, p. 27). Taylor usa para esta misma oración el estilo indirecto, narrativo.

A continuación, Arguedas escribe:

«Y cuando la hija cumplió el año justo y ya gateaba de cuatro pies, la madre hizo llamar a los huacas de todas partes. Quería que reconocieran a su hija».

Taylor escribe:

«A cumplirse el año –el niño ya andaba a gatas– hizo llamar a todos los huacas y los huillcas a fin de saber quién era el padre».

Urioste escribe:

«Al cabo de un año, cuando el niño ya gateaba de 4 patas, la doncella mandó llamar a todos los waqas y willkas para identificar a su padre».

Ahora bien, «A cumplirse el año» como «Al cabo de un año», son fórmulas de la lengua escrita, aparte de que no se puede decir «Al cabo». Gramaticalmente



y de acuerdo al uso de la lengua española correcto debe decirse «A cabo de un año». La expresión, «Y cuando», es expresión que es típica de la oralidad, de la oralidad, para decirlo así, «narrada». En la misma oración pueden observarse divergencias en las tres traducciones. Arguedas no sólo llama a la criatura «hija», sino es el único que escribe «la madre». Taylor y Urioste enfatizan otro hecho cultural; ambos mencionan la palabra «padre». En la versión de Taylor, Cavillaca no «figura». Cavillaca está implícita en el verbo. Urioste que anteriormente, como hemos visto, evitó la palabra «doncella», ahora la usa paradójicamente. Además, su expresión: «ya gateaba de 4 patas» hace, en realidad, supérfluo el uso «de 4 patas», siendo la palabra «patas» la palabra que se usa para animales y muebles. La versión de Arguedas, «ya gateaba de 4 pies», es adecuada, medida, metafórica. Taylor escribe: «andaba a gatas» que es un uso correcto, desde el punto de vista de las normas del Castellano. El estilo de Taylor es parco, claro, narrativo.

A continuación, Arguedas escribe:

«Las huacas al oír esta noticia, se vistieron con sus mejores trajes. «A mí ha de quererme, a mí ha de quererme», diciendo, acudieron al llamado de Cavillaca».

Taylor escribe:

«Cuando oyeron el mensaje, todos los huacas se regocijaron mucho y acudieron vestidos con su ropa más fina, cada uno convencido de ser el que Cahuillaca iba a amar».

La versión de Urioste reza:

«Cuando los waqas oyeron esta invitación, se alegraron enormemente, se vistieron todos sus mejores vestidos y fueron allá diciendo, «A mí, a mí me va a querer».



La oración de Arguedas comienza con «Los huacas». En las otras versiones figura «Cuando». Luego, lo que se oye es la «noticia» en Arguedas, en Taylor «el mensaje», y en Urioste «la invitación», observándose el campo semántico más amplio el término «noticia». La versión de Arguedas es narrativa, típica de la oralidad por su sencillez, su naturalidad. Arguedas hace uso del estilo directo, reiterativo. Urioste hace uso, igualmente, del estilo directo. Pero no sólo coloca la reiteración al final de este conjunto de oraciones, sino sólo reitera el pronombre en la forma de «A mí». Asimismo, escribe «...me va a querer» lo cual es vago y no tajante como la forma que usa Arguedas quien escribe: «...a mí ha de quererme» lo cual implica que no puede sino ser así. La forma gerundial del verbo «decir», «diciendo» aparece en la versión de Arguedas inmediatamente después de las palabras que figuran en estilo directo, enfatizando, de esta manera, a este mismo estilo directo y, así, poniendo de relieve la oralidad. La formulación «... acudieron al llamado de Cavillaca» de Arguedas, subraya, nuevamente, la importancia de Cavillaca, la huaca, el elemento femenino, lo cual, a nuestro parecer, es clara muestra de un punto de vista cultural determinado que remite a un tiempo en el que la mujer tuvo importancia social. Ahora bien, la versión de Taylor está escrita, en general, en lenguaje depurado, inscribiéndose su versión en los registros de la escritura. Nuestra afirmación se comprueba por la selección de los términos: «los huacas se regocijaron mucho» y «acudieron vestidos con su ropa más fina», es decir, «se regocijaron», «acudieron» y «con su ropa más fina». La versión de Urioste de esta parte, no es armónica, lingüísticamente hablando. No «se oye una invitación»; no «se alegra enormemente»; no se dice «... fueron allá diciendo».

De lo expuesto hasta aquí se desprende que la versión de Taylor es depurada y pertenece al registro de la escritura; la de Arguedas no es menos depurada, inscribiéndose, sin embargo, principalmente, en el registro de la oralidad y que la versión de Urioste no es tan depurada como sí se quisiera.



CONCLUSIONES

1. La traducción de Taylor obedece a su finalidad, escribir un texto destinado para etnolingüistas. Según el uso de su lenguaje es conceptual y narrativo.
2. La versión de Urioste muestra desaciertos. No logra la finalidad de su autor, de escribir «una versión popular».
3. La traducción de Arguedas del manuscrito quechua de Huarochirí es de «lectura universal» correspondiendo así a la finalidad buscada por el autor.
4. La traducción de Arguedas es fundamentalmente situacional ya que se ha atendido a las dos leyes principales de la traducción poética, la ley de la situacionalidad y la ley de contextualidad, así como a dos principios importantes de la traducción, el principio de la creatividad y el principio de la rigurosidad.
5. Una traducción al castellano del manuscrito quechua que respeta la oralidad andina subyacente y su poeticidad redunda en una obra que puede contribuir a la universalidad del mismo.
6. La lectura de una obra traducida corresponde a la intencionalidad contenida en el texto.
7. La traducción de una obra de la envergadura del manuscrito quechua requiere por lo menos tres cualidades por parte del traductor: competencia de especialista en el campo que abarca el original lo cual implica una experiencia vivencial personal con el libro durante mucho tiempo y serios estudios relacionados; competencia de traductor; dominio magistral de la lengua materna y ser plurilingüe y pluricultural.
8. El tipo de una traducción de un texto fuente de gran envergadura debería corresponder idealmente al tipo de texto del original.
9. Los conceptos fundamentales para la traducción de una obra como el manuscrito quechua, texto regional y universal a la vez, son la creatividad y la rigurosidad.
10. La escritura es consignación de la palabra en el espacio. Extiende la potencialidad del lenguaje ilimitadamente. A través de un proceso de una nueva estructura del pensamiento convierte ciertos dialectos en grafolectos.



11. Las traducciones de G. Taylor y de G. Urioste del manuscrito quechua del siglo XVII de Huarochirí pertenecen en lo fundamental a la cultura de la escritura con las diferencias que especificamos en la cuarta parte sobre el tema.
12. La versión de Arguedas se inscribe en la categoría de la oralidad creativa, artística y poética superada en el sentido hegeliano o en la de la escritura sobre el fundamento de la oralidad andina.
13. La transcripción de las antiguas tradiciones orales en el ámbito andino obedecen a encargos oficiales. Mas trascienden los mismos pues ejercen encanto, fascinación que se debe a su oralidad y poeticidad.
14. La escritura puede implicar poder en el sentido de dominación y violencia. Pero puede implicar también antipoder en el sentido que siendo creativo y constructivo se opone al poder subyugante y destructivo.
15. La diferencia entre el pensamiento mítico y el pensamiento científico y entre la oralidad y la escritura es de niveles.
16. El manuscrito quechua se inscribe en una cultura altamente oral, la cultura oral andina.
17. La oralidad y la escritura forman una unidad dialéctica.
18. La voz en la oralidad toca las esencias de las cosas reproduciéndolas, voz que puede estar contenida también en textos escritos, textos como los de J.M. Arguedas que incluyen su traducción del manuscrito quechua.
19. La escritura intensificó la oralidad haciendo posible a través de un sistema compuesto de determinados principios y componentes, un arte científico, de diversos efectos específicos.
20. El pensamiento del artista oral debe originarse según pautas equilibradas e intensamente rítmicas. Se distingue en su expresión por repeticiones y antítesis, alteraciones y asonancias, expresiones calificativas y de tipo formulario. Es situacional, acumulativo, o sea, armónico e incluye el contexto específicamente. Su expresión se distingue, además, por fluidez, exceso, verbosidad, originalidad prístina, agonismo, homeostatismo, creatividad.



BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

A. TEXTOS DE TRADUCCIÓN

1. Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración quechua recogida por Francisco de Avila, Museo Nacional de Historia/Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966, traducción por José María Arguedas.
2. Taylor, Gérald: Ritos y Tradiciones de Huarochirí del Siglo XVII, Instituto de Estudios Peruanos, / Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 1987.
3. Hijos de Pariya Oaqa: La Tradicción Oral de Waru Chiri, Maxwell School of Citizenship & Public Affairs, Syracuse University, Syracuse, New York, 1983, Ed., Trad. y Notas por George L. Urioste.

B. TEXTOS SOBRE LA TRADUCCIÓN

4. Buehler, Hildegard: «Didaktische Aspekte des literarischen Uebersetzens», en: *Der Deutschunterricht*, 1/90, pp. 23-28.
5. Joerger Weirauch, Gisela: Teoría de la traducción, Facultad de Lenguas Modernas, Universidad Ricardo Palma, Lima, 1994.
6. Neubert, Albrecht: «Die Sprache des Uebersetzers», en: *Der Deutschunterricht*, 1/90, pp. 52-58.
7. Payne, Johnny: «La Traducción de Relatos Populares: Hacia una Metodología Estética», en: Cuentos Cuzqueños, Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1984, pp. XI-XLV.
8. Snell-Hornby, Mary: (ed.) Uebersetzungswissenschaft. Eine Neuorientierung, Ed. Francke, Tubinga, 1986.
9. Uebersetzen im Fremdsprachenunterricht, Ed. Rolf Ehnert/ Walter Schleyer, Heft 26, Regensburg, 1987.
10. Vermeer, Hans J.: Retro-oder prospektiv?- Bibeluebersetzung als Beispiel, en: *Der Deutschunterricht*, 1/90, pp. 59-64.



C. TEXTOS RELACIONADOS CON LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA

11. Calvo Pérez, Julio: Pragmática y gramática del quechua cuzqueño, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1993.
12. Derrida, Jacques, De la Grammatologie, Les éditions de minuit, Paris, 1967.
13. Derrida, Jacques: Grammatologie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, trad. del francés al alemán realizada por Hans-Joerg Rheinberger y Hanns Zischler, 5ta. ed.
14. Eco, Umberto: Lector in fabula, Ed. Lumen, Barcelona, 1981, trad. del inglés al castellano por Ricardo Pochtar de la ed., 1979.
15. Estética de la Recepción, Compilación de textos, Ed. Ares Libros, Madrid, 1987.
16. Gelb, Ignace J.: Historia de la escritura, Ed. Alianza, Madrid, 1976, trad. del inglés al castellano por Alberto Adell, de la ed. The University of Chicago Press, 1952.
17. Goody, Jack: La lógica de la escritura y la organización de la sociedad. Ed. Alianza, Madrid, 1960, trad. del inglés al castellano por Inmaculada Alvarez Puente de la ed. inglesa de 1986.
18. Huamán, Miguel Angel: Fronteras de la Escritura. Discurso y Utopía en Churata. Ed. Horizonte, Lima, 1994.
19. Lévi-Strauss, Claude: El pensamiento salvaje, Fondo de Cultura Económica, México, Bs. As., 1964, trad. del francés al castellano realizada por Francisco González Aramburo.
20. Lienhard, Martin: La Voz y su Huella, Ed. Horizonte, Lima, 1992.
21. Lienhard, Martin: «Prólogo: Aproximaciones a las prácticas textuales quechuas», en: Revista de crítica literaria latinoamericana, No. 37, Lima, 1993, pp. 7-10.
22. Lienhard, Martin: «La cosmología poética en los waynos quechuas tradicionales», en: Revista de crítica literaria latinoamericana, No. 37, Lima, 1993, pp. 87-103.



23. Noriega, Julio: «El quechua: voz y letra en el mundo andino», en: *Revista de crítica literaria latinoamericana*, No. 37, Lima, 1993, pp. 279-301.
24. Ong, Walter J.: *Oralidad y Escritura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, trad. del inglés al castellano realizada por Angélica Shcerp.
25. Taylor, Gérald: «La tradición oral andina y la escritura», en: *Pesquisas en lingüística andina*. Luis E. López, ed. Lima-Puno, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Universidad Nacional del Altiplano y Sociedad Alemana de Coop. Técnica, 1988.
26. Zumthor, Paul: *Oral Poetry: An Introduction*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990, trad. del francés al inglés realizada por Kathryn Murphy-Judy.



