

Oralidad y escritura: consideraciones teóricas sobre la consignación del conocimiento indígena

Nicolas Beauclair
Université de Saint-Boniface

Resumen

Muchas veces, cuando se piensa en la tradición oral, uno tiene la impresión de que esta es típica de sociedades antiguas o menos avanzadas. En realidad, las tradiciones orales están presentes en todas las sociedades humanas, pero pueden tener más o menos importancia según los demás medios de consignación de la memoria, y pueden ser consideradas como el medio por el cual se trasmite la memoria de un pueblo en lo que concierne una variedad de funciones sociales (históricas, religiosas, filosóficas, etc.). En este artículo, exploramos cuestiones teóricas que apuntan a la tradición oral como un tipo de archivo y explicamos por qué las tradiciones orales indígenas americanas, y también su consignación por escrito, pueden ser fuentes válidas a la hora de estudiar las sociedades indígenas. Primero, definimos a la tradición oral; luego, nos detenemos sobre consideraciones teóricas que indican que la tradición oral puede considerarse un archivo tan “sólido” como la escritura; finalmente, mostramos cómo el mito, una de las formas típicas de la tradición oral, puede verse como un lugar de consignación de las consideraciones éticas de un pueblo.

Palabras claves: tradiciones orales indígenas, escritura, memoria, archivo, mito, ética.

Résumé

Souvent, lorsque l'on pense à la tradition orale, on a l'impression qu'elle se trouve à être typique des sociétés antiques ou moins avancées. En réalité, les traditions orales sont présentes dans toutes les sociétés humaines, mais peuvent avoir une importance plus ou moins grande selon les autres modes de consignation de la mémoire, et peuvent être considérées comme le moyen par lequel est transmise la mémoire d'un peuple en ce qui concerne une variété de fonctions sociales (historiques, religieuses, philosophiques, etc.). Dans cet article, nous explorons des questions théoriques qui indiquent que la tradition orale est un type d'archive et pour quelles raisons les traditions orales autochtones des Amériques, ainsi que leur consignation à l'écrit, peuvent être des sources valides au moment d'étudier les sociétés autochtones. Premièrement, nous définissons la tradition orale; ensuite, nous nous arrêtons sur des considérations théoriques qui indiquent que la tradition orale peut être considérée comme une archive aussi “solide” que l'écriture; et, finalement, nous considérons comment le mythe, une des formes typiques de la tradition orale, peut être vu comme un lieu de consignation des considérations éthiques d'un

peuple.

Mots clés: Traditions orales autochtones, écriture, mémoire, archive, mythe, éthique

Abstract

Often, when we think of oral traditions, we are under the impression that they typically belong to ancient or less advanced societies. In reality, oral traditions are present in all human societies, but may be given more or less importance depending on the existence of other modes of recording memory and can be considered the manner by which a people's memory is transmitted, with regard to a variety of social functions (historical, religious, philosophical, etc.). In this article, we explore theoretical questions that demonstrate that oral traditions are a kind of archive. We also explore the reasons for which the oral traditions of indigenous peoples in the Americas, as well as their written recording, can be considered valid sources for studying indigenous societies. Firstly, we define oral tradition. Then, we focus on theoretical considerations that demonstrate that oral traditions can be considered an "archive" as solid as writing. Finally, we consider how myth, one of the typical forms of oral tradition, can be seen as a place of recording the ethical considerations of a people.

Key words: Indigenous oral traditions, writing, memory, archive, myth, ethics

1. La tradición oral y el archivo

La tradición oral no siempre es entendida en su justo valor en muchos sectores de estudios que la ven menos accesible y una fuente de información menos sólida que un texto escrito¹. Ciertos estudiosos de la literacidad incluso dicen que las sociedades sin escritura y que se basan en la oralidad carecen de un pensamiento lógico desarrollado². Frente a este tipo de juicios, cabe definir las tradiciones orales y examinar lo que realmente las diferencia de las escritas.

Jan Vansina, uno de los grandes especialistas de las tradiciones orales, define la tradición oral como "tous les témoignages oraux et rapportés concernant le passé" (1961: 22). La particularidad de la tradición oral es que los testimonios son contados y, por consiguiente, auriculares, mientras que los testimonios oculares son directos y no implican una transmisión repetida de una persona a otra. Es esta cadena de testimonios la que constituye la tradición:

Le fait observé est communiqué par l'observateur dans un témoignage qu'on peut appeler proto-témoignage ou témoignage initial. Ce témoignage est entendu par une personne qui le rapporte à une deuxième personne, qui à son tour le divulgue en le racontant à une troisième etc. Ainsi naît une chaîne de tradition où chaque témoin est un maillon et chaque témoignage auriculaire. (Vansina 1961: 23)

Así, los referentes de estos testimonios verbales son otros testimonios verbales y no tienen objeto material externo en su transmisión; sin embargo, a veces un objeto puede

¹ Es muy poco frecuente que las ciencias sociales y humanas, aparte de la antropología y la historia, recurran al estudio de las tradiciones orales para entender las diferentes facetas de una cultura.

² Por ejemplo, Walter J. Ong en su estudio sobre la escritura y la oralidad afirma que la filosofía depende de la escritura y que "logic itself emerges from the technology of writing". (Ong 1982: 172)

servir de ayuda mnemotécnica sin ser el soporte como tal de la consignación. En este sentido, la mayor parte de las sociedades que tienen como base tradiciones orales han desarrollado medios para evitar las pérdidas de memoria. Estos medios pueden ser objetos, como es el caso de los quipus en el mundo andino; o verbales, como la rima y otros elementos retóricos; o musicales, como la melodía de las canciones. Desde un punto de vista formal, existen tradiciones “qui sont figées dans leur forme, apprises par cœur et transmises telles quelles et celles qui sont libres, qu'on n'apprend pas par cœur et que chacun transmet à sa façon” (Vansina 1961: 25). En las formas fijadas, encontramos, por ejemplo, los poemas; y en las formas libres, los relatos, las leyendas y los mitos. Sin embargo, es de notar que las formas libres no admiten cualquier cambio, pues si bien las palabras son de quien cuenta, el esquema general del relato pertenece a la tradición. Evidentemente, por su naturaleza verbal los testimonios son más vulnerables y sujetos a variaciones. De ahí que se hayan desarrollado medios mnemotécnicos, siendo el control y la frecuencia de la reproducción elementos importantes. Muchas veces las sociedades organizadas, como, por ejemplo, la de los incas, supervisan, por medio de instituciones, la trasmisión de la tradición para ayudar a la conservación de los testimonios importantes para su cultura. Hay que señalar, igualmente, que los testimonios son difícilmente accesibles a personas que no forman parte de la cadena de trasmisión y si los miembros de la cadena desaparecen, los testimonios desaparecen con ellos.

Evidentemente, a la luz de estos elementos, tenemos que especificar la diferencia entre *tradiciones orales* y *literatura de fuente oral*, es decir, relatos provenientes de la tradición oral que han sido pasados a la forma escrita. En este segundo caso, Frank Salomon señala que los estudiosos tienen que prestar atención sobre todo a los procesos de textualización³ para comprender cómo las tradiciones se encontraron bajo la forma de texto; dice: “se debe contemplar el texto *indígena* como concreción de un acto de memoria *a priori* desconocido. Nos toca concentrar los esfuerzos en la reconstrucción de los procesos que colocaron el recuerdo indígena dentro del archivo” (1994: 253). Entendemos, pues, que se considera a la tradición oral indígena como parte constitutiva del dominio de la memoria, una memoria *a priori* desconocida, no compartida fuera de los círculos de su trasmisión y diferente del archivo. Admitiendo cierta oposición entre “oralidad y escritura” y “memoria y archivo”, la tradición oral se asocia a la memoria y resulta entonces vulnerable al olvido, mientras que el texto se asocia al archivo y resulta entonces más durable; una ‘puesta en escritura’ de la tradición oral sería, pues, una manera de tener un “texto sólido”. Ahora bien, si nos fiamos de las teorías de Jacques Derrida, la oralidad y la escritura no tienen diferencias mayores en cuanto a solidez. Para señalar esto Derrida emplea el término “différance” (1972); este término marca la naturaleza dividida del signo, tanto espacial como temporalmente, y viene del verbo francés “différer”, pero tomándolo en sus dos aspectos: diferir como concepto espacial (diferenciarse), en el que el signo emerge de un sistema de diferencias distribuidas en el sistema, atributo del signo subrayado por Saussure; y diferir como concepto temporal (aplazar), en el que los significantes imponen un aplazamiento sin fin de la “presencia”. Así, con la “différance” Derrida subraya que tanto la voz como la escritura están

³ Frank Salomon identifica seis de estos procesos: el vertimiento de la memoria en lenguas y lenguajes específicamente coloniales; la “criollización cultural”; la escenificación de la cultura y la dramaturgia del poder; historias propietarias, mitohistoria, y “concretización” colonial de las memorias; la bibliificación como proceso endógeno y la bibliificación como proceso exógeno (Salomon 1994).

implicadas en un sistema de distanciamiento con una “verdad pura” que quisieran transmitir y, por lo tanto, están sometidos a la repetición y la interpretación. En este orden de ideas, la oralidad y la escritura no se oponen como tales, sino que son sólo formas de expresión diferentes y, muchas veces, complementarias; y el paso de lo oral a lo escrito no es cualitativo, sino simplemente material. Por su parte, la oposición entre memoria y archivo es más complicada y, en realidad, no podemos negar que la tradición oral esté estrechamente ligada a la memoria y que esta sea difícilmente asociable con el archivo. Derrida dice: “car l’archive, si ce mot ou cette figure se stabilisent en quelques signification, ce ne sera jamais la mémoire ni l’anamnèse en leur expérience spontanée, vivante et intérieure. Bien au contraire : l’archive a lieu au lieu de défaillance originaire et structurelle de ladite mémoire” (1995: 26). Sin embargo, la tradición oral, aunque recurre de modo evidente y obligado a la memoria, va más allá de la memoria individual y transmite elementos que forman parte de lo que podríamos llamar el “inconsciente colectivo”. En efecto, la tradición oral transmite esquemas que están ligados con la aprehensión cognitiva del mundo propia de una cultura y que podríamos poner en la categoría de “arquetipo cultural⁴”. Estos arquetipos, que se ocultan en el inconsciente de la colectividad, se manifiestan en todos los aspectos de la vida de los actores de una cultura. De ese modo, la tradición oral, lugar de consignación, da sentido a estas manifestaciones.

Según el psicoanálisis⁵, el inconsciente registra todos los eventos que uno vive a lo largo de su existencia y es el lugar privilegiado de los eventos traumáticos que la parte consciente de la mente no puede soportar. De este modo, el inconsciente acumula todo, y esto más allá de la memoria, y nos hace seres condicionados que repiten las reacciones acumuladas en el inconsciente. Evidentemente, Freud constató esta dinámica en personas que sufrían graves traumas ligados a eventos fuertes, amplificándose de este modo la dinámica y, por eso, suelen utilizarse términos con sentidos graves tales como “represión” y “repetición forzada”. Sin embargo, se debe entender que esta dinámica entre el inconsciente y el consciente no es exclusiva de las personas que sufren de problemas psicológicos; en realidad, todos los individuos, en cada momento de su vida, están sujetos a esta dinámica que no comporta sólo elementos negativos y patológicos. Así, el humano, siendo un ser “gozador”, tiende a ir hacia los elementos agradables y a eludir las tensiones y elementos desagradables; esto constituye el “principio del placer”. Paralelamente a este principio, las pulsiones de vida y muerte están en una lucha constante: la muerte, en realidad, es el objetivo de la vida, pero ésta hace todo para evitarla. Así, la pulsión de muerte es omnipresente y provoca “comportamientos destructores”, pero la pulsión de vida lucha contra ésta con “comportamientos procreadores”. El ser humano es entonces regido por una multitud de elementos inconscientes que están fuera de su control y que están listos para surgir de un instante a

⁴ El arquetipo es un concepto desarrollado sobre todo por C. G. Jung y que designa modelos universales que estructuran el aparato psíquico humano, un poco como el instinto animal, y forman el inconsciente colectivo. Hablamos más bien aquí de “arquetipo cultural” como modelos que estructuran la vida de una cultura en relación a su medio ambiente. Evidentemente, como una cultura y su medio están en constante cambio, el arquetipo cultural cambia según las necesidades de supervivencia de los actores. No es una esencia fijada, sino un modelo duradero y adaptativo.

⁵ Los elementos que presentamos del psicoanálisis son una síntesis personal hecha a partir de la lectura de Jung (1968), Freud (1971 y 1996) y Derrida (1995).

otro, para lo mejor o lo peor, con una tendencia hacia una perpetuación del placer, que podríamos llamar felicidad, involucrándose así en un proceso de represión y de repetición constante.

En esta perspectiva, el inconsciente funciona un poco como el archivo e, igualmente, el archivo funciona como el inconsciente en el sentido de que los dos conservan las huellas del pasado, sin que su naturaleza importe, dando lugar a una lucha entre la pulsión de muerte y la pulsión de vida, una lucha entre la destrucción y la perpetuación.

Conséquence: à même ce qui permet et conditionne l'archivation, nous ne trouvons jamais rien d'autre que ce qui expose à la destruction, et en vérité menace de destruction, introduisant a priori l'oubli et l'archiviolitique au cœur du monument. Dans le « par cœur » même. L'archive travaille toujours et a priori contre elle-même. (Derrida 1995: 26-27)

De hecho, Derrida afirma que Freud postula el inconsciente como un archivo del aparato psíquico humano. La tradición oral, por su parte, tiene muchos elementos que pueden ser puestos en paralelo con las teorías psicoanalíticas y del archivo derridiano. Como hemos dicho, la tradición oral da sentido al inconsciente colectivo. Este último, aunque está en relación con el inconsciente individual, no funciona como éste. En efecto, el inconsciente colectivo acumula elementos que no son el bagaje únicamente del individuo, sino más bien de la colectividad; así, lo que hemos llamado “arquetipo cultural” es el elemento acumulado por el inconsciente de un grupo cultural. El individuo lo tiene en sí mismo, pero sin los demás miembros de su cultura este arquetipo no existiría. En este sentido, el arquetipo no es consignado sólo en el inconsciente colectivo, sino también en la trasmisión de la tradición. Si el archivo trabaja a priori contra él mismo, como lo dice Derrida, la tradición oral se sitúa en esta línea, ya que la pulsión de muerte, la destrucción, amenaza todo el tiempo a esta tradición y la obliga a ser repetida constantemente. Además, al contrario del archivo material, la tradición oral se destruye y renueva cada vez que se transmite, está en constante transformación. Sin embargo, estas transformaciones son superficiales y afectan casi sólo a los elementos formales, cambiando a un ritmo mucho más lento el arquetipo. Es decir que, sin el arquetipo, la tradición oral no tiene más función profunda y se vuelve una simple manifestación folclórica expuesta al olvido que ya no es portadora de los fundamentos de la cultura. También, sin la tradición oral, el arquetipo está relegado al mismo estatuto que un instinto o una pulsión; al no tener más manifestación exterior que lo explique, pierde su fuerza cultural e identitaria. En esta perspectiva, la tradición oral se vuelve una especie de consignación exterior de los fundamentos culturales y entra en la concepción del archivo de Derrida, quien dice: “Point d'archive sans un lieu de consignation, sans une technique de répétition et sans une certaine extériorité. Nulle archive sans dehors” (1995: 26). Insistimos en las palabras consignación, repetición y exterioridad, pero, obviamente, la consignación y la exterioridad se interiorizan también; es decir que se encuentran en el interior de la mente humana, no siendo materialmente exteriores. Pero, al mismo tiempo, son muchas veces humanamente exteriores porque son conservadas e interpretadas por personas particulares y entonces son exteriores a los individuos ordinarios. Esta función se parece a la del arconte, personaje encargado de conservar e interpretar los documentos en la Grecia antigua y etimológicamente ligado al archivo:

Les archontes en sont d'abord les gardiens [de los archivos]. Ils n'assurent pas seulement la sécurité physique du dépôt et du support. On leur accorde aussi le droit et la compétence herméneutique. Ils ont le pouvoir d'interpréter les archives. Confiés en dépôt à de tels archontes, ces documents disent en effet la loi: ils rappellent la loi et rappellent à la loi. (Derrida 1995: 13)

Esta descripción del arconte corresponde bastante bien a lo que podríamos llamar un guarda de la tradición (Vansina 1961: 31-32); muchas veces éste es un guía espiritual que debe transmitir, guardar e interpretar los relatos. Son archivos vivos. En cuanto a explicación o interpretación, los guardas de la tradición no se sitúan tanto en la hermenéutica como los arcontes, sino más bien en la relación analógica. En efecto, muchas veces los relatos y otros contenidos de la tradición oral no se reparten de cualquier manera y tienen que poder ilustrar o ejemplificar una situación para que se pueda tener una cierta lección; están contados en situaciones en las que la lección será útil para los oyentes. Además, esta transmisión situacional colma los fallos de una memoria que pudiera resultar demasiado rígida, enfocada en la exactitud de los detalles, y así los relatos se reactivan por el contexto. “L’archive a lieu au lieu de défaillance originaire et structurelle de ladite mémoire”. El archivo se encuentra entonces entre, pero también alrededor de, el arquetipo y la oralidad; en otras palabras, se podría considerar la tradición oral como archivo sólo si hay un diálogo entre el inconsciente colectivo y los relatos de la tradición. En este sentido, la literatura de fuente oral podría considerarse como un archivo de archivos en el que se encuentran el archivo de las tradiciones orales y el de las tradiciones escritas; así, más que una puesta en el archivo de la memoria, como lo dice Salomon, sería el paso de un tipo de archivo a otro.

2. El mito y la ética

Si bien el mito es uno de los tipos de relato que se encuentra en todas las sociedades del mundo, tiene un lugar privilegiado en las sociedades que tienen como base “archivística” a la tradición oral. Es en el siglo XIX cuando el mito empezó a captar la atención de los intelectuales occidentales, que se empeñaron en rehabilitarlo como objeto de estudio, entendido como algo más que un simple relato ficticio, acepción que muchas veces sigue teniendo. A partir de entonces, los estudios sobre el mito se multiplicaron, proviniendo de varias disciplinas y teniendo varios enfoques. Mircea Eliade (1963) dice que el mito tiene un lugar privilegiado dentro de las sociedades “primitivas”, siendo el lugar de consignación de la historia, más precisamente de la historia sagrada que explica el porqué de la existencia del mundo tal como es. Es cierto que en las sociedades con tradiciones principalmente orales el mito es uno de los relatos privilegiados que instaura un contraste entre el pasado y el presente y, a menudo, tiene la misma función que la historiografía tiene en otras sociedades. Michel de Certeau va hasta decir que la historia es un tipo de mito, “l’histoire est devenue notre mythe” (1975: 72). En realidad, tanto el mito como la historia son relatos que ponen en juego el pasado y el presente y, según Paul Ricoeur (citado en Yáñez del Pozo 2000: 32), el tiempo se hace humano cuando se articula de modo narrativo, tanto en la historiografía como en los relatos de ficción; en los dos casos la memoria y la capacidad de recordar están en juego. Así, aun cuando los mitos pueden parecer ficticios por poner en escena seres sobrenaturales o acontecimientos no verificables (desde una perspectiva occidental), en realidad, estos pueden ser considerados como historias verdaderas porque se refieren a realidades existentes. “Le mythe cosmogonique est ‘vrai’ parce que l’existence du Monde est là

pour le prouver; le mythe de l'origine de la mort est également 'vrai' parce que la mortalité de l'homme le prouve, et ainsi de suite" (Eliade 1963: 17). El mito, pues, da explicaciones a acontecimientos y fenómenos que la ciencia y la historia son incapaces de explicar. "El mito es un modo de conciencia social a través del cual una cultura construye un marco interpretativo y orienta sus actividades sociales [...] surge como metáfora a través de la cual una sociedad se reproduce y dibuja su identidad en el espacio y el tiempo" (Gerassi-Navarro 1995: 95). Esos mitos establecen una relación entre pasado y presente y, así, son una forma de afirmar y reproducir las estructuras de la sociedad (y cosmológicas) y pueden ser considerados como la conciencia histórica de una cultura. Eso no significa que las culturas en las que el mito tiene una gran importancia no tengan relatos históricos más factuales; en realidad, se puede conceptualizar "el mito y la historia 'de los hechos' como discursos intrínsecamente vinculados en relación dialéctica" (Salomon 1994: 237). El mito tiene importancia por poner en escena orígenes sagrados inmemoriales; la veracidad de los mitos no se encuentra en los hechos pasados, sino más bien en los hechos presentes⁶ y en la relación entre el que cuenta y su público. Además, tienen una función que podríamos llamar ética porque, aun cuando no se conceptualizan como un código ético en sentido estricto, son una fuente de modelos de conducta, "ils fondent et justifient tout le comportement et l'activité de l'homme" (Eliade 1963: 15). En la misma línea, Levi-Strauss atribuye al mito la función de mecanismo de resolución de los conflictos y un papel de mediador entre polos contradictorios existentes en una cultura y una sociedad (citado en Lacroix 2002: 19). Como hemos dicho anteriormente, los relatos de la tradición oral, más precisamente los mitos, están para dar sentido a las prácticas cotidianas de la gente. Los actores de los mitos son figuras muchas veces deificadas, a menudo asociadas a elementos reales como montañas, animales, etc., que ponen en escena arquetipos culturales, es decir, modelos de comportamientos duraderos que están asociados al medio ambiente y a las dinámicas sociales que este exige⁷. En este sentido, los mitos son una de las fuentes de trasmisión de los valores y normas que rigen una sociedad. Evidentemente, todo valor o norma social no puede ser considerado como arquetipo cultural, sino que más bien este es a menudo traducido por esquemas aplicables a varios niveles conceptuales y, por consiguiente, los valores y las normas se establecen a partir de él. Por ejemplo, en el mundo andino los términos *tinkuy*, *unanchay* y *atiy*⁸

⁶ Hay una corriente que habla del mito en otro sentido, más bien relacionado con el mundo moderno. Este mito moderno se aplica al presente y al futuro, es decir que se concibe como un medio para hacer presente en la realidad una situación ideal y tiene una tendencia aglutinadora, borrando sus particularidades para concretizarse en la mente colectiva como una idea "homogénea" portadora de sentido. Georges Sorel es uno de los autores que desarrolló más esta visión del mito moderno a través de sus escritos sobre el socialismo, ejemplificándolo con la idea de la huelga general que vino a ser, según él, el mito central del socialismo. Para tener más información sobre Sorel y su concepción del mito ver Willy Gianinazzi *Naissance du mythe moderne: Georges Sorel et la crise de la pensée savante* (2006).

⁷ En este sentido, Henri Bergson (citado en Caillois 1938: 24) dice que las representaciones míticas están destinadas a provocar, en ausencia de instinto, el comportamiento que la presencia de éste habría provocado. Es decir que el instinto tendría un poder de preservación ligado a la supervivencia y, entonces, lo que llamamos el arquetipo se reemplazaría por medio del mito.

⁸ *Tinkuy*: la confrontación de los oponentes simétricos para crear una unidad, que es también uno de los términos referentes a las batallas rituales (práctica andina ampliamente difundida); *unanchay*: un signo que pide una respuesta específica, esto es, aquella que señala diligencia para crear una nueva visión de reciprocidad; *atiy*: confrontaciones, en donde un grupo suplanta, más que complementa (como en el *tinkuy*), al otro. (Salomon 1984)

pueden representar tanto patrones históricos como eventos rituales y relaciones cotidianas; así, “esa terminología sugiere que la experiencia andina del mundo se moldea preferentemente, y bajo múltiples manifestaciones, por esos procesos dinámicos ‘arquetípicos’” (Godenzzi 2005: 18). Los valores y normas de base de las sociedades andinas como la dualidad mantenida en equilibrio por la reciprocidad, la complementariedad, el paralelismo, etc. están relacionados con estos procesos arquetípicos y son transmitidos a través de los relatos. Se entiende entonces que los mitos están modelados por estos arquetipos culturales y el sentido de éstos es expresado y perpetuado por medio de los relatos. Así, el estudio de los mitos puede seguramente revelarnos mucho sobre las éticas de las culturas que los produjeron, ya que sirven de modelos y pueden ser soportes en la transmisión de los valores y las normas de una sociedad.

En conclusión, hemos querido mostrar que las tradiciones orales pueden ser consideradas como un archivo tan sólido y válido para el estudio como cualquier texto escrito. Al estudiar las tradiciones orales, no sólo podemos tener acceso a una parte de las representaciones históricas de un pueblo, sino también a sus maneras de concebir el mundo y los modos de relacionarse con él. En este sentido, las tradiciones orales y la literatura de fuente oral que se desprende de ellas deben ser consideradas como textos sobre los cuales hay que detenerse al querer entender la cultura profunda de cualquier pueblo.

Bibliografía

- Caillois, Roger. 1938. *Le mythe et l'homme*. Paris: Éditions Gallimard.
- de Certeau, Michel. 1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Derrida, Jacques. 1995. *Mal d'Archive. Une impression freudienne*. Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1972. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Eliade, Mircea. 1963. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard.
- Freud, Sigmund. 1971. *Malaise dans la civilisation*. Paris: Presses Universitaire de France.
- Freud, Sigmund. 1996. “Au-delà du principe du plaisir”. *Oeuvres complètes*. Vol. XV (1916-1920). Paris: Presses Universitaire de France.
- Gerassi-Navarro, Nina. 1995. “Huarochirí: Recordando las voces del pasado en los mitos de creación”. *Revista iberoamericana*, 61, 170-171, 95-105.
- Gianinazzi, Willy. 2006. *Naissance du mythe moderne: Georges Sorel et la crise de la pensée savante*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Godenzzi, Juan Carlos. 2005. *En las redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima, Perú: Universidad del Pacífico; Organización Universitaria Interamericana; Colegio de las Américas.
- Jung, Carl Gustav. 1968. *Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 9. Princeton: Princeton University Press.
- Lacroix, Bianca. 2002. *Le mythe de Tshakapesh: Analyse éthicologique*. Mémoire de maîtrise. Université du Québec à Rimouski.
- Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen.
- Salomon, Frank. 1984. “Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos”. *Revista Chungará*, 12, 81-98.

- Salomon, Frank. 1994. "La textualización de la memoria en la América indígena: una perspectiva etnográfica comparada". *América indígena*, 54, 4, 229-61.
- Vansina, Jan. 1961. *De la tradition orale: essai et méthode historique*. Tervuren, Belgique: Musée Royale de l'Afrique Centrale.
- Yáñez del Pozo, José. 2000. *Yanantin: The Dialogic Andean Philosophy of the Huarochiri Manuscript*. Dissertation. The Catholic University of America.