

# Evolución metodológica en el estudio de las tradiciones orales andinas

## Methodological evolution in the study of andean oral traditions

Bladimiro Centeno Herrera<sup>1,a</sup>, Luz Marina Pari Portillo<sup>1,b</sup>, Honoria Gaby Lipe Iquiapaza<sup>1,c</sup>  
y Laura Bernal Saire<sup>1,d</sup>

<sup>1</sup>Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú.

<sup>a</sup> ORCID: [0000-0002-5477-0196](https://orcid.org/0000-0002-5477-0196) E-mail: [bcenteno@unap.edu.pe](mailto:bcenteno@unap.edu.pe)

<sup>b</sup> ORCID: [0000-0002-4216-0155](https://orcid.org/0000-0002-4216-0155) E-mail: [lparip@unap.edu.pe](mailto:lparip@unap.edu.pe)

<sup>c</sup> ORCID: [0000-0003-1565-2055](https://orcid.org/0000-0003-1565-2055) E-mail: [hlipe@unap.edu.pe](mailto:hlipe@unap.edu.pe)

<sup>d</sup> ORCID: [0000-0002-0418-3866](https://orcid.org/0000-0002-0418-3866) E-mail: [lbernal@unap.edu.pe](mailto:lbernal@unap.edu.pe)

Recibido: 20/03/2023

Aceptado: 01/06/2023

Sección: Artículo Original

### Resumen

El estudio sobre la oralidad andina presenta diversas limitaciones conceptuales y procedimentales en el proceso de documentación e interpretación de los corpus orales tradicionales. La investigación tuvo como objetivo determinar la evolución de los criterios metodológicos en el registro y comprensión de las tradiciones orales andinas. El enfoque metodológico fue cualitativo, el diseño correspondió al tipo descriptivo y la técnica consistió en el análisis documental de los corpus orales registrados en forma escrita. Los resultados demostraron que los recopiladores registraron los corpus orales sin concebir la dinámica de la oralidad primaria, bajo la influencia de la cultura escrita y con diferentes niveles de descontextualización. Es decir, los corpus orales andinos fueron registrados sin considerar su modalidad comunicativa, carácter performativo, estructura discursiva formularia, progresión temática entre las versiones y valor arquetípico de los componentes imaginarios. En consecuencia, el proceso de documentación de las tradiciones orales ha evolucionado desde una postura que homologa los corpus orales de la oralidad primaria con los textos escritos contemporáneos hasta una relativa contextualización, identificación de la modalidad comunicativa y trasfondo sociocultural.

**Palabras claves:** corpus, oralidad, método, escritura y documentación.

### Abstract

The study of Andean orality presents several conceptual and procedural limitations in the process of documentation and interpretation of traditional oral corpora. The purpose of this research was to determine the evolution of methodological criteria in the recording and understanding of Andean oral traditions. The methodological approach was qualitative, the design corresponded to the descriptive type and the technique consisted of the documentary analysis of the oral corpora recorded in written form. The results showed that the compilers recorded the oral corpora without conceiving the dynamics of primary orality, under the influence of the written culture and with different levels of decontextualization. This means that the Andean oral corpora were recorded without considering their communicative modality, performative character, formulaic discursive structure, thematic progression between versions and archetypal value of the imaginary components. As a consequence, the process of documentation of oral traditions has evolved from a position that homologizes the oral corpora of primary orality with contemporary written texts to a certain contextualization, identification of the communicative modality and sociocultural background.

**Keywords:** Corpus, documentation, orality, method, and writing.

#### Cómo Citar:

Centeno Herrera, B., Pari Portillo, L. M., Lipe Iquiapaza, H. G., & Bernal Saire, L. (2023). Evolución metodológica en el estudio de las tradiciones orales andinas. *Comuni@cción: Revista de Investigación en Comunicación y Desarrollo*, 14(2), 148–160. <https://doi.org/10.33595/2226-1478.14.2.862>

## Introducción

Las tradiciones orales, como modalidades comunicativas provenientes de las sociedades ágrafas (Fontirroig, 2016), se han concebido, documentado e interpretado desde diversos puntos de vista. Para la psicología, son fuentes de información que evidencian los esquemas mentales arcaicas (Martinez, 2011); para la antropología, expresan los patrones socioculturales ancestrales (Levi-strauss, 1996; Campbell, 1991); para la literatura, son manifestaciones estéticas tradicionales (Propp, 2009; Vairavé, 1976); y, para la lingüística, constituyen experiencias discursivas orales (Parry, 1971; Layme, 1984; Ballón, 2006; Zavala, 2006).

Estas aproximaciones respondieron fundamentalmente al interés particular de las ciencias contemporáneas con bases teóricas y metodológicas específicas. Sin embargo, los aportes esgrimidos permitieron comprender los modos de interacción del hombre con el mundo en las sociedades orales (Zapardiel et al., 2008; Ong, 2011; Alcocer, 2015) y establecer que las sociedades orales enfocaron los problemas, organizaron las experiencias, sistematizaron los saberes y orientaron los comportamientos con estrategias perceptivas, cognitivas y comunicativas distintas a las sociedades contemporáneas.

Esta precisión inicial coincide con el desarrollo de la comunicación humana. Zacharis & Bender (1991) estiman que la comunicación evolucionó en cinco etapas: (1) gesto y sonidos, (2) comunicación oral, (3) comunicación escrita, (4) comunicación electrónica y (5) comunicación satelital. Ong (2011) enfatiza que la cultura oral no ha concebido la realidad de la misma manera que la cultura escrita. La cultura oral tuvo sus propios modos de ejercer los actos mentales sobre la realidad y saber a qué atenerse en cada situación (Fernández, 1983; Cocimano, 2006).

El presente artículo responde a la pregunta: ¿cómo evolucionaron los criterios metodológicos en el proceso de documentación e interpretación de las tradiciones orales andinas? El análisis se basa en la observación de los procedimientos metodológicos en el registro y la presentación de las tradiciones orales andinas en el contexto académico.

## El soporte lingüístico

La comunicación humana, en sus distintas modalidades, se realiza mediante una lengua (Escandell, 2005). En el continente latinoamericano, antes de la invasión española, las tradiciones orales se expresaban a través

de aproximadamente dos mil lenguas originarias (Torero, 2005). Este hecho constituye un problema central en el estudio de las tradiciones orales andinas porque las lenguas son medios de comunicación, interacción social, símbolo de identidad cultural y construcción social del mundo (Amorós, 2014). En el Perú, según el Ministerio de Cultura (MINCUL, 2019), actualmente, subsisten 48 lenguas originarias.

Las tradiciones orales andino-amazónicas fueron concebidas en el marco de estas complejidades lingüísticas, con altos niveles de manipulación y descontextualización (Ballón, 2006). Las corrientes lingüísticas contemporáneas aseguran que los sistemas lingüísticos condicionan la percepción y concepción de la realidad (Lopez, 1991). En la zona altiplánica de los andes, se practican tres lenguas: español, quechua y aimara (Cerrón, 2017). Estas lenguas no son simples instrumentos de comunicación: influyen en la representación mental del mundo (Moreno, 2016).

Las tradiciones orales andinas fueron producidas y difundidas primigeniamente en quechua o aimara. Este factor no fue debidamente contemplado por quienes registraron los corpus orales a través del tiempo.

## La progresión de la oralidad a la escritura

Las investigaciones lingüísticas contemporáneas permiten deducir que las ciencias contemporáneas se instituyeron con el desarrollo de la escritura. Esta tecnología de comunicación humana modificó los patrones de pensamiento de las culturas orales (Pognante, 2006; Raimondo, 1991). Ong (2011) precisa que el pensamiento lógico abstracto de las sociedades escritas sustituyó al pensamiento formulario arquetípico de las sociedades culturas orales.

Obviamente, la difusión de la escritura no fue uniforme en todas las sociedades. Cornejo (2011) señala que, en América Latina, durante la captura y muerte de Atahualpa, el ofrecimiento de la biblia o el breviario de parte de Valverde a Atahualpa constituyó un acto de ruptura y beligerancia, confrontación entre la oralidad y la escritura, incomunicación y supremacía de la escritura española sobre la oralidad originaria.

Esta observación resulta de vital importancia para determinar el nivel de desencuentro entre la oralidad y la escritura en América Latina. La supremacía de la escritura ha generado, por una parte, la extinción de las lenguas nativas y, por otra, la omisión de las tradiciones orales como medios de transmisión de valores, saberes y tecnologías originarias.

Los registros iniciales de los corpus orales se realizaron sin mayor contemplación de las diferencias esenciales entre la escritura y la oralidad. La academia concibió las tradiciones orales como equivalente a la oralidad secundaria (Quitán, 2017; Mostacero, 2011). Zacharis & Bender (1991) consideran que la oralidad corresponde a la segunda etapa de la comunicación humana. Havelock (1996) ratifica que las tradiciones orales proceden de los patrones comunicativos de las culturas orales.

En este sentido, existe una diferencia esencial entre la oralidad primaria que proviene de las culturas orales y la oralidad secundaria que deriva de las culturas escritas contemporáneas (Mostacero, 2011).

### De la oralidad primaria a la secundaria

Actualmente, la oralidad en las comunidades campesinas andinas evidencia aspectos que no se perciben en la oralidad urbana. El lenguaje es primordialmente oral (Ong, 2011; Havelock, 1996), pero, en el proceso de la adopción de la escritura, experimentó cambios significativos. Las tradiciones orales, concebidas equivocadamente como subsidiarias a la escritura, conservan creencias, saberes y orientaciones de las culturas orales (Parry, 1971; Fernández, 1983), y cumplen funciones comunicativas institucionales, pedagógicas y sociales equivalente a las ciencias contemporáneas.

Parry (1971), Ong (2011) y Havelock (1996) distinguen claramente entre la oralidad primaria (proveniente de las culturas orales) y la oralidad secundaria (derivada de las culturas escritas). Esto no quiere decir que los rasgos de la oralidad primaria hayan desaparecido en la oralidad contemporánea. Cocimano (2006) y Fernández (1983) señalan que las manifestaciones culturales contemporánea conservan códigos y moldes cognitivos de la oralidad primaria.

### La condición performativa de las tradiciones orales

La oralidad se distingue claramente de la escritura (Mostacero, 2011). La oralidad, caracterizada por su bilateralidad, circunstancialidad y oportunidad, exige la identificación del mayor número de factores contextuales. En cambio, la escritura tiende hacia una significación más autónoma respecto a las situaciones comunicativas. Zavala (2006) explica que “la oralidad no sólo es un texto. La oralidad es un evento –o una performance– y, al estudiarla, siempre debemos situarla en un determinado tipo de interacción social. La

oralidad es una práctica, una experiencia que se realiza y un evento del que se participa”.

Los primeros estudios de las tradiciones orales no advirtieron estas implicancias teórico-metodológicas. Las tradiciones orales responden a propósitos comunicativos complejos, actividades humanas e interacciones sociales concretas. Se constató que una tradición oral cumple diversas funciones comunicativas (Centeno, 2014) con niveles de significación complejas.

La descripción detallada de las situaciones comunicativas concretas (en las cuales se producen las tradiciones orales) resulta un rasgo metodológico insoslayable (Alvarez, 2016).

### El problema del enunciante

Las teorías literarias desarrollaron un análisis minucioso sobre el sujeto de la enunciación literaria (Contursi & Ferro, 2000). El lector actual, al momento de explorar la narración oral, indaga la identidad del sujeto de la enunciación bajo esos criterios. Sin embargo, en las tradiciones orales, la noción de autor anónimo resulta una falacia.

La pragmática contemporánea considera que el sujeto textual se determina en función a los componentes contextuales (Escandell, 2005). En ese sentido, la riqueza semántica y pragmática de las tradiciones orales se modelan en función a las dinámicas comunitarias y colectivas. Es decir, las tradiciones orales son producidas, difundidas y recibidas en forma oral y anónima. Pero la palabra anónima cierra el campo semántico en sentido contemporáneo.

Las tradiciones orales no responden a autorías individuales sino colectivas. Los narradores orales son informantes que han registrado los corpus orales en su memoria particular para reproducirlos con intenciones comunicativas concretas: cotidianas, laborales, pedagógicas, institucionales, religiosas y sociales.

### La estructura formularia

La lingüística contemporánea concibió la lengua como un sistema abstracto, pero no indagó sobre los patrones de uso en las distintas culturas (Saussure, 1998). Las investigaciones más recientes corrigen esta omisión y ofrecen una visión más precisa de las culturas orales (Mostacero, 2011).

Los patrones de uso de la lengua varían significativamente en el tránsito de la oralidad a la escritura. Ong (2011) señala que la oralidad primaria se distingue de la oralidad secundaria (influida por la cultura escrita). La oralidad primaria se caracteriza por la estrategia formulario-nemotécnica y la oralidad secundaria, por la estrategia lógico-analítica en la representación del pensamiento.

La distinción de estos procedimientos discursivo resulta imprescindible para el registro de los corpus orales primarios en la medida en que se adscriben a una modalidad comunicativa discordante con los géneros textuales contemporáneos.

### El valor arquetípico de las imágenes

Las teorías literarias soslayaron el estudio de los arquetipos. Ayuso (1990) concibe apenas como un “modelo original en el arte u otra cosa”. La psicología y la antropología ofrecen algunas luces. Jung (2014) concibe el arquetipo como una imagen originaria que puebla el inconsciente colectivo. Eliade (1968) anota que el símbolo, el mito, el rito, a diferentes niveles y con los medios que le son propios, expresan un sistema complejo de afirmaciones coherentes sobre la realidad última de las cosas.

Pero estas aproximaciones no han determinado el alcance terminológico. Las tradiciones orales no se han concebido con el pensamiento lógico-analítico que predomina en la escritura sino con el pensamiento arquetípico-simbólico de la cultura oral (Díez, 2007). Esto significa que los narradores orales actualizan acciones, personajes y escenarios en función a los arquetipos situacionales. La cultural oral utiliza el arquetipo como una estrategia cognitiva que representa el mundo en forma simbólica.

Las tradiciones orales requieren en consecuencia un registro cuidadoso de los personajes antropomórficos, zoomórficos, teogónicos y escatológicos que desarrollan las acciones primordiales, reproducen acontecimientos fundacionales y constituyen modelos de pensamiento holístico. Incluso la oralidad secundaria, especialmente en los medios masivos de comunicación, conservan esos rasgos arquetípicos involucrados en estereotipos (Cocimano, 2006; Villalobos, 2016; Atarama et al., 2017).

### Metodología

La investigación se desarrolló desde una perspectiva histórica y geográfica. La estrategia metodológica correspondió al enfoque cualitativo, de tipo descriptivo y centrado en el análisis documental de los corpus orales (Hernández et al, 2006).

Se examinaron los procedimientos metodológicos que emplearon los recopiladores de las tradiciones orales. Estos procedimientos se confrontaron con el desarrollo teórico y metodológico respecto a las tradiciones orales. Y se seleccionaron tres muestras documentales por cada tendencia metodológica establecida.

Los criterios que orientaron la selección de las fuentes documentales fueron: a) uso académico del corpus verbal, b) producción o reconocimiento institucional de las muestras antológicas y c) performance académico de los investigadores.

### Resultados y discusión

Las tradiciones orales fueron registradas inicialmente por los cronistas (Vairavé, 1976). Los cronistas recopilaron los corpus orales fundamentalmente para ilustrar los procesos socioculturales prehispánicos. En consecuencia, presentan una serie de limitaciones metodológicas: comprensión parcial del corpus, reducción del trasfondo semántico-cognitivo y descontextualización.

En la zona altiplánica de los andes, estas recopilaciones evidencian una evolución teórica y metodológica en cuatro etapas.

#### a) Homologación de la escritura con la oralidad

Se constató una primera estrategia metodológica que consistió en homologar los criterios procedimentales derivados de la literatura escrita con las tradiciones orales. Este procedimiento metodológico se plasma en tres selecciones. *El Cuento Puneño* (1955) de José Portugal Catacora reúne 106 textos de los cuales 10 corresponden a las tradiciones orales entre mitos y fábulas. *Ecos de Puñuyupampa*, publicada por un equipo de docentes de la Unidad de Gestión Educativa Local Puno, con propósitos didácticos, agrupa los textos en cinco partes: 1) nociones básicas sobre el texto, 2) nueve

tradiciones orales, 3) ocho poemas contemporáneos, 4) seis relatos contemporáneos y 5) dos ensayos, acompañados de una guía de comprensión textual (Paricahua *et al*, 2012). *Relatos de la literatura oral y escrita del Altiplano Puneño*, publicada por otro grupo de docentes, reúne 13 tradiciones orales y 16 relatos escritos (Tito *et al*, 2013). Estas tres publicaciones antológicas, a pesar de las diferencias temporales, registran las tradiciones orales con los mismos criterios que se emplean para caracterizar los textos escritos.

**Recopilación.** Las investigaciones recientes distinguen la oralidad de la escritura (Mostacero, 2011; Ong, 2011). Las selecciones mencionadas recopilan las tradiciones orales sin diferenciar de los textos literarios contemporáneos. José Portugal Catacora, en *El Cuento Puneño* (1955), no clasifica los títulos entre las tradiciones orales y los textos literarios. El equipo de la UGEL-Puno, en *Ecos de Puñuyupampa* (Paricahua *et al*, 2012), diseña una guía de comprensión textual tanto para las tradiciones orales como los textos literarios. Otro grupo de docentes, en *Relatos de la literatura oral y escrita del Altiplano Puneño* (Tito *et al*, 2013), aunque agrupan los corpus orales y los textos literarios bajo nomenclaturas específicas, conciben las tradiciones orales y los textos literarios como manifestaciones de un mismo proceso continuo de la literatura regional.

**Registro lingüístico.** La identificación de la lengua nativa mediante la cual se difundió un corpus oral (Ballón, 2006) resulta fundamental en la documentación de las tradiciones orales. En las publicaciones mencionadas, los autores no registran los corpus orales en lengua nativa, realizan una traducción automática a la lengua española y no aclaran si recuperaron una versión primaria o recopilaron una versión ya previamente registrada.

**Condición performativa.** Según Zavala (2006), la omisión de los factores pragmáticos en la oralidad

genera niveles de descontextualización que limitan la comprensión efectiva de los corpus orales en varias dimensiones: interlocutores, intención comunicativa y trasfondo cognitivo. En las tres selecciones, no existe una referencia a la situación comunicativa, no se identifica al informante y el corpus oral conserva las propiedades discursivas en forma precaria.

**Informante.** Las tradiciones orales se gestaron en un ámbito comunitario (Montoya, 2020), con el propósito de conservar la memoria colectiva y transmitir la cultura a las generaciones. En consecuencia, carecen de un autor individual, se reproducen mediante los informantes y varían según la intención comunicativa de los narradores orales. En las selecciones, este componente material no se identifica con precisión. José Portugal Catacora, en *El Cuento Puneño* (Portugal, 1955), cuando refiere a las tradiciones orales, identifica al recopilador como autor individual. Tanto en *Ecos de Puñuyupampa* (Paricahua *et al*, 2012) como en *Relatos de la literatura oral y escrita del Altiplano Puneño* (Tito *et al*, 2013), los autores, cuando consigna las tradiciones orales, no registran a ningún informante. En consecuencia, los recopiladores parten de la noción del autor como una entidad individual y no colectiva.

**Carácter formulario.** Según Parry (1971) y Ong (2011), las tradiciones orales poseen una estructura formularia. En las selecciones, los recopiladores no recuperan la estructura primigenia de las tradiciones orales: literaturizan. Es decir, registran los corpus orales bajo una evidente influencia del pensamiento analítico que caracteriza a la escritura contemporánea.

**Arquetipo.** Lo expuesto, permite concebir que los recopiladores, en las tres selecciones, no conciben a los personajes antropomórficos, zoomórficos, teogónicos y escatológicos como arquetipos. Conciben los elementos imaginarios como concepciones fantásticas.

**Tabla 1**  
*Elementos teleológicos*

Antologías	Elementos					
	Modalidad discursiva	Lengua nativa	Performance	Autoría colectiva	Fórmula	Arquetipo
<b>El cuento Puneño</b>	No	No	No	No	No	No
<b>Ecos de Puñuyupampa</b>	No	No	No	No	No	No
<b>Relatos de la literatura oral y escrita...</b>	No	No	No	No	No	No

Frecuencia de reconocimiento de los elementos teleológicos.  
**Fuente:** Elaboración propia.

## b) Las tradiciones orales como modalidades subsidiarias a la escritura

Se constató una segunda estrategia metodológica que consiste en considerar las tradiciones orales como manifestaciones subsidiarias a la literatura escrita. Esta postura estima algunos componentes semánticos de las tradiciones orales desde la perspectiva histórica, pero prejuzga la modalidad comunicativa. En esta perspectiva, se reconocen tres selecciones. *El Cuento K'epe* de Julio Samuel Miranda Flores contiene 66 corpus orales, entre 2 leyendas, 26 mitos y 39 fábulas (Miranda, 1971). *Fábulas orales aymaras* de Mario Franco Inojosa registra 48 corpus orales identificados como fábulas (Inojosa, 2017). Y *Poemas y relatos aymaras* de Héctor Estrada Serrano consigna 26 tradiciones orales (entre mitos y fábulas) y 25 poemas aimaras (Estrada, 2015). Los autores coinciden en identificar las tradiciones orales como manifestaciones orales precedentes a las literaturas escritas. Incluso aseveran que las tradiciones orales requieren modernización y adecuación al formato compositivo de las literaturas escritas. Sin embargo, desde la perspectiva metodológica, se evidencian algunos progresos metodológicos.

*Recopilación.* Las selecciones distinguen las tradiciones orales de las literaturas escritas. Es decir, los recopiladores asumen que las tradiciones orales provienen de las culturas orales. Julio S. Miranda Flores, en *El Cuento K'epe*, selecciona exclusivamente las tradiciones orales, incluso identifican varios subgéneros (Miranda, 1971). Mario Franco Inojosa, en *Fábulas Orales Aymaras*, precisa una modalidad oral: la fábula (Inojosa, 2017). Héctor Estrada Serrano, en *Poemas y relatos aymaras*, registra mitos, fábulas y poemas procedentes de la oralidad aimara (Estrada, 2015). En otras palabras, los autores poseen una noción básica sobre las tradiciones orales.

*Registro lingüístico.* Los recopiladores no registran las tradiciones orales en lengua nativa. Tampoco explican el proceso de traducción de la lengua nativa a la lengua española. Además, en el proceso de documentación de las tradiciones orales, la influencia de la escritura literaria es evidente. Y esta interferencia estilística dificulta el registro adecuado de los corpus orales.

*Condición performativa.* Los recopiladores no realizan una descripción detallada de la situación comunicativa concreta en la cual se reconoció la tradición oral. La omisión de los elementos pragmáticos significa el predominar de los criterios de la escritura literaria. En consecuencia, los corpus orales son transferidos a la escritura sin una adecuada identificación de los interlocutores, sin una determinación precisa de las intenciones comunicativas y con criterios con los cuales se recopilan los textos literarios contemporáneos. Sin embargo, hay un avance progresivo en el proceso de caracterización de las tradiciones orales.

*Informante.* En las selecciones, los recopiladores identifican a los informantes y superan la noción del autor individual. Julio S. Miranda Flores, en *El Cuento K'epe*, ofrece el nombre propio de los informantes (Miranda, 1971). Mario F. Inojosa, en *Fábulas Orales Aymaras*, conceptualiza la noción de los narradores orales como sujetos que poseen la memoria colectiva (Inojosa, 2017). Héctor Estrada Serrano, en *Poemas y relatos aymaras*, advierte que se requiere gran esfuerzo para entablar un diálogo con los informantes sin cumplir con el protocolo de la identificación (Estrada, 2015).

*Carácter formulario.* En la caracterización de las muestras, los recopiladores desconocen el carácter formulario de las tradiciones orales, registran los corpus orales incorporando la retórica de la literatura escrita y no conservan la brevedad esquemática de la oralidad primaria. La flexibilidad lingüística contemporánea subordina significativamente el carácter concesivo de la oralidad primaria. En este sentido, se registran los corpus orales con alto nivel de influencia de la escritura contemporánea.

*Arquetipo.* Los recopiladores no conciben el arquetipo como componente semántico de las tradiciones orales. Registran los corpus orales como constructos verbales subsidiarios a los textos escritos. En ese sentido, los personajes antropomórficos, zoomórficos, teogónicos y escatológicos son concebidos como personajes fantásticos y no como arquetipos constituyentes del pensamiento simbólico de la oralidad primaria.

**Tabla 2**  
*Elementos teleológicos*

Antologías	Elementos					
	Modalidad discursiva	Lengua nativa	Performance	Autoría colectiva	Fórmula	Arquetipo
<b>El cuento k'epe</b>	Sí	No	No	Sí	No	No
<b>Fábulas aymaras</b>	Sí	No	No	Sí	No	No
<b>Poemas y relatos aymaras</b>	Sí	No	No	Sí	No	No

Frecuencia de reconocimiento de los elementos teleológicos.

Fuente: Elaboración propia.

### c) La reconstrucción de las tradiciones orales en lengua nativa

Se constató una tercera estrategia metodológica que concibe las tradiciones orales como manifestaciones verbales en lenguas originarias que deben ser reconstruidas. En este sentido, se han identificado tres selecciones elaboradas con fines académicos. Dionisio Condori Cruz publicó la selección *Chicote del diablo (supayana jasut'ipa/ supaypa jasutín)* donde registra 13 narraciones orales entre mitos, leyendas y fábulas (Condori, 2008). La Academia de la Lengua Aymara publicó dos selecciones: *Wiñay Pacha I (Tierra y tiempo eternos I)* que consta de 14 corpus orales entre mitos, leyendas y fábulas (Aymara, 1995-I), y *Wiñay Pacha II (Tierra y tiempo eternos II)* que consta de 25 corpus orales entre mitos, leyenda y fábulas (Aymara, 1995 II). En estas selecciones, los recopiladores coinciden en un aspecto común: la reconstrucción de los corpus orales en lengua nativa y la traducción al español confines pedagógicos en el marco de la Educación Intercultural Bilingüe. Y se evidencian varios progresos.

154

**Recopilación.** En las selecciones, se enfatiza la procedencia de las tradiciones orales de la oralidad primaria, se reconstruyen en lengua originaria y se valora el uso de los corpus orales en el marco de la educación Intercultural Bilingüe, pero no precisan el tiempo y el espacio en los cuales se originaron dichos corpus orales. Dionisio Condori Cruz, en *Chicote del diablo II* (2008), presenta las tradiciones orales en forma trilingüe. La Academia de la Lengua Aymara de Puno, tanto en *Tierra y tiempo eternos I (Wiñay pacha I)* como *Tierra y tiempo eternos II (Wiñay pacha II)* presentan los corpus orales en forma bilingüe (Aymara, 1995 I-II).

**Registro lingüístico.** En este marco, el registro lingüístico adquiere una relevancia significativa, porque conjuga con el debate respecto a la educación intercultural bilingüe. Dionisio Condori Cruz, en *Chicote del diablo II*, reconstruye las tradiciones

orales mediante las tres lenguas predominantes en la zona altiplánica: español, quechua y aimara. La Academia de la Lengua Aymara de Puno, tanto en *Tierra y tiempo eternos I (Wiñay pacha I)* como *Tierra y tiempo eternos II (Wiñay pacha II)* recupera, traduce y presenta en lengua española y aimara (Aymara, 1995 I-II). Este procedimiento, en el debate lingüístico, se concibe como un proceso de revitalización de las lenguas originarias.

**Condición performativa.** En las tras selecciones, los recopiladores omiten los elementos pragmáticos. Esto quiere decir que los recopiladores desconocen el carácter performativo de las tradiciones orales. En consecuencia, registran los corpus orales en forma escrita sin mayor consideración de los componentes contextuales, omitiendo las referencias a los interlocutores inmediatos, la intención comunicativa y la modalidad comunicativa de la oralidad primaria.

**Informante.** En esta estrategia metodológica, la noción del informante sufre lamentablemente un retroceso. Los recopiladores, tanto el individual como el institucional, no acreditan al informante. Dionisio Condori Cruz, en *Chicote del diablo II*, no reconoce fuente alguna (Condori, 2008). La Academia de la Lengua Aymara de Puno, tanto en *Tierra y Tiempo Eternos I (Wiñay Pacha I)* como en *Tierra y Tiempo Eternos II (Wiñay Pacha II)* valora la contribución de un posible informante, Domingo Sayritupa Asqui, pero no lo identifica como informante o recopilador (Aymara, 1995 I-II). Esta omisión genera una incertidumbre respecto a la identificación del informante, modalización del corpus verbal y comprensión integral.

**Carácter formulario.** El desconocimiento del carácter formulario de las tradiciones orales subiste en el desarrollo de la tercera estrategia metodológica. Los recopiladores subordinan el carácter concesivo de la oralidad primaria a la flexibilidad de la escritura actual, sobrestimando la retórica de la literatura contemporánea.

*Arquetipo*. En las selecciones, los recopiladores, a pesar de algunas aproximaciones introductorias, no conciben con precisión el arquetipo como un rasgo esencial en las tradiciones orales. En ese sentido,

se omite el cuidado en la caracterización de los personajes antropomórficos, zoomórficos, teogónicos y escatológicos.

**Tabla 3**  
*Elementos teleológicos*

Antologías	Elementos					
	Modalidad discursiva	Lengua nativa	Performance	Autoría colectiva	Fórmula	Arquetipo
<b>Chicote del diablo II</b>	Sí	Sí	No	Sí	No	No
<b>Tierra y tiempo eternos I</b>	Sí	Sí	No	Sí	No	No
<b>Tierra y tiempo eternos II</b>	Sí	Sí	No	Sí	No	No

Frecuencia de reconocimiento de los elementos teleológicos.

**Fuente:** Elaboración propia.

#### d) El proceso de contextualización de los corpus orales

En el proceso de documentación de las tradiciones orales, se constató una cuarta estrategia metodológica que asimila en gran medida la noción de las tradiciones orales. En esta evolución metodológica, las tradiciones orales se conciben como modalidades comunicativas provenientes de la oralidad primaria, difundidas mediante las lenguas nativas y traducidas al español. En esta perspectiva metodológica, se identificaron dos selecciones que muestran una visión panorámica de las tradiciones orales y textos contemporáneos en lenguas nativas. Xavier Albó y Felix Layme, en *Literatura aymara: Antología*, registran 3 prosas coloniales, 8 mitos de origen, 6 cuentos contemporáneos, 5 relatos culturales (una especie de ensayos en aimara), 6 narraciones históricas, 5 textos políticos, 6 oraciones rituales, 5 comentarios editoriales, 3 teatro y radionovela y 2 refranes (Albó & Layme, 1992). Alain Déletroz Favre, en *Huk Kutis Kaq Kaq Kasqa (relatos del distrito de Coaza- Carabaya Puno)*, divide el contenido en tres partes: 32 ensayos sobre las creencias, 22 ensayos sobre las costumbres y 37 cuentos orales agrupados en el orden de los informantes: 3 de Aurelio Cuentas, 4 de Benito Narezo Calcina, 1 de Valeriano Puma, 15 de Florencio Flores, 2 de Rufino Huisa Sonco, 2 de María Chambi Calcina, 2 de Benito Pacoticco Huahuasoncco y Daniel Quispe y 8 de Tiburcio Lobón (Déletroz, 1993). En estas selecciones, los recopiladores se aproximan a la estrategia metodológica ideal que requiere el proceso de documentación y comprensión de las tradiciones orales. Estos esfuerzos permiten alcanzar una visión más plena sobre las tradiciones orales andinas como una modalidad comunicativa proveniente de la oralidad primaria.

*Recopilación*. En el marco de esta estrategia metodológica, los recopiladores registran las tradiciones orales en su versión originaria, las conciben como modalidades comunicativas provenientes de la oralidad primaria y revaloran su trascendencia sociocultural. En este sentido, se reduce al mínimo la influencia de la cultura escrita. Xavier Albó y Felix Layme, en *Literatura aymara: Antología*, los rasgos inherentes a las tradiciones orales: lengua, informante, fórmula y subgénero (Albó & Layme, 1992). Alain Déletroz Favre, en *Huk Kutis Kaq Kaq Kasqa (relatos del distrito de Coaza- Carabaya Puno)*, del mismo modo, concibe las tradiciones orales como modalidades comunicativas provenientes de las culturas orales que subsisten en los procesos comunicativos contemporáneos (Déletroz, 1993).

*Registro lingüístico*. En las selecciones, el aspecto lingüístico adquiere una importancia mayor. Xavier Albó y Felix Layme, en *Literatura aymara: Antología*, registran los corpus orales en lengua aimara, los traducen respetando los patrones lingüísticos primarios y otros rasgos inherentes (Albó & Layme, 1992). Alain Déletroz Favre, en *Huk Kutis Kaq Kaq Kasqa (relatos del distrito de Coaza- Carabaya Puno)*, registra los corpus orales en lengua quechua, los traduce conservando los patrones lingüísticos primarios y otros rasgos inherentes (Déletroz, 1993). En consecuencia, este procedimiento constituye un aporte fundamental en la evolución metodológica para la documentación de las tradiciones orales.

*Condición performativa*. En las selecciones mencionadas, el aspecto pragmático se asume con precariedad. Xavier Albó y Felix Layme, en *Literatura aymara: Antología*, identifican al informante en lengua



nativa sin reconocer todos los elementos comunicativos (Albó & Layme, 1992). Esta misma situación se produce en *Huk Kutis Kaq Kaq Kasqa (relatos del distrito de Coaza- Carabaya Puno)* de Alain Délétroz Favre (1993). En este sentido, se infiere que los recopiladores asimilan el carácter performativo de las tradiciones orales con precariedad. En consecuencia, en la dimensión performativa, la modalización de las tradiciones orales adquiere un avance limitado.

*Informante.* En las selecciones, se distinguen con mayor precisión la noción de autor, informante y traductor. Xavier Albó y Felix Layme, en *Literatura aymara: Antología*, anotan al pie de página la identidad de los informantes y el lugar donde se difunden dichas tradiciones orales (Albó & Layme, 1992). Alain Délétroz Favre, en *Huk Kutis Kaq Kaq Kasqa (relatos del distrito de Coaza- Carabaya Puno)*, apela al mismo procedimiento (Délétroz, 1993).

*Carácter formulario.* En las selecciones, los recopiladores demuestran un reconocimiento progresivo

sobre el carácter formulario de las tradiciones orales. Cuando registran los corpus orales, conservan la estructura de la oralidad primaria. Es decir, los corpus orales conservan la brevedad formularia, la flexibilidad de la escritura contemporánea se subordina al carácter concesivo de la oralidad primaria y se reduce la influencia de la retórica literaria contemporánea con mayor evidencia.

*Arquetipo.* El reconocimiento del arquetipo como fundamento de las estrategias del pensamiento en la oralidad primaria es un asunto crucial en el proceso de documentación de las tradiciones orales. En las selecciones mencionadas, esta noción no se explicita necesariamente, pero conciben a los personajes antropomórficos, zoomórficos, teogónicos y escatológicos como componentes cognitivos fundamentales en el marco de los procesos culturales andinos.

**Tabla 4**  
*Elementos teleológicos*

Antologías	Elementos					
	Modalidad discursiva	Lengua nativa	Performance	Autoría colectiva	Fórmula	Arquetipo
<b>Literatura aymara: Antología</b>	Sí	Sí	No	Sí	Sí	No
<b>Huk Kutis Kaq Kaq Kasqa</b>	Sí	Sí	No	Sí	Sí	No

Frecuencia de reconocimiento de los elementos teleológicos.  
**Fuente:** Elaboración propia.

## Esbozo de una metodología para el registro y comprensión de las tradiciones orales

Las investigaciones respecto al tránsito de las culturas orales a las escritas han permitido identificar diversidad modalidades comunicativas orales que no coinciden necesariamente con las derivadas de las culturas escritas (Fernández, 1983). Se estima que el desarrollo de la escritura ha tenido un gran impacto en el pensamiento humano (Havelock, 1996). Este impacto no se produjo de una manera mecánica y consecutiva. La condición humana, en cada momento de la historia, superpuso experiencias, cogniciones y visiones del mundo (Campbell, 1991).

Las tradiciones orales constituyeron modalidades comunicativas fundamentales en las culturas orales mediante las cuales se conservaron, difundieron y transmitieron saberes, tecnologías, valores, creencias y estrategias de solución de los problemas en cada momento de historia de la humanidad (Ong, 2011).

Estas modalidades comunicativas subsisten en las sociedades contemporánea. Incluso el predominio de la imagen en los medios de comunicación contemporáneos denota una progresión de los rasgos estilísticos de la oralidad primaria en los procesos discursivos contemporáneos (Cocimano, 2006). Es decir, las tradiciones orales perduran en las culturas escritas con modos de procesamiento mental de los hechos de la realidad muy propios.

Ong (2011) señala que las culturas orales se diferencian de las culturas escritas principalmente en el campo del pensamiento y el contexto comunicativo. Las culturas orales cultivan el pensamiento basado en abstracciones arquetipo-simbólicas (estructuras imaginarias) y las culturas escritas cultivan el pensamiento basado en categorías lógico-analíticas (conceptos racionales). Esta distinción es fundamental para una concepción precisa de las tradiciones orales.

Las tradiciones orales, difundidas en las culturas ágrafas, se diferencian de los textos escritos concebidos en las culturas contemporáneas, porque, para su comprensión, dependen de los factores materiales y relacionales de la comunicación humana (Escandell, 2009). Los corpus orales se enuncian en situaciones comunicativas altamente performativas y los textos escritos exigen menores referencias contextuales.

Por este motivo, las tradiciones orales requieren de criterios metodológicos concordantes con su modalidad comunicativa, trasfondo cognitivo-ideológico y procedencia sociocultural. En consecuencia, el proceso de documentación y comprensión de las tradiciones orales exige el reconocimiento de los elementos teleológicos siguientes:

*a) La modalidad comunicativa.* Las tradiciones orales corresponden a una modalidad comunicativa derivada de las culturas orales, actualizan rasgos expresivos en función a los contextos comunicativos concretos y los corpus orales adoptan formatos discursivos según la intención comunicativa de los informantes. En consecuencia, resulta fundamental la recuperación de los elementos materiales y relacionales de la situación concreta de la comunicación.

*b) El registro lingüístico.* Las tradiciones orales se enunciaron originariamente en una lengua nativa. A pesar de la progresiva transferencia a la lengua hegemónica, el recopilador debe recuperar los corpus verbales en lengua de procedencia y traducir tomando en cuenta los patrones lingüísticos, culturales y sociales primigenios. Al mismo tiempo, reducir la influencia de la retórica literaria escrita al mínimo.

*c) El carácter performativo.* El carácter performativo de las tradiciones orales implica reconocer la multidimensionalidad de los contextos comunicativos concretos. Esto significa que los recopiladores deben registrar los corpus orales con una descripción detallada de los escenarios comunicativos en los cuales se enunciaron. Estas descripciones permitirán modelar los corpus orales según la intención comunicativa de los informantes.

*d) El informante.* Las tradiciones orales responden a una autoría comunitaria impersonal. Los narradores orales asumen la condición de informantes que conservan las tradiciones orales y transmiten a las generaciones siguientes. En ese sentido, los narradores orales son portadores de saberes, tecnologías, valores y estrategias de solución de los problemas de la sociedad

que están conservados en las tradiciones orales. En consecuencia, en el proceso de documentación de las tradiciones orales, se debe identificar plenamente al informante, recopilador y traductor del corpus oral.

*e) El carácter formulario.* Las tradiciones orales se caracterizan por la síntesis formularia respecto a los textos escritos que poseen estructuras lingüísticas analíticas. Esto significa que los recopiladores deben distinguir el pensamiento arquetípico-simbólico del pensamiento analítico-lógico que surgió con la escritura. En otras palabras, en el proceso de documentación de las tradiciones orales, se debe evitar la literaturización de los corpus orales.

*f) El arquetipo como estrategia de pensamiento.* Las tradiciones orales se caracterizan por el predominio de los arquetipos. Los personajes antropomórficos, zoomórficos, teogónicos y escatológicos son estructuras imaginarias que abstraen creencias, saberes y normas que orientaron sentimientos, pensamientos y comportamientos en las sociedades orales. En consecuencia, las fórmulas lingüísticas y las imágenes arquetípicas deben recuperarse con el cuidado correspondiente.

## Conclusiones

La investigación demuestra que los criterios metodológicos para el proceso de documentación de las tradiciones orales andinas han evolucionado desde una homologación con los textos literarios hasta un progresivo reconocimiento de la modalidad comunicativa derivada de las culturas orales. En consecuencia, el proceso de documentación de las tradiciones orales comprendió cuatro orientaciones: a) la homologación de las tradiciones orales con los textos literarios contemporáneos, b) la concepción de las tradiciones orales como subsidiarias de las literaturas escritas, c) la revaloración de las lenguas originarias como soportes lingüísticos primigenios de las tradiciones orales y d) la contextualización de las tradiciones orales en función a los procesos socioculturales andinos. De este modo, se establecen los elementos teleológicos necesarios para la documentación y comprensión efectiva de las tradiciones orales andinas.

## Conflictos de interés

Los autores declaran no tener conflictos de intereses económicos o académicos.

## Agradecimiento

El presente estudio contó con el auspicio económico de la Universidad Nacional del Altiplano por el concepto de FEDU.

## Referencias

- Albó, X., & Layme, F. (1992). *Literatura aymara: Antología*. CIPCA, HISBOL, JAYMA.
- Alcocer, P. (2015). Un siglo de estudios sobre la literatura y los cantos rituales uitotos. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 61, 185–208. <https://doi.org/10.1016/j.larev.2015.12.008>
- Alvarez, G. F. (2016). Los relatos de tradición oral y la problemática de su descontextualización y re-significación. In *Lecture Notes in Computer Science (including subseries Lecture Notes in Artificial Intelligence and Lecture Notes in Bioinformatics)* (Vol. 9703). <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.746/te.746.pdf>
- Amorós, C. (2014). *Las lenguas en la sociedad*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Atarama-Rojas, T., Castañeda-Purizaga, L., & Agapito-Mesta, C. (2017). Los arquetipos como herramientas para la construcción de historias: análisis del mundo diegético de “intensamente.” *Ámbitos. Revista Internacional de Comunicación*, 36. <https://doi.org/10.12795/ambitos.2017.i36.03>
- Academia de la lengua aymara (1995). *Wiñay Pacha I (Tierra y tiempo eternos I)*. Puno: Academia de la Lengua Aymara.
- Ayuso, M. V. (1990). *Diccionario de términos literarios*. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Ballón Aguirre, E. (2006). *Tradición oral peruana literatura ancestrales y populares I y II* (primera ed). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. [www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo\\_ed/](http://www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/)
- Campbell, J. (1991). *Las máscaras de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Centeno Herrera, B. (2014). *Principios discursivos, progresión temática y trasfondo cognitivo ideológico en la tradición oral sobre el Gallo y el Pukupuku* [Universidad Nacional de San Agustín]. <http://repositorio.unsa.edu.pe/handle/UNSA/5741>
- Cerrón-Palomino, R. (2017). La lingüística andina en el contexto del altiplano peruano-boliviano: testimonio personal. *Revista Del Instituto Riva-Agüero*, 2(2), 119–152. <https://doi.org/10.18800/revistaira.201702.003>
- Cocimano, G. (2006a). La tradición oral latinoamericana. Las voces anónimas del continente caliente Araucaria. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 8, (1575–6823). <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/1125>
- Cocimano, G. (2006b). La tradición oral latinoamericana. Las voces anónimas del continente caliente. *Araucaria*, 8(16), 23–36. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28281602>
- Condori C., D. (2008). *Chicote del diablo (supayana jasut'ipa/saupaypa hasut'in)*. Puno: Edición artesanal.
- Contursi, M.E., Ferro, F. (2000). *La narración usos y teorías*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Cornejo, A. (2011). *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Latinoamericana editores.
- Déletroz, A. (1993). *Huk kutis kaq kasqa Relatos del distrito de Coaza (Carabaya-Puno)*. Puno: Instituto de Pastoral Andina.
- Díez de Velasco, F. (2007). Mircea Eliade y Eugenio d'Ors (y el arquetipo). *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, 12, 81–112. <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0707110081A>
- Eliade, M. (1968). *El mito del eterno retorno*. Editorial Planeta.
- Escandell V., M. V. (2009). La comunicación intercultural: aspectos cognitivos y sociales. *Jornadas de Formación Del Profesorado En La Enseñanza de L2-ELE*, 7–24. <http://redined.mecd.gob.es/xmlui/handle/11162/90936>
- Escandell Vidal, V. (2005). *La comunicación*. Barcelona: Gredos.

- Estrada S., H. (2015). *Poemas y relatos aymaras*. universidad nacional del Altiplano.
- Fernández Delgado, J. (1983). Los estudios de poesía oral cincuenta años después de su “descubrimiento.” *Anuario de Estudios Filológicos*, 6, 63–90. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=58526>
- Fontirroig, A. (2016). Un día la musa aprendió a escribir. *Letras*, no. 4(1996), 13–18. [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/52465/Documento\\_completo\\_.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/52465/Documento_completo_.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Havelock, E. A. (1996a). *Havelock\_Eric\_A\_La\_Musa\_aprende\_a\_escribir*. Buenos Aires: Editorial Paidós Ibérica, S.A.
- Hernández S., Roberto; Fernández C., Carlos; Baptista L., P. (2006). *Metodología de investigación*. Mc Graw Hill.
- Inojosa, M. F. (2017). *Fábulas orales aymaras*. Ministerio de Educación Perú. <http://repositorio.minedu.gob.pe/handle/MINEDU/5859>
- Jung, C. G. (2014). *Arquetipo e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.
- Layme, X. A. y F. (1984). El renacimiento de la literatura aymara. *Centro de Investigación y Promoción Del Campesinado, y Universidad Mayor de San Andrés*.
- Levi-strauss, C. (1996). *Mitológicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lopez García, Á. (1991). *Psicolingüística* (1ra reimpr). Madrid: Editorial Síntesis.
- Martínez H., M. (2011). La función social y psicológica del mito. *Revista Káñina*, XXXV (1), 187–199 <https://revistas.ucr.ac.cr>
- MINCUL. (2019). *¿Cómo somos? Diversidad cultural y lingüística del Perú*. Ministerio de Cultura. [aili2019@cultura.gob.pe](mailto:aili2019@cultura.gob.pe)
- Miranda F., J. S. (1971). *El cuento K'epe*. Publicaciones Amauta. <https://www.goodreads.com/book/show/29486996-el-cuento-k-epe>
- Montoya, V. (2020). La tradición oral latinoamericana. *Historia de La Medicina*, 89–104. <https://doi.org/10.1515/9783112336281-007>
- Moreno, J. A. (2016). La lingüística cognitiva: una aproximación al abordaje del lenguaje como fenómeno cognitivo integrado. *Análisis*, 48(88), 41. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2016.0088.02>
- Mostacero, R. (2011). Oralidad, escritura y escrituralidad. *Enunciación*, 16(2), 100–119. <https://doi.org/10.14483/22486798.3908>
- Ong, W. J. (2011). *Oralidad y Escritura Tecnología de la palabra*. Fondo de Cultura Económica.
- Paricahua M., Z. O. y otros. (2012). *Ecos de puñuyupampa*. Grafi Master.
- Parry, A. (1971). *The marking of Homeric Verse: The collected papers of Milman Parry*. First edition. EEUU: Oxford at the clarendon press.
- Pognante, P. (2006). Sobre el concepto de escritura. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 28(2), 65–97. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=457545086003>
- Portugal Catacota, J. (1955). *El cuento puneño*. Puno: Tipografía e Imprenta Comercial.
- Propp, V. (2009). *Morfología del cuento*. Madrid: Akal /Básica de bolsillo.
- Quitán Bernal, S. P. (2017). Oralidad y escritura: campos de investigación en pedagogía de la lengua materna. *Praxis & Saber*, 8(16), 133. <https://doi.org/10.19053/22160159.v8.n16.2017.6181>
- Raimondo C., G. (1991). *Antropología de la escritura*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Saussure, F. de. (1998). *Curso de lingüística general*. Lima: Editorial Vlacabo.
- Tito Q., E. y otros. (2013). *Relatos de la literatura oral y escrita del altiplano puneño*. Puno: CreateSpace.
- Torero, A. (2005). *Idiomas de los andes, lingüística e historia*. Editorial horizonte.
- Vairavé, A. (1976). *Literatura hispanoamericana*. Buenos Aires: Editorial Kapelusz.
- Villalobos Villalobos, C. M. (2016). Los arquetipos de la sombra, el doble y el amor elusivo en Detrás del espejo de Julieta Pinto. *Káñina*, 40(2), 171. <https://doi.org/10.15517/rk.v40i2.26181>

Zacharis, Jhon C. y Bender, G. C. (1991). *Comunicación un oral enfoque racional* (Tercera re). México: Noriega Editores y Editorial Limusa.

Zapardiel, E., En, A., & Eliade, M. (2008). *Mito y sentido en Mircea Eliade*. 116–126. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2580638>

Zavala, V. (2006). La oralidad como performance: un análisis de géneros discursivos andinos desde una perspectiva sociolingüística. *Boletín IRA*, 0(33), 129–137. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/114512>