

[2]

CULTURAS EN CONTACTO: MESOAMÉRICA, LOS ANDES Y LA TRADICIÓN ESCRITA EUROPEA

ROLENA ADORNO

El repertorio de textos y tradiciones que se han de considerar aquí corresponde, en último término, a las interpretaciones hechas por miembros de las culturas americanas nativas durante la época colonial española. Sin el colonialismo europeo no habría existido ese abanico de producciones culturales, «transcritas» según el alfabeto de varias lenguas. Y es que si no se contemplan las voces nativas americanas y a los que se encuentran en posiciones cercanas a ellas (como las que ocupaban los autores mestizos), no puede haber una historia completa de la cultura colonial hispanoamericana, ni en el mundo de la palabra hablada ni en el de la escrita. Por ello las «culturas en contacto» son el punto de partida desde el cual comenzamos este ensayo sobre las expresiones culturales de la América indígena a partir de 1492.

Introducción: Culturas en contacto

Pero, nosotros,
¿qué es lo que ahora podremos decir?
Aunque obramos como señores,
somos madres y padres de la gente,
¿Acaso aquí, delante de vosotros,
debemos destruir la antigua regla de vida?
¿La que en mucho tuvieron,
nuestros abuelos, nuestras abuelas,
la que mucho ponderaron,
la que mantuvieron con admiración,
los señores, los gobernantes?

(Coloquios y doctrina cristiana, los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indíge-

nas, ed. facsimilar del manuscrito original a cargo de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México / Fundación de Investigaciones Sociales, 1986, pág. 139.)

Estas palabras constituyen uno de los primeros ejemplos de las tradiciones culturales que consideraremos aquí. Como la mayoría de los textos que estudiaremos, este pasaje es una reconstrucción de otro anterior a él. Escritas en 1564 por Fray Bernardino de Sahagún y sus cuatro colaboradores nahuas, Antonio Valeriano, Antonio Vegerano, Martín Iacobita y Andrés Leonardo, estas palabras se inspiraban en una conversación que habría tenido lugar en 1524 entre los primeros doce frailes franciscanos en la Nueva España y los ancianos y sacerdotes mexicas (los aztecas). Como ocurre con muchos de los textos de este tipo, su veracidad histórica ahora comienza a ser aceptada (León-Portilla, *Coloquios y doctrina cristiana*, 23-5). Volvamos al relato en el cual los señores y ancianos aztecas discuten la forma de responder:

Entonces así se dialogó,
muy largo tiempo, con gran cuidado, se hizo el discurso,
dos veces, tres veces, se hicieron oír las palabras
a los ofrendadores del fuego,
como las habían dicho los sacerdotes.
Y aquellos que oyeron esto,
mucho se perturbaron,
mucho se afligieron,
como si se hubieran caído
y se hubieran espantado,
estuvieran aterrorizados.
Así, al fin, se dio a luz la palabra,
cuando el discurso se unificó,
se convino que a la mañana siguiente
todos los señores fueran juntos,
se fueran en grupo a aparecer ante el rostro
de los doce sacerdotes.

(*Coloquios y doctrina cristiana, los diálogos de 1524*, pág. 143 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas, ed. facsimilar del manuscrito original a cargo de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México / Fundación de Investigaciones Sociales, 1986, pág. 143.)

La escena resume todos los aspectos pertinentes de este ensayo: los guardianes de la antigua palabra del saber amerindio se reúnen con los guardianes de la tradición cultural europea. El poder militar y político está de un solo lado pero no puede sobreponerse a la autoridad cultural y espiritual del otro. La angustia que produce la confrontación entre los antiguos dioses y la nueva deidad cristiana da lugar primero a una discusión entre los sabios ancianos aztecas (*tlamatinime*) y

luego a su respuesta pública para los frailes franciscanos. Después de discutir hasta que «se dio a luz la palabra» y «el discurso se unificó», los «sabios de la palabra» se enfrentaron a «los doce sacerdotes» (León-Portilla, *Los diálogos azteco-hispánicos*, 143). En este escenario idealizado, oímos las sabias voces de la tradición nativa precolombina, de los que «desplegan [las hojas de] los libros, la tinta negra, los que tienen a su cargo las pinturas» (León-Portilla, *Coloquios y doctrina cristiana*, 141).

Sahagún y sus colaboradores tuvieron éxito cuando recrearon estos primeros momentos en los que los señores nativos toman contacto con las ideas e ideologías extranjeras. A partir de aquí, la mayor parte de las producciones culturales de las que nos ocuparemos reflejarán momentos posteriores del largo periodo colonial de coexistencia cultural. La situación fue muy bien descrita por primera vez por un señor nativo mexicano en una conversación con Fray Diego Durán. Este recuerda cómo se había enfadado con el caballero, que era presumiblemente cristiano, por haber subvencionado una boda pagana y además, muy cara. El nativo replicó con rapidez, «¡Padre, no te espantes pues todavía estamos *nepantla!*» (*Historia de las Indias de Nueva España*, II, 268). Cuando le preguntó a su interlocutor a que tipo de «en el medio» se refería con el uso de ese «vocablo y metáfora», el interpelado le respondió a Durán que los mexicas de su época «aun estaban neutros» no muy devotos de una u otra religión pero que, en efecto, participaban de las dos.

Esta imagen del *nepantlismo*, definida por León-Portilla como «la situación en la que una persona permanece suspendida entre un pasado perdido o desfigurado y un presente que no ha sido comprendido o asimilado» (Klor de Alva, «Conflicto Espiritual y Acomodación en Nueva España», 353), se debería recordar durante el siguiente razonamiento. Como nos muestran las investigaciones recientes (ver León-Portilla, «Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual»; Klor de Alva «Conflicto espiritual»; Adorno, *Guaman Poma*; MacCormack, «Pachacuti»), muchas veces resulta engañoso considerar estas obras como prueba de un sincretismo cultural (es decir, la producción de un todo armonioso, algo muy diferente al *nepantlismo*). Por ello nuestro resumen del campo cultural que estudiamos es el siguiente:

Nacidas en el periodo colonial, a menudo con referencias a lo precolombino y creadas por individuos con el ánimo de preservar y comunicar sus tradiciones nativas aunque fuese recurriendo a las extranjeras, las tradiciones que vamos a estudiar aquí enlazan formulaciones culturales y actividades simbólicas muy diversas, tanto orales como escritas. En estas producciones culturales se unen diversos sistemas de pensamiento y expresión pero las reformulaciones de la experiencia nativa resultantes no tienden tanto a la resolución de conflictos o tensiones entre las culturas donantes, sino más a crear nuevas síntesis culturales cuyo rasgo dominante es la coexistencia incómoda de sus diversos y a veces contradictorios componentes.

¿QUÉ TIPO DE PRODUCCIÓN CULTURAL? ¿QUÉ TIPO DE HISTORIA?

En la década de 1880 a 1890, Daniel G. Brinton fue uno de los pioneros en considerar como literatura la expresión cultural indígena americana. Bajo el título «The Library of Aboriginal American Literatures» («Biblioteca de literaturas aborígenes de América»), publicó una serie de textos y estudios amerindios, después de publicar un monográfico titulado *Aboriginal American Authors and their Productions... a chapter in the history of literature (Autores y producciones aborígenes americanos... un capítulo en la historia de la literatura)*. Un siglo después aún nos preocupan los mismos problemas que importaron a Brinton. De modo que el interés actual por tratar las producciones culturales de la América nativa como literatura, ha surgido, al menos para Mesoamérica, de la obra monumental de Garibay (*Historia de la literatura náhuatl*) y de León-Portilla (*Literaturas precolombinas de México; Literatura del México antiguo*), y, en el Perú (nos referimos a su extensión geográfica y jurisdiccional en la época colonial, es decir, en casi toda la Sudamérica hispánica), de Arguedas (*Tupac Amaru; Dioses y hombres*), Farfán (*Poesía folklórica quechua; El drama quechua Apu Ollantay*) y Lara (*La tragedia del fin de Atawallpa; La literatura de los quechuas*). La conceptualización literaria de la producción cultural verbal ha sido un paso muy importante en la valoración de la misma. (Este reconocimiento complementa, pero no reproduce, las aproximaciones a los documentos nativos coloniales estudiados por sus contribuciones a los estudios históricos y antropológicos).

Hoy en día estas producciones culturales se han apreciado desde un punto de vista más amplio e interdisciplinario que analiza la reconstrucción de la historia cultural colonial desde una óptica más comprehensiva y compleja. Últimamente, el título de «literatura» para identificar los textos de contenido amerindio y forma europea, no gusta mucho a los investigadores de nuestro campo, ya que tiende a limitar el estudio a una serie de parámetros y preguntas que se adaptan mejor a la producción estética basada en las tradiciones bíblicas y clásicas occidentales. La «literatura» considerada como un nombre que designa o describe, pierde su validez en nuestro contexto y podemos reconocer que la «literatura» como concepto dieciochesco, localizado en el mundo mediterráneo de tradiciones grecorromanas y judeocristianas (ver Mignolo, «La lengua, la letra, el territorio»), acoge un campo de actividad creativa y reflexión crítica diferente de, y sólo parcialmente relacionado con, los considerados aquí.

A pesar de ello, si dejamos de lado el contenido del conjunto cultural europeo específico al que se ha aplicado definitivamente el término «literatura» y, en vez de ello, consideramos los principios de reflexión e interpretación a través de los cuales una cultura se comprende a sí misma, mediante actividades simbólicas verbales, entonces veremos que las tradiciones examinadas aquí tienen algo en

común con lo literario. Una observación pertinente al analizar esta afirmación, sería que aquello que se define como «literario» está totalmente determinado por los que participan en la cultura en la que se encuentra el objeto. Desde dentro del sistema cultural de las sociedades occidentales postindustriales podemos reconocer muchas interpretaciones históricas, teatrales, líricas y de la prosa de nuestra propia cultura. Es difícil si no imposible reconocer las interpretaciones correspondientes (o no) a culturas que son muy diferentes a la nuestra, como las nativas de América. Por ello, cuando al ver el *Popol Vuh*, decimos «esto no es literatura», tenemos que tener muy claro que lo rechazamos como tal con respecto a un conjunto histórico-cultural específico que deriva de las tradiciones grecorromanas y judeocristianas pero que lo reconocemos como uno de los grandes logros culturales en cuanto a su interpretación colectiva de la experiencia humana. En este sentido las tradiciones estudiadas en este ensayo pertenece a la «historia de la literatura latinoamericana».

Las tradiciones culturales de los nativos americanos, sólo conocidas por ser conservadas en forma escrita en tiempos coloniales, se verán como complementarias a, y no como antecedentes de, el desarrollo de la literatura latinoamericana. En el pasado, el legado de la expresión amerindia precolombina se ha idealizado como precursor de la literatura fundacional de Hispanoamérica. Por el contrario, desde aquí apoyamos la idea de que la conservación del legado de la antigua cultura nativa es necesariamente un fenómeno policultural y colonial. Debido a ello no nos revela el pasado precolombino sino más bien los procesos de intercambio cultural en la época colonial. No consideramos que la cultura americana indígena fuese absorbida por la europea sino que se dio la adaptación, la supervivencia y la innovación de las tradiciones autóctonas americanas en un nuevo y complejo entorno policultural.

Inmediatamente nos encontramos con el problema de la terminología y nos parece apropiada la palabra «texto» para designar estas complejas producciones culturales. Tal vez sea por su raíz, cuyo significado es «tejer», por lo que nos parece etimológicamente compatible con la producción oral (Ong, *Orality and literacy [Lo oral y lo literario]*, pág. 13). Al mismo tiempo, el término «texto» sugiere la integración de formulaciones culturales diversas y varios tipos de actividades simbólicas.

¿Qué tipo de preguntas hay que hacerles a estos textos? Estos «tejidos» verbales responderían sólo a algunas de las preguntas hechas a las obras de la tradición europeo-occidental de las *belles lettres*. Algunas cuestiones filológicas y textuales son pertinentes como, por ejemplo, la fijación filológica de los textos, la identificación de fuentes e influencias y la relación interna de las partes del texto. Dependiendo del tipo particular de texto analizado, la aplicación de modelos literarios occidentales sólo en algunas ocasiones ha ayudado a la comprensión de los mecanismos internos de la obra bajo consideración. En ese sentido ponemos el énfasis en el proceso de producción de estos textos para reorientar nuestras investigaciones. Reconstruyendo las circunstancias de la creación de estas expresiones

culturales y examinando las razones por las que fueron escritos, podemos evaluar con mayor éxito los restos textuales del encuentro entre las culturas nativas americanas y la tradición escrita europea. Siempre que consideremos las actividades basadas en la creación de textos como constitutivas (y no meramente reflexivas) de las prácticas sociales, los textos escritos o transcritos de autoría colectiva o individual nos pueden revelar muchas cosas sobre la compenetración de las culturas europea y amerindia en el periodo colonial.

LA AUTORÍA Y SUS CARACTERÍSTICAS

Todas las producciones culturales aquí examinadas son de contenidos aristocráticos y muchas veces sagrados, y los individuos que las produjeron son también una elite en perspectiva y/o en formación. En el último caso, con «elite» más que a un estatus social de un cierto individuo dentro de la jerarquía nativa tradicional, nos referimos al acceso de ese individuo a las instituciones de la sociedad colonial (por ejemplo, la de la cultura escrita). Por lo tanto, desde el punto de vista de su recepción, estos textos pertenecen más a una historia intelectual y cultural que a una historia social.

Como ya anticipamos al principio, es imposible comprender las tradiciones nativas en los tiempos coloniales sin tener en cuenta la interacción entre las elites indígenas americanas y la iglesia europea. La escritura alfabética y la tradición nativa se unieron porque la escritura era una institución del colonialismo empleada para dar cuenta de y ordenar a las sociedades nativas, erradicar sus prácticas espirituales tradicionales y evangelizar a sus gentes. Paradójicamente este uso de la cultura escrita para borrar la herencia nativa también sirvió para preservar sus más nobles frutos. En México, los esfuerzos incansables de Fray Bernardino de Sahagún produjeron uno de los estudios más destacados de su época sobre una sociedad del siglo xv; en el Perú, la compilación de tradiciones nativas del cura criollo Francisco de Ávila, escrita con el propósito de erradicarlas, tuvo como resultado un magnífico tapiz de la vida y las creencias espirituales de los Andes contenida en *Runa yndio ñiscap machoncuna*, mejor conocida como el manuscrito de Huarochirí. El clero europeo hizo posible desde el principio la conservación (y también la destrucción) de las expresiones culturales amerindias. Cualquier tipo de aproximación global al tema requiere un análisis de los escritores misioneros. Para una bibliografía comentada de los escritos de cronistas e historiadores religiosos sobre las culturas nativas de Mesoamérica ver Cline (*Guide to Ethnohistorical Sources [Guía de fuentes etnohistóricas]*) y, para el Perú, la edición hecha por Pease en 1986 de Porras Barrenechea (*Los cronistas del Perú, 1528-1650*).

La colaboración de informantes nativos fue esencial para la investigación que los misioneros hicieron sobre las tradiciones nativas. Muy a menudo, fueron los

señores étnicos y sus herederos los que se convirtieron en informantes bilingües. En México muchos fueron formados por frailes en instituciones como el Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlaltelolco, fundado por franciscanos (ver Garibay, *Historia*); en el Perú, fueron los jesuitas los que organizaron colegios para los hijos de los señores nativos (ver Albó, «Jesuitas y culturas indígenas»). Había muchas maneras para que los nativos adquirieran conocimiento de la lengua de los conquistadores y por ello se les llamó *indios ladinos*. En 1611, Covarrubias (*Tesoro de la lengua*, 747) definió como *ladino* «al morisco y al extranjero» que se desenvolvía con tal soltura en castellano que nadie lo tomaría por un extranjero y que era muy prudente y agudo en todo lo que hacía. *Indio ladino* se convirtió en el término con el que se designaba a todo nativo que aprendía la lengua colonial (fuese señor étnico o vagabundo); los tipos sociales y los individuos que se les conocía como indios ladinos eran muchos y variados y sólo ahora se comienza a estudiarlos sistemáticamente.

Cuando aprendieron a leer y a escribir, los nativos se convirtieron en amanuenses así como en intérpretes orales (ver Solano, «El intérprete»). En tales circunstancias, comenzó la práctica independiente de la escritura por parte de los nativos y se bifurcó en dos tipos de expresión escrita, a veces mutuamente excluyentes y, a veces, superpuestos. Por un lado, se hicieron esfuerzos para comunicar los intereses de la sociedad nativa a sus señores extranjeros (relaciones y crónicas escritas en español) y, por otro, se tomaron iniciativas para preservar la herencia cultural nativa y protegerla de los europeos (algunos textos mayas, como el *Popol Vuh* y los *Libros de Chilam Balam*, de los mayas quichés y yucatecos respectivamente, se tradujeron al alfabeto romano).

Una de las áreas de investigación que responde a los tipos de interacción cultural más importantes y que aquí nos interesa es el estudio de cómo las tradiciones orales y los jeroglíficos (pictogramas e ideogramas) se transformaron cuando fueron traducidos al alfabeto romano. Para un estudio del impacto de la cultura escrita en las artes tradicionales de la escritura y el recuerdo en el México colonial ver Gruzinski (*La colonisation de l'imaginaire*); para ver una formulación teórica sobre el estudio de las primeras tradiciones coloniales de mezcla oral/escrita ver Mignolo («Anahuac y sus otros»); y para estos procesos de transformación cultural en el Perú y en México, ver Scharlau y Münzel (*Qellgay*), Scharlau («Mündliche Überlieferung-Schriftlich Gefasst»; «Escrituras en contacto») y Scharlau (ed.) (*Bild-Wort-Schrift*).

Con excepción de aquellos textos que no tienen por objeto las experiencias y culturas nativas americanas (ver Garibay, *Historia*, II, 222-33), los textos que han sobrevivido al encuentro España/América incluyen estas características: 1) la necesidad imperativa de preservar el conocimiento de la cultura nativa, marginada, denigrada y forzada a una existencia clandestina, 2) la expresión de la amargura por la destrucción de monumentos culturales nativos, 3) la elaboración de profecías, tanto para explicar las circunstancias históricas del momento, como para anticipar un futuro incierto, 4) la aparición de movimientos mesiánicos, preservados como profe-

cías que prometían la caída de la dominación extranjera y la restauración del orden tradicional, 5) la reformulación de la historia étnica en un intento por recobrarla, y 6) el esfuerzo para dar sentido a las creencias e ideologías en conflicto, que por lo general no alcanzaban a resolver las contradicciones. Para descripciones más detalladas y una comparación de las respuestas de los nativos americanos y de los moriscos españoles a los esfuerzos para erradicar sus culturas, ver Luce López-Baralt («Crónica de la destrucción del mundo»), Salomon («Chronicles of the impossible» [Crónicas de lo imposible]) y Adorno («La Ciudad letrada»).

LA CUESTIÓN DE LO ORAL

Una de las observaciones fundamentales en el estudio de estas tradiciones culturales hispanoamericanas es la coexistencia de lo oral y lo escrito. Los debates actuales sobre la naturaleza y el desarrollo del empleo del lenguaje escrito alfabético (*literary*) (Jack Goody, Brian V. Street), recalcan la dificultad de conocer y explicar el carácter de la cultura oral, así como la de evaluar los residuos orales en los documentos escritos.

Desde nuestra propia perspectiva como miembros de culturas escritas, es fácil subestimar el poder del discurso oral humano en sus usos rituales y formales. Los testimonios de la era precolombina que se conservan en los escritos de los primeros tiempos coloniales nos permiten reorientar nuestro conocimiento. Por ejemplo, el *Códice Matritense* describe al narrador nahua o *tlauetzqui* ideal como el que «dice cosas con el espíritu, los labios y la boca de un artista»: «El buen narrador... tiene flores en los labios. Sus palabras desbordan consejos, las flores salen de su boca». El mal narrador, sin embargo, «dice palabras inútiles, no tiene dignidad» (León-Portilla *Pre-Columbian Literatures* [Literaturas precolombinas], 27-8). Los discursos de los *huehuetlahtolli* («discursos de los ancianos») que se conservan escritos dan fe del papel que tenía el discurso oral y formal como fuente de conocimiento y formación para la vida en la sociedad nahua. Las transcripciones de las profecías *katun* de los mayas yucatecos revelan que los discursos irresponsables y a la deriva se consideraban como una de las pruebas más importantes de que la sociedad se encontraba en proceso de degeneración y desintegración (Roys, «The Maya Katun prophecies» [«Las profecías katun mayas», 24]. El *Popol Vuh* nos cuenta que, entre los mayas quiché, la antigua palabra (el discurso sagrado) era el potencial y fuente de todo lo que se hacía en su tierra (D. Tedlock, *Popol Vuh*, 71). En los Andes, los cronistas nativos decían que los primeros habitantes guardaban obediencia al primer inca debido a las asombrosas dotes oratorias de Manco Capac y Mama Ocllo (El Inca Garcilaso de la Vega, *Obras Completas*, II, 27-8; Guaman Poma, *Nueva Crónica*, 81).

Uno de los problemas en torno a la relación de lo oral con la tradición escrita y lo oral como el punto mediador entre las tradiciones de escritura alfabética y je-

roglífica, es el supuesto paso de la tradición oral a la escrita. Aunque muchas veces se asume que la tradición escrita sustituyó a la oral y a la escritura jeroglífica, hay pruebas de que bien entrado el siglo xvii y, en algunos casos, hasta el xix, los modelos tradicionales de creación y conservación del saber persistieron (Roys, *The Book of Chilam Balam*, [El libro de Chilam Balam], 3-5).

La conservación escrita de lecturas de textos jeroglíficos o discursos orales es uno de los logros fundamentales de los misioneros españoles, los nativos americanos y los escritores mestizos. La forma de traducir y transcribir estos textos era muy variada. Entre los mayas yucatecos de las tierras bajas, por ejemplo, eran comunes las transcripciones literales de los contenidos de jeroglíficos; en libros existentes como el *Chilam Balam*, hay secciones de prosa que son transcripciones literales de jeroglíficos (Roys, *The Book of Chilam Balam*, 5). Entre los mayas de las tierras altas, sin embargo, las glosas de narraciones orales eran más frecuentes. Como apunta Dennis Tedlock (*Popol Vuh*, 32) en su narración de cómo los representantes de los tres linajes nobles de Q'umaraqaj (Utatlán) crearon un texto escrito del *Popol Vuh*, una traducción jeroglífico por jeroglífico habría tenido como resultado «un texto que no habría tenido sentido más que para un buen actor y adivino». En vez de eso los escritores apuntaron lo que un lector del antiguo texto habría dicho si hubiera tenido que hacer una «larga representación» contando la historia contenida en aquellos símbolos (D. Tedlock, *Popol Vuh*, 32). La conservación de estas representaciones (*performances*), congeladas en el tiempo y escritas, muchas veces esconden más que revelan las características fundamentales de las tradiciones orales. Al respecto, Dennis Tedlock (*The Spoken Word* [La palabra hablada], 13, 19) arroja nuevas luces al decir que las tradiciones orales no se pueden describir a través de la aparente cualidad de monólogo de una sola representación, sino teniendo en cuenta cómo se ha expresado y englobado dicha representación en el contexto de un diálogo mucho mayor.

Otro problema a la hora de describir por escrito las representaciones orales tiene que ver con la métrica. Las indagaciones más recientes insisten en que la forma más fidedigna de reproducir composiciones de culturas no europeas se consigna intentando reproducir las unidades de la composición original en vez de imponer el criterio de versificación propio de la tradición europea. Esta toma de posición reconoce las limitaciones de los paradigmas literarios europeos para analizar las producciones verbales de los nativos americanos (ver León-Portilla en Edmonson [ed.], *Supplement*).

El valor relativo que se puede asignar a las fuentes escritas y a las que son transcripciones de discursos orales es un asunto clave en las obras que consideramos aquí. Ha sido un lugar común considerar lo no escrito como mítico cuando lo mítico quiere decir ficticio y falso («no una verdad literal»). Por ejemplo, las crónicas nativas han sido juzgadas como fantasiosas porque contradecían o no estaban corroboradas por las fuentes europeas. Actualmente comprendemos que tales narraciones tratan de historias que pasaban desapercibidas para los europeos o que éstos no compartían (Recinos, *Crónicas indígenas*; MacCormack, «Atahual-

pa y el libro»). Esta es sólo un área en la que los presupuestos sobre el estatus de lo oral con respecto a lo escrito, empiezan a ser reconsiderados seriamente.

EL TIEMPO: EL PASADO EN EL PRESENTE

Bajo el título de «El tiempo: el pasado en el presente» se engloban dos cuestiones: una tiene que ver con el hecho de que los primeros escritos de la etapa colonial sobre las costumbres nativas estaban íntimamente ligados a los intereses del presente. La otra tiene que ver con la forma de tratar el tiempo en estos escritos, que ofrece varios problemas: la relación de lo temporal con lo intemporal, la contraposición de conceptos diferentes del tiempo (el lineal enfrentado al cíclico) y, finalmente, la relación del concepto de tiempo con el de espacio.

A pesar de que el contenido de muchas de estas producciones culturales es retrospectivo, la preocupación sobre el presente —la de explicar el presente a través de una visión del pasado— está muy marcada en todas ellas. Muchas veces se han descrito estas obras como recuerdos nostálgicos de un pasado irrecuperable. Y a pesar de que tales observaciones pueden tener una parte de verdad, tienden a distorsionar más que a elucidar la evidencia. La etnografía y la investigación historiográfica, al igual que los estudios literarios nos han revelado que los escritos nativos tales como las historias y genealogías dinásticas tienen objetivos prácticos inmediatos (ver González Echevarría, «José Arrom»; Farris, *Maya Society under Colonial Rule [La sociedad maya durante la dominación colonial]*, 246-7; Adorno, *Guamán Poma*). En general, las crónicas y relaciones de Mesoamérica y los Andes se pueden entender dentro del contexto del sistema jurídico español y de las «probanzas de méritos y servicios» que eran objeto de atención de todos los aspirantes a conseguir propiedades y privilegios.

Como las coordenadas más básicas de la experiencia humana, los conceptos de tiempo y de espacio varían de cultura y así presentan grandes dificultades de comprensión. En los textos coloniales de herencia pre-hispánica, el problema no es sólo aislar o identificar los conceptos autóctonos sino también determinar el nivel de adaptación de éstos a la cronología europea. Como señaló Frank Salmon en su estudio de los cronistas nativos peruanos («Chronicles» [Crónicas], 9), «la raíz del conflicto... en las crónicas de autoría indígena es la diferencia entre los modos andino y europeo de concebir la relación entre lo histórico y lo intemporal».

El estudio de los textos que nos ocupan requiere que dejemos de separar lo histórico de lo mítico en dos discretas categorías y comencemos a concebir la posibilidad de su convergencia. El *Popol Vuh* y los relatos del manuscrito de Huarochirí, nos enseñan, por ejemplo, que las formas en que los mayas y los andinos concibieron lo mítico y lo histórico eran, tal como dijo Dennis Tedlock (*Popol*

Vuh, 63) «más complementarias que opuestas, más mutuamente porosas que excluyentes».

Sobre la común dicotomía de tiempo cíclico versus tiempo lineal, no podemos asumir que el concepto de tiempo cíclico dominaba por completo sobre el lineal; lo demuestran los estudios de las tradiciones maya y quechua (D. Tedlock, *Popol Vuh*; Salomon «Chronicles»). Para entender las nociones amerindias del tiempo, la mejor figura geométrica no es el círculo ni la línea recta sino la hélice: una línea curva, en espiral que nunca pasa dos veces por el mismo sitio pero que repite su movimiento básico. Esto significa que no se esperaba que ni el tiempo ni las vivencias se repitiesen exactamente; más bien los hechos en el tiempo se iban acumulando y los pasados no se olvidaban (B. Tedlock, *Time and the Highland Maya [El tiempo y los Mayas de las Regiones Altas]*, 176-7; D. Tedlock, *Popol Vuh*, 64; Salomon, «Chronicles», 10-11). «No se puede borrar el tiempo», le dijo a Barbara Tedlock su maestra quiché (*Time*, 177), que nos describe cómo las sucesivas creaciones y destrucciones cataclísmicas del mundo a las que se refiere el *Popol Vuh* no se aislaban totalmente unas de las otras, sino que, más bien, cada época contenía herencias de todas las épocas anteriores. De esta forma, la investigación de los hechos de otro tiempo demanda el reconocimiento de una dialéctica entre lo único o lineal y lo cíclico o repetido (B. Tedlock, *Time*, 177).

Lo que se puede deducir de este ejemplo es que la búsqueda de un patrón y un significado no contradujo sino que, de hecho hizo posible que los mayas aceptaran información de más allá de los confines de su mundo autóctono y su experiencia histórica y cultural (D. Tedlock, *Popol Vuh*, 64; Roys, *Book of Chilam Balam [Libro del Chilam Balam]*, 3-4; Szemiński, «Las generaciones», 105-6). Un ejemplo son las profecías sobre la llegada de personas de lugares lejanos que se encuentran en los relatos de los indígenas y de los misioneros. Estos testimonios, que se han tomado como prueba de la rigidez de la tradición cultural autóctona americana (Todorov, *The Conquest of America [La Conquista de América]*), se pueden interpretar como un indicador de la capacidad de los autores e informantes autóctonos de incluir e integrar lo nuevo y extraño. Los primeros escritos coloniales —desde los códices mayas hasta las crónicas peruanas— dan muestra de esta capacidad de recopilar, improvisar y adaptar.

Otra consideración es la relación de los conceptos de tiempo y espacio, tanto en las tradiciones mesoamericanas como en las andinas. Como Burkhart (*The Slippery Earth*, 72) aclara, refiriéndose a Mesoamérica que «el tiempo no se puede separar del espacio. La distancia espacial es correlativa a la distancia temporal». Una vez más encontramos importantes diferencias entre las aproximaciones amerindias y las europeas. Estas diferencias nos conducen muchas veces a hacer más simples y rígidos de lo que son los aspectos extraordinariamente complejos de la relación espacio-tiempo amerindia. La relación homóloga de tiempo y espacio no sólo se da en cuestiones aisladas sino que también en los principios generales de organización (Wachtel, *Sociedad e ideología*, 182). Las relaciones entre tiempo y espacio y historia y mito que establecían los amerindios tanto de la épo-

ca precolombina como después de la conquista tendieron, según las conclusiones de los Tedlock (B. Tedlock, *Time*; D. Tedlock, *Popol Vuh*), más hacia la integración que hacia segregación, más hacia la acumulación que hacia la sustitución y más hacia la colaboración que hacia la exclusividad. Para Mesoamérica, ver *El pueblo del sol* de Caso; *Aztec Thought and Culture* [Cultura y pensamiento azteca] de León-Portilla; *Time* de B. Tedlock; *Popol Vuh* de D. Tedlock; *The Slippery Earth* [La tierra resbaladiza] de Burkhart. Para los Andes, *Ideología mesiánica* de Ossio; *Sociedad e ideología*, de Wachtel; «Chronicles» de Salomon; «De la imagen de Wiraqucan»; *Un Kuraca* de Szeminski.

LAS CUATRO ÁREAS GEOGRÁFICO-CULTURALES PRINCIPALES

Destacamos cuatro áreas geográfico-culturales: la nahua de México central, la maya de las regiones bajas del área maya de Yucatán, la quiché de las tierras altas mayas y la quechua de los Andes. Las tradiciones mesoamericanas se definen según las divisiones que se establecieron en el *Handbook of Middle American Indians* [Manual de los indígenas de Mesoamérica] y su censo de manuscritos en prosa de tradición histórica nativa (Gibson y Glass, en Cline *et al.* [eds.] *Guide... Part Four*). El lector debería consultar el *Handbook* para México del Norte y Occidental (La tradición tarasca de Michoacán), Oaxaca y América Central. El estudio que hizo Brinton en 1883 sobre la comedia bailada *El Güegüense* es un punto de partida apropiado para el estudio de la tradición nahua y mangué de Nicaragua. En lo que se refiere a los Andes, nos centraremos en las tradiciones quechuas más importantes. Para el Anfiteatro del Caribe, las voces de los nativos se pueden percibir en la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, de Fray Ramón Pané (ver *Mitología*, de Arrom; *Relación*, de Pané, y *El mito taíno*, de M. López-Baralt).

Las diferencias entre las tradiciones coloniales de los nahuas, los mayas de las tierras altas y bajas y los andinos de lengua quechua son notables. En los dos grandes centros coloniales de México y el Perú, sedes de las culturas imperiales de los aztecas y los incas, que florecieron durante la época de la invasión española, encontramos un número abundante de textos nativos y textos inspirados en lo nativo diseñados precisamente para comunicarse con la sociedad dominante. En contraste, tanto los quichés de las tierras altas, como los yucatecos de las bajas, desarrollaron varias tradiciones escritas ajenas y desafiantes respecto a la sociedad extranjera de los colonizadores.

Aun hay otro contraste importante entre las culturas nahuas y las andinas. En el valle central de México, los nahuas produjeron, gracias al ímpetu de las enseñanzas franciscanas, un impresionante número de obras encaminadas a la conservación de la historia y la cultura precolombinas. En el Perú, por otro lado, encon-

tramos un número pequeño de obras, aunque entre ellas hay textos de complejidad y riqueza extraordinarias.

Dar cuenta de todas las diferencias mencionadas hasta ahora es una tarea que sobrepasa los objetivos de este ensayo. El tomar nota de estas diferencias nos recuerda, sin embargo, la diversidad de las culturas coloniales que fueron fruto de la interacción a lo largo del tiempo de una sola cultura hegemónica con las zonas culturales de Mesoamérica y los Andes de una extraordinaria variedad, que, a su vez, comprendían grandes diferenciaciones internas.

A pesar de que la producción cultural de la primera etapa colonial, entre 1525 y 1650, más o menos, fue bastante conocida, algunas de las tradiciones que consideraremos sólo se dieron a conocer entre los europeos en los siglos siguientes (por ejemplo, el descubrimiento y la transcripción en el siglo xviii del *Popol Vuh* por parte del cura español Francisco Ximénez) y la práctica de algunas tradiciones (como los dramas bailados de Guatemala) que continúa hasta el día de hoy.

Debido a la imposibilidad de describir en su totalidad cada área de producción cultural, se debería atender de manera esencial a las recomendaciones bibliográficas proporcionadas en cada breve apartado.

LA TRADICIÓN NAHUA

Tras la derrota de la Confederación Azteca (la Triple Alianza) a manos de las fuerzas españolas y nativas aliadas al mando de Hernán Cortés —en una guerra de dos años de duración—, la soberanía española se impuso en el valle central de México en 1521. Poco tiempo después, las órdenes mendicantes, es decir, los Franciscanos (1523-1524), los Dominicos (1526) y los Agustinos (1533), fueron llegando para evangelizar a los nativos (Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico* [*La conquista espiritual de México*], 2-3). Se fundaron escuelas religiosas muy pronto, comenzando por la del padre flamenco Pedro de Gante, en 1523. La fundación del Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlaltelolco, el seis de enero de 1536, fue de especial importancia.

La tradición escrita más rica y variada de las consideradas aquí es la de los náhuatl de México Central. La introducción de la escritura alfabética fomentó la conservación de la cultura náhuatl y el desarrollo de una extraordinaria tradición escrita en nahua que se extendió durante todo el periodo colonial. En el siglo xvi, la actividad de los frailes ayudó a producir una clase de nahuas ilustrados, bilingües, cuyas empresas historiográficas en español, náhuatl y, a veces, en latín, han llegado a constituir una tradición escrita de gran importancia. Garibay (*Historia*) nos ofrece la enumeración más extensa de las producciones culturales escritas de autores de formación nahua y un importante estudio de los textos primarios y sus traducciones. La segunda parte de su estudio, sobre el periodo de 1521 a 1750, destaca la labor de los frailes misioneros y los estudiosos nativos, y abarca

géneros desde el religioso-didáctico, hasta el histórico y tiene en cuenta la labor lingüística y cultural de los traductores.

Fundado por los franciscanos para los hijos de las elites nahuas, el objetivo principal del Colegio de Tlaltelolco fue el de educar a las clases nobles a la manera europea. Sin acceso al sacerdocio de la Iglesia Católica Romana, estos nobles bien educados tenían, pocas salidas para sus conocimientos. Con sus profesores europeos y sus alumnos mexicanos (que pronto se convertirían en profesores), el Colegio era el centro de la vida intelectual colonial que se centraba en el estudio y la interpretación de la cultura nahua en su relación con la cristiana. Aún no se ha escrito la historia completa de los trabajos, de los profesores, alumnos, ni del auge y declive (a mitad de siglo) del Colegio. Invitamos al lector a que consulte, sin embargo, la *Utopía* de Baudot; *El primer colegio*, de Borgia Steck; *La conversión des indiens*, de Duverger; *Historia*, II, 215-20, de Garibay; *El imperial colegio*, de Ocaranza; *Spiritual Conquest [Conquista espiritual]*, de Ricard. La perspectiva nahua sobre la actividad de los franciscanos en el siglo xvi, ver *Los Franciscanos*, de León-Portilla.

De las producciones culturales en náhuatl y español, recogidas por Garibay, la porción mejor documentada y estudiada hasta ahora es la referente a la tradición histórica (Gibson y Glass, en Cline *et al. Guide... Part Four*). En México hubo varios escritores de historia de tradición nativa. Los más notables fueron Hernando Alvarado Tezozomoc (activo desde 1598 hasta comienzos del siglo xvii), Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1648, aprox.), Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Quauhtlehuanitzin (nacido en 1579), Diego Muñoz Camargo (1529-1599 aprox.) y Juan Bautista de Pomar (activo en 1582). Cada uno de ellos daba cuenta de la historia nativa desde la perspectiva de su herencia dinástica y representaban en su conjunto muchas de las etnias que habitaban en el valle central de México, según fueron identificadas por Gibson (*The Aztecs*, 9, 21).

De ascendencia mexica (azteca), Alvarado Tezozomoc era hijo de uno de los *tlatoani* o señores de Tenochtitlán bajo el dominio español y de Francisca de Montezuma, y por lo tanto era nieto de Montezuma II (Garibay, *Historia*, II, 299; Keen, *The Aztec Image [La imagen azteca]*, 132). Tezozomoc dejó un gran relato que se desarrollaba desde la llegada de los mexica al poder al final del siglo xiv hasta la conquista española en su *Crónica mexicana* (1598); escribió en náhuatl la *Crónica Mexicayotl* en 1609 (Gibson y Glass, en Cline *et al., Guide... Part Four*, 326). Juan Bautista de Pomar era un mestizo descendiente de los señores acolhua de Texcoco de la época precolombina. Su *Relación de Texcoco*, que fue más tarde conocida y citada por Alva Ixtlilxóchitl, se escribió en respuesta al cuestionario de la relación geográfica de 1577 y se considera una de las mayores fuentes de información sobre deidades nativas y otros aspectos de la cultura precolombina y colonial (Gibson y Glass, en Cline *et al. Guide... Part Four*, 355). Alva Ixtlilxóchitl era descendiente de los Acolhuaque, señores de Texcoco, y escribió sobre la historia acolhua en su *Historia chichimeca* y muchas relaciones en castellano.

Chimalpáin era descendiente de los Chalcas de quienes narró la historia en *relaciones* escritas en náhuatl (Gibson, *The Aztecs*, 15). La obra de Diego Muñoz Camargo representa la perspectiva de los tlascaltecas que poblaban un área al Noroeste del valle de México y que eran enemigos irreconciliables de los mexica. Muñoz Camargo era hijo del conquistador Diego Muñoz y de una mujer nativa; contrajo matrimonio con una mujer noble de Tlaxcala (Keen, *The Aztec Image*, 127) y escribió la *Historia de Tlaxcala* (al final del siglo xvi) que incluye migraciones, historia dinástica y la conquista española de México con la ayuda de sus aliados tlascaltecas (Gibson y Glass, en Cline *et al. Guide... Part Four*, 350-1).

Cada uno de estos autores, al igual que sus contemporáneos en el Perú después del gobierno del virrey Francisco de Toledo (1569-1681) narraron la historia de sus pueblos desde los orígenes de las dinastías hasta la dominación española. En todos los casos se recuperaba el pasado para influir en el presente. Estos escritores están siendo hoy objeto de nuevos estudios; ver Garibay (*Historia*), Gibson y Glass (en Cline *et al. Guide... Part Four*); para un resumen de las historias dinásticas contenidas en los textos coloniales, ver Jiménez Moreno («Síntesis»).

Además de los textos de autoría nativa, encontramos referencias indirectas a actitudes y patrones de significación nativos en los escritos de los misioneros españoles. El más importante por su magnitud y por su conservación de las tradiciones culturales nahuas es la obra del franciscano Bernardino de Sahagún y de sus colaboradores e informantes nahuas. También son significativas las obras de Fray Andrés de Olmos, Fray Toribio de Benavente Motolinía, Fray Francisco de las Navas, Fray Diego Durán, Fray Jerónimo de Mendieta y Fray Juan de Torquemada; ver Cline (ed.) *Guide... Part Two* y Gibson (en Cline *et al. Guide... Part Four*). Para estudios más focalizados ver Baudot, *Utopía*; Edmonson (ed.) *Sixteenth Century Mexico [El México del Siglo XVI]*; Horcasitas, *El Teatro náhuatl*; Klor de Alva *et al.* (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún [La obra de Fray Bernardino de Sahagún]*. Garibay (*Historia*), Jiménez Moreno («La historiografía tetzcocana») y Gibson y Glass (en Cline *et al. Guide... Part Four*) clasifican por etapas las obras en colaboración de españoles y nahuas del siglo xvi. Obras como el *Anónimo franciscano de Culhuacán*, la *Relación de Michoacán* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se deben también tener en cuenta; ver Gibson (en Cline *et al. Guide... Part Four*).

León-Portilla (en Edmonson [ed.], *Supplement [Suplemento]*, 12, 20) identifica dos tipos de obras que conservan en forma escrita las tradiciones orales de herencia prehispánica mesoamericana e insiste en no identificarlos como variantes de estructuras literarias europeas: el *tlahtolli* («palabra, discurso, narrativa») y el *cuicatli* («canciones, himnos, palabras»). Dentro del tipo *tlahtolli*, que incluiría lo que nosotros llamamos «mitos, leyendas, anales, crónicas, historias y cuentos» (León-Portilla en Edmonson [ed.] *Supplement*, 20) está el *huehuehtlahtolli*, que consistía en diálogos didácticos entre padre e hijo, marido y mujer, patrón y huésped. Diseñados para enseñar los valores aztecas y las normas de buena conducta, los *huehuehtlahtolli* se adaptaron a las enseñanzas del cristianismo y siguieron

siendo una tradición nativa de importancia durante los tiempos coloniales (ver Gibson y Glass en Cline *et al.*, *Guide... Part Four*; Baudot, *Utopía*; Karttunen y Lockhart, *The Art of Nahuatl Speech [El Arte del discurso náhuatl]*).

El otro arte verbal de origen precolombino mencionado anteriormente fue el *cuicatl*, «canciones, himnos, poemas», muchos de los cuales eran de tradición sagrada, elaborados por los *cuicapicqui* o «hacedores de canciones» (León-Portilla en Edmonson, *Supplement*, 8). León-Portilla (en Edmonson, *Supplement*, 12-20) resuelve los problemas particulares de transcripción y traducción paleográfica del *cuicatl* resistiendo la tentación de dividir el texto en líneas o versos, basados en los paralelismos o en la complementariedad de los significados. En lugar de esto se basa en las unidades de expresión tal y como los manuscritos las presentan; este tipo de acercamiento es típico de los intentos más recientes de tratar temas como el periodo rítmico y la medida al recobrar las tradiciones nativas. Para encontrar las mayores compilaciones de *cuicatl*, ver Gibson y Glass (en Cline *et al.*, *Guide... Part Four*), para las ediciones de las dos colecciones más importantes ver Garibay (*Poesía náhuatl*).

Existen otros tipos de obras, caracterizadas por Garibay como los más originales de la tradición colonial nahua, que son los diálogos interculturales (tales como el transcrito al comienzo de este ensayo) y las narraciones históricas que contienen una defensa o apología velada. Garibay (*Historia*, II, 235-6) considera el *Libro de los coloquios*, el Libro XII del Códice Florentino, y la *Relación de las apariciones guadalupanas* como los más destacados representantes de este grupo. Estos revelan, al más alto nivel de complejidad cultural, el significado del encuentro español/americano desde el punto de vista nativo. Los *Coloquios* constituyen uno de los pocos grandes momentos de diálogo entre las tradiciones nativas americanas y las europeas; para traducciones y comentarios recientes ver Klor de Alva («Aztec-Spanish dialogues»), León-Portilla (*Coloquios y doctrina*) y Duverger (*La conversión*).

Para la historia y la cultura del México colonial, sobre todo en lo que se refiere a la interacción europea/nativa, ver Gibson (*The Aztecs*), Liss (Mexico under Spain [*México bajo España*]), Gibson y Wachtel en Bethell, *Cambridge History*, vols. I y II; Lafaye, en Bethell (*The Cambridge History of Latin America [La historia de latinoamérica de Cambridge]*, vols. I y II) y Keen (*The Aztec Image*).

LOS MAYAS DE LAS TIERRAS ALTAS: LAS TRADICIONES QUICHÉ Y CAKCHIQUEL

La ocupación española del reino quiché en las tierras altas de lo que hoy es Guatemala comenzó en diciembre de 1523, bajo el liderazgo de Pedro de Alvarado. Siete meses después, en julio de 1524, la capital quiché, Q'umaraqaj (Utatlán) se rindió y Alvarado fundó la ciudad española de Guatemala. Otra de las principales naciones de las tierras altas, la de los cakchiquel, que había ofrecido amistad a

Cortés en 1520, proporcionó a muchos de los guerreros que ayudaron a los españoles a vencer a la comunidad quiché, superior a ellos en número. La resistencia quiché a la invasión duró, sin embargo, muchos años más.

Aunque no tan voluminosa como la tradición escrita náhuatl, la de los mayas quichés, según Edmonson (en Edmonson, *Supplement*, 107), se puede documentar de una manera más continua. El legado quiché más extraordinario es el *Popol Vuh*. Entre 1554 y 1558, en la ciudad al noreste de la actual ciudad de Guatemala, los escritores de la versión alfabética escribieron lo que recordaban o habían visto de la versión jeroglífica de un texto conocido como el «libro del consejo», «un lugar desde el que observar 'la luz que provenía del otro lado del mar', el relato de 'nuestro lugar en la oscuridad', un lugar para ver 'el alba de la vida'» (D. Tedlock, *Popol Vuh*, 71). Al ver el texto sagrado o una versión de éste en la ciudad colindante de Chichicastenango entre 1701 y 1703, el fraile dominico Francisco Ximénez realizó lo que hoy conocemos como la única copia que ha llegado hasta nuestros días del texto quiché del *Popol Vuh*; añadió a éste una traducción al español (D. Tedlock, *Popol Vuh*, 28-31).

Comenzando con la creación del hombre y extendiéndose hasta después de la conquista española, el *Popol Vuh* constituye una declaración de supremacía de tres ramas de los señores quichés e incluye relatos de la conquista y derechos tributarios del estado quiché. Como un almacén de todas las tradiciones anteriores, el carácter colonial del *Popol Vuh* del siglo XVI es evidente en lo que se refiere al enfrentamiento entre las enseñanzas antiguas y las cristianas y el intento de preservar las tradiciones sagradas de los mayas en la clandestinidad (D. Tedlock, *Popol Vuh*, 33, 60, 71).

Otra tradición histórica muy significativa de los quichés coloniales se encuentra en los *títulos* de tradición oral que fueron transcritos al alfabeto latino y a la lengua maya por los indígenas. A menudo redactados para apoyar las demandas de territorio, oficio y título apelando a la antigüedad de la nobleza de los autores (Edmonson, en Edmonson, *Supplement*, 116-21), y sólo a veces independientes de cualquier reclamo territorial (Carmack, *Quichean Civilization* [*Civilización quiché*], 19), los *títulos* solían comenzar con relatos sobre la Cuarta Creación y documentaban la descendencia de sus redactores de los Primeros Cuatro Padres de la tradición maya (Carmack, *Quichean Civilization*, 117-19; D. Tedlock, *Popol Vuh*, 60). Recinos (*Crónicas indígenas*) tradujo al español una pequeña pero importante colección de tales títulos e historias que complementan los de las dos tradiciones existentes más importantes de las zonas altas (el *Popol Vuh* y los *Anales de los Cakchiqueles*).

El drama bailado es otra de las grandes categorías de producción cultural entre los quichés coloniales. Sobre este tipo de producción cultural en general, Mace (*Two Spanish-Quiché Dance-dramas* [*Dos danzas-teatro hispano-quichés*], 9) dice: «Las danzas rituales y los dramas bailados que los españoles llamaban bailes, se encontraban entre la formas más importantes de veneración religiosa practicadas por los indios de Mesoamérica». El ejemplo más conocido es el *Rabinal Achi*

o *Danza de la Trompeta* que celebraba el valor militar y conmemoraba el sacrificio de un señor quiché. El *Rabinal Achí*, que se recogió en Rabinal en 1850 y se escribió en quiché sin ninguna palabra en español, refleja una larga resistencia a la presencia e influencia europeas. Se tradujo hace poco al español (Montendre, *Teatro Indígena*). Para una introducción general sobre el tema y un estudio detallado de los dos textos de Rabinal ver Mace (*Two... Dance-dramas*); Bode («Dance» [«Baile»]) ofrece un estudio extenso de la *Danza de la Conquista* quiché.

Otro grupo maya importante de las tierras altas eran los cakchiqueles. Éstos formaron anteriormente una sola nación junto a los quichés y luego se convirtieron en una nación bien organizada y agresiva, proclive a la expansión militar y económica. Junto al *Popol Vuh* de los quichés, los *Anales de los cakchiqueles* constituyen los relatos más importantes de las tradiciones nativas de los mayas de las tierras altas. Los *Anales* nos ofrecen la reconstrucción más completa de la sociedad y la cultura cakchiquel a lo largo del tiempo, comenzando por la creación y continuando con la migración de los antepasados desde Tulán hasta las regiones del lago Atitlán, la fundación de Iximche, su capital, y muchos otros relatos de historia militar que se extendían hasta sus relaciones con los primeros españoles en 1524 y terminando en el año 1601.

Para una bibliografía completa de las fuentes manuscritas y publicadas de prosa de los mayas de las tierras altas, ver Gibson (en Cline *et al.*, *Guide... Part Four*, 391-8); Carmack (*Quichean Civilization*) nos da una detallada descripción e inventario de los textos y fuentes quichés o relacionadas con ellos. Edmonson (en Edmonson, *Supplement*) da una visión panorámica de la prosa y el verso quichés en la época colonial. Para los textos quichés traducidos al español o al inglés ver Brinton (*Annals*), Recinos (*Popol Vuh, Memorial, Crónicas*), Recinos y Goetz (*Annals of the Cakchiquels [Anales de los cakchiqueles]*), Bode («The dance of the conquest of Guatemala» [«La danza de la conquista de Guatemala»]), Mace (*Spanish-Quiché Dance-Dramas*), D. Tedlock (*The Spoken Word [La Palabra hablada]*, *Popol Vuh*). Para la sociedad y la cultura quichés ver Carmack (*Quiché Mayas [Los mayas quichés]*) y B. Tedlock (*Time*).

LOS MAYAS DE LAS TIERRAS BAJAS DE YUCATÁN

La primera noticia que tuvieron los españoles de la existencia de Yucatán se produjo en 1517 durante un viaje de exploración de Francisco Hernández de Córdoba que partió de Cuba. Tras las campañas en las tierras altas de América Central y Honduras, en 1527 los españoles se esfuerzan por rendir Yucatán bajo las órdenes de uno de los lugartenientes de Cortés, Francisco de Montejo. Debido a la represión de la Gran Rebelión en 1547 (el levantamiento de los mayas de las regiones central y oriental), la presencia española en la península quedó asegurada. Aun así, y como el territorio de Yucatán estaba dividido en, al menos, dieciséis principados autónomos, se tuvo que tratar con cada uno de ellos por separado. La

fuerte resistencia de los mayas de Yucatán era un problema duradero (Farriss, *Maya Society [La Sociedad maya]*, 12-14).

La tradición más notable que ha sobrevivido de la cultura maya precolombina —los Libros de *Chilam Balam*— es una prueba de la resistencia de esa cultura. Llamado así en honor al sacerdote maya del siglo xv Balam, que anunció proféticamente la llegada de una nueva religión, los diferentes libros del *Chilam Balam* se identifican también por el nombre del pueblo en el que cada uno de ellos fue encontrado. Gibson (en Cline *et al. Guide... Part Four*, 380) se refiere a catorce de estos ejemplares, la mayor parte de los cuales datan de los siglos xviii y xix pero cuyos contenidos son mucho más antiguos. Una vez transcritos del lenguaje jeroglífico, estos documentos coloniales se ocultaron a la vista de los colonizadores.

Cuando el misionero Pedro Sánchez de Aguilar escribió sobre la supervivencia de las prácticas religiosas y rituales mayas en su *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán* (1613), describió cómo los mayas yucatecos leían sus libros en las asambleas y recitaban relatos históricos; mientras unos tocaban los tambores, otros cantaban y otros escenificaban los contenidos dramáticos que se relataban (citado en Roys, *Book of Chilam Balam*, 5). A pesar de que la iglesia colonial condenaba los libros del *Chilam Balam*, no los usaron como pruebas de *prima facie* del crimen de idolatría, como lo fueron los textos escritos en jeroglíficos (Roys, *Book of Chilam Balam*, 5). La certeza de que cada comunidad conservaba, usaba y revisaba su propio ejemplar prueba la centralidad de las tradiciones del *Chilam Balam*. Acumulativos en cronología y enciclopédicos en alcance, los textos del *Chilam Balam* que han llegado hasta nuestros días preservan tradiciones ancestrales así como relatos históricos de los tiempos coloniales a la vez que representan aspectos relacionados con la religión, la historia, la cronología, la medicina y las profecías.

Las profecías mayas estaban relacionadas con los días, los años (*tun*), los ciclos de veinte años (*katun*) o con profetas reconocidos (el retorno de Kukulcan-Quetzalcoatl) (Roys, *Book of Chilam Balam*, 182). Las profecías referentes a los *katun* que contenían referencias históricas eran particularmente importantes; se esperaba que un suceso que ocurría en un *katun* ocurriese en otro, pasados varios *katuns*. La historia y las profecías estaban, por lo tanto, muy unidas y los libros de profecías eran considerados también históricos (ver Edmonson, *The Ancient Future of the Itza [El antiguo futuro de los itza]*).

Llama la atención sobremanera el carácter sintético de los *Libros del Chilam Balam* y su uso exclusivo por los mayas. Al incorporar las creencias mayas tradicionales con las influencias cristianas europeas en lo referente a religión, los textos religiosos de los mayas incluían conceptos cristianos y en ellos se introdujeron traducciones mayas de textos religiosos españoles así como expresiones en latín. En lo referente a la cronología, se copiaron y tradujeron almanaques europeos que contenían predicciones astrológicas que se mezclaron con otros elementos del calendario nativo. En los textos de medicina se fundieron los remedios europeos y los mayas. A pesar de que se considera que el libro del *Chilam Balam* más cono-

cido, el de *Chumayel*, tiene pocas influencias europeas, es uno de los pocos en los que se subraya que la profecía de la nueva religión que hace el profeta Balam (sin duda gracias a la influencia de los frailes franciscanos) se refiere a la llegada de los europeos y a la conquista española. El *Chumayel* también describe la supervivencia de las tradiciones mayas a través de sucesivas invasiones de extranjeros; ver Brotherston («Continuity» [«Continuidad»]). Los libros del *Chilam Balam* representan, sobre todo, la importante tradición de continuidad y cambio dentro de la historia de la producción cultural colonial.

Además de las tradiciones del *Chilam Balam*, los mayas yucatecos produjeron crónicas de la historia maya, obras de carácter dramático y lírico, textos médicos y almanaques predictivos. Un tipo de composición lírica está representado por las quince canciones de los *Cantares de Dzitbalché*, el único ejemplo conocido de este género. Ver Barrera Vázquez (*El libro de los cantares*).

Las crónicas y los títulos (reclamaciones sobre tierras o fronteras) con contenido histórico creadas en el siglo xvi fueron de mucha importancia, incluyendo la *Crónica de Calkini* (1577-1813), la *Crónica de Yaxkukul* (1511-1553) de Macan Pech y la *Crónica de Chac Xulub Chen* (1511-1562) de Nakuk Pech, así como numerosas colecciones de documentos sobre tierras (Edmonson y Bricker, «Yucatecan Mayan Literature» [«Literatura Maya Yucateca»], 50). Las obras dramáticas conmemorativas e históricas que contienen valores rituales y proféticos son habituales durante los siglos xvi y xvii. Edmonson y Bricker (pag. 49-51) citan las *Ceremonias del Katun*, el *May* y el *Baktun* como obras rituales que se representaban para inaugurar los nuevos ciclos, observando que los mayas «mantenían su ritual calendario tradicional, que llegó a sobrevivir al imperio español».

Gibson (en Cline *et al. Guide... Part Four*, 379-91) revisa los textos en prosa de los mayas de las tierras bajas, que a su juicio pertenecen a la tradición histórica nativa; ver también Glass (en Cline *et al., Guide... Part Four*) para referencias comentadas y Edmonson y Bricker para un análisis, siglo por siglo, de las producciones culturales de los mayas yucatecos. Estos tres ensayos bibliográficos permiten acceder al enorme caudal de textos y traducciones de las producciones del lenguaje nativo de los mayas yucatecos publicados. Para los textos, traducciones y comentarios principales, ver Barrera Vázquez y Morley («Maya chronicles» [«Crónicas mayas»]), Mediz Boyo (*Libro de Chilam Balam de Chumayel*), Roys (*Book of Chilam Balam*, «The Prophecies of the Maya Tuns», «The Maya Katun Prophecies» [*Libro del Chilam Balam*, «Las profecías de los tun mayas», «Las profecías katun de los mayas»]), Craine y Reindorp (*The Codex Pérez* [*El Códice Pérez*]), Brotherston («Continuity»), Edmonson (*Ancient Future, Heaven-born Mérida* [*Futuro Antiguo, Mérida nacida del cielo*]).

LOS ANDINOS DE LENGUA QUECHUA

La conquista española del Perú empieza con el tercer viaje de Pizarro, quien sale de Panamá el 16 de noviembre de 1532 y captura por sorpresa al príncipe in-

ca Atahualpa, al que encuentra inmerso en una guerra de sucesión dinástica contra su hermanastro Huáscar. La conquista sin embargo no fue fácil, porque los sucesores incas organizaron desde Vilcabamba una resistencia que duró cuarenta años. Un ejemplo notable de esta resistencia es la del inca Manco durante el asedio a Cuzco, ocurrido en 1536-7. El resultado fue la declaración de guerra a Vilcabamba por Toledo y la captura y ejecución de Tupac Amaru en 1572.

Titu Cusi Yupanqui, que gobernó el estado disidente de Vilcabamba desde 1557 a 1570, y como tutor de su hermano Tupac Amaru, dictó una relación de las quejas del Inca Manco sobre el proceder de los españoles de Cuzco. Su testimonio fue transcrito del quechua por el agustino Fray Marcos de García en 1570. Esta traducción al español es la única que se conserva (ver Tito Cusi Yupanqui, *Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cussi Yupanqui...*). Otros relatos testimoniales incas sobre la conquista española se pueden encontrar en Guillén Guillén (*Versión inca de la conquista*).

En lo que se refiere a la existencia de textos notariales o a la tradición escritural y a los textos escritos producidos por quechuas monolingües, encontramos un contraste aparente entre la tradición quechua en los Andes y las nahuas y mayas de Mesoamérica. Aún está por determinar el alcance de los registros escritos de los quechuas. En todo caso, hasta el día de hoy se conocen pocos textos (en español y quechua) que fueron escritos por nativos quechuas bilingües. Los escritores misioneros también han sido importantes en la medida en que han permitido acceder indirectamente a otros textos (ver Lara, *La literatura de los quechuas*).

Los escritos al estilo de las crónicas europeas que conocemos son tres: la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (1613?), de Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui; el *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1612-1615), de Felipe Guamán Poma de Ayala; y la *Primera y segunda partes de los Comentarios reales de los Incas* (1609, 1617) del Inca Garcilaso de la Vega. De los tres cronistas que escribieron la historia de los incas solo el Inca Garcilaso, hijo del capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega y de la inca *palla* (noble) Isabel Chimpu Ocllo, reconstruyó la historia dinástica de los incas desde una perspectiva inca. Guamán Poma se identificaba a sí mismo, por el lado de su padre, con la dinastía anterior a los incas, la de la región de Yarovilca Huánuco, en Chinchaysuyo, aunque decía ser de ascendencia inca por parte de su madre. Santacruz Pachacuti Yamqui tampoco pertenecía a la realeza del Cuzco, ya que era un *kuraka* (señor étnico) de los Collahuas, situados entre el Cuzco y el lago Titicaca, en Collasuyo.

El Inca Garcilaso explicó conceptos del quechua para facilitar la comprensión de la historia y la cultura incas; Guaman Poma y Pachacuti Yamqui intercalaban a menudo textos en quechua dentro de sus obras en español. Al igual que los de los escritos de tradición histórica de Mesoamérica, los autores de estos textos se explicaban a grandes rasgos, elaborando grandes diseños cosmológicos inspirados por el fuerte deseo de redimir el presente. Sólo uno de ellos (Guaman Poma de Ayala) describió la sociedad colonial en profundidad; en este aspecto su *Nueva corónica y buen gobierno* se destaca entre otras crónicas, del virreino de Nueva

España y del Perú, a la vez que hace explícita la necesidad del historiador nativo de vincular las prerrogativas tradicionales e históricas con las exigencias coloniales del momento. Para comentarios sobre estos escritos y sus autores, ver Adorno (*Guamán Poma*), Chang-Rodríguez (*La apropiación del signo*), Jákfalvi-Leiva (*Traducción, escritura y violencia colonizadora*), M. López Baralt (*Icono y conquista*), MacCormack («Pachacuti», «Atahualpa y el libro»), Pease («Introducción»), Pupo-Walker (*Historia, creación y profecía*), Scharlau («Abhangigkeit und Autonomie»), Szemiński («De la imagen de Wiraqucan») y Zamora (*Language, Authority and Indigenous History* [Lenguaje, autoridad e historia indígena]).

El texto quechua más importante del primer periodo colonial es el manuscrito de Huarochirí, *Runa yndio ñiscap machoncuna*. Las tradiciones orales que se pasaron al alfabeto escrito al principio del siglo XVII, en el reasentamiento colonial de San Damián de Checa, en la provincia de Huarochirí, fueron reunidas bajo la dirección del párroco local Francisco de Ávila. Estas historias le sirvieron sin duda para localizar e identificar los lugares donde se celebraban los rituales tradicionales y las prácticas que se llevaban a cabo, para luego proceder a su erradicación en 1608 (Acosta, «Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila», 596).

La primera traducción al español de este documento quechua, de José María Arguedas, se llamó *Dioses y hombres de Huarochirí* (pág. 9) y lo describía como «la visión total que la humanidad antigua tenía de sus orígenes, del mundo, de las relaciones del hombre con el universo y de las relaciones de los seres humanos entre sí» así como de las perturbaciones causadas por la dominación española. Utilizando los testimonios de quienes no fueron observadores pasivos sino participantes activos en las tradiciones que describían, los narradores hablan de la genealogía de los dioses, los conflictos entre ellos y contra los cristianos españoles que les destruirían. Desde la perspectiva nativa colonial, la batalla épica era la de los viejos dioses contra los nuevos; el manuscrito de Huarochirí contiene relatos (capítulos 20, 21) que revelan la angustia espiritual de los cristianos neófitos perseguidos por las antiguas divinidades.

Las tradiciones que se recogen en Huarochirí no representan una tradición local ni parroquial. Debido al reasentamiento obligado en la zona de gentes de diversas áreas y etnias las divinidades, las personas y los rituales que se describían en San Damián, habían sido traídos de otras regiones. Al igual que los grandes monumentos de las tierras altas y bajas de los mayas, los relatos incluyen ceremonias rituales y canciones sagradas transcritas y transformadas a partir de la tradición oral. Para traducciones y comentarios sobre el texto, ver Acosta («Estudio biográfico»), Salomon («Chronicles»), Salomon y Urioste (*The Huarochirí Manuscript* [El manuscrito de Huarochirí]), Taylor (*Ritos y tradiciones*) y Urioste (*Hijos de Pariya Qaga*).

Aparte de las investigaciones dirigidas por Francisco de Ávila, habría que hacer referencia a otros varios autores eclesiásticos españoles y criollos que escribieron sobre la cultura colonial nativa. Entre ellos están: Cristóbal de Albornoz, el

inspector eclesiástico que persiguió el movimiento revitalista de *Taki Unquy*, en Lucanas, en los años sesenta del siglo xvi, el cura mestizo del Cuzco, Cristóbal de Molina; el cura Miguel Cabello Balboa, el cura jesuita José de Acosta, el fraile mercedario Martín de Murúa, y el cura jesuita Bernabé de Cobo. Ver Rowe («Inca Culture» [Cultura inca], 192-97) y Porras Barrenechea (*Los cronistas del Perú*) para una visión panorámica de estas y otras interpretaciones europeas del siglo xvi de la cultura andina.

La colaboración entre los misioneros y los nativos en los Andes no ha sido documentada tan sistemáticamente como la de los franciscanos y los nahuas en el México colonial. Por tanto, el campo de la relación entre el trabajo intelectual y los escritos de los europeos y de los nativos andinos está aún por explorar. Las coincidencias conceptuales, por ejemplo, entre un escritor nativo como Guaman Poma de Ayala y los relatos de Fernando de Montesinos, Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba y Fray Martín de Murúa, sugieren que aún queda mucho por aprender de este tipo de producciones culturales coloniales en el Perú. Sobre este ejemplo, ver Imbelloni («La tradición peruana») y Ballesteros Gaibrois («Relación entre Fray Martín», «Dos cronistas paralelos»), y para una serie de diálogos que revelan la visión misionera pro-andina de las relaciones entre los colonizadores y los nativos, ver Quiroga (*Coloquios de la verdad*).

Las obras dramáticas coloniales, como el *Apu Ollantay* y la *Tragedia del fin de Atahualpa*, que son los ejemplos más conocidos, revelan otra constelación dentro del universo simbólico andino que nos ayuda a interpretar su experiencia. Estas composiciones dramáticas en verso, al igual que los otros dos ejemplos conocidos, tuvieron su origen probablemente en el siglo xviii (Mannheim, «On the sibilants of colonial southern Peruvian Quechua» [De los sibilantes del quechua colonial del Perú sureño], 182). El origen, la autoría y la base cultural del *Apu Ollantay* han sido objeto de muchos debates; la obra existe en al menos nueve versiones manuscritas (Mannheim, «On... sibilants», 184). Lara (*La literatura*, 89), describe el *Apu Ollantay* y la *Tragedia del fin de Atahualpa*, como escritos que siguen la tradición de la *wanka* (composición dramática que se centra en los hechos históricos y en la que la solemnidad y la pena se atenúan con el humor). Ver Lara (*La tragedia, La literatura*) y Meneses (*Teatro quechua colonial*) para información sobre el teatro quechua colonial.

Para una visión de las tradiciones quechuas coloniales identificadas como poéticas, dramáticas y narrativas, ver Lara (*La literatura*). La edición de Pease de Porras Barrenechea (*Los cronistas del Perú*) es la mejor fuente de cronistas indígenas y de toda la tradición historiográfica colonial del Perú. El inventario fundamental de escritos en quechua del periodo colonial está en Rivet y Créqui-Monfort (*Bibliographie des langues aymará et kicua*); ver también Mannheim («On... Sibilants»). Para una visión del entorno político, social y económico de la cultura pre-colombina y colonial, ver Hemming (*The Conquest of the Incas [La conquista de los incas]*), Rowe («The Incas under Spanish Colonial institutions» [«Los incas bajo las instituciones coloniales españolas»]), «Inca Culture at the ti-

me of the Spanish Conquest» [«Cultura inca en los tiempos de la conquista española»]), Kubler («The Quechua in the colonial world» [«Los quechuas en el mundo colonial»]), Murra (en Bethell, *Cambridge History*), Stern (*Perú's Indian Peoples* [Los Indios del Perú]), Spalding (*Huarochiri*), Duviols (*La destrucción de las religiones andinas*) y Wachtel (*Sociedad e ideología, The Vision of the Vanquished* [La visión de los vencidos]). Sobre la historia de la política lingüística de los españoles con los pueblos quechuas ver Mannheim («Una nación acorralada»). Sobre la ideología y las creencias espirituales de los nativos coloniales ver Pease (*El Dios creador andino*) y Ossio (*Ideología Mesiánica*).

CONCLUSIÓN

Volvamos a los diálogos hispano-aztecas de 1524. Los frailes hablan con los señores mexica sobre las sagradas escrituras:

Ésta es la palabra muy verdadera.
Por ella se ve cómo fuimos hechos
nosotros, los hombres de la tierra.
Porque todo esto es palabra divina
y nosotros sabemos
que muchos son vuestros engaños,
que os dejaron
vuestros padres.
De ello
nada hay recto,
nada verdadero,
nada digno de creerse,
todo eso sólo es palabras vanas.
Pero todo lo que os decimos,
todo está en el libro divino,
allí está pintado.

(Coloquios y doctrina cristiana, los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas, ed. facsimilar del manuscrito original a cargo de Miguel León-Portilla, Universidad Autónoma de México / Fundación de Investigaciones Sociales, 1986, pág. 193-195.)

Con estas palabras, los misioneros en el diálogo escrito por Sahagún, Valeriano, Vegerano, Jacobita y Leonardo, proclaman la victoria de la antigua palabra cristiana, describiéndola con términos semejantes a los de la tradición escrita azteca («allí está pintado»). El triunfo de las «palabras verdaderas» de los europeos sobre las «palabras vanas» de los mexica se anuncia así, pero esta profecía no se iba a cumplir tan fácilmente. Como hemos visto, la supervivencia de las tradiciones cultura-

les autóctonas y su adaptación a las necesidades de la vida bajo el imperio colonial continuaron hasta el final de los tiempos coloniales y más aún.

Sobre este tema vamos a terminar con un ejemplo andino contemporáneo. A principios de los setenta del siglo xx, Alejandro Ortiz Rescaniere recopiló versiones actuales del mito de Inkarrí, que profetiza el retorno de los dioses andinos y los gobernantes incas. Entre las versiones ayacuchas del mito de Inkarrí encontramos a un pastor quechua de Chacaray que cuenta cómo Inkarrí, hijo de la madre luna y el padre sol, fue decapitado; su cuerpo se quedó en el Perú pero su cabeza fue llevada a España. Es claro que el pastor que narró esta historia quechua, crea o no que los incas volverán, percibe que las tradiciones occidentales sagradas y escritas se mantienen muy apartadas de su vida. El pastor cuenta:

Cuando murió, llegó Jesucristo, el poderoso del Cielo. Él no tiene que ver nada con Inkarrí que está en la tierra. Cristo está aparte, no se mete con nosotros. Tiene el mundo en la mano como una naranja.

(Ortiz Rescaniere, *De Adaneva a Incarrí*, 132)

Para este narrador quechua moderno, los dos mundos —el suyo propio y el del dios europeo— están separados (págs. 59, 86 y 161). El pastor no expresa ninguna expectativa ni ningún deseo incumplido respecto al hecho de que estos dos mundos se reúnan.

Este relato es un ejemplo emblemático de uno de los legados culturales de la aventura europea de hispanizar el Nuevo Mundo que comenzó hace 500 años. La narración es tradicional, oral y en una lengua amerindia. Su noción de a quién pertenecen las «palabras verdaderas» y las «palabras vanas» está clara. El narrador amerindio ha aceptado el *neplantismo* y parece haber construido su hogar dentro de él. La figura que ahora ocupa el incómodo lugar intermedio es en sí misma la fuente de la nueva religión. Los textos y tradiciones que hemos examinado son una parte importante de la larga historia de las colonizaciones españolas de las Américas. Menos integradas en esta historia que complementarias a ella son las historias que se cuentan (y que a veces se esconden) y que narran de infinitas maneras el drama de las culturas en contacto y los riesgos y retos que se encuentran en el camino de conseguir la supervivencia cultural.