



Co-herencia

ISSN: 1794-5887

Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

Gómez Sánchez, Darío

Literaturas precolombinas: entre lo ancestral y lo colonial *

Co-herencia, vol. 14, núm. 27, Julio-Diciembre, 2017, pp. 41-64

Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

DOI: 10.17230/co-herencia.14.27.2

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77455187001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Literaturas precolombinas: entre lo ancestral y lo colonial*

Recibido: febrero 6 de 2017 | Aprobado: junio 15 de 2017
DOI: 10.17230/co-herencia.14.27.2

Darío Gómez Sánchez**
dario.sanchez@ufpe.br

Resumen El presente artículo se plantea si es posible hablar de literaturas precolombinas, teniendo en cuenta que estas son el resultado de un complejo proceso de alfabetización realizado durante la Colonia. El planteamiento es una propuesta de clasificación que diferencia transcripciones, adaptaciones e interpolaciones, como procedimientos posibles en la progresiva constitución del corpus literario precolombino, en correspondencia con la menor o mayor presencia de elementos foráneos o coloniales dentro de la tradición oral ancestral. Con todo, ya sean entendidas como versiones occidentales escritas de la oralidad prehispánica o como memoria cultural colonizada, las literaturas precolombinas son una realidad estética y cultural que reclama una mayor atención en el campo de los estudios literarios.

Palabras claves:

Literatura precolombina, literatura oral, transcripción, adaptación, interpolación, memoria cultural.

Pre-Columbian Literature: between the ancestral and colonial perspectives

Abstract This paper questions whether it is possible to talk about pre-Columbian literatures, considering that those works are the result of a complex literacy process carried out during the colonial period. This approach is a classification proposal that differentiates transcripts, adaptations and interpolations, such as possible procedures in the progressive composition of the pre-Columbian literary corpus, in consonance with the greater or lesser presence of foreign or colonial elements within the oral ancestral tradition. Yet, whether understood as Western written versions of the pre-Hispanic orality or as colonized cultural memory, the pre-Columbian literatures are an aesthetic and cultural reality that claims far greater attention in the field of literary studies.

Key words:

Pre-Columbian literature, oral literature, transcription, adaptation, interpolation, cultural memory.

* Este artículo es un avance de la investigación en curso sobre literaturas precolombinas del *Círculo de Estudos em Cultura Latino-americana* (CECLAM) de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE), liderado por el autor.

** Doctor en Literatura Comparada de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ). Profesor adjunto de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, Brasil. ORCID ID: 0000-0002-2389-1657

Contextualización

La indagación alrededor del tema de las literaturas precolombinas enfrenta varias dificultades. Una de ellas es común al estudio de las literaturas no occidentales, y es el hecho de que muchos de los conceptos pertenecientes a los estudios literarios son definidos a partir del canon europeo, y su funcionalidad en otros ámbitos es cuestionable; por eso las expresiones verbales de las culturas foráneas o ancestrales suelen considerarse como objeto de análisis antropológico o etnográfico, pero no de estudio literario. Otra dificultad está relacionada, en este caso específico, con la condición temporal de tales expresiones, debido a que solo fueron compiladas y difundidas a partir de la labor de los conquistadores, lo que pone en entredicho su carácter prehispánico. De ahí que sea necesario realizar una pregunta antes de iniciar cualquier análisis: ¿existe realmente una literatura precolombina o se trata apenas de expresiones indígenas coloniales?

La respuesta debe ser inicialmente contextualizada y restringida a las denominadas grandes culturas prehispánicas: Inca, Maya y Náhuatl;¹ pues es sabido que a la llegada de los españoles, los pueblos originarios de América presentaban diversos niveles de desarrollo: desde tribus nómadas hasta civilizaciones en auge, pasando por agrupaciones tribales con grados de evolución desiguales. Estos niveles de desarrollo están relacionados con el perfeccionamiento económico (en agricultura, ganadería, comercio), la religión (concepción de dioses e incluso de una mitología), el conocimiento científico (en matemática, calendarios, astronomía), el arte (cerámica, pintura mural, escultura y arquitectura) y, de manera primordial, con los avances en la escritura. La identificación de la existencia de una escritura implica no solo el reconocimiento de un grado superior de civilización sino, además, la posibilidad de la presencia (el registro) de una literatura (Amores, 2006, Cap. 1).

Mucho se ha discutido sobre la (in)existencia de una escritura en las civilizaciones precolombinas. En este punto retomamos la

¹ Náhuatl es la denominación para la civilización de los antiguos mexicanos, la cual abarca desde las culturas anteriores al período Tolteca (s. xi) hasta la civilización Azteca (s. xv).

conceptualización de Elizabeth Boone (1994), que profundiza en la naturaleza de los registros precolombinos y sus relaciones con el dibujo y la pintura, y así mismo con el habla, la representación y la oralidad, para proponer una definición inclusiva de escritura, entendida como “la comunicación de ideas relativamente específicas de manera convencional por medio de marcas visibles y permanentes” (p. 14). De tal modo, lo que denominamos escritura precolombina se compone de registros numéricos, jeroglíficos, nemónicos y, obviamente, no alfabéticos ni correspondientes a la transcripción literal de la lengua oral. En la cultura *náhuatl* se encuentran desde inscripciones pictográficas o dibujos de objetos, dioses, etcétera, hasta caracteres casi fonéticos que equivaldrían a sonidos y desinencias, pasando por ideogramas correspondientes a registros calendáricos e incluso a referencias adjetivas, no descifradas en su mayoría. Más compleja es la escritura maya, compuesta por glifos cuadrangulares con diseños o dibujos que corresponderían a signos principales y afijos, que solo parcialmente han podido descifrarse. Menos probable es la existencia de una escritura Inca materializada en el Quipu: cordón con nudos que además de funciones contables, tendría, según algunos, una función nemotécnica (Baudot, 1979, pp. 26-29). Mención aparte requieren los libros pintados o Códices mesoamericanos: conjuntos de imágenes, inscripciones o glifos desplegados en pieles de venado o ámate, los cuales servían de guía para una explicación oral realizada por un iniciado; con pocas excepciones, casi todos estos códices fueron destruidos durante la Conquista (Kollegenberg, 1996, pp. 25-29). Por contener narraciones mitológicas e históricas, podríamos equipararlos a manifestaciones originales de la literatura precolombina, pero por tratarse de formas más pictográficas que ideográficas, sería más adecuado remitirlos al ámbito de las artes visuales.

Sin embargo, aun dando por hecha la existencia de una escritura precolombina, pensamos que no es en los códices ni en los escasos registros de los ideogramas *náhuatl* y de los glifos mayas -prácticamente no descifrados más allá de sus referencias numéricas y calendáricas- donde podemos encontrar las realizaciones de la literatura amerindia. Para León-Portilla (1986), la preservación del antiguo

legado literario es resultado de un doble procedimiento: por un lado, de transmisión y memorización sistemática de las crónicas, himnos, poemas y tradiciones y, por otro, de la transcripción de las ideas fundamentales sobre la base de la escritura y el calendario prehispánico (p. 16). Es cierto que la escritura jeroglífica y calendárica nos ofrece una idea directa de la visión del mundo de las civilizaciones ancestrales; no obstante, lo que en propiedad identificamos como su creación verbal tiene origen en la transcripción colonial de la tradición oral. Y en este punto nos encontramos con nuevas dificultades, relacionadas con el proceso de alfabetización española de las lenguas nativas y con el estatuto literario de las expresiones orales.

Desde una perspectiva erudita, la literatura (de tradición) oral implica un contrasentido o, en el mejor de los casos, es considerada una expresión antropológica cuyas características no son asimilables en el campo de los estudios literarios: el contenido mítico-religioso; el carácter ritual-grupal; la preponderancia de rasgos proxémicos, quinésicos y prosódicos; además de la funcionalidad en la memoria colectiva, todo esto entra en conflicto con un pensamiento letrado que define la literatura como una práctica de escritura individual, organizada por géneros e identificada por su contenido predominantemente ficcional. En este contexto, la intención de concebir algunas expresiones de la oralidad precolombina como objeto literario hace parte de un proceso de concientización sobre la diversidad cultural, que busca trascender los límites (no solo geográficos) de la cultura occidental. Aun así, también es necesario advertir la posibilidad del carácter adulterado de esa oralidad, dado que lo que conservamos de la expresión ancestral es resultado de una labor de recopilación que en esencia fue realizada, precisamente, dentro de los marcos culturales que privilegian el estatuto de la escritura sobre la oralidad.²

² Adolfo Colombrés distingue entre una “oralidad pura o primaria”, que subsiste en comunidades indígenas aisladas y no tiene ninguna interferencia de la escritura, y una “oralidad espuria”, que acusa alguna influencia de la escritura. Dentro de esta última, diferencia una oralidad positiva, que se manifiesta en aspectos parciales o secundarios, y una oralidad espuria negativa, que debilita el plano simbólico y mina la coherencia del relato. Y agrega: “el concepto de oralidad espuria negativa resulta de utilidad para proceder en algunos casos a la descolonización del relato, mediante la eliminación y sustitución de elementos que rompen tal coherencia” (Cfr. Colombrés, 2013, p. 187).

Y es que aquello que hoy denominamos literatura precolombina es resultado de un complejo proceso que, si bien comienza con los testimonios de expresión indígena -refrendados y conservados por investigaciones arqueológicas acerca de las inscripciones y los códices-, solo se consolida o materializa en la Colonia con la alfabetización o escritura fonética de las lenguas indígenas. En este punto, es seguro que el empalme entre grafemas latinos y sonidos amerindios, que fundamentó la labor de transcripción, generó algunas pérdidas (como el sonido de consonantes dobles o semejantes y la duración de las vocales) y modificaciones problemáticas en la adaptación morfo-gramatical al modelo latino. Así mismo, debió haber alteraciones en el universo conceptual indígena: además de un sistema fonético más variado y de estructuras radicalmente diferentes, según Baudot (1979) las lenguas amerindias se caracterizaban por “campos semánticos invadidos por un ritual religioso omnipresente, que tornaban difícil la operación [de transcripción]. Y por eso los resultados son solo aproximativos” (p. 35). El problema, en realidad, va más allá de las seguras complicaciones grafémicas, morfosintácticas o semánticas surgidas en este proceso de alfabetización de las lenguas nativas. De lo que se trata es del complejo encuentro entre las formas de escritura y conocimiento españolas y amerindias, y de la coexistencia de ambos sistemas durante la Colonia, lo que lleva a Walter Mignolo (1994) a preguntarse sobre “el significado y la implicación de tal convivencia en relación con las necesidades y situaciones sociales” en las cuales se produjo el proceso de alfabetización alternativa (p. 299).

Pero más que adentrarnos en las implicaciones antropológicas de esta convivencia, lo que ahora nos interesa es destacar que el proceso de alfabetización de las lenguas nativas sirvió para que, especialmente en Mesoamérica a partir del siglo XVI, frailes e indígenas llevaran a cabo la tarea de recuperar el legado de la tradición aborigen -o los “testimonios de la antigua palabra”, como los denomina León-Portilla (1986)-. Los unos y los otros tenían intenciones diferentes: los indígenas, conservar (o posiblemente transformar) la herencia inmaterial de sus ancestros; los frailes, favorecer la evangelización e imponer una nueva cultura.

Fray Bernardino de Sahagún realiza entre 1547 y 1577 una monumental tarea de recuperación de la cultura náhuatl, en la que se incluye la supervisión de la transcripción de los *Cantares Mexicanos*, título dado a las composiciones que hoy conforman lo más importante de la poesía mesoamericana. Y, antes de él, en 1534, Andrés de Olmos realiza la transcripción de los *Huehuehtlahtolli* o “discursos de ancianos”: una de las manifestaciones más originales de la prosa prehispánica. Entre los trabajos realizados por los indígenas, además del *Popol Vuh* y el *Chilam Balam*, se destaca *La leyenda de los soles*, que parece corresponder a una transcripción directa del contenido de códices histórico-míticos; así como los *Anales de Tlatelolco*, que además de genealogías y de la transcripción de códices históricos sobre el viaje de Aztlán a Tenochtitlán, incluyen anotaciones sobre los sucesos de la Conquista. Nuestra intención, sin embargo, no es realizar un inventario de las primeras transcripciones de la palabra amerindia, sino proponer una clasificación tentativa a partir de una mayor o menor evidencia de la presencia de elementos foráneos en las obras transcritas. Esta propuesta se ofrece como una posibilidad de pensar -más que responder- la pregunta inicial sobre la existencia de una literatura precolombina.

Clasificación

Es importante advertir que, si bien bajo la denominación de literaturas precolombinas se incluyen primordialmente textos mayas, nahuas e incas, estos últimos son relativamente escasos debido a que la labor de rescate fue realizada de forma desigual: con mayor intensidad en Mesoamérica, especialmente con la literatura náhuatl, por la importante intervención de los frailes franciscanos y la alfabetización de los indígenas; y con menor intensidad en los Andes, donde no hubo comunidades religiosas interesadas en conservar la tradición (Baudot, 1979, pp. 39-40). A esto se suman las notables diferencias en la política lingüística colonial en cada región: mientras que en los Andes, los españoles exigieron documentos escritos en castellano, en Mesoamérica aceptaron documentación en la lengua indígena durante todo el período colonial (Ramos

y Yannakakis, 2014, p. 13). Es también fundamental reconocer que un análisis exhaustivo de las literaturas precolombinas reclamaría que conociéramos las lenguas indígenas y los manuscritos en alfabeto latino, condición que no cumplimos. Aun así, creemos que el estudio de las traducciones castellanas de las transcripciones y análisis relacionados con el proceso de alfabetización de estas literaturas posibilita la indagación inicial sobre un tema que reclama una importante atención. En este caso en particular, la indagación pretende materializarse en una propuesta de clasificación a partir de la presencia, mayor o menor, de elementos foráneos o coloniales en la oralidad vernácula o nativa.

Con esta intención identificamos tres tipos de textos que corresponden a tres procedimientos: las transcripciones casi literales de la tradición oral prehispánica, las adaptaciones de contenidos vernáculos a formas y géneros occidentales, y las interpolaciones de contenidos coloniales en narraciones ancestrales. Es claro que esta clasificación no se pretende cerrada o definitiva y aún requiere mayor desarrollo y sustentación, tanto en sus fundamentos teóricos como en el análisis de sus ejemplos; pero creemos que tiene valor metodológico en el proceso de acercamiento a un objeto que, como ya advertimos, reclama más atención en el campo de los estudios literarios (hispano)americanos.

Transcripciones: los tlahtolli

Coinciden diversos estudiosos en afirmar que los *Anales de Tlatelolco* son el más antiguo registro de la palabra mesoamericana. Aunque su fecha y autoría precisas aún se discuten, hay consenso en que fueron redactados entre 1528 y 1530 por los primeros indígenas alfabetizados (entre ellos, un noble militar llamado Ecatzin), quienes se dieron a la tarea de registrar en alfabeto latino el contenido de varios códices históricos que versaban sobre las genealogías de sus gobernantes e incluían una versión indígena de la Conquista española.³ Estos anales hacen parte del grupo de los *Yeuehcauh*

³ Existen dos manuscritos de los *Anales de Tlatelolco* en la Biblioteca Nacional de París. Ambos tienen el texto incompleto y presentan algunas diferencias en el estado de conservación. No se sabe si uno es una copia del otro o ambos son copia de un original común que desapareció. También es importante anotar

tlah tolli o narraciones históricas, que tratan de genealogías y grandes acontecimientos (León-Portilla, 1986, p. 41), diferenciables de los *Huehuehtlahtolli* o “discursos de ancianos”, destacados por la belleza de su lenguaje.

Recopilados por los frailes franciscanos Andrés de Olmos (1485-1571) y Bernardino de Sahagún (1499-1590) a partir de relatos de informantes, los *Huehuehtlahtolli* son sermones que se pronunciaban en ocasiones especiales y que dan cuenta de los modelos de comportamiento civil entre los aztecas. Estos “Discursos de ancianos” o “Exhortaciones de los viejos” abarcan consejos, dictámenes, advertencias y arengas para los hijos de los señores o para los vasallos; así mismo, recogen discursos de los sabios a la comunidad, palabras de los sacerdotes en ceremonias y conversaciones educativas sobre diversos temas y para distintos receptores, como soldados, enfermos o parteras. Se trata de un compendio de la sabiduría o filosofía moral de los nahuas. Dentro de las denominaciones propias de la literatura europea, estos discursos podrían ser asimilados a la literatura sapiencial, la cual tiene por objetivo transmitir un saber específico para la vida cotidiana y configurar un cuadro idealizado sobre lo que debe ser la vida en sociedad. Esto puede apreciarse en el siguiente fragmento del discurso de un padre a su hijo:

Saludarás a las gentes en cualquier parte que sea; irás ante los nobles, los grandes, los superiores, los padres, los ancianos, las mujeres ancianas, el desdichado, el infortunado que está en la necesidad, que no es feliz. Es a él al que saludarás y no lo harás con ligereza, sino con buenas palabras. No te comportarás como un mudo; si haces el bien serás escuchado, elogiado, estimado.

Se afectuoso, agradecido, cortés, respetuoso, temeroso, obediente; cumple las voluntades de tu padre y tu madre, ya que ellos tienen decho a la sumisión, a la obediencia y al respeto. Con toda certeza no será feliz aquel que no escuche, que no quiera servir y que no respete a su madre y su padre; este no es más que un rebelde y merece el nombre de ingrato.

No seas despreocupado; no corras alocadamente; no te hagas el atollonrado delante de la gente; ten un buen porte, sereno y decoroso;

que se trata de una antología o colección de textos con antecedentes en otras fuentes, por lo que no es posible establecer una fecha y un autor definitivos (Cfr. Prem y Dickerhoff, 1997).

sé humilde, modesto, mantén la cabeza baja, domínate. (Citado por Baudot, 1979, p. 123)

La primera versión que circuló de los Discursos de ancianos, hacia 1534, fue una traducción resumida que Andrés de Olmos envió a Bartolomé de las Casas y cuyos originales en náhuatl fueron supuestamente archivados en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Hacia 1570 Alonso Zorita realizó una nueva versión resumida para Felipe II, en la que explicaba que el origen de “los muchos y muy buenos consejos... que los indios tenían por memoria en sus pinturas” fue una transcripción que ancianos notables realizaron por solicitud de Olmos, quien -según Zorita- solo pidió a los indios colocar la palabra “dios” en lugar del nombre de sus divinidades y se limitó a organizar el texto en párrafos. Sahagún, por su parte, hacia 1547 compiló un conjunto de cuarenta *huehuehtlahtolli* (algunos semejantes a los de Olmos) bajo el título de “Retórica y filosofía moral”, destacando en ellos los “primores de la lengua” y lo “tocante a las virtudes morales”. Posteriormente, otros compiladores ampliaron el número de discursos, aunque desde su aparición hubo críticos que dudaron de su autenticidad indígena. Sahagún argumentaba que tanto por el lenguaje como por su filosofía, era imposible negar la condición amerindia de los discursos transcritos (León-Portilla, 1992, pp. 192-199). En efecto, a pesar de algunas interpolaciones relacionadas con los nombres de dios(es) e incluso la cristianización de algunos “discursos de ancianos”, los *huehuehtlahtolli* expresan una filosofía o visión de mundo desconocida para la época.

En este punto es importante tener en cuenta la propuesta de Ramos y Yannakakis (2014), para quienes los asistentes nahuas de Sahagún pueden ser considerados intelectuales porque leían y escribían en su lengua original y en la del conquistador, y porque asumieron la responsabilidad de preservar el conocimiento originario. Pero a diferencia de sus antecesores: los *tlamantines*, estos intelectuales estaban bajo la influencia europea y tenían conciencia de la perdida de gran parte de su pasado, lo que los colocaba en el lugar de mediadores entre ambas culturas. Y en este papel de mediadores su relación con la escritura alfabética tuvo un impacto inmensamente transformador sobre la sociedad indígena, no solo por la escritura

misma y lo que permitía vehicular, sino especialmente por los contextos, intenciones y situaciones en que se produjo. Así, los intelectuales indígenas se sirvieron de las formas nativas de inscripción y de la escritura alfábética para negociar los términos del dominio colonial y las identidades colectivas e individuales, produciendo lo que puede ser identificado como una “cultura colonial”: un marco de símbolos y significados forjados en el crisol de la conquista militar, la dominación política y la esfera de la interacción cotidiana (2014, pp. 4-14). Y es en el marco de esta “cultura colonial” en donde debe ser entendida no solo la supuesta autenticidad de los *tlahtolli*, sino todo el corpus que denominamos literatura precolombina.

Dentro del conjunto que hemos denominado transcripciones también es importante hacer referencia a los *Teotlahtolli*: disertaciones sobre los orígenes de la divinidad, el mundo, el hombre y su cultura. Entre ellas sobresale la leyenda de los cinco soles,⁴ cuya transcripción también fue posiblemente realizada por los discípulos de Sahagún, a partir de la lectura de imágenes de los códices. Según León-Portilla (1986), esto “constituye otra muestra, de muy grande interés, de la forma cómo la antigua tradición oral sistemática preservaba lo que con representaciones pictográficas y jeroglíficas se contenía en los códices” (p. 23).

Tanto los *teotlahtolli* como los *yeuehcauh tlahtolli* y los *huehuehtlahtolli* hacen parte de los *Tlahtolli*, término que aproximadamente significa “palabras en relación” y que abarca un conjunto de textos que conllevan un cierto saber sistemático. Los investigadores con conocimiento de la lengua náhuatl coinciden en destacar la organización del contenido de estos textos en unidades de expresión provistas de ritmo. Seguramente, en el habla oral el ritmo favorecía la memorización, y lo mismo puede decirse de otros recursos estéticos y elementos conceptuales que dan cuenta de la riqueza de la expresión azteca, riqueza que en gran parte permanece en las transcripciones coloniales.

⁴ El mito de los Cinco Soles cuenta la historia de la creación consecutiva de la tierra y de los hombres. Los Cinco Soles corresponden a cinco períodos en los que reinaba una divinidad diferente, porque cada vez que ocurría una catástrofe y los hombres desaparecían, renacían hombres nuevos bajo la tutela de una nueva divinidad. Ahora, según la leyenda azteca, vivimos en el quinto sol, que perecerá por un terremoto. (Cfr. León-Portilla, 1986, pp. 49-66)

Adaptaciones: los cuícatl

Mientras los *tlahtolli* pueden ser equiparados a los escritos en prosa, los *cuícatl*, diferentes por su forma e intención, serían asimilables a escritos en verso; si bien estas denominaciones son más propias de la literatura europea. Más adecuado es identificar los *cuícatl* con cantos, pues por los códices sabemos que estaban acompañados de música y danza; incluso podemos equipararlos, en un primer momento, con oraciones e himnos, dado que en su origen estuvieron vinculados con celebraciones primordialmente litúrgicas (León-Portilla, 1986, p. 26). Sin embargo, el ritual o ceremonial invade todos los ámbitos de las culturas ancestrales y también sus composiciones cantadas o *cuícatl*. Así, en sentido restringido podríamos asimilarlos a la poesía. No solo por la presencia de características formales como el ritmo y la rima, y por la manifestación de emociones y sentimientos, sino también y principalmente, por la profundidad de los contenidos, relacionados con una visión trascendente del hombre en su relación con el mundo.

El descubrimiento a finales del siglo XIX del manuscrito *Colección de cantares mexicanos* en la Biblioteca Nacional de México -recopilados seguramente por los discípulos de Sahagún- generó interés en el tema de la poesía mesoamericana. De allí surgieron importantes trabajos, como los de Ángel María Garibay y su discípulo Miguel León-Portilla, quienes se dieron a la tarea de identificar, traducir y sistematizar los diferentes subgéneros poéticos. Los más importantes entre ellos son los *Teocuícatl*: himnos en honor de los dioses; el *Melahuacuícatl*: canto franco o poesía histórica con contenido religioso; el *Cuecuechcuícatl*: canto erótico-burlesco; los *Yaocuícatl*: cantos de guerreros y héroes; los *Xopancuícatl*: cantos a la vida, la alegría y la belleza del mundo; el *Icnocuícatl*: expresión de angustia, tristeza y reflexión sobre la muerte; y el *Xochicuícatl*: exaltación de la amistad y la nobleza humana (León-Portilla, 1986, pp. 117-119). Estos tres últimos subgéneros han sido asimilados a la poesía lírica occidental por su expresión de la subjetividad y su marcada tendencia a la reflexión sobre el sentido del hombre y sus cantos en el mundo, como se aprecia en el siguiente *icnocuícatl*:

*De pronto salimos del sueño,
sólo venimos a soñar,
no es cierto, no es cierto
que venimos a vivir sobre la tierra.*

*Como yerba en primavera
es nuestro ser.
Nuestro corazón hace nacer,
germinan flores de nuestra carne.
Algunas abren sus corolas,
luego se secan.
Así lo dejó dicho Tochihuitzin.⁵*

(Citado por León-Portilla, 1972, p. 145)

El difrasismo (metáfora de dos palabras) *in xóchitl, in cuícatl*, ‘la flor y el canto’, expresa metafóricamente los fundamentos estéticos y filosóficos de la poesía náhuatl, entendida como una forma colectiva de conocimiento.⁶ La actividad poética es un diálogo con el propio corazón, con lo divino, con el mundo y con el pueblo; y el poeta -aquel que dialoga con su corazón- tiene la función de aproximar a sus semejantes a las verdades esenciales y expresar el sentimiento de la colectividad. El lenguaje poético náhuatl tiene aspiraciones ontológicas, teológicas y filosóficas, y conlleva la creencia de que el hombre tiene una esencia divina que puede ser revelada o conservada por la poesía:

‘La flor y el canto’ era el símbolo primordial, el que significaba la creación artística y poética, el que expresaba el esfuerzo del hombre por sobrepasar su condición mediante la utilización de las infinitas y misteriosas posibilidades de la adquisición humana más preciosa: el lenguaje. Sólo la creación poética, concebida así, podía pretender un acercamiento a la divinidad, y considerarse incluso como parte de la esencia divina, única posibilidad de asegurar la existencia para siempre. (Baudot, 1979, p. 53)

⁵ Tochihuitzin es un poeta de fines del siglo xiv. Junto a Nezahualcóyotl y Ayocuán, entre otros pocos, hace parte del grupo de autores que aparecen identificados en el manuscrito *Cantares mexicanos* y que son antologizados por León-Portilla en *Trece poetas del mundo azteca*. Con todo, la mayor parte de los *cuícatl* que hoy conocemos son de autor anónimo.

⁶ En *Cantares Mexicanos* se transcribe una larga composición titulada “Diálogo de flor y canto”, en la que aparecen diversos poetas o “forjadores de cantos”, invitados por el señor Tecayehuatzin para discutir y dilucidar cuál es, en última instancia, el significado de *in xóchitl, in cuícatl*. Don de los dioses, recuerdo, embriaguez, refugio, encuentro, son algunas de las respuestas (Cfr. Hachim, 2010).

Entre las características más notables de los *cuícatl* encontramos la abundancia de reiteraciones y paralelismos, los difrasismos, la recurrencia a diversos símbolos (colores, flores, piedras preciosas, puntos cardinales), las variaciones sobre un mismo tema (el carácter efímero de la vida), la implementación del ritmo verbal determinado por sílabas no léxicas y la distribución en unidades de expresión o conjuntos de palabras separados por interjecciones o exclamaciones. Estas dos últimas características en particular sufren una notable alteración en el paso de la oralidad nativa a la escritura alfabetica -y a la lengua europea-, dado que ocurre una pérdida de la función expresiva de las interjecciones y una transformación del ritmo por la disposición de los significantes. Siendo así, lo que se da en los *cuícatl* no es apenas una transcripción, como en el caso de los *tlah tolli* -ni simplemente una traducción literaria-, sino una adaptación de la expresión ancestral a la forma de la estrofa y el verso característicos de la lirica occidental. Es claro que para demostrar esta idea en propiedad sería necesario -como ya advertimos- el conocimiento de la lengua náhuatl y un acercamiento de primera mano a los manuscritos, además de algunas precisiones sobre los instrumentos musicales que seguramente acompañaban la interpretación del *cuícatl*. Pero a falta de estas condiciones, son muy útiles las observaciones que realiza León-Portilla a partir del trabajo de traducción de su maestro Garibay:

Teniendo a la vista unos y otros indicadores de las unidades de expresión de los *cuícatl*, importa preguntarse por los criterios seguidos generalmente en la traducción de estas composiciones, sobre todo cuando se fraccionan las unidades de expresión que aparecen en los manuscritos y se las convierte en versos y estrofas al modo de los poemas en las distintas lenguas europeas [...]. Como el mismo Garibay notó en su célebre obra *Historia de la literatura náhuatl*, el paralelismo, con otros rasgos estilísticos, ha sido el criterio para esta distribución en versos que facilita la comprensión y el disfrute de los *cuícatl*.

Pasando ahora a la existencia de ritmo y medida en estas composiciones, importa señalar que hay dos elementos en los manuscritos, que abren la posibilidad de un acercamiento a estas características. Uno ha sido ya mencionado: las sílabas no-léxicas, de carácter exclamativo. El otro, menos frecuente, se presenta antes de la primera unidad de ex-

presión de un *cuícatl* o intercalado en las unidades de que consta. [...] El mismo autor admite la posibilidad de que cada una de las mencionadas sílabas pudiera corresponder a una nota, dentro de una escala pentáfona, aceptada por varios investigadores de la música indígena [...]. El tema de los *cuícatl* estaba relacionado, según parece, con las formas de acompañamiento musical. (León-Portilla, 1986, pp. 27-31)

La evidente dimensión musical de los *cuícatl* ha llevado a Tomlinson (2007) a concluir que la oralidad precolombina fue domesticada por el prestigio de la escritura alfábética, la cual subordina el canto al habla y el habla a la escritura. Basado en la teoría crítica de Derridá, el musicólogo afirma que los cantos mexicanos fueron colocados bajo la soberanía del pensamiento logocéntrico, al dividir la ejecución unificada del *cuícatl* en dos prácticas discursivas familiares a los europeos: “más exactamente, el cantar mexicano fue incorporado dentro de este pensamiento por medio de la invención europea de la *música y la poesía aztecas*” (2007, p. 20). Esta última se restringió inicialmente a la oratoria y durante los últimos siglos se ha relacionado con la categoría de Literatura. Desde esta perspectiva, Tomlinson realiza una severa crítica al trabajo de Garibay y León-Portilla, quienes, según él, se ocupan de los cantares dentro del dispositivo de una ideología poética impuesta, que les permite “confirmar” el estatus literario de los cantos y afirmar la presencia de un humanismo estético entre los aztecas (2007, p. 26).

La lectura crítica de Tomlinson es bastante interesante porque no solo reconoce la dimensión musical de los cantos, sino también la presencia de un universo conceptual diferente, el cual acabó siendo asimilado, en este caso particular, a la concepción occidental de poesía, y a la de literatura, en el caso de otras obras precolombinas. Pero también es cierto que en esta fase de la investigación, la única posibilidad de acceder a esa dimensión musical y a ese universo conceptual es a partir de las transcripciones y traducciones, y más precisamente, de las adaptaciones verbales de los *cuícatl* entendidos como poesía.

Con todo, y a pesar de las diversas y complejas transformaciones formales implicadas en el paso de los cantares náhuatl a las lenguas occidentales, es posible afirmar que se mantienen la sensibilidad e

inspiración que los motiva, así como los temas y figuras que utilizan; de ahí que, en este caso concreto, hablemos de procesos de adaptación de la expresión ceremonial ancestral a la forma literaria colonial.

Interpolaciones: narraciones mayas

Mucho más compleja que la inclusión de algunos referentes cristianos en la prosa original o que la adecuación de los cantos nativos a las formas poéticas occidentales es la evidente interpolación de fragmentos no indígenas o no prehispánicos en las narraciones ancestrales, en un enmarañado proceso histórico e intertextual que culmina en la materialización de dos obras monumentales: *Popol Vuh* y *Chilam Balam*.

Especialmente complicado es el proceso de constitución textual del *Chilam Balam*: conjunto de libros redactados por escribas o sacerdotes indígenas después de la Conquista y que fue sufriendo adiciones en cada época y región por donde circuló. De hecho, la heterogeneidad o falta de unidad es el trazo fundamental de este conjunto, pues proviene de diversas regiones y épocas, y aborda distintos contenidos: histórico, profético, calendárico, cosmológico, astronómico y religioso, entre otros no clasificados. Del manuscrito inicial, que contenía las profecías del sacerdote Chilam Balam y la transcripción de algunos jeroglíficos, se llevaron copias a diferentes lugares de la península de Yucatán, donde se agregaron otros textos, diferenciados por su lugar de origen; siendo el más famoso el *Chilam Balam de Chuyamel*.

Los documentos más antiguos de que disponemos datan, cuando mucho, del siglo XVIII. Si estas fechas tardías han hecho difícil el análisis y la identificación del contenido precolombino de los textos, parece seguro que una buena parte de *Los libros de Chilam Balam*, sobre todo los pasajes de carácter histórico y religioso, son transcripciones de códices jeroglíficos precolombinos que se salvaron de la destrucción, o de tradiciones orales anteriores a la Conquista. (Baudot, 1979, p. 153)

En efecto, si bien lo que conocemos hoy son copias de copias y en muchos apartes las fronteras entre el contenido prehispánico y el

agregado colonial son bastante difusas, es posible identificar pasajes provenientes de la tradición maya ancestral. En su conjunto, *Los libros del Chilam Balam* no son un texto precolombino, pero tampoco podemos desconocer que muchos de sus contenidos son anteriores a la Conquista y, en cualquier caso, son siempre elaboraciones indígenas. Hay que agregar que por su contenido críptico revelatorio, dentro de las denominaciones propias de la literatura europea, el texto puede ser asimilado a la literatura profética, que se ocupa del conocimiento o previsión del futuro con base en dones sobrenaturales, sirviéndose de figuras del lenguaje, personificaciones y símbolos, que le conceden un notable valor literario.

Bastante singulares son también la génesis y el recorrido histórico del *Libro del consejo* o *Popol Vuh*. En su origen, se supone que fue resultado de la transcripción que realizaron los primeros indios mayas-quichés (entre ellos, el consejero Diego Reynoso) alfabetizados por los franciscanos, partiendo de narraciones orales y de un hipotético Códice de Utatlán, del siglo xii. El manuscrito, elaborado hacia el año 1550, habría sido ocultado durante dos siglos, hasta que a principios del siglo xviii el fraile dominico Francisco Ximénez lo recibió de manos de los indígenas en Chichicastenango, y lo transcribió y tradujo al español.⁷ El manuscrito de Ximénez fue encontrado en la Universidad de Guatemala en 1854, y en 1861 el sacerdote francés Charles-Étienne Brasseur lo tradujo a su lengua y lo publicó con el título hoy conocido mundialmente. En la edición francesa se basó la primera versión publicada en español en América, y fue solo en 1947 cuando se publicó una traducción al español realizada directamente del maya-quiché (Recinos, 1992).

De un incalculable valor histórico, ético y religioso, el *Popol Vuh* reúne diversos relatos mítico-históricos de las tribus quiché, que han sido agrupados en un preámbulo y tres partes: la creación del hombre y el mundo, las aventuras de los gemelos en la guerra de los

⁷ Hay varias versiones sobre el origen del manuscrito de Chichicastenango: la más difundida dice que los indígenas lo entregaron al Padre Ximénez en un gesto de agradecimiento, otras dicen que el manuscrito se encontraba en la biblioteca de los dominicos y las más osadas sostienen que fue el mismo Ximénez quien animó a los indígenas de la región a transcribir los relatos ancestrales. Lo importante es que precisamente este manuscrito, y no el (hipotético) manuscrito original del siglo xvi, es lo que hoy conocemos como *Libro del Consejo* (Cfr. Cortez, 2008).

dioses y la historia del pueblo maya-quiché. Está escrito en versículos repetidos, organizados alrededor de palabras clave de la lengua maya, lo cual se pierde en la traducción en prosa (Baudot, 1979, p. 167); pero aun así son notables los atributos poéticos en muchos pasajes, en los que se advierte una visión de la realidad nutrida de intuición, sentimiento e imaginación:

Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas, y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados. A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados. (*Popol Vuh*, Parte III, Cap. 1, citado en Baudot, 1979, p. 175)

Historiadores de la literatura maya coinciden en afirmar que se trata de una obra de indudable valor estético, pero advierten que no se la puede considerar por entero como una pieza literaria prehispánica, debido a que no se conoce la versión original y a que el texto ha sido probablemente influído por la cultura hispano-cristiana (Albizúrez y Barrios, 1987, p. 36). En cuanto a las influencias, una discusión frecuente se da en torno a las coincidencias entre la Biblia cristiana y la llamada “Biblia Maya”. En un análisis sobre el paralelismo conceptual y las relaciones de intertextualidad entre las dos obras se identifican, entre otras semejanzas, el vacío del mundo antes de la creación y la grandiosidad del acto creativo, la desobediencia del hombre y el castigo con un diluvio, la concepción sobrenatural de una mujer y el árbol prohibido:

Hay pues notable evidencia sobre la relación intertextual y paralelística entre los textos de la Biblia judeocristiana y el *Popol Vuh*, pero es también significativa la existencia de importantes diferencias en las respectivas historias de la creación. Estas diferencias son quizás la clave más importante que tenemos para dar respuesta al interrogante de si los transcriptores y traductores originales alteraron la versión pri-

migenia del *Popol Vuh* en respuesta a presiones ideológico políticas de las instituciones dominantes en aquella época. [...] Puesto que no se trata de diferencias despreciables en su valor teológico, parece razonable aceptar que en conjunto alejan la posibilidad de que el *Popol Vuh* hubiese sido alterado simplemente para adaptarlo a la visión cristiana de los conquistadores. (Cortez, 2008)

Las semejanzas establecidas entre las dos biblias suelen ser explicadas con hipótesis diversas: o los indígenas que escribieron el manuscrito original enfrentaron un temprano proceso de transculturación o los frailes que transcribieron la obra manipularon los contenidos o simplemente algunas matrices del relato mítico son comunes a todos los pueblos. El hecho es que en el *Popol Vuh* se materializa de manera privilegiada la simbiosis de una literatura surgida en la frontera entre la originalidad indígena y la influencia hispánica.

Esta posición de frontera entre lo español y lo indígena es tema del estudio realizado por Rabasa (2011) sobre el códice Telleriano-Remensis, producido en el siglo XVI por los tlacuilos mesoamericanos, con glosas de los frailes dominicos. El historiador parte del reconocimiento de que los tlacuilos nahuas se situaron dentro de una cosmovisión alternativa, diferente a la de los españoles y también novedosa para los indígenas. Tal cosmovisión puede ser calificada con la expresión ‘en otro lugar’ (*elsewhere*), perteneciente a la tradición de los estudios poscoloniales y relacionada con ideas o interpretaciones que desafían la posición del pensamiento occidental como la única manera racional de organizar y comprender el mundo. El exhaustivo estudio de Rabasa puede ser específicamente relacionado con el *Popol Vuh*, por ser este un manuscrito colonial mesoamericano, pero además puede ser vinculado de manera general con lo que venimos identificando como literatura precolombina, surgida en el espacio entre lo indígena y lo hispánico. Sin embargo, la condición o categoría llamada ‘en otro lugar’, tal y como es desarrollada por Rabasa, y sus implicaciones para el estudio de las obras referidas reclamarían una profundización que es ajena al objetivo de esta fase de nuestro trabajo: presentar una visión panorámica y sustentar una clasificación tentativa.

Cerramos nuestro recorrido con una breve referencia a las dos obras consideradas como teatro precolombino: *Rabinal Achi*, de los Mayas, y *Apu Ollantay*, de los Incas; ambas seguramente “representadas” desde antes de la llegada de los españoles y conservadas en la tradición oral indígena durante la Colonia, pero solo transcritas en sus lenguas originales y traducidas a lenguas occidentales en el siglo XVIII. Hay que decir que, como en el caso de la denominación de poesía para hablar de cantos en actos litúrgicos, la denominación de teatro es inapropiada para referirse a unas prácticas con un carácter exclusivamente ritual o religioso, el cual trasciende la noción de representación en el sentido del teatro occidental. De ahí que sea posible pensar el teatro precolombino (especialmente el *Rabinal Achi*, que evidencia menores influencias europeas) como una muestra de adaptación dentro de nuestra propuesta de clasificación de la literatura precolombina. Aunque también es verdad que la ausencia (o supresión) de referencias a los dioses ancestrales y la modificación de algunas prácticas que seguramente hacían parte del ritual (como los sacrificios humanos),⁸ así como las diferentes versiones que se registran de cada obra (incluso con argumentos distintos, como en el caso de *Ollantay*), permiten incluirlas en el grupo de las interpolaciones. Lo que queda claro es que la influencia de los españoles se dio especialmente en el proceso de registro del ritual, que hasta el siglo XVIII era una práctica de la tradición, memorizada no solo verbal, sino también musical y corporalmente. Es decir que el rito, como práctica de la memoria colectiva ancestral, se convierte en literatura dramática, como registro de memoria colonial (Valencia, 1998).

Por la presencia evidente de elementos de la tradición euro-cristiana, intercalados o interpolados en la mitología, la adivinación y la ritualidad amerindia, las dos principales narraciones mayas y las dos obras teatrales prehispánicas se presentan como muestras evidentes del complejo proceso de simbiosis implicado en la concepción de lo que actualmente conocemos como literatura precolombina.

⁸ “Como es de suponerse, una fiesta de esta naturaleza [fiesta del sacrificio] no podía mantenerse entre los aztecas, porque contradecía radicalmente los principios cristianos respecto de la vida y por lo tanto fue totalmente abolida. Pero como los pueblos no renuncian tan fácil a su memoria cultural ni permiten el despojo de sus dioses, pervive en manifestaciones como el teatro a través de la representación simbólica, aunque sea de su enunciado ritual, como es el caso del *Rabinal Achi*, en donde precisamente se celebra implícitamente el sacrificio del varón de los Quechés por los caballeros águilas y jaguares, revelando así variadas formas de la trascendencia ontológica” (Valencia, 2000, s. p.).

Conclusiones

Hemos visto que lo que identificamos como literaturas precolombinas es un conjunto de expresiones de la tradición oral de las lenguas prehispánicas, que fueron transcritas, adaptadas o modificadas en el proceso de registro escrito en el alfabeto latino. La complejidad histórica y cultural de dicho proceso nos lleva a preguntarnos si existe en verdad una literatura precolombina o se trata más bien de una literatura colonial indígena.

Por tratarse del registro escrito de textos de tradición oral, podríamos pensar que lo precolombino es más un sustrato que una entidad, es decir, una base sobre la cual se construye el corpus de textos escritos que identificamos como precolombinos; lo que no implica la ausencia de una dimensión estética o literaria anterior a la escritura colonial y presente en la oralidad ancestral. Pero lo que no está presente en esa oralidad es la categorización por géneros (prosa, verso o poesía, drama, narrativa), la cual es evidentemente forzada para denominar composiciones que desconocían esa estructura formal. Esto no implica que no existan semejanzas conceptuales entre, por ejemplo, los *huehuetlah tolly* y la literatura sapiencial, los *cuícatl* y la lirica occidental; pero es necesario ser precavido al momento de usar conceptos teóricos de la tradición europea para analizar expresiones amerindias.

Otra posibilidad es entender lo precolombino en un sentido menos histórico que cultural, es decir, como “amerindio”. De esa forma, el criterio determinante no sería la datación anterior al descubrimiento, sino la autenticidad indígena en la transcripción de la oralidad ancestral, como sucede, por ejemplo, con gran parte de la literatura inca y, más concretamente, con *Los libros del Chilam Balam*. Informantes o escribas indígenas serían los autores de esa literatura prehispánica, aunque su labor fuera realizada durante la época colonial. Así, aunque sean evidentes las influencias europeas en el uso del alfabeto y, principalmente, de algunas concepciones desconocidas en (Meso)américa, es posible afirmar que estas obras fueron realizadas por indígenas conocedores de la tradición nativa y, por lo mismo, precolombina.

En una perspectiva más elemental, podemos hablar de versiones. En otra, más compleja, podemos involucrar el concepto de memoria. Al hablar de la literatura precolombina en términos de versiones, reconocemos el proceso de transformación cultural (colonial) que está en ella implicado, lo que no niega su autonomía y originalidad. Como sucede, por ejemplo, con la traducción de poemas entre lenguas diferentes: es indudable que el poema traducido es solo una versión, lo que no niega la existencia del poema original ni de su autor.

De otro lado, en la discusión sobre la legitimidad de la literatura precolombina, la incorporación del concepto de memoria es fundamental, si pensamos que se origina en civilizaciones antiguas y que se trata de literatura oral. Es indudable que los textos que actualmente reconocemos como literatura prehispánica hacían parte de la memoria colectiva de esos pueblos y, además, la memoria que hoy tenemos de estos es en gran parte resultado del conocimiento de esos textos.

En ese sentido nos es de gran utilidad la diferenciación entre memoria social y cultural: la primera como una práctica inmediata, sincrónica, no especializada, que se estructura con los recuerdos compartidos por individuos que viven en una época determinada y, por lo tanto, contribuyen a la cohesión grupal. Y la memoria cultural, como una práctica mediata, diacrónica, elaborada por especialistas a partir de los recuerdos de sucesos de un pasado lejano y “absoluto”, relacionados con una historia ancestral o mítica, al servicio de la construcción de la identidad histórica de una civilización (Assman, 2008).

Identificando a los indígenas y los colonizadores como gestores de memoria,⁹ diríamos que los primeros cumplen la función de conservar la memoria dentro de la tradición; y los segundos buscan la desaparición -total o parcial- de esa tradición o, en otras palabras, la sustitución de la memoria social indígena por una memoria cultural occidental. Siendo así, lo que sucedió en el proceso de es-

⁹ La memoria colectiva se construye no solo con hechos y testimonios, sino también con escrituras y lecturas realizadas por instituciones, grupos e individuos encargados de administrar las memorias, los cuales pueden ser llamados Gestores de memoria (Cfr. Candau, 2006).

critura colonial de la tradición oral ancestral fue una transformación abrupta de la memoria social (sincrónica) en memoria cultural (diacrónica), pues tanto los indígenas alfabetizados, gestores de la memoria social, como los frailes conquistadores, gestores de la memoria cultural, fueron conscientes en su momento de que tal escritura era la evidencia de la desaparición de una cultura. En ese sentido, la literatura precolombina no solo modifica textualmente la memoria, sino que también transforma la dimensión histórica de esa memoria, y por lo mismo contribuye al proceso de construcción de una identidad -producto de la memoria- colonizada o sometida. Sirviéndonos de los términos usados por Paul Ricœur (2003) para hablar de la escritura de la historia, podríamos afirmar que la literatura precolombina es resultado del registro de una memoria no solo “instruida”, sino también -y literalmente- “herida por la historia”; una memoria colectiva colonizada, aunque conserve rastros de una tradición cultural ancestral. Y en términos de José Rabasa (2011) podríamos hablar de una etnogénesis, es decir, una invención cultural de los indígenas, que durante la Colonia buscaron sobreponerse al etnlsruicio pretendido por los españoles. Pero la discusión sobre el tema de las relaciones entre historia, escritura y memoria reclamaría un desarrollo particular.

Por ahora nos es posible concluir que, con todo y sus especificidades, ya sea considerada como sustrato o versión, como expresión amerindia o como memoria colonizada, la literatura precolombina es una realidad. La diversidad y singularidad de sus textos, ya sean transcripciones literales, adaptaciones o interpolaciones, así lo demuestran. Se trata de una literatura que tiene un valor no solo antropológico o histórico, sino también estético y cultural, que reclama una mayor atención en el campo de los estudios literarios en la actualidad. C

Referencias

- Albizúrez, F. y Barrios, C. (1987). *Historia de la literatura guatemalteca*. Guatemala: Editorial Universitaria de Guatemala.
- Amores, J. (2006). *Historia de América*. Barcelona: Ariel.
- Assmann, J. (2008). Communicative and Cultural Memory. En A. Erll & A. Nünning (Eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (pp. 109-118). Berlin-New York: De Gruyter.
- Baudot, G. (1979). *Las letras precolombinas*. México: Siglo XXI.
- Boone, E. (1994). Introduction: Writing and recorded knowledge. In E. Boone & W. Mignolo (Eds.), *Writing without words: Alternative literacies in Mesoamerica and the Andes* (pp. 3-26). Durham, NC: Duke University Press.
- Candau, J. (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Colombres, A. (2013). Palabra y artificio. Las literaturas bárbaras. En A. Pizarro (Ed.), *América latina: palabra, literatura y cultura* (pp. 159-216).
- Cortez, O. (2008). Intertextualidad y paralelismo entre el *Popol Vuh* y la *Biblia*. *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*. Recuperado de <http://pendiente demigracion.ucm.es/info/especulo/numero40/popolbi.html>
- Hachim, L. (2010). Diálogo de la poesía: flor y canto. Recuperado de <https://jorgecaceresr.wordpress.com/page/3/>
- Kollenberger, C. (1996). Códices y escritura en América Precolombina. *Boletín Bibliotecológico de La Plata* (4), 25-35. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10915/10327>
- Mignolo, W. (1994). Afterword. Writing and recorded knowledge in colonial and postcolonial situations. In E. Boone & W. Mignolo (Eds.), *Writing without words: Alternative literacies in Mesoamerica and the Andes* (pp. 292-312). Durham, NC: Duke University Press.
- Prem, H. y Dickerhoff, U. (1997). Los Anales de Tlatelolco. Una colección heterogénea. *Revista Estudios de Cultura Náhuatl* (27), 181-207. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2262333&orden=311281&info=link>
- Ricouer, P. (2003) Memória, História, Esquecimento. Conferencia ofrecida en Budapest bajo el título “Memory, history, oblivion” en el ámbito de la Conferencia Internacional denominada “Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism”. Recuperado de: http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/memoria_historia

- León-Portilla, M. (1972). *Trece poetas del mundo azteca*. México: Secretaría de Educación Pública.
- León-Portilla, M. (1986). *Cantos y crónicas de México antiguo*. Madrid: Colección Crónicas de América Nº. 24.
- León-Portilla, M. (1992). *Literaturas indígenas de México*. Madrid: Mapfre.
- Rabasa, J. (2011). *Tell Me the Story of How I Conquered You. Elsewheres and Ethnosuicide in the Colonial Mesoamerican World*. Austin: University of Texas Press.
- Ramos, G. & Yannakakis, Y. (2014). *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Durham/London: Duke University Press.
- Recinos, A. (1992). Introducción al Popol Vuh. En M. Garza (Comp.), *Literatura Maya* (2^a ed.). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Tomlinson, G. (2007). *The Singing of the New World: Indigenous Voice in the Era of European Contact*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Valencia, C. (1998). Teatro precolombino: el ritual y la ceremonia. *Revista de ciencias humanas*, 5(17), 29-38.