

## Mesoamérica: la llamada crónica indígena\*

MARTIN LIENHARD\*\*

Universität Göttingen

Es una evidencia, pero hay que subrayarlo: desde la violenta instauración del sistema colonial en la región que hoy se llama Latinoamérica, las prácticas literarias se han ido desarrollando, fundamentalmente, en un marco dicotómico, caracterizado por el predominio de la cultura escrita de tradición europea sobre las culturas esencialmente orales —lo que no excluye el uso de sistemas de notación— de las sociedades marginadas, ante todo indígenas. La literatura de los sectores dominantes se someterá en buena medida a los códigos discursivos elaborados, en un principio, en Europa, mientras que las literaturas de los “vencidos” reinterpretarán y adaptarán, dentro de su esfera propia, sus tradiciones ancestrales. A raíz de las complejas interacciones culturales que se van produciendo, una franja de la cultura escrita se abrirá, sin embargo, al discurso de las subsociedades marginadas. Obra de ciertos núcleos de intelectuales “hegemónicos” (ante todo misioneros, en la época colonial, y escritores-antropólogos, en el siglo XX) o de letrados indo-mestizos, el conjunto de textos que ocupan esta franja

---

\* El mesoamericanista Gordon Whittaker (Universidad de Münster, R. F. A.) contribuyó a la versión definitiva de este trabajo con varias sugerencias y su conocimiento del idioma y de la literatura náhuatl.

\*\* Este artículo corresponde, con leves variantes, al capítulo V de un libro de publicación inminente: *La voz y su huella y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*, Premio Casa de las Américas, La Habana.

constituye una literatura distinta, a la vez, de la oficial y de la oral-popular. A falta de otro término más preciso, la llamaremos aquí "literatura escrita alternativa".

Es, sin lugar a dudas, en Mesoamérica, especialmente en el valle de México, en Yucatán y en Guatemala, donde la presencia de una literatura escrita alternativa, casi desde la instauración del sistema colonial, es más evidente, sistemática y persistente. Los textos que la componen —códices en escritura glífica con o sin transcripción alfabética, crónicas de todo tipo, "títulos", cartas, en varios idiomas mesoamericanos, en español y en latín— son conocidos, a veces famosos, y son numerosísimos los estudios que se les han dedicado.

Uno de ellos, el más vasto, síntesis impresionante de un sinnúmero de trabajos anteriores, presenta casi en su totalidad esa literatura escrita alternativa. Se trata de la famosa *Guía de las fuentes etnohistóricas de Mesoamérica* de H. F. Cline (1972-1975). Sin embargo, como lo subraya el propio título de ese trabajo monumental, los textos se han reducido a fuentes históricas, a documentos. En otros trabajos, como en la ya clásica antología *Visión de los vencidos* de León Portilla (1959), una parte de ese universo textual aparece como un canto de cisne de los indios vencidos. A menudo los mismos documentos —o parte de ellos— se han considerado ciertamente como textos literarios, pero "prehispánicos". Poco se ha tomado en cuenta el hecho que aquí nos interesa más: la producción de tales textos alternativos, iniciada ya en la primera mitad del siglo XVI, no se extingue pocos decenios después de la conquista, sino que persiste durante un siglo y medio de régimen colonial, y reaparece, en el siglo XX, bajo otras formas. Para la época colonial, esto supone, sin duda alguna, la existencia de uno o varios sistemas de producción literaria más o menos estable(s), como también la de un público capaz de valorar los textos producidos y dispuesto a reconocerse en ellos. En una palabra, esos "documentos", o una parte de ellos, son la parte "textual" de un circuito literario relativamente autónomo que coexistió con el de la literatura novohispana "oficial", la de los sectores europeizados.

Transformar las “fuentes etnohistóricas”, la “visión de los vencidos” o la “literatura prehispánica” en literatura alternativa de la época colonial es más que un cambio de etiqueta. Es el reconocimiento de que las poblaciones mesoamericanas, si bien derrotadas, medio asimiladas o marginadas, no dejan de seguir su reflexión literaria sobre el mundo. La circunstancia de que en algunos de esos textos no haya ninguna referencia explícita a la contemporaneidad colonial, no permite deducir sin más que se trata simplemente de textos prehispánicos. Reafirmar, después de decenios de opresión-asimilación colonial, la memoria mítico-histórica de la colectividad, es también, sin lugar a dudas, una manera de situarse en el presente. Además, un estudio lingüístico-literario de tales textos “prehispánicos”, como Dürr (1987) lo realizó sobre el *Popol Vuh* —un texto leído en general ahistóricamente como mitología “prehispánica”—, demostrará su solidaridad con el momento histórico: el propio idioma, las formas de exposición, la cosmovisión, revelarán las huellas más o menos profundas de los conflictos étnico-sociales vividos.

Afirmar el carácter literario de tales textos significa, entonces, postular una lectura que tenga en cuenta el contexto colonial y la intención “literaria”, que, de hecho, determinaron su escritura. No se trata, desde luego, de declarar caducas las lecturas, fundamentales, que los enfocan como documentos etnohistóricos o mitográficos, sino de subrayar que ellos son, en primer lugar, la expresión de ciertas colectividades marginadas en determinadas circunstancias históricas.

La reorientación “literaria” de la lectura del inmenso y plurilingüe corpus constituido por los textos alternativos mesoamericanos es impensable fuera de un trabajo colectivo e interdisciplinario, en que deberán intervenir, además de los estudiosos de la literatura, antropólogos, etnohistoriadores y lingüistas.

En las páginas siguientes nos limitaremos a problematizar, a través de un ejemplo concreto, la corriente noción de “crónica indígena” (prácticamente equivalente, para los que se sirven de ella, a “prehispánica”) que se suele aplicar, casi indistintamente, a cualquier texto escrito por un autor “indígena”, o en

un idioma mesoamericano, o a partir de fuentes "indígenas". Ninguno de estos factores permite definir inmediatamente la ubicación étnico-social de un discurso: los escritos "indígenas" pertenecen en general a los sectores mejor asimilados de la población autóctona; los idiomas amerindios dejan hasta cierto punto de serlo al sufrir un proceso de "domesticación", al mismo tiempo que el español metropolitano se indigeniza; el trabajo con las "fuentes" indígenas, finalmente, se realiza según los procedimientos científicos y escriturales —la filología— que desarrolló el humanismo europeo. Si por "crónica indígena" se entiende un texto ajeno (salvo por el uso del alfabeto) a los procesos político-culturales de la Colonia, no hay ningún ejemplo indiscutible de ella. Lo que sí existe son textos escritos de "marca" indígena que se insertan de algún modo en un proceso literario sumamente complejo a raíz de la "diglosia" cultural: la coexistencia de dos "lenguajes" de prestigio desigual.

El supuesto autor del texto que comentaremos, Fernando Alvarado Tezozómoc, fue nieto de Motecuhzoma, último señor (*tlatoani*) precortesiano de México-Tenochtitlan. Su *Crónica mexicana* (Tezozómoc 1980) narra, en español, la historia "oficial" de los aztecas.

Otro texto en cuya elaboración intervino el cronista, la *Crónica mexicayotl* (Tezozómoc 1975), presenta, en náhuatl y con formas diegéticas totalmente distintas, una versión menos "mestiza" de la historia azteca. Aquí, Tezozómoc, al parecer redactor de la primera parte de un texto cuya coordinación se debe sin duda atribuir al historiador Chimalpahin, afirma que se trata de la transcripción de un *huehue tlahtolli* ("antigua amonestación"), de la presentación del saber histórico de los ancianos (párrafo 6). Ahora bien, los nobles parientes suyos —que le sirvieron de informantes, como el escritor puntualiza luego (párrafo 7)— han sido de los primeros que adoptaron el cristianismo. A otro informante, Alfonso Franco (¿Francisco?), de México-Tenochtitlan, muerto en 1602, el narrador o el "editor" lo califica de "mestizo" (párrafo 34). Ya no resulta posible, pues, sostener que los dueños del discurso oral hayan sido "indios prehispánicos".

Por otra parte, el conjunto del texto es sin duda alguna el resultado de un "montaje": en el párrafo 34 se menciona que termina el *huehue tlahtolli* de Alfonso Franco; un poco más tarde, en el párrafo 62, el yo del cronista se identifica ahora —sorpresa para el lector que creía estar leyendo a Tezozómoc— como Domingo de San Antón Chimalpahin, el conocido compilador de las *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* (Chimalpahin 1965); la última etapa de la *Crónica mexicana*, finalmente, es una lista genealógica poco narrativizada que llega, con un cómputo a la vez azteca y cristiano de los años, hasta el año-9-caña/1578.

Dicho de otro modo, aún un texto como éste, provisto de todas las marcas de la "autenticidad" (escrito en náhuatl, de "autor indígena"), difícilmente se puede considerar, con todas estas intervenciones de una instancia escritural, como un discurso indígena prehispánico. Tezozómoc afirma dirigir su texto a los *mexica*, a los *tenochca*, es decir a su propia colectividad étnica (párrafos 3, 7). Como él mismo sugiere, su crónica se sitúa en la tradición de los códices glíficos (párrafos 2, 5); sin embargo, el gesto del escritor no es "tradicional" o rutinario. Volver a animar, en 1609 —e ignorando aparentemente la ruptura que significa la conquista—, una tradición interrumpida casi un siglo antes, trabajar en la conservación de la memoria étnica, es sin duda una opción política "disidente" en el contexto colonial de comienzos del siglo XVII; una opción que traduce el cuestionamiento de la política oficial de asimilación por parte de la aristocracia indígena.

¿Y qué opción presenta ahora, independientemente de que su autor sea el mismo Tezozómoc o no, la *Crónica mexicana*? ¿Qué significado atribuir al hecho de que se haya escrito, no en náhuatl, sino en español? Trataremos de deducir las respuestas a partir de un breve análisis de su comienzo, que reproducimos a continuación:

La venida que hicieron, tiempos y años que estuvieron en llegar a este Nuevo Mundo, adelante se dirá. Y así ellos propios persuadiendo a los naturales por la estrechura en que estaban, determinó y les habló su Dios, en quien ellos adoraban, Huitzilopochtli, Quetzalcoatl,

Tlalocateutl, y otros como se irán tratando. La venida de estos mexicanos muy antiguos, de la parte que ellos vinieron, tierra y casa antigua llamada hoy día *Chicomoztoc*, que es casa de siete cuevas cavernosas. Segundo nombre llaman *Aztlan*, que es decir asiento de la garza (o abundancia de ellas). Tenían en las lagunas, y su tierra *Aztlan*, un Cú, y en ella el templo de *Huitzilopochtli*, ídolo, Dios de ellos, en su mano una flor blanca, en la propia rama del grandor de una rosa de Castilla, de más de una vara en largo, que llaman ellos *Aztaxóchitl*, de suave olor. Antiguamente ellos se jactaban llamar *Aztlantlaca*. Otros les llamaron *Aztecas Mexitin*, que este nombre de *Mexitin* quiere decir mexicano: como más claro decir al lugar manantial de la uva, así *Mezi*, como si del maguey saliera manantial, y por eso son ellos ahora llamados mexicanos, como antiguamente se nombraban mexica, chichimeca, mexicanos, serranos, montañeses; y ahora por el apellido de esta tierra, y Ciudad de México *Tenochtitlan*, el tiempo que a ella llegaron, viniendo huyendo desbaratados de los naturales indios de *Culhuacan*, su vecino, que ahora es a dos leguas de la Ciudad de México, persuadidos del demonio *Huitzilopochtli*, llegaron a la dicha ciudad, que es ahora México *Tenochtitlan*, porque el día que llegaron a esta Laguna Mexicana, en medio de ella estaba, y tenía un sitio de tierra, y en él una peña, y encima de ella un gran tunal, y en la hora que llegaron con sus balsas de caña, o corrido, hallaron en el sitio la hoja, piedra y tunal, y al pie de él un hormiguero, y estaba encima del tunal una águila comiendo y despedazando una culebra, y así tomaron el apellido, armas y divisa, el tunal y águila, que es *Tenuchca* o *Tenuchtitlan*, que hoy se nombra; y al tiempo que llegaron a esta Ciudad habían andado y caminado muchas tierras, montes, lagunas, y ríos (*Tezozómoc* 1980 223-224).

El texto anterior, fragmento de la *Crónica mexicana* de *Tezozómoc*, parece insertarse sin discusión posible en el conjunto de los textos narrativos de lengua española; su tema, historiográfico, es el de los orígenes de los aztecas. Ahora, ¿quién habla de hecho en este texto? ¿para qué "oídos", y con qué actitud frente a la materia narrada? ¿Qué significa realmente este texto?

Una serie de signos textuales sugieren primero un narrador más que "español": metropolitano. La voz que habla se distancia de los actores principales, los aztecas, refiriéndose a ellos, sistemáticamente, con la tercera persona del plural: *ellos*, y no, como podría esperarlo el lector pensando en el apellido azteca del supuesto autor, *nosotros*. Los aztecas, pues, como se dice,

“llegaron a este Nuevo Mundo”: el narrador, pese a que se ubica precisamente en “este” “Nuevo Mundo”, habla como desde la otra orilla del Atlántico; sólo desde Europa, en efecto, puede tener sentido referirse a México como a un mundo “nuevo”. La mención de las divinidades autóctonas, como en cualquier panfleto misionero, va precedida o seguida del calificativo eurocentrista *ídolo* o *demonio*. Los parámetros de comparación (“del grandor de una rosa de Castilla”), igualmente, ostentan una ascendencia transoceánica.

Este narrador supuestamente “español”, sin embargo, no pierde ninguna oportunidad para señalar y comunicar su conocimiento de la cultura y del idioma autóctonos. Su constante preocupación de traducir, de explicitar el universo en náhuatl sugiere que su texto se destina exclusiva o prioritariamente a lectores ajenos a ese universo. Sería más exacto, pues, calificar a ese narrador de “intérprete intercultural”. De modo general, como lo muestra A. Escobar (1984) a propósito de Garcilaso de la Vega “el Inca”, los cronistas que asumen una función de intérpretes interculturales se apoyan en las conquistas científicas de la filología renacentista; sus explicaciones, naturalmente, siguen las pautas de la lógica occidental.

En una lectura superficial y rápida, la lógica que estructura el fragmento de Tezozómoc, en efecto, parece ser “filológica”. Un análisis algo pormenorizado, sin embargo, revelará que el sistema de la traducción, más aparente que real, es una forma prestada, no una estructura operativa. Trataremos de mostrarlo en algunos ejemplos.

Los protagonistas de la narración, se dice, tratan de persuadir a los “naturales” de que su proyecto (la migración) les conviene. ¿A quiénes se refiere el término de “naturales”? En el léxico colonial español, esta voz se suele referir al conjunto de los autóctonos, sin diferenciarlos socialmente; aquí, sin embargo (la confirmación se encuentra en la *Crónica mexicayotl*), Tezozómoc quiere referirse a los *macehuales*, término de clasificación social que se aplica a los campesinos o “indios comunes”.

Decir que *Aztlan*, topónimo de origen incierto, significa “asiento de garzas”, es poco exacto en términos filológicos. Más

lógica (pero no necesariamente cierta) es la explicación que se sugiere en la *Crónica mexicayotl* (párrafo 29): *Aztlan* sería una forma contraída de *azta-tlan* (garza-lugar), "lugar de garzas".

Más adelante, el texto sugiere una relación etimológica entre el origen de los aztecas, el color blanco de su flor sagrada y el nombre de ésta, *Aztaróchitl*, pero deja de explicitarla para el destinatario "español": *Azta-xóchitl* (garza-flor), hubiera tenido que decir, es la flor de la garza y se vincula al lugar de origen de los aztecas, porque éste, en su hipotética forma "original", suena *Aztatlan* (garza-lugar).

Para explicar la etimología de *mexitin* (mexicanos), el narrador recurre a una explicación que tiene todas las apariencias de una operación intercultural. Para sugerir al lector (metropolitano) la imagen del para él desconocido "manantial del maguey", se propone su analogía con la del supuestamente más familiar "manantial de la uva"; analogía que se basa menos en la homología visual o bótica de las dos plantas que en el jugo fermentado que se extrae de ambas: pulque y vino. Si el lector está sin duda dispuesto a admitir esta analogía, no puede entender, en cambio, qué diablos tiene que ver el maguey o la uva con los *mexitin* o *mexica*: no se le ha aclarado, en efecto, que maguey en náhuatl suena *me(tl)*, y que *xic(tli)*, "ombigo, fuente, origen", podría llamarse a la herida de la cual chorrea el jugo del maguey. La elaboración de esta etimología, altamente inverosímil, además de mal explicitada, demuestra, sin embargo, las ambiciones "filológicas" del texto.

Para explicar, más tarde, el "porqué" —es decir, la etimología— del topónimo *Tenochtitlan*, se narra toda la historia de la llegada de los aztecas a un punto de la laguna mexicana; en esta historia aparecen, sucesivamente, una peña, un tunal, un hormiguero, un águila y una culebra. Estos elementos (sin el hormiguero), componen, efectivamente, el "dibujo" que significa, en los textos glíficos, *Tenochtitlan*. Pero el nombre de la ciudad no contiene todos estos elementos, ni se compone, como creará el lector, de (por lo menos) "tunal" y "águila", sino de los equivalentes nahuas de la piedra (*te-tl*) y el tunal (*noch-tli*). El hormiguero, por otra parte, no suscitará ninguna



asociación en el lector hispánico; el hablante del náhuatl, en cambio, lo vinculará al topónimo azteca *Azcapotzalco* (“lugar del hormiguero”), localidad situada a pocas leguas de México-Tenochtitlan, o lo interpretará como “aglomeración urbana”, uno de los significados de *azcapotzal-li*

La operación intercultural, más aparente que real, que constituye la estructura superficial de este texto, oculta mal el predominio de un pensamiento autóctono. Las repeticiones sinonímicas (“llegaron viniendo”, “andando y caminando”) y la sintaxis a menudo paratáctica (“y...y...y...”), típicas de la exposición oral náhuatl, así como una serie de otras particularidades sintácticas (omisión de preposiciones, inversión del orden corriente de las palabras), contribuyen a sugerir el origen no hispánico, no escritural, del discurso narrativo.

El conjunto de estas observaciones impone una evidencia: dos sistemas de significación netamente distintos compiten, se superponen e interpenetran en este texto. El primero, que es el de la tradición literaria y filológica europea, determina la forma exterior del texto (crónica historiográfica), la orientación genética de la perspectiva narrativa, los parámetros de comparación, la elección del español en tanto que vehículo idiomático y el principio de la traducción de los conceptos no europeos. El mismo sistema es también responsable de digresiones informativas (“que ahora es a dos leguas de la Ciudad de México”) innecesarias para un destinatario autóctono. Un uso incipiente de procedimientos de la historiografía europea (comparación y crítica de fuentes) se puede ver, posiblemente, en una afirmación como “otros les llamaron *Aztecas Mexitin*”.

El segundo sistema, obviamente, es el de la tradición fundamentalmente oral de los *mexica*. No sólo la mayor parte de la información contenida en el texto, sino también su puesta en forma concreta (diégesis), se deben atribuir al impacto de ese sistema autóctono.

La presencia de dos sistemas activos en un solo texto corresponde al desdoblamiento (típico de la escritura alternativa) de la instancia narrativa, a su escisión en las dos funciones de “dueño de la escritura” y de “dueño de la memoria y el discurso

orales". En el caso de este texto, una sola instancia (el supuesto narrador Tezozómoc) asume de hecho ambas funciones. Éstas, sin embargo, no llegan a fusionarse, ni a complementarse mutuamente. Se diría, más bien, que la primera estorba el trabajo de la otra y viceversa.

El funcionamiento de este texto, determinado por dos sistemas de significación rivales, se puede comparar con el de la economía de las comunidades andinas según las tesis de J. Golte y M. de la Cadena (1983): aquélla se vería "codeterminada" por el sistema no mercantil tradicional y por el del mercado (local, nacional, internacional). El predominio del primero o del segundo sistema depende de la coyuntura concreta y de las soluciones puestas en obra para enfrentarla. La comparación entre estos dos casos de "codeterminación" no es arbitraria, puesto que tanto en nuestro texto como en las comunidades andinas se trata de un enfrentamiento, impuesto por un contexto "colonial", entre un modo de hacer tradicional, local, y otro "moderno", internacional.

Si nos planteamos, ante el texto de Tezozómoc, la pregunta acerca del posible predominio de uno de los dos sistemas, no obtendremos sino una respuesta ambigua. En el nivel de las oposiciones escritura/oralidad y español/náhuatl, se imponen, desde luego, los principios importados. En sí, la presencia del español no equivale a "europeización": ciertos textos coloniales en náhuatl son más "europeos" que la *Crónica mexicana*. El empleo de la escritura europea, en cambio, implica una ruptura radical con la oralidad predominante de los pueblos mesoamericanos. En el nivel semántico parecería predominar el sistema náhuatl, pero cabe agregar inmediatamente que un muy hipotético lector monolingüe de este idioma no podría decodificar este texto elaborado en español: al náhuatl pertenece la semántica de los conceptos, no la del texto en general. De hecho, sólo un lector de tipo nuevo, bilingüe y bicultural, reúne todas las condiciones para captarlo en todas sus dimensiones.

La *Crónica mexicana*: ¿crónica europea o indígena? Todo lo que precede nos autoriza a afirmar que no es ni lo uno ni lo otro. No es tampoco "mestiza", si mediante este término se

quiere aludir a un conjunto semiótico cuyos signos de origen se han desprendido de sus universos respectivos para configurar un sistema de signos nuevos, dotado de una coherencia propia; para llegar a ser un texto “mestizo” en este sentido, la *Crónica mexicana* carece, en efecto, de una lógica unívoca que la explicaría en todos sus elementos. Si lo “mestizo”, en cambio, es la esfera de lo “híbrido”, del conflicto entre los sistemas de signos autóctonos y los de origen europeo, este texto sería un excelente ejemplo para ilustrarlo.

¿Cuál es, finalmente, la “opción” —en el sentido de la pregunta inicial que planteamos al texto— que realiza la *Crónica mexicana*? Contrariamente a lo que parece descubrir una lectura rápida, y pese a lo que sugieren sus “explicaciones”, ella no se dirige *realmente* a un lector metropolitano. A éste, en efecto, no se le hacen las “concesiones” suficientes. Los comentarios explicativos no constituyen ninguna guía para que él se ubique en el universo conceptual, densamente azteca, del texto. No hay tampoco ninguna apropiación real de los principios de la historiografía renacentista, como sí la constatamos, por ejemplo, en la historiografía del cronista Ixtlilxóchitl. Además, el rechazo aparente, por parte del narrador, de ciertos núcleos (religión) de la cultura autóctona, oculta mal su reproducción *de facto*.

El lector implícito del texto sería, entonces, un azteca no “renegado”, con conocimientos suficientes del español y de la escritura europea. ¿Pero por qué haber escrito el texto en español, cuando en la misma época había cronistas que escribían en náhuatl y en otros idiomas mesoamericanos? Ignoramos si, históricamente, esta crónica es el resultado de un encargo o de la iniciativa de su autor. Tenemos que buscar, por lo tanto, un comienzo de respuesta en el propio texto.

Escribir una “crónica” en español (o en latín) significaba, en el contexto de la Nueva España, insertarse en la esfera de la literatura “universal” del momento, la del imperio mundial cristiano y español. Normalmente, tal inserción pasa por la adopción de las reglas que rigen este conjunto: uso de un idioma “universal”, aceptación del cristianismo. El autor de la

*Crónica mexicana* decide, efectivamente, agregar su voz a las que ya configuran tal literatura "universal", pero sin pagar el precio exigido. Su voz, entonces, no suena "universal", sino azteca. De este modo, él propone, quizá sin ser consciente de ello, una transformación de las reglas de homogeneización cultural que rigen la literatura "universal": ésta debería asumir la pluralidad cultural que caracteriza, de hecho, la autoproclamada "monarquía universal"; una exigencia que, como sabemos, no se iba a poder cumplir en el marco de un imperio conocido por su tendencia al monolitismo cultural.

Basada en esta estrategia poco realista, la *Crónica mexicana* aparece, pues, más que los textos historiográficos escritos consecuentemente en náhuatl o en español (que no dejan de ostentar, también, rasgos de hibridismo), como un experimento literario fallido. En su intento, sin embargo, de crear una literatura congénitamente "mestiza", globalmente irreductible a uno de los dos conjuntos de sistemas semióticos disponibles, este texto se inscribe a su modo, como también los de Sahagún, Ixtlilxóchitl y otros, en la búsqueda de una voz literaria nueva, adecuada a una situación igualmente nueva.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA.

- CHIMALPAHIN, FRANCISCO DE SAN ANTÓN MUÑÓN. *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. Ed. paleogr. y trad. S. Rendón. México: FCE, 1965.
- CLINE, HOWARD F. "Guide to Ethnohistorical Sources." *Handbook of Middle American Indians*. 12-13 (1972), 14-15 (1975) Austin: University of Texas Press.
- DÜRR, MICHAEL. *Morphologie, Syntax und Textstrukturen des (Maya-) Quiché des Popol Vuh. Linguistische Beschreibung eines kolonialzeitlichen Dokuments aus dem Hochland von Guatemala*. Bonn: Mundus, 1987.
- ESCOBAR, ALBERTO. *Arguedas o la utopía de la lengua*. Lima: IEP, 1984.

GOLTE, JÜRGEN, y MARISOL DE LA CADENA. "La codeterminación de la organización social andina." *Allpanchis* 19 (1983): 7-34.

LEÓN PORTILLA, MIGUEL, ed. *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM, 1959.

TEZOSÓMOC, FERNANDO ALVARADO. *Crónica mexicana*. Ed. Manuel Orozco y Berra [1878]. 3a. ed. México: Porrúa, 1980.

TEZOSÓMOC, FERNANDO ALVARADO (atribuido a). *Crónica mexicana* (1609). Ed. bilingüe náhuatl-español A. León. México: UNAM, 1975.

ROSALBA CAMPEA

Università della Basilicata, Roma

1. En el periodo subsiguiente a la independencia, los países hispanoamericanos fueron teatro de un ferviente debate sobre la necesidad de una palabra propia, concebida como manifestación palpable de una existencia autónoma. Son los años en que, en salones y academias, en periódicos y certámenes posticos, se discute sobre el "deber ser" de las literaturas nacionales.<sup>1</sup> A esta búsqueda se sumó naturalmente, sobre todo en la segunda mitad del siglo, la voluntad de registrar esa palabra, de difundirla, de hacerla reconocer en su peculiaridad, colocándola en un proceso que mostrara su significación y su valor. Es decir, que de algún modo trazara su historia, por más incipiente que esta fuera.

La primera tarea que tuvieron que enfrentar quienes en ese periodo intentaron plantearse una reflexión sobre la literatura hispanoamericana, fue la de rastrear sus manifestaciones; empresa nada fácil si se consideran los problemas de inconsciencia que debían ser superados para reunir el material. En otro trabajo<sup>2</sup> he tratado de mostrar cómo el primer resultado

<sup>1</sup> Sobre la importancia de estas instituciones en el debate sobre la literatura nacional, véase, entre otros, por ejemplo F. Wenzel y J. L. Martínez.

<sup>2</sup> "Los indólogos". Ese trabajo y el que aquí presento son los resultados de una investigación más amplia sobre aspectos literarios y lingüísticos de la hispanidad en el siglo XIX.