
Sibylle Fischer y Michael Dürr

Cómo descifrar lo auténtico:
un ejemplo del indigenismo mixteco
visto a través de sus fuentes

Elektronische Fassung
(mit freundlicher Genehmigung des Verlages)

Erschienen in:
Ibero-Amerikanisches Archiv
Neue Folge, Jahrgang 14, Heft 2, S. 149–172.
Berlin: Colloquium Verlag 1988

COMO DESCIFRAR LO AUTÉNTICO:
UN EJEMPLO DEL INDIGENISMO MIXTECO
VISTO A TRAVÉS DE SUS FUENTES

Sibylle Fischer y Michael Dürr*

*1. Las literaturas mixtecas:
escritura modernista y escritura pictográfica*

Es una imagen bien conocida: los arabescos verdes y rojos que trepan alrededor de las páginas, formando pórticos y plantas exóticas para convertirse, al empezar la narración, en viñetas de sublimes indios vegetales iluminados por torrentes de luz matutina. La consabida inclinación modernista hacia el exotismo prepara las pautas en las que lo indígena se puede insertar en los tópicos del exotismo europeo sin dejar huella de las diferencias.¹ De ahí que las obras que tuvieron el mayor éxito fueron precisamente aquellas que consiguieron mejor encubrir las contradicciones entre el estilo modernista y los temas indígenas. Baste mencionar las *Leyendas del Popol Vuh*, contadas por

* Sibylle Maria Fischer se graduó en 1987 en la Lateinamerika-Institut de la Freie Universität Berlin; su M. A. tesis versa sobre oralidad ficticia en el discurso literario en la novela latinoamericana de siglo veinte. Actualmente es “research scholar” en la Columbia University de New York donde realiza estudios sobre la influencia de las culturas populares en la literatura latinoamericana.

Michael Dürr escribió su M. A. tesis sobre lingüística histórica del mixteco. Se doctoró en 1987 en la Freie Universität Berlin con una gramática del maya quiché del Popol Vuh. Dicta clases sobre culturas y lenguas indígenas de Mesoamérica en la misma universidad, y, además, integra al Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin.

1 Cfr. Gullón (1968: 277–278): “Indigenismo y exotismo, facetas complementarias de una misma actitud de rebeldía, más metafísica que social y más social que política, cuyo carácter pudo pasar inadvertido para críticos e historiadores de la literatura, por dos razones: en primer término, no se manifestó por las vías del revolucionarismo tradicional; en segundo lugar, los elementos ornamentales en que el esteticismo modernista se complacía, impidieron ver con claridad lo disimulado tras ello.” Cfr. la crítica que hace Scheben (1979: 117) a esta interpretación: “Se conocerá fácilmente que el modernismo contribuyó a mantener el statu quo social en un momento en que el indigenismo comenzó a formular alternativas concretas para la liberación del campesinado americano.”

Mientras que Gullón se contenta con la simple constatación de esta tendencia e incluso la considera una constante del espíritu humano, de aquí en adelante se mostrarán los graves problemas que surgen, cuando un autor indio no comparte esta inclinación metafísico apolítica y, sin embargo, no puede prescindir del discurso modernista.

Abreu Gómez, y las de Yucatán, contadas por Mediz Bolio en su librito *La tierra del faisán y del venado*, que han tenido múltiples ediciones, reapariciones y traducciones en varias lenguas europeas. En este marco de posibilidades es muy probable que un libro que se resista a esta tendencia totalizante en el estilo, un libro que atestigüe, tanto en su estructura como en su contenido, la heterogeneidad de las convenciones estilísticas del modernismo y las exigencias del contenido indígena, pase inadvertido. Esta es precisamente la suerte que ha corrido el libro del que queremos tratar aquí: no se lo menciona en las correspondientes historias de la literatura y mientras el nombre del autor sí se encuentra en los diccionarios biográficos, incluso ahí falta el título de la obra: *El Rey Iukano y los Hombres del Oriente. Una leyenda indígena inspirada en los restos del Códice Colombino*, escrita en 1910, ha caído en olvido total. Del autor Abraham Castellanos (1871–1918) sólo se recuerda que era mixteco de Nochixtlán, y sumamente orgulloso de su descendencia indígena y de la historia de su pueblo. Como profesor no sólo veía su vocación en luchar por un sistema de educación que garantizara la integridad cultural de los indios, sino que tenía asimismo ambiciones científicas: fascinado por los libros precolombinos y su contenido enigmático, se empeñó en establecer interpretaciones y cronologías, e incluso llegó a presentar sus resultados en el XVII. Congreso de Americanistas de 1912, en México. Con alguna razón, sus ideas no tuvieron mayor impacto en la discusión científica, pero para nuestro enfoque, que es más bien histórico y literario, sus resultados tienen gran valor testimonial; no sólo porque en algunos puntos superaron los conocimientos de aquel entonces, sino porque forman la base sobre la que Castellanos consiguió fusionar los más diversos estratos textuales con los sustratos orales del folklore vivo, las formulaciones y reformulaciones de la historiografía y mitografía y finalmente con una lectura muy peculiar del *Códice Colombino* (edición facsimilar 1966); todo ello amalgamado en un relato que deja entrever todas las contradicciones y heterogeneidad que se pueden manifestar en un texto que se niega a dejarse absorber por otra cultura. Dado la complejidad de nuestro objeto trataremos de enfocarlo desde varios niveles de análisis. Para llegar a una interpretación literaria nos vamos a servir de métodos lingüísticos a fin de acercarnos al idioma mixteco; los estratos textuales que se refieren a la pictografía y a la mitología mesoamericana, en cambio, exigen un instrumental antropológico.

2. *Lectura filológica y lectura del pueblo: la leyenda del rey Iukano*

A la manifiesta heterogeneidad de textos subyacentes corresponde, por parte del autor, una asombrosa diversidad de intenciones manifiestas e implícitas. Castellanos empieza dirigiéndose directamente “Al Lector” para exponer, por una parte, sus ambiciones científicas, y por otra, sus intereses socio-políticos en relación con el mejoramiento de la situación de los mixtecos en México. En cuanto al primer punto, el autor hace saber que observó “tres principios filológicos” (C4) en su interpretación del códice Colombino:

- “1.º Recorrer el país observando la raza.
- 2.º Analizando el espíritu de la lengua hablada:
 - I. Comparándola con la escritura simplemente ideográfica;
 - II. Analizando la escritura simbólica, y
 - III. Siguiendo la escritura ideológica.” (C4-5)

Mientras que el “estudio técnico” se publicó parcialmente, por lo visto, en las actas del XVII. Congreso de Americanistas en México,² el libro del que hablamos aquí, presenta la “lectura del pueblo” y “está escrito especialmente para levantar el espíritu de los indios, tan atenaceados en su conciencia como explotados en su ser.” (C4-5). El epílogo culmina con la constatación de que “Es un deber eruirse contra la tiranía, y dentro de cada línea, léase mi grito de protesta contra la brutalidad de los opresores.” (C5).

Habiendo fijado así el marco entre ciencia y política, empieza el relato del soberbio rey Iukano, un rey mixteco legendario, quien se ve expulsado de su reino por tres extranjeros enviados del sol y su ejército de los “Hombres del Oriente”. Durante largas marchas y varias pruebas se purifica y adquiere las “virtudes indias” de la paciencia y humildad. Entonces el ex-rey llega a Coloacán, donde se sacrifica a sí mismo y se convierte en un astro. A pesar de su aparente sencillez, la leyenda tiene una estructura sumamente compleja. Se compone de varios estratos textuales: el núcleo de la historia se orienta según la secuencia de imágenes del códice Colombino, orientación subrayada por medio de anotaciones en mixteco que se encuentran al margen de las líneas del mismo códice. Castellanos las inserta en su texto como notas al pie de página, de manera que el texto en castellano pareciera una traducción de las glosas mixtecas. El marco de la acción, en cambio, se constituye a partir de estructuras cíclicas de la mitología y cosmología mesoamericanas. El tercer factor que entra en la leyenda, al lado de las glosas y la pictografía del

2 El artículo *El rayo de luz y la cronología indiana* y sus otras publicaciones científicas formaron parte del libro histórico *Los antiguos ñusabi* que AC estuvo preparando.

código son los elementos folklóricos: el autor cita en el epílogo una canción mixteca (C81), y añade incluso la notación musical;³ alude a varias creencias astronómicas, inserta un mito sobre el origen de los hombres de un árbol e incluye otros detalles, cuya procedencia es difícil de averiguar.

3. *Texto y código*

A pesar de ser el autor un mixteco nativo y tener amplios conocimientos de su propia cultura se trata evidentemente de una obra del indigenismo y no de la literatura indígena que, además, se sitúa evidentemente dentro del marco del indigenismo como movimiento socio-cultural. Lo que dice Cornejo Polar sobre la novela indigenista del Perú también es válido para nuestro relato:

“[...] es agudamente sintomático que la crítica haya podido detectar en la novela indigenista algunas formas y funciones no novelescas, formas y funciones que suelen adscribirse al mito, a la épica, a la leyenda, a los relatos populares, a los cuentos [...]; es claro [...] que la presencia de estos factores no novelescos señala la permeabilidad de la novela indigenista frente a las fuerzas que vienen del referente. De hecho, buena parte de estas interferencias formales pueden filiarse en relación con géneros que, como el mito, la leyenda o el cuento, son producidos por la sociedad indígena.” (1977: 46)

Para aclarar los diferentes niveles textuales y su interna relación, hemos extraído un párrafo de la obra en el que se puede evidenciar cómo funciona el juego intertextual entre las diversas lenguas, escrituras y tradiciones. Se trata del momento clave en el que el rey Iukano sale derrotado de su ciudad para emprender su marcha de peregrino y penitente. A la vez empieza aquí el núcleo de la narración, es decir aquella parte que corresponde más exactamente al código Colombino:

“¿Qué fué de los orgullosos reyes? no fueron encontrados en los templos. En todas partes se preguntó por ellos, solamente un rumor lejano dijo que en un camino extraño sobre las heladas cumbres del Yahui* vieron á un rey viajero en cuyo semblante la pena se veía, tan triste como la naturaleza toda. Sucedió esto en el año divino marcado con siete templos.

Iukano viaja hacia el templo de Yahui (la planta Sol). Con los sacrificios á los dioses intenta recobrar su reino. Va triste. A la espalda lleva los vasos sagrados y en la diestra el bastón del penitente.

Pobre Iukano, peregrino de su propia patria, en la región de las cuevas santas. A la mitad del monte de Yahui hay un templo primorosamente ornamentado por los

3 Cfr. Jansen (1982: 62) quien cita la misma canción en relación con ritos de boda. El texto mixteco es absolutamente idéntico, no lo es la traducción.

antiguos artífices, á él llega el ex-rey á la luz del crepúsculo. Ha cortado hermosas flores de maguey que ofrece rociadas con gotas de sangre del pabellón de sus orejas, según los ritos. “Señor, dios de estos lugares,” dice, “devolvedme mi reino!” Y una voz, á la manera de eco, le responde, allá en el fondo de la caverna: “¡Marcharás entre ocotales!”**

* Yua mini Yahui... (Anotación del Códice)

** Sani titi.....(Anotación)”

(C43–45)



Ilustración 1: Líneas IX,25 – X,26 del Códice Colombino.

3.1 Las glosas

Lo más llamativo de este texto es probablemente el empleo de glosas en mixteco: mientras en la literatura indigenista es una usanza general dar palabras sueltas en la lengua indígena correspondiente y traducirlas en notas al pie de página o dar un glosario al final del libro, aquí el autor hace lo contrario; escribe en castellano, prácticamente sin insertar otras lenguas en el texto, y cita frases en mixteco como trasfondo explicativo, a la manera de notas científicas. Así la lengua indígena no aparece como prueba residual alegada para dar el sabor de autenticidad, sino como alusión a un texto original subyacente en su integridad; el acento no yace tanto sobre la autenticidad de las huellas indígenas, sino sobre la inautenticidad del texto en castellano.

Otro indicio de que lo extraño es el texto en castellano son las inequívocas interferencias con el mixteco. Es sobre todo la sintaxis en frases complejas la que lleva rasgos típicos del mixteco. Un ejemplo contundente es la siguiente expresión temporal “Así fué, que era el tiempo, cuando esto sucedía, en que terminaban cinco grandes edades del mundo [...]” (C69) Esta cons-

trucción se distingue por la acumulación de frases subordinadas con sentido temporal absolutamente inusitada en castellano. En el mixteco, en cambio, este tipo de construcciones es muy común: en lugar de simples expresiones adverbiales como “en primavera” se dice en mixteco *tsa cuvi tyembu primavera* “que (*tsa*) era (*cuvi*) el tiempo (*tyembu*) de la primavera” (Stark Campbell et al. 1986: 6).⁴ Otra interferencia se da en el uso de los adverbios derivados de adjetivos. En mixteco el uso adverbial de adjetivos se diferencia del uso adjetival sólo por su posición en la frase: compárese *kʰi vaha* “buen (*vaha*) animal” con *xinu vaha-de* “corre (*xinu ...-de*) bien (*vaha*)” (Daly 1973: 14, 24). Probablemente ésta es la razón por la que Castellanos dice “y espera, paciente (sic!) espera, con los guerreros águilas” (C83) o, en otro lugar, “y vuela majestuosa (sic!) del oriente al occidente” (C41).

A base de estos “mixtequismos”, se podría suponer que Castellanos tenía algo de familiaridad no sólo con la lengua sino también con la cultura mixteca. Surge la pregunta de cómo se conjugan esta perspectiva interior y la exterior del profesor y folklorista: ¿cuál de los dos fue el enfoque decisivo en su intento de descifrar los documentos antiguos? Para llegar a una evaluación de este problema vamos a dar un corto esbozo del estado de investigaciones sobre el mixteco y los códices correspondientes en la época de Castellanos.

A principios de este siglo no existían ni ediciones facsimilares ni comentarios del código Colombino. Se suponía que versaba sobre temas astrológicos, y su origen era desconocido, al igual que la identidad de la lengua de las glosas y su relación con la escritura pictográfica. La única edición que Castellanos podía tener al alcance eran litografías a colores (Código Colombino 1892), en las que las glosas estaban tachadas. Por lo tanto, podemos saber con seguridad que AC recurrió al manuscrito original en el Museo Nacional de México para elaborar su historia del rey Iukano. Desgraciadamente, esta fidelidad debía causarle otros problemas, pues el estado del manuscrito era lamentable (hecho que provocó que AC hablara de “los restos del Código Colombino”); la escritura fonética estaba medio destruida y la escritura pictográfica en parte deliberadamente raspada.

A diferencia de sus contemporáneos, Castellanos manifestó con toda convicción que tanto la pictografía como las glosas eran de origen mixteco, opinión que las investigaciones posteriores han confirmado: procede de la región de Tututepec, en la Mixteca de la Costa (véase Caso 1966: 11). De ahí se puede inferir que AC, como hablante del mixteco, se encontraba en la situación favorable de tener un acceso inmediato a las glosas, y, tal vez, también a

4 Empleamos aquí una ortografía simplificada, sin explicar las diferentes realizaciones fonéticas en los diversos dialectos, pues en nuestro contexto estos factores no tienen relevancia y dificultarían la lectura. Prescindimos también de una notación de los tonos en mixteco (para más detalles, véase abajo en este capítulo).

la pictografía. Sin embargo, hay que tener presente que esta lengua es enormemente diversificada:

“[...] el mixteco se caracteriza por una variación al hablarlo entre los pueblos, aún en aquellos que están más cercanos. [...] Si un mixteco viaja más de un día (hasta 40 km, según el terreno), muchas veces no puede entender el mixteco de aquella region.” (Egland 1978: 25)

Según el estudio de Egland, existen 29 grupos dialectales del mixteco que tienen entre sí una inteligibilidad menor a 70%. Estos datos deberían bastar ya para dar una imagen de la compleja situación lingüística, situación que se complica aun más, con el hecho de que el mixteco es una lengua tonal: como en chino, el tono de las sílabas tiene valor distintivo.⁵ Fatalmente, los documentos antiguos no distinguen los tonos. Enfrentado con todas estas dificultades, a nuestro autor le debió resultar muy penosa la falta de gramáticas y diccionarios en aquel entonces, si precindimos de las obras de la época colonial.

En este terreno resbaladizo y semioscuro, AC sitúa su lectura del códice Colombino, el cual vamos a analizar ahora, comparando su transcripción de las glosas con la de M.E.Smith en la edición facsimilar del códice, del año 1966. En la primera glosa que hemos citado arriba, nuestro autor lee *Yua mini Yahui*, mientras Smith descifra *yuu mini yahui* (Smith 1966: 185), divergencia (*a* vs. *u*) que se puede explicar fácilmente por el mal estado del manuscrito. En base a este error, Castellanos traduce “helado” (*Yua*) en lugar de “piedra” (*yuu*), *mini* – por razones inciertas – por “cumbre” (mientras que su significado es “lago”), y mantiene la voz *Yahui* en el texto de la leyenda, pues anteriormente ha aclarado que corresponde a la planta maguey con todas las implicaciones mitológicas que tiene. En resumidas cuentas, Castellanos observa el carácter toponímico de la glosa; en cuanto al sentido literal, en cambio, se deja engañar por la escritura deficiente.

El “arduo problema del lenguaje humano” (que el propio AC se alaba de haber asumido como su tarea; C4) empieza cuando consideramos la segunda glosa: Castellanos lee *sani titi*... y lo traduce por “¡Marcharás entre ocotales!”. Smith, en cambio, dice *sini titi*, expresión que significaría “cabeza de la iguana” que sería otra vez un topónimo, nombre del pueblo que hoy en día se llama Huaxpaltepec (Smith 1966: 62). ¿Cuáles son las dificultades que se plantean aquí, aparte de la escritura deficiente, para una persona de habla mixteca, que llevan a tales divergencias? Pues bien: la forma *titi* no existe en los dialectos de la Mixteca Alta de donde procede Castellanos. Se trata de una palabra de un dialecto costeño y corresponde a la forma *tichi* en el dialecto de nuestro

5 Nótese el siguiente juego de palabras de San Esteban Atlatlahuca (Mak 1977: 113): *yáha yàha yaha yáhá* que significa “el águila (*yaha*) marrón (*yáhá*) pasará (*yàha*) por aquí (*yáha*)”.

autor, lo que quiere decir “iguana” o “avocado”, según los tonos que lleve. Pero Castellanos, en busca de una forma que se parezca más al enigmático *titi*, da con la voz *yiti* que significa “ocote”, “luz”. Falta ahora sólo el primer elemento *t-* para una reconstrucción cabal de *titi*. Aquí Castellanos se vale de un método muy común en mixteco que es la formación de compósitos (véase Dürr 1984). Existe el proclítico *tū-* (“planta”, “árbol”) y su variante *ti-*; ambas son formas cortas de la voz *yutū* “árbol” así que *ti-yiti* es una derivación absolutamente correcta que fusiona en **t(y)iti*, lo que debería significar “árbol de ocote”. Con otras palabras: a pesar de que hay otras formas mucho más usadas para decir “pino”,⁶ Castellanos se ve obligado a reconstruir la forma un tanto extraña *titi* – y efectivamente, en el diccionario de Alvarado de 1593, se encuentra la forma larga *yutnu ite* que, según las reglas de composición en mixteco, podría fusionar en *titi*. Indicio de que realmente ha seguido este complicado método de composición y fusión, es que el diccionario de Alvarado fué uno de los pocos que había en aquel entonces; además, dicho diccionario se basa en el dialecto de Teposcolula, relativamente cercano a la región natal de Castellanos. Sin embargo, no sabemos todavía por qué en la nota de la leyenda, el topónimo se convierte en una frase verbal. Castellanos lee *sani* en vez del *sini* de la lectura de Smith y lo analiza de la siguiente manera: *saa* es el verbo “ir, llegar”, *-ni* un enclítico pronominal de la segunda persona, y así el nombre toponímico se convierte en un imperativo: “¡Marcharás entre ocotales!”

Estos dos ejemplos bastan ya para dar una idea de cómo Castellanos se sirve de las glosas: por una parte atestiguan que el autor era muy consciente de los problemas que surgen cuando uno quiere recurrir a las antiguas tradiciones, tanto orales como escritas, y que está lejos de las simplicidades y simplificaciones de las “leyendas indígenas” al estilo modernista. Por otra parte, su tratamiento de las glosas mixtecas es algo irritante: usa una ortografía inspirada en la fonética inglesa en vez de la castellana (p.e. *sh* para el sonido de *x*, *k* para *c/qu*); corta las palabras mixtecas en secuencias tan inusitadas, que un nativo mixteco, dada la diversificación dialectal y las grandes modificaciones en la historia de la lengua, probablemente no podría reconocer sino palabras sueltas, que sugieren algo de familiaridad, pero que no son verificables en su conjunto.⁷ En lo que considera su fidelidad hacia el manuscrito cabe advertir que muchas veces lee las palabras correctamente y, si no, sus estrategias de dar un sentido a los trazos casi ilegibles del manuscrito prueban un empeño y una ingeniosidad verdaderamente creativa. En otros casos, en cambio, Castellanos sabe aprovecharse de los defectos del código: incluso llega a

6 En el dialecto de San Miguel el Grande: *nu-yuja* “ocotal”; en el de Jamiltepec: *tu-yusa* “palo de ocote”; en el de Silcayoapán: *to-yusa* “ocotal”.

7 Aunque tampoco se puede excluir la posibilidad de que la intervención del cajista contribuyera decisivamente a este enredo.

leer los nombres propios donde evidentemente se encuentra una parte destruida, hecho que se puede comprobar en la página 70 de la leyenda, donde adscribe el nombre de su protagonista Iukano al manuscrito, donde se encuentra un hueco (Código Colombino 1966: XVI, 47a). En esta misma línea está su técnica de interpretar las glosas más largas como oraciones verbales, en vez de listas de topónimos. Aunque es difícil evaluar en qué medida Castellanos mezcla deliberadamente realidad y ficción y cuánto se debe al nivel de conocimientos científicos de aquella época, se puede adivinar una intención que abarca más que el sólo dar a conocer el contenido del antiguo código mixteco.

3.2 La pictografía

Antes de delinear el marco general de la leyenda, marco que podría explicar las extrañas costumbres de nuestro autor, vamos a analizar sucintamente cómo la leyenda se relaciona con la *pictografía* del código Colombino. Las glosas en las anotaciones de la leyenda nos pueden servir de guía para averiguar donde el autor se encuentra en su versión del documento.

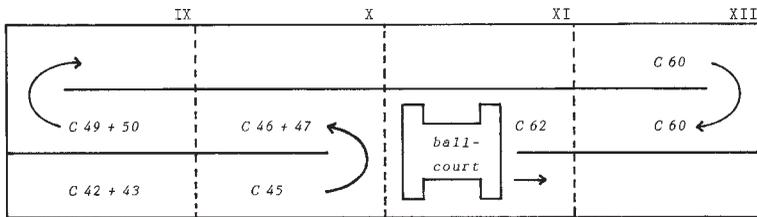


Ilustración 2: Correspondencias entre el Código y el relato en la parte central.

Resulta que la leyenda no se basa en su totalidad en el código: Castellanos realiza una lectura selectiva. Se concentra en las páginas IX a XII del manuscrito, empezando con las referencias más claras en la línea 25, que corresponde a las páginas 43 y 45 de la leyenda (véase el ejemplo citado arriba):

“Lámina IX y X, líneas 25 y 26. Nuestro código señala el año 7 Casa (1045) para una expedición, no guerrera sino aparentemente mágica o religiosa; pero no nos dice el día en que se inicia. Todo este viaje está descrito con gran detalle en el Colombino, pero el Nuttall no lo menciona.

Aquí 8 Venado no aparece como guerrero conquistador, ni como el príncipe poderoso; es un simple peregrino que lleva la pintura sacerdotal de antifaz negro; a la espalda, el calabazo para tabaco, llamado ‘yetecomatl’, para mantenerse durante el ayuno, y en la mano un bastón terminado en punta, semejante al báculo de los caminantes.

En la línea 26, 8 Venado, cubierto sólo con el maxtlatl, practica el autosacrificio frente a un lugar que tiene una escalera y en el que todavía se distinguen restos de una cabeza con tocado y collar, con cuatro cuentas de oro; frente a este lugar deposita 8 Venado las espinas teñidas con su sangre, sobre ramas de axcoyatl (pino).” (Caso 1966: 28).

A partir de esta referencia, se puede constatar que Castellanos sigue el orden correcto de las secuencias pictográficas, mientras no se da cuenta de que las glosas siguen otro orden. Sabe descifrar los glifos de año, mientras pasa por alto los glifos de lugar tan frecuentes en el códice. Un detalle interesante es su tratamiento de los múltiples símbolos atributos de los personajes del códice: en parte reconoce el significado del atributo y consigue *leer* el texto, en parte pasa de la lectura a la simple *descripción* de las imágenes. Sea mencionado aquí sólo un ejemplo gracioso: en el texto que sigue inmediatamente al que hemos citado arriba, se cuenta que los reyes

“fueron al sitio donde brotaba cristalina fuente dedicada á la luz de la mañana; y allí un sacerdote habló á los dioses del lugar.” (C45)

Esta “cristalina fuente” es, según Caso, “el Río del Excremento” (C28). Por lo visto, Castellanos reconoció el signo de “río”, “agua”, pero no se dio cuenta de que las volutas dentro del agua tienen el sentido de “excremento” y así el trasfondo sublime y noble modernista, sobre el que el autor proyecta su leyenda, supera la lectura exacta del manuscrito – lo “excrementicio” se convierte en “cristalino”.

Aparte de los detalles que coinciden a veces sí, y a veces no, con la lectura del códice que ofrece Caso, hay una diferencia esencial entre las dos interpretaciones: mientras que el protagonista del códice es, según Caso, un rey mixteco con el nombre de 8 Venado, un gran conquistador del siglo XI, Castellanos proyecta toda la acción hacia un pasado no histórico sino legendario. Mientras Caso fija la fecha de 7 Casa en 1045, Castellanos dice

“Marcaba la cuenta del tiempo, siete casas, en la lejanísima historia de la era divina...” (C53)

En esta atmósfera mitológica, ciertas cosas que parecen naturales en la historia, ya no encajan bien. Por lo tanto, Castellanos pasa por alto escenas más cotidianas, como largas ceremonias de casamiento o incluso juegos de pelota, pero también los diversos sacrificios humanos que hace 8 Venado en favor de los dioses y para desventura de sus parientes más cercanos, posibles rivales en la lucha por el poder. Sólo al final, después de muchos episodios y peripecias ajenos al códice Colombino, el relato coincide otra vez con la pictografía: en la penúltima línea del códice, se encuentra un glifo de lugar que, según Caso, significa “Cerro del Volcán” (C37); pero Castellanos, por lo visto, se deja engañar por la similaridad con el glifo azteca de Coloacán y da así con

el lugar en el que culmina su leyenda: de Coloacán, Iukano parte para conquistar “el oro de los cielos” e integrarse así en el ciclo del sol.

En resumen, tanto en el caso de las glosas como en el de la pictografía, Castellanos subordina la lectura del códice a sus intenciones de interpretar un pasado legendario de los mixtecos. Presupone que se trata de una escritura que puede codificar un texto cabalmente y que las glosas tienen valor explicativo para la pictografía. Sobre esta base de supuestos empieza a descifrar aquellas partes del manuscrito que caben dentro de su marco de la acción, y fusiona realidad – realidad textual, para evitar malentendidos, y ficción, de una manera que le hace casi imposible al lector desentrañar la amalgama resultante. Ahora bien: queda la pregunta de cuál es el trasfondo sobre el que Castellanos proyecta su lectura del códice Colombino.

4. Los mitos cíclicos, ciclo celeste y la historia

Como hemos visto en los capítulos anteriores, Castellanos se vale de todos los medios disponibles para alcanzar una “autenticidad” que no se preste a ninguna duda. Fusiona varios discursos preexistentes, cita en lenguas distintas al castellano y lee las diferentes escrituras. Ahora se plantea el problema de por qué invirtió tantas energías en contar una leyenda que ya existía en innumerables versiones del folklore mesoamericano. Ya hemos señalado anteriormente que Castellanos trata de combinar ciertas intenciones políticas y científicas expresadas en los prólogos y epílogos con otras más bien narrativas en la leyenda misma. Hasta ahora este enfoque político se ha mostrado sólo en el marco de la narración, pero su influencia en el relato queda todavía en la sombra. Especialmente extraño es la aparente contradicción entre el activismo de las introducciones y el fatalismo del relato exigiendo virtudes como paciencia y humildad.

Al emprender el proyecto narrativo, AC se veía enfrentado con la dificultad de cómo superar el abismo entre la perspectiva exterior del científico o político que tiene sus teorías peculiares *sobre* el indio y la perspectiva interior del narrador indio que cuenta una historia de su propio pueblo. Mientras otros autores prefirieron disimular este abismo, AC encuentra una vía realmente ingeniosa para llegar a su meta: empieza en el ya mencionado capítulo “Al Lector” marcando la perspectiva política y científica, o sea empieza desde la perspectiva exterior, para avanzar en el siguiente capítulo titulado “Invocación” a un nivel autobiográfico túristico, por decirlo así. Recuerda las marchas que emprendió con su hermana en el país de los ñusabi, en un vocabulario teñido del modernismo, habla de “los extraños basaltos y los majestuosos monumentos”, de “impenetrables enigmas” y se pregunta finalmente “¿Qué raza edificó tan imponentes moles?” (C8). La impresión de vivenciar un viaje túris-

tico es subrayada aun por una foto de un relieve relicto arqueológico que precede al capítulo, mientras que el prólogo, muy al estilo científico, está acompañado por una reproducción de un fragmento del códice Colombino. El discurso marcado por el modernismo se prolonga aun más en dos apartados llamados “Impresiones indianas” (C11–16), introducidos con la imagen de un indio musculoso y semidesnudo, entre plantas estilizadas, imitando con sus brazos y manos botones u hojas que se abren hacia el sol mientras de sus muñecas cuelgan los restos de una cadena rota. A la manera de un diario con fechas exactas, e incluso con indicación de la hora exacta, se invoca la mitología mesoamericana, se inserta una especie de oración a la diosa Ixtaccihuatl terminando nuevamente en una acusación de la miseria de los indios. Tan sólo después de todos estos prólogos, introducciones y pasajes de transición, después de haberse acercado al objeto desde tantos ángulos, AC se atreve a pasar de la perspectiva exterior a la interior de la leyenda misma. Sin embargo, eso tampoco es totalmente correcto: El primer capítulo titulado “El país de los ñusabi” (C17–19) empieza presentando al protagonista y al país. Adopta la perspectiva del guía nativo – “Pues bien, lector, á este país de los ñusabi (los hijos de la lluvia) transporto tu imaginación.” (C19) –, y finalmente, ya en el segundo capítulo de la obra, vuelve al origen mítico de los ñusabi y a su historia gloriosa, para terminar con otro aspecto mitológico: el que los ñusabi sean considerados los “vencedores del Sol” y que ésta sea una victoria simbólica que alude a unos descubrimientos astronómicos. El último giro antes de empezar la historia de Iukano, se refiere a los mitos que profetizan que en ritmos cíclicos vienen hombres blancos del oriente para conquistar el reino, y ser expulsados ellos mismos cuando se cumpla la época. Paso a paso, el lector se acerca al principio de la leyenda misma, movimiento que encuentra su equivalente al terminar el libro, de manera que el relato queda enmarcado en una estructura de paréntesis. Con esto se ha establecido la base sobre la que se construye la leyenda cíclica de Iukano: y también el punto central y sumamente problemático de todo el relato.

Antes de analizar por qué la estructura cíclica significa una dificultad que exige mayores esfuerzos intelectuales y estructurales dentro de la narración, desdoblemos sumariamente algunos aspectos de este molde tan frecuente en la mitología mesoamericana: el principio cíclico está presente no sólo en las variantes del mito de Quetzalcóatl, que a su vez se relaciona con el ciclo astronómico de Venus, sino también en otras figuras mitológicas como la del dios del sol o la del dios del maíz. Para nuestro contexto, las concepciones más importantes son las de Quetzalcóatl, y las más generales de la cosmología, pues el rey Iukano lleva evidentemente rasgos típicos de Quetzalcóatl y experimenta – dentro del texto – una interpretación que apunta no sólo hacia la cosmología, sino también hacia la corriente de la mitología astral. Pero veamos en detalle cuáles son las correspondencias entre el rey y el dios: lo que

más salta a la vista es la similitud entre expulsión, marcha de purificación hacia el occidente, desaparición y finalmente divinización del héroe correspondiente; además, ambos llevan el atributo “blanco” por su asociación con el ciclo de la Venus. Un problema que debía parecer muy grave a AC es que el mito de Quetzalcóatl es uno de los que están más traspuestos y tergiversados por las interpretaciones cristianas posteriores a la conquista. Para mencionar sólo un par de ejemplos, recordemos la versión que da Ixtlilxochitl en su *Historia de la nación Chichimeca*: Quetzalcóatl aparece como el sabio filósofo, en analogía con los filósofos de la antigüedad, y su interpretación como anunciadores de Cristo. Además, según las versiones corrientes, el mito de Quetzalcóatl jugó un papel importante en la explicación posterior de la conquista. Moctezuma recibió a Cortés como al dios regresado del oriente. El conquistador supo aprovecharse de esta interpretación construyendo una descendencia común de españoles y aztecas, que le llevó a la conclusión de que los españoles podían reclamar derechos innatos de gobierno. En resumen, el mito probablemente prehispánico de Quetzalcóatl ha experimentado una proyección hacia la historia prestándose como modelo de explicación.

Que esta interpretación perturbara a AC en sus ideas político-culturales, no nos debe asombrar, pues en ella se asocian la salvación de la tradición indígena con la justificación de su desaparición, lo que equivale a una contradicción inaceptable para nuestro autor. Por lo tanto, no es nada sorprendente que la descripción de los dos intrusos que aparecen en el relato, o sea los conquistadores blancos y “los hombres blancos del oriente”, oscile notablemente. Mientras que en las múltiples introducciones, los intrusos blancos se distinguen por tener los peores atributos, en la leyenda son “los hijos del sol” y, si por una parte llevan los atributos “temerarios” y “astutos” con una ligera componente negativa, por otra parte son “generosos”, “valientes” y “piadosos”.

Ahora la pregunta es si esta ambigüedad se explica ya a base de la estructura cíclica en general con sus posibles implicaciones fatalistas o si es consecuencia de los trastornos concretos que ha sufrido el mito de Quetzalcóatl. Para analizar este punto es preciso desdoblar los otros conceptos cíclicos que están presentes en la leyenda del rey Iukano. Lo más llamativo es una especie de digresión (C73–75) en el relato, asociada con la cosmología: cuando Iukano ya se ha sacrificado y sólo aparece, como resucitado, de vez en cuando, para fundar templos y difundir bienestar en la región, se intercala un apartado en la narración; éste trata del ciclo del sol, que aparece en la aurora después de haber hecho un largo recorrido por la región de los muertos para dar un poco de calor a éstos también; el sol prosigue luego su camino hasta bajar por la tarde y desaparecer en el mar. En el espacio de poco más de dos páginas, AC imita varias veces el ciclo del sol desde la aurora hasta el pasaje nocturno. Para dar todavía mayor énfasis al carácter repetitivo del movimiento solar, el autor estructura el capítulo a base de construcciones paralelas, en las

que algunas frases quedan sin cambio, como citas literales, y otras se modifican acentuando diversos aspectos del ciclo. Aunque es imposible establecer relaciones exactas entre nuestra leyenda y sus posibles fuentes, pues los mencionados elementos forman todo una red prácticamente impenetrable de interrelaciones entre la tradición escrita y la tradición oral, la tradición antigua y las versiones modernas, se puede mantener que AC se basa en creencias muy difundidas en Mesoamérica. Por ejemplo, a lo largo de la obra de Sahagún se encuentran varias alusiones a las creencias relacionadas con el ciclo del sol; se menciona tanto la “región de los muertos” – que AC llama la región de “las pobres almas”, “donde no se resucita jamás” –, como el concepto del “ejército del sol”, que se compone de los hombres que murieron en la guerra y de las mujeres muertas de sobrepeso. Los aztecas no son los únicos que confieren tanta importancia al ciclo del sol; lo mismo vale para los mixtecos y otros grupos en Mesoamérica; Gossen, por ejemplo, mostró en su monografía sobre los Chamulas que

“No Chamula ritual passes without innumerable references, in language and action, to patterns whose precedent is found in the cosmogonic moment of the sun’s ascent into the heavens. [...] For example, a microcosmic action, such as the movement of personnel through ritual space takes its meaning from the universe, the macrocosmos of the sun.” (Gossen 1974: 45)

Todo ello indica que la digresión de AC, poco antes del final del libro, es más que una simple divagación: es uno de los pasajes más elaborados del relato y prepara el cumplimiento del destino de Iukano. Después de ella, el autor vuelve al protagonista y lo inserta en el ciclo solar, de manera que se convierte en una manifestación del sol. Lo que nos interesa destacar aquí, es que se establece una relación entre los movimientos cósmicos y la figura cíclica Iukano-Quetzalcóatl, que abre una brecha entre el enfoque socio-cultural, la interpretación legendaria del rey Iukano-8 Venado-Quetzalcóatl y la cosmología.

5. La reintegración de lo histórico y el problema de la autenticidad

Hasta aquí se han dado varios conflictos y varias contradicciones tanto en el nivel textual como en la relación entre el texto y sus fuentes. En el nivel básico y concreto, en cuanto al empleo de las glosas y de la pictografía del códice Colombino, llegamos a la conclusión de que, por una parte, Castellanos hace todo lo posible para ofrecer una versión auténtica de la leyenda del códice. Pero a la vez existen faltas y divergencias entre el documento subyacente y la versión de AC que no parecen del todo casuales. Otra dificultad surge

en el tratamiento de los mitos cíclicos, y especialmente el de Quetzalcóatl: si el código cuenta una historia relacionada con este complejo de mitos – y esto parece ser la convicción de AC – ¿cómo presentar la llegada de los hombres blancos del oriente y conjugarla, por una parte, con el enfoque político y, por otra, con los ciclos cosmológicos?

Para resolver todos estos problemas, Castellanos introduce una primera distinción: el motivo inmediato es la necesidad de separar la concepción de los “hombres blancos del oriente” de la leyenda nítidamente de los blancos conquistadores, y el método más eficaz es el de establecer el ciclo mítico de una manera que los blancos conquistadores no participen. Hablando en el registro mitológico, el autor dice al dios Quetzalcóatl:

“¿por qué te han confundido con un aventurero hecho de carne y hueso, venido al acaso de allende los mares?” (C13)

Mientras la artimaña de Cortés, p.e., consistió en insertarse a sí mismo en el ciclo de la historia azteca, e interpretar la llegada de los españoles como cumplimiento y perfección de la historia azteca, Castellanos establece un ciclo autóctono, en que no entran los intrusos: crea un campo semántico de la blancura que no tiene que ver con el color casual de la tez de los conquistadores. Como ya lo hemos expuesto, el rey se convierte en un aspecto del sol. Además, Castellanos traduce el nombre de Iukano por “gran luz”, “día grande”, “primera aurora”. Por medio de esta asociación con el sol, la luz y especialmente la luz blanca del alba, el autor inserta alusiones que apuntan hacia una interpretación cosmológica de la leyenda: la “blancura” pasa del nivel legendario al nivel cosmológico y ya no se presta a una proyección hacia la historia. Iukano-Quetzalcóatl se convierte en símbolo astronómico, expresión de las concepciones calendáricas. Esta forma de interpretar los mitos, seguramente inspirada en la mitología astral y los conceptos relacionados, vigentes a principios de este siglo, le permite a AC salvar la tradición indígena sin asumir su versión fatalista. Así, AC recupera los “hombres blancos” como figuras de la propia historia mitológica americana, restituyéndolos en el sitio que les fue usurpado por los españoles.

Ahora se entiende por qué la “moral” de la leyenda puede tener este aire resignado, mientras que en los diversos prólogos el tono se parece más bien a una incitación a la rebelión. Las virtudes autóctonas tienen validez dentro de la leyenda o dentro de un tiempo que no lleva el sello de los conquistadores blancos. El tiempo cíclico del mito se asocia con virtudes como “paciencia”, “resignación”, “humildad”; se trata de la región del destino, donde el hombre no puede influir en el desarrollo de los acontecimientos. En este sentido, una de las virtudes principales del indio es su paciencia. A esto se opone el tiempo histórico, tanto el de la actualidad del autor, como aquel de la conquista. Aquí no rige el destino, sino la casualidad, de manera que cualquier

forma de resignación y de subordinación bajo las circunstancias dadas sería un error. Ahí sí es preciso pegar el “grito de protesta” (C5). Esta distinción tiene su reflejo en la estructura del libro: la separación de los dos reinos, el del destino y el de la casualidad, corresponde a la separación entre las partes del marco y las partes narrativas.

Desde esta perspectiva, se puede explicar la función que cumplen las glosas en mixteco y las referencias al códice Colombino: sirven de apoyo para la discriminación de los dos niveles – el auténtico mixteco y el inauténtico de raíces europeas. Por lo tanto, AC se permite pasar por alto glosas bien legibles en el códice como el nombre de Don Pedro de Alvarado – aunque en realidad el personaje de las glosas no sea el conquistador, sino un cacique mixteco bautizado – e introduce nombres que no están presentes. En su afán de eliminar las huellas de los intrusos en el pasado legendario, no le molestan pequeñas inexactitudes o hipótesis difíciles de justificar.

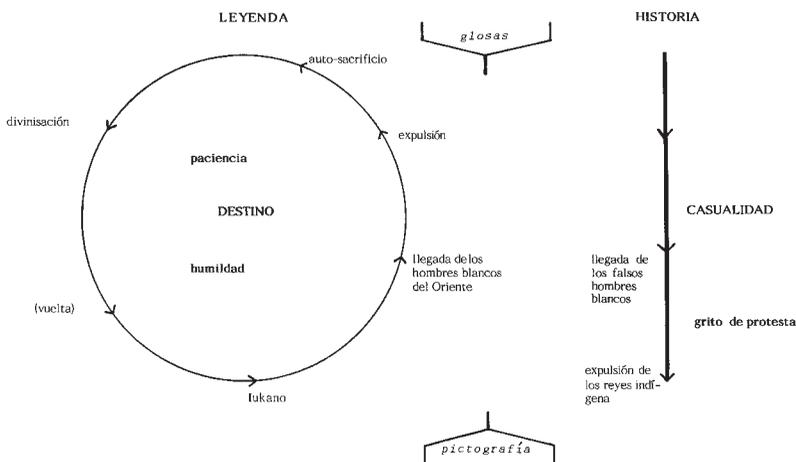


Ilustración 3: Los dos niveles del texto.

A base de este esquema, se puede ver también por qué AC necesita de tantas introducciones y preliminares. Es la consecuencia de su propio enfoque de separar estrictamente los dos niveles. Para superar, por lo menos en el nivel de la lectura, esta distancia tiene que preparar varios accesos al texto, manteniendo en el nivel del contenido la tesis de una separación casi hermética.

Lo que falta ahora para una reconstrucción completa es la integración del aspecto cosmológico al nivel textual. Ya hemos visto que AC proyecta los ciclos inherentes a la leyenda hacia la cosmología:

“Los ñusabi eran considerados los vencedores del Sol; [...] creo que esto es debido á que ellos, en efecto, vencieron al Sol; pero la victoria es simbólica, y se refiere al descubrimiento de la cronología combinando el año solar con el año astronómico, y cuyo secreto, hasta los últimos tiempos ha quedado en el corazón de los indios.” (C23)

Pero no se contenta con dar algunas indicaciones para una lectura “correcta” de la leyenda, sino amplía el relato preexistente e integra una versión ficticia de esta concepción: mientras el mito de Quetzalcóatl y sus diversas variantes terminan cuando el dios desaparece por el mar, en nuestra leyenda, Iukano se queda en la playa mientras el texto sigue con aquella digresión que ya hemos mencionado arriba. AC enfoca la cosmología, y sólo después de una descripción exhaustiva del movimiento solar vuelve al protagonista situado en la orilla del mar, el cual contempla a “su igual”, el sol poniente. En este momento, Iukano ya ha adquirido el nombre de “To Iukano”⁸ y “Nuestro Señor” (C75), es “el nuevo Sol en forma humana” (C78). Sin embargo, Iukano todavía no *es* el sol; el ciclo de Iukano todavía no se ha asimilado al del sol. Por ello, para cumplir la metamorfosis es preciso que Iukano y el ejército santo conquisten el “oro de los cielos” – y sólo entonces Iukano se habrá convertido en el nuevo sol. De ahí que los mixtecos se llamen “los vencedores del Sol”, en los dos significados que establece AC: en el sentido real-legendario (la conquista del oro de los cielos por Iukano), y en el sentido simbólico-cosmológico. De esta manera, la estructura cíclica de la leyenda es ciertamente doble:

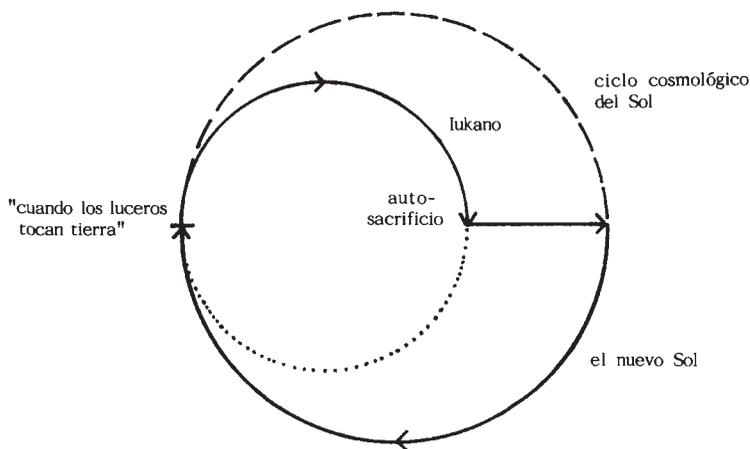


Ilustración 4: Los dos ciclos interferentes

8 To probablemente es una forma corta de *toho* “jefe, dueño”.

Después del autosacrificio y de la resurrección, la vida de Iukano ya podría formar un círculo; sin embargo, AC prefiere no cerrar este círculo, sino saltar fuera del relato, introduciendo el ciclo real del sol e integrando a Iukano en el gran ciclo cosmológico. Por medio de la ampliación del ciclo original, se crean dos esferas que comunican en un punto de intersección, donde las entidades que se mueven en ellas pueden saltar de una órbita a la otra. Este es el principio que garantiza que los círculos se puedan repetir en el futuro.

Ahora bien, después de esta ampliación del ciclo legendario por la componente cosmológica se plantea de nuevo el problema de establecer una relación entre el principio cíclico y el proceso linear histórico. En un primer paso habíamos constatado que la leyenda no es de ninguna manera una interpretación de los hechos reales de la conquista y que hay una cesura entre los dos niveles. Sin embargo, el aspecto cosmológico que se ha revelado ahora se sitúa en la realidad y no en la ficción de un relato: hemos salido del ámbito de la leyenda y entrado en la realidad de los movimientos astronómicos. Se anuncia una nueva relación entre el principio cíclico mítico y el principio linear histórico. En la “Recapitulación”, encontramos algunas frases que podrían explicar esta relación:

“Cuando los luceros rizan la superficie de los mares en la región oriental, pueden tocar la tierra y se transforman en hombres. Entonces bajan con sus capitanes y sus reyes, y los hombres de la tierra, que serán fatalmente empujados al occidente, dicen:

“¡Oh, dioses! Los hombres blancos vienen del oriente, líbranos de su poder y su fuerza. Son los soldados de nuestro padre el Sol!”

Pero los luceros tocan la tierra en lejanísimas épocas, generalmente al terminar los grandes ciclos de tiempo.

Iukano, el resucitado, [...] espera, con los guerreros águilas, la remota época en que baje á la tierra y arroje á los tigres que reinan, para gobernar otra vez en dinastía sagrada.” (C83)

En esta cita entra de repente el aspecto del tiempo futuro que hasta ahora ha quedado fuera de las consideraciones. Cabe preguntar si AC, después de haber introducido tantos niveles y tantas distinciones, ¿no cae de pronto en el vago utopismo de una rueda que no deja de moverse, intervenga el hombre o no? ¿No cae precisamente en aquella interpretación que quería rechazar definitivamente? Sería verdad si identificara el proceso histórico enteramente, sin restricciones, con los grandes ciclos cosmológicos. Pero las “grandes edades” no deben coincidir necesariamente con las grandes cesuras históricas: la prueba es la llegada de los españoles, que para los indios seguramente era una especie de cataclismo, pero que según AC no coincide con el término de una era. Los ciclos siguen siendo categorías cosmológicas que no contradicen el proceso linear de la historia, sino, al contrario, el proceso linear forma parte

del tiempo cíclico. La concepción de AC se distingue por su intento de integrar ambos aspectos en el modelo de la historia. Acepta, por una parte, la concepción cíclica; pero dentro de los grandes ciclos, el movimiento histórico es lineal. Así, ambos aspectos del tiempo se integran en una concepción que no provoca el salto fuera del proceso histórico ni para dar lugar a vagas esperanzas pseudo-históricas.

Después de este largo recorrido por los laberínticos estratos en varias lenguas, por los textos tan diversificados que son las fuentes de nuestra leyenda, tenemos una perspectiva mucho más amplia para apreciar la heterogeneidad típica del indigenismo y de este libro en especial. Para enfocar las tradiciones sepultadas, el autor no puede prescindir de los preexistentes discursos del modernismo y del primer indigenismo. La falta de continuidad cultural desde los tiempos prehispánicos hasta los principios de este siglo, le obliga a usar pautas diferentes a las que subyacen a los textos pictográficos o a las tradiciones coloniales. Textos e interpretaciones posteriores, significado original y lecturas falsificantes, han pasado a formar una desentrañable unidad, mientras que el acceso auténtico e inmediato se ha perdido. AC se aleja tanto de sus fuentes, cuanto lo cree necesario para dar un giro cosmológico a las antiguas tradiciones. No nos debe asombrar que Castellanos no quede libre de los errores de su época en lo que considera la interpretación de los códices, y asuma los postulados de la mitología astral. Lo asombroso es el hecho de que, desde su perspectiva, a la vez interna y externa, inscriba minuciosamente las complicadas vías de comunicación con el pasado en su versión del manuscrito y de la concepción cíclica del mundo. No se olvida de un solo paso en la transposición de los textos desde un contexto cultural a otro, y provoca de esta forma un enredo que seguramente no favoreció la lectura fácil de su libro. En su obra, Abraham Castellanos emprendió la tarea difícil de constituir un nuevo discurso indígena, discurso más fiel y más auténtico que los anteriores. Pareciera otro giro irónico en el juego de formulaciones y reformulaciones que su rechazo de las falsificaciones no es sino una nueva dependencia: la negación de las versiones tergiversadas tampoco le lleva a una lectura más auténtica de los vestigios de la cultura desaparecida. Lo auténtico no es su versión, sino los trazos que marcan su búsqueda de lo auténtico.

RESUMEN

El presente artículo versa sobre un libro casi desconocido del primer indigenismo. Por lo tanto, no quiere aportar nuevos datos a la etnografía sino analizar los problemas de la constitución de un discurso auténtico. A diferencia de muchos autores indigenistas más famosas, el autor mixteco se muestra sumamente consciente de que el recurso al pasado presupone un proceso de traducciones y rectificaciones que a su vez impide un acceso inequívoco e inmediato. En su leyenda conjuga los estratos textuales más diversos: la pictografía prehispánica con mitos cíclicos típicos de Mesoamérica, su texto castellano con notas en mixteco, etc. Uno de sus problemas centrales es resolver la contradicción entre el tiempo cíclico de la mitología indígena, aparentemente fatalista, y el impulso sociopolítico de la protesta.

El artículo quiere mostrar como este trato consciente de las tradiciones antiguas inicia una especie de reflexión sobre las tergiversaciones que profiere más autenticidad que muchas leyendas indigenistas de una autenticidad aparentemente más inmediata.

BIBLIOGRAFIA

Alvarado, Francisco de

- 1962 *Vocabulario en lengua misteca*. [1593] Reproducción facsimilar con un estudio de Wigberto Jiménez Moreno. México: Instituto Nacional Indigenista e Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Caso, Alfonso

- 1966 Interpretación del Códice Colombino. En: *Códice Colombino* (1966). México.

Castellanos, Abraham

- 1905 "I. Procedencia de los pueblos americanos." "II. Cronología mixteca." En *Memoriales y Revista de la Sociedad Científica "Antonia Alzate"*, 22 (1904/05): 5 - 77, México.
- 1910 *El rey Iukano y los hombres del oriente. Leyenda indígena inspirada en los restos del "Códice Colombino"*. México: A. Carranza e Hijos, Impresores.
- 1912a El rayo de luz y la cronología indiana. En: *Reseña de la 2ª Sesión del XVII Congreso Internacional de Americanistas*, (Sept. 1910. México), pp. 120 - 133. México.
- 1912b La cronología indiana. En: *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, tomo III (1911/12): 453 - 481, México.

- Códice Colombino
- 1892 *Códice Colombino*. Edición facsimilar en: *Antigüedades Mexicanas* publicadas por la Junta Colombina de México. Homenaje á Cristóbal Colón en el 4. centenario del descubrimiento de América. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- 1966 *Códice Colombino*. Edición facsimilar hecho por la Sociedad Mexicana de Antropología. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Cornejo Polar, Antonio
- 1977 Para una interpretación de la novela indigenista. En: *Casa de las Américas 100* (año XVIII): 40 – 48, La Habana.
- Daly, John P.
- 1973 *A generative grammar of Peñoles Mixtec*. Norman: Summer Institute of Linguistics.
- Dürr, Michael
- 1984 Die Etymologisierung von Komposita im Mixtekischen. Bemerkungen zur Problematik anhand einiger Beispiele. *Indiana*, 9 (Gedenkschrift Gerdt Kutscher Teil 1): 189 – 206, Berlin.
- Dyk, Anne, y Betty Stoudt
- 1965 *Vocabulario Mixteco de San Miguel el Grande*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Egland, Steven
- 1978 *La Intelegibilidad Interdialectal en México: Resultados de Algunos Sondeos*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Echmann, Anncharlott
- 1976 *Das religioese Geschichtsbild der Azteken*. Berlin: Gebrüder Mann.
- Gossen, Gary H.
- 1974 *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Mayan Oral Tradition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gullón, Ricardo
- 1968 Indigenismo y modernismo. En: *Estudios críticos sobre el Modernismo* editado por Homero Castillo, pp. 267 – 278. Madrid.
- Jansen, Maarten E.R.G.N.
- 1982 *Huisi Tacu*. Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latino-americanos.
- Josserand, J. Kathryn, Maarten E.R.G.N. Jansen y Angeles Romero
- 1984 Mixtec Dialectology: Inferences from Linguistics and Ethnohistory. En: *Essays in Otomanguean Culture History* editado por J. Kathryn Josserand, Marcus Winter y Nicholas Hopkins, pp. 141 – 225, Nashville.
- Mak, Cornelia
- 1977 Picturesque Mixtec Talk. *Tlalocan* 7: 105 – 114, México.
- North, Joanne, y Jana Shields
- 1978 *Gramática Popular del Mixteco de Silacayoapan*. México: Instituto Lingüístico de Verano.

- Pensinger, Brenda J.
1974 *Diccionario mixteco-español, español-mixteco. (Mixteco del este de Jamiltepec, pueblo de Chayuco)*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Parmenter, Ross
1961 20th Century Adventures of a 16th Century Sheet: The literature on the Mixtec Lienzo in the Royal Ontario Museum. En: *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, Bol. 20: 1 – 13, Oaxaca.
- Scheben, Helmut
1979 Indigenismo y modernismo. En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*, no. 10: 115 – 128, Lima.
- Smith, Mary Elizabeth
1966 Las glosas del Códice Colombino. En: *Códice Colombino (1966)*, México.
- Smith Campbell, Sara, Andrea Johnson Peterson y Filiberto Lorenzo Cruz
1986 *Diccionario mixteco de San Juan Colorado*. México: Instituto Lingüístico de Verano.