Universiteit Leiden
The Netherlands

Ñuu Savi: Pasado, presente y futuro. Descolonización, continuidad cultural y re-apropiación de los códices mixtecos en el Pueblo de la Lluvia

Aguilar Sánchez, O.

Citation

Aguilar Sánchez, O. (2020, December 15). *Ñuu Savi: Pasado, presente y futuro. Descolonización, continuidad cultural y re-apropiación de los códices mixtecos en el Pueblo de la Lluvia*. *Archaeological Studies Leiden University*. Leiden University Press, Leiden. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/138511

Version:	Publisher's Version
License:	Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/138511

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page

Universiteit Leiden

Leiden University Repository

The handle http://hdl.handle.net/1887/138511 holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Aguilar Sánchez, O.
Title: Ñuu Savi: Pasado, presente y futuro. Descolonización, continuidad cultural y re-apropiación de los códices mixtecos en el Pueblo de la Lluvia
Issue date: 2020-12-15

ARCHAEOLOGICAL STUDIES LEIDEN UNIVERSITY 52

Ñuu Savi: Pasado, Presente y Futuro

Descolonización, Continuidad Cultural y Re-apropiación de los Códices Mixtecos en el Pueblo de la Lluvia

Omar Aguilar Sánchez

Leiden University Press

Archaeological Studies Leiden University is published by Leiden University Press, the Netherlands
Series editors: M.E. R. G. N. Jansen and M. Soressi

Cover design: Joanne Porck & Omar Aguilar Sánchez
Coverpage image: Omar Aguilar Sánchez
Lay out: Pedro Luis García
Illustrations: Omar Aguilar Sánchez

ISBN 978 90 8728 361 2
ISBN 978 94 0060 404 9
NUR 682

© Omar Aguilar Sánchez / Leiden University Press, 2020
All rights reserved. Without limiting the rights under copyright reserved above, no part of this book may be reproduce, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means (electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise) without the written permission of both the publisher and the author of the book.

ÑUU SAVI: PASADO, PRESENTE Y FUTURO

Descolonización, Continuidad Cultural y Re-apropiación de los Códices Mixtecos en el Pueblo de la Lluvia

Proefschrift
ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van Rector Magnificus prof. mr. C.J.J.M. Stolker,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op dinsdag 15 december 2020
klokke 16:15 uur
door

OMAR AGUILAR SÁNCHEZ
geboren te Santo Tomás Ocotepec, Oaxaca (México)
in 1990

Promotor
Prof. Dr. M.E.R.G.N. Jansen

Co-promotores
Dr. G. Llanes Ortiz
Dr. M. Bruil

Promotiecommissie
Prof. Dr. J.C.A. Kolen, decaan van de Faculteit der Archeologie (voorzitter)
Prof. Dr. C.L. Hofman (secretaris)
Prof. Dr. W.F.H. Adelaar
Prof. Dr. A. Cammarota (Università degli Studi, Messina)
Prof. Dr. G. Rivera-Salgado (University of California, Los Angeles & Prins Claus leerstoel, Universiteit Utrecht)
Dr. A. Geurds
Dr. T.E. Martínez Cruz (University of Greenwich, London)

Dedicatoria

A mi madre, padre, hermana y hermanos, quienes siempre me apoyaron a pesar de que eso significaba no estar juntos.

A todas las personas con quienes he coincidido y compartido lo más preciado que tenemos, el tiempo, particularmente a quienes conocí durante el doctorado.

A todo el pueblo *Ñuu Savi* para su digno reconocimiento y exitosa re-apropiación de los códices mixtecos.

Agradecimientos

En primer lugar expreso mis más sinceros agradecimientos y respetos por su confianza, apoyo y enseñanzas a Maarten E.R.G.N. Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, quienes han sido mis mentores en los últimos años. Mis más sinceros agradecimientos por su apoyo a: Genner Llanes Ortiz, Liana Ivette Jiménez Osorio, Emmanuel Posselt Santoyo, Héctor Juárez Aguilar, Juan Carlos Reyes Gómez, Greta de León, Raúl Macuil Martínez, Jan Kolen, Ethnie Carlin, Justyna Olko y Stanislaw Kordasiewicz.

Agradezco a los municipios y comunidades de Santo Tomás Ocotepec, Santa María Yucuhiti, San Esteban Atatlahuca, Santa Cruz Nundaco, Santa María Cuquila, Santa Catarina Yosonotú, San Miguel Progreso, a las autoridades municipales en turno de los trienios 2014-2016 y 2017-2019, a los alumnos y alumnas de los distintos niveles educativos, profesores y profesoras de nivel indígena y a las comunidades en general por su generosidad, compromiso e interés, esperando que este trabajo sea una contribución justa al reclamo histórico del Pueblo de la Lluvia e inspiración para los próximos investigadores del Ñuu Savi.

Esta disertación no hubiera sido posible sin el apoyo financiero de distintos proyectos a lo largo de estos años. En primer lugar al "Sustainable Humanities Program (*Duurzame Geesteswetenschappen*)" de la Facultad de Arqueología & Facultad de Humanidades de la Universidad de Leiden, Países Bajos, por financiar mi doctorado de 2016 al 2020. Asimismo, agradezco al proyecto "Time in lntercultural Context: The Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala", dirigido por el Prof. dr. Maarten E.R.G.N. Jansen (Facultad de Arqueología, Universidad de Leiden) y que fue financiado por el European Research Council en el marco del European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement No. 295434, por haber hecho posible mis estancias académicas en los Países Bajos en 2013, 2014 y 2015.

De igual manera, agradezco a la Prof. dra. Justyna Olko (Universidad de Varsovia, Polonia) por su invitación a colaborar del 2016 al 2018 en el proyecto "Engaged humanities in Europe: Capacity building for participatory research in linguistic-cultural heritage" financiado por el programa "Horizon 2020: research and innovation" de la Unión Europea a través del apoyo no. 692199. Asimismo agradezco a Stanislaw Kordasiewicz (Universidad de Varsovia, Polonia), coordinador del proyecto COLING "Minority Languages, Major Opportunities. Collaborative Research, Community Engagement and Innovative Educational Tools", financiado por el esquema de financiamiento "Marie Sklodowska-Curie: Action Research and Innovation Staff Exchange" (H2020-MSCA-RISE-2017, número 778384), por su invitación a colaborar del 2018 al 2020. Ambos proyectos me permitieron participar en distintas conferencias, escuelas de campo, escuelas de verano en Europa y México, eventos académicos que indudablemente nutrieron y consolidaron las ideas de esta disertación. Agradezco el apoyo del proyecto COLING para realizar diversas labores de investigación de campo y apoyo comunitario en el Ñuu Savi que permitieron la conclusión en tiempo y forma de la tesis, asimismo por hacer posible mis estancias doctorales (secondments o comisiones académicas) en México, en el PUIC-UNAM en 2019 y en el CIESAS-Unidad Pacífico Sur en 2018 y 2020. Al mismo tiempo, agradezco a estas estas instituciones de gran nivel académico en México por permitirme realizar las estancias doctorales.

Muchas gracias a todos y a todas.

Índice

Dedicatoria 5
Agradecimientos 7
Índice. 9
Prólogo al lector 13

Introducción General 17
a. *Ñuu Savi ji Ñee Ñuhu:* El Pueblo de la Lluvia y los manuscritos pictóricos 17
b. *Ñuu nu jikani*: Tierras caminadas 23
c. *Sahan Savi:* Escritura de la Lengua de la Lluvia-Mixteco 24
d. *Nasa iyo tutu yaha*: Organización de la tesis 25

PARTE I
DESCOLONIZACIÓN:
LA VISIÓN DE UN INVESTIGADOR DEL ÑUU SAVI

Capítulo I. La descolonización del Ñuu Savi 31
1.1. Ñuu Savi desde Ñuu Savi 31
1.2. La colonización del Ñuu Savi 47
1.3. El ser indígena como sinónimo de la condición colonial 48
1.4. La colonización de la herencia cultural mesoamericana 53
1.5. La academia y el colonialismo 58
1.6. Los manuscritos pictóricos del Ñuu Savi y el colonialismo 63
1.7. El colonialismo internalizado 66
1.8. Conclusiones 68

Capítulo II. El Renacimiento del Ñuu Savi: Una Metodología Mixteca 71
2.1. Una metodología del Ñuu Savi:
Descolonizando los manuscritos pictóricos del Pueblo de la Lluvia 71
2.2. El método interpretativo 74
2.3. La lengua *Savi* en la interpretación de los manuscritos pictóricos 77
2.4. Continuidad cultural: la lengua *Savi* como vínculo primordial con el pasado 82
2.5. El investigado como investigador: el devenir de los profesionistas del Ñuu Savi 84
2.6. Una perspectiva del Ñuu Savi 87
2.7. Derechos y obligaciones por ser *sehe Ñuu Savi* 88
2.8. Conclusiones 91

PARTE II
LA CONTINUIDAD CULTURAL Y LA REINTEGRACIÓN
DE LA MEMORIA CULTURAL DEL ÑUU SAVI

Capítulo III. Los códices mixtecos y la herencia viva del Ñuu Savi. 95
3.1. Mesoamérica: identidad y continuidad cultural 95

3.2. La herencia literaria del Ñuu Savi 101
3.3. *Sáhan ji Ndusu*: Los discursos ceremoniales y los códices 105
3.4. *Viko tandaha*: el casamiento mixteco, una ceremonia milenaria 111
3.4.1. *Sahma viko tandaha:* la ropa para el casamiento 111
3.4.2. *Ita kuutú*: la flor que une 113
3.4.3. *Yàà jiso jaanú*: la música para cargar a la nuera 115
3.4.4. *Yàà nanumi táhan*: la música para abrazar a los parientes 116
3.5. El origen del Ñuu Savi. La creación del mundo y los *nchivi savi* 118
3.5.1. *Laka Ñíhi, Yaa Nkandii ji Yaa Yoo*:
La Deidad del Temazcal y la creación del Sol y la Luna 119
3.5.2. El Árbol de Origen de Santo Tomás Ocotepec 120
3.6. *Koo Yoso*: el Quetzalcóatl mixteco y el carnaval de Santo Tomás Ocotepec 125
3.7. Conclusiones 134

Capítulo IV. Los mapas coloniales y la reintegración
de la herencia histórica-cultural del Ñuu Savi 137
4.1. *Soo ñee ñuhu Ñuu Yute Suji*: El lienzo de Santo Tomás Ocotepec 137
4.2. La relación espiritual con la tierra en Ocotepec 140
4.3. La tierra en el Ñuu Savi del siglo XVI 143
4.4. El devenir histórico del paisaje sagrado de Santo Tomás Ocotepec 144
4.5. La legislación sobre la relación espiritual con la tierra en Ocotepec 159
4.6. Conclusiones 161

Capítulo V. Lo mapas coloniales y la identidad del Ñuu Savi 163
5.1. Ocotepeque: tres lienzos, una misma historia 163
5.2. El Lienzo de Yucuhiti y el Lienzo de Siniyuvi. Análisis descriptivo 164
5.2.1. Orientación 168
5.2.2. Las iglesias 168
5.2.3. Extensión territorial de Ocotepeque 169
5.2.4. Los pueblos colindantes de Ocotepeque 170
5.2.5. Los parajes 171
5.2.6. Caminos 173
5.3. Santa María Yucuhiti y San Pedro Siniyuvi 174
5.4. El lienzo de Santo Tomás Ocotepec 177
5.5. El pueblo de Santo Tomás Ocotepeque en los siglos XVI y XVIII 180
5.6. Conclusiones 185

PARTE III
RE-APROPIACIÓN Y RE-INTRODUCCIÓN DE LOS CÓDICES EN EL ÑUU SAVI

Capítulo VI. Re-apropiación de los códices en el Ñuu Savi 189
6.1. *Kahvo ñee ñuhu*. Lectura de los códices en el Ñuu Savi 190
6.2. Creación de glifos toponímicos: el logotipo oficial de Santo Tomás Ocotepec 192
6.3. Los glifos toponímicos de San Juan Mixtepec 199
6.4. El logotipo oficial de Jiehe Yuku-Miramar, Yucuhiti 206
6.5. Conclusiones 210

Capítulo VII. Los códices mixtecos y las humanidades digitales poscoloniales 213
7.1. App “Códices Mixtecos” y los valores culturales del Ñuu Savi 214

7.2. Recuperando los colores originales . . . 215
7.3. La equidad de género en los códices del Ñuu Savi. . . . 216
7.4. *Sahan Savi ji Tuhun Janaha*: mixteco actual y mixteco clásico . . . 218
7.5. Difusión y retos. . . . 220
7.6. Logotipo oficial de la app "Códices Mixtecos" . . . 221
7.7. Ñuu Savi Memes . . . 222
7.8. Conclusiones . . . 226

Capítulo VIII. Re-introduciendo los códices en el Ñuu Savi . . . 227
8.1. La enseñanza de los manuscritos pictóricos como reivindicación cultural: hacia la construcción de un currículo educativo del Ñuu Savi . . . 227
8.2. Enseñanza de códices en nivel preescolar: la experiencia de Santa Catarina Yosonotú . . . 229
8.3. Enseñanza de códices en nivel primaria: maratón de códices en San Miguel Progreso, rescate y fortalecimiento de elementos culturales . . . 233
8.4. Los códices del Ñuu Savi como patrimonio cultural de la humanidad: del pueblo Savi al pueblo Wayana y Trio en Suriname (Sudamérica) . . . 242
8.5. Congresos en el Ñuu Savi . . . 246
8.6. Conclusiones . . . 248

Conclusiones generales . . . 251

Bibliografía . . . 257

Anexos . . . 269
Lista de figuras . . . 275
Lista de mapas . . . 283
Lista de tablas . . . 285

Resumen . . . 287
English Summary . . . 289
Nederlandse samenvatting . . . 291
Curriculum Vitae del autor. . . . 293

Prólogo al lector

Soy un *tée savi* (hombre de la lluvia) originario de Santo Tomás Ocotepec, un municipio enclavado en la región Mixteca de Oaxaca, México. Pertenezco al Ñuu Savi, Pueblo de la Lluvia, uno de los 68 Pueblos Originarios que viven en lo que hoy es México, y soy hablante de *Sahan Savi* (la lengua de la lluvia), principalmente por la cercanía, convivencia y comunicación que tuve con mis abuelos, quienes son monolingües en esta lengua. Desde pequeño me interesó la historia, de joven confirmé esta pasión y por ello ingresé a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) para estudiar arqueología. Mi interés académico siempre se volcó hacia la Mixteca y en cada oportunidad que tenía mis trabajos fueron referentes a este tema, por ello, de manera frecuente recibía comentarios por parte de amigos y compañeros diciéndome ¿otra vez? ¿de nuevo la Mixteca? ¡ya cambia de región, de tema¡ Pero estos comentarios, a veces cómicos, a veces irónicos, nunca tuvieron efecto, ya que mi búsqueda e interés era más frecuente y recurrente. Una de las primeras conclusiones que tuve después de una revisión general de la bibliografía, proyectos arqueológicos e investigadores sobre la región Mixteca, fue que era un área poco estudiada y por lo tanto un campo fértil para futuros proyectos e investigaciones arqueológicas. Las prácticas de campo que tuve a lo largo de la carrera, donde conocí diversos estados e innumerables sitios, fortalecieron mi pasión por la arqueología; sin embargo, fueron las de recorrido y excavación las que sembraron en mí un cuestionamiento de la práctica misma, del papel de la arqueología en el presente y sobre todo de su desvinculación con la sociedad, dado que el sitio es visto como el todo y sólo se ve a la sociedad como un agente externo al que hay que enseñarles a respetar el patrimonio, que en el papel es de todos los mexicanos, pero que en la práctica es acaparado por los arqueólogos, como pequeños feudos. Esto me llevó a considerar que los estudios arqueológicos no solo debían ser una afición a la cultura material del pasado sino también una forma de dar identidad a la sociedad que es heredera de esa manifestación. Así, mi interés e identificación con la Mixteca me hacía reflexionar sobre los proyectos arqueológicos a desarrollar en dicha región y también de la necesidad de involucrar a la personas locales, de que vieran al "sitio arqueológico" como parte de su patrimonio cultural. En aquellas épocas lo definía como una "arqueología social", no como referencia al sistema socialista, sino a la necesidad de desarrollar una arqueología que tuviera sentido y significado para los herederos culturales de dichos sitios y dotara o reforzara su identidad, lo que desde el punto de vista arqueológico también es muy ventajoso, dado que una sociedad que aprecie su pasado procurará también su preservación. Estas ideas rondaron por mi cabeza en la recta final de la licenciatura pero sin tener respuestas concretas.

Fue en octubre de 2013, durante mi participación en el seminario "Mesoamerican Iconography and Cultural Heritage: Codex Vindobonensis Mexicanus I" , en la Universidad de Leiden, Países Bajos, cuando mis ideas encontraron un cauce, mis inquietudes tuvieron cabida dentro de un pensamiento y logré compaginar mis estudios con mi propia identidad, no sólo el ser de la Mixteca sino ser mixteco. Conocer al Dr. Maarten Jansen y la mixteca y activista Gabina Aurora Pérez Jiménez, y por ende a los códices mixtecos, fue también mi primer acercamiento a la teoría poscolonial, la cual cuestiona y visibiliza los problemas del legado colonial en los pueblos y territorios colonizados por Occidente y promueve la descolonización en todas las esferas de la sociedad, de tal manera que lleguemos a un status "poscolonial". Muy a mi pesar, en mi formación como arqueólogo no tuve ninguna clase sobre poscolonialidad o descolonización ni sobre códices. Pero, ¿porqué es importe para mí dejar esto

en claro? Porque la academia no está exenta de perpetuar este legado colonial sino que frecuentemente reproduce las mismas prácticas colonizadoras sobre los pueblos colonizados, a quienes generalmente les llama "objetos de estudio e interpreta, entiende e impone sobre estos una visión del mundo, la occidental".

Comencé a darme cuenta de que la bibliografía especializada sobre los mixtecos no es producida por los mixtecos. Una situación que no es mera casualidad sino una consecuencia del proceso colonial. En términos de la producción del conocimiento histórico, basta poner algunas preguntas sobre la mesa para tener una idea de las dimensiones de esta situación. Por ejemplo, ¿quiénes son los especialistas de la historia de la mixteca? ¿cuántos arqueólogos, historiadores mixtecos hay? ¿quiénes hablan de, por y sobre los mixtecos? ¿cuál es el porcentaje de autores mixtecos en contraste con los no mixtecos en una obra historiográfica de la región? Las respuestas a estas preguntas tienen como objetivo visibilizar la no presencia de mixtecos en temas mixtecos. En términos técnicos occidentales, ni somos protagonistas en la producción de nuestra historiografía ni tenemos acceso a las fuentes históricas de nuestros antepasados. Nuestra historia nos ha sido robada, arrebatada y negada (Goody, 2007), como ejemplo tenemos los códices mixtecos, manuscritos pictóricos que juegan un papel primordial en esta tesis y que fueron elaborados por nuestros ancestros antes de la conquista. En ellos se plasmaron, entre otras cosas, las historias de origen de las comunidades y linajes y por ello el conocimiento de su contenido resulta fascinante. Lamentablemente ningún códice mixteco precolonial está en la Mixteca y los mixtecos especialistas en su estudio se cuentan con los dedos de una mano, lo cual resulta irónico al hablar de una población actual de más de 800 mil personas. Además, en toda la Mixteca no hay ningún instituto o departamento dedicado a su estudio y mucho menos a su enseñanza. Por otro lado, está la historia no reconocida ni avalada académicamente, las historias locales que se transmiten de generación en generación y que generalmente son catalogadas de una manera despectiva, más que literaria, como "mitos, cuentos, leyendas", o denominadas "etno-historias", quitándoles el criterio de ser verdadera "historia" como en Occidente. Pero, escuchar y entender estas narrativas en su contexto y en la lengua misma han marcado mi pensamiento. Fue en 2015 cuando escuché con gran asombro las narrativas de origen de Laka Ñihi, de la creación del sol, de la luna y del árbol de origen en Ocotepec y comprendí que había un vínculo estrecho entre estas versiones y las narrativas escritas en los códices que se pintaron hace más de 500 años, que existía una continuidad cultural. También, me di cuenta que fui privilegiado al escuchar de viva voz y en la lengua originaria, en *Sahan Savi*, estas narrativas que remontan a un tiempo inmemorial. Entonces, confirmé que a pesar de que había una historia mixteca propia con un vínculo evidente entre el presente y el pasado, en la cotidianidad predominaba la enajenación, dado que sólo recibimos una instrucción nacionalista, positivista y occidental. Así, con nuestro pasado robado y sin el conocimiento de, ni acceso a los códices, mapas, documentos, nos han posicionado como "pueblos sin historia" (Wolf, 1982), pueblos a quienes el largo y complejo proceso de colonización nos ha expropiado y alienado de nuestra propia historia. No somos dueños de nuestro pasado y nuestro presente sigue siendo manipulado, catalogado y discriminado a conveniencia; sin embargo el o los futuros no están escritos y hoy en día la conciencia de la descolonización y la construcción de futuros alternos por nosotros mismos es posible. Por ende, estudiar los códices y su herencia viva era necesario pero también era indispensable darle voz y nombre a esas personas que mantienen viva esa memoria cultural. Además de que era necesario el registro y hacerlo cada vez más público, que estas narrativa de origen, su contenido y significado estuvieran presentes en la cotidianidad, lo que conllevará un sentido más arraigado de pertenencia, enaltecimiento y orgullo hacia nuestras raíces, un pasado que dotará de sentido a este presente y nos hará más conscientes de nuestra posición en él.

Así, esta disertación doctoral, más allá de ser una discusión estrictamente teórica sobre la descolonización (Fanon 1961, Memmi, 1966; Said, 1978), es su puesta en práctica, una contribución a este proceso en Ñuu Savi. Por lo tanto, esta obra se inscribe dentro de la corriente de "nuevas metodologías originarias o indígenas" (Chilisa, 2017; Drawson et al. 2017; Kovach, 2010; Smith, 1999), dado que la metodología de investigación se fundamentó en la autodeterminación, los principios y valores de las comunidades del Pueblo de la Lluvia, así como en los principios morales y éticos de ser *nchivi savi (gente de lluvia o mixteco)*, llevando a la práctica la descolonización de la herencia histórica-cultural del Ñuu Savi, primordialmente de sus manuscritos pictóricos y desde su propia pers-

pectiva. Una investigación que no sólo ha significado para mí un crecimiento profesional sino también personal, dado que mis recientes visitas a la Mixteca se han convertido en un reencuentro conmigo mismo, con mi cultura y mi historia, por lo tanto mi posición no sólo es de un investigador sino también de un *sehe ñuu savi*, hijo de la comunidad de la lluvia, por este motivo la escritura en muchas ocasiones hará alusión a una primera persona, en parte como individuo, en parte como perteneciente a una comunidad, donde el objetivo no es hablar por todo el pueblo Ñuu Savi sino de retomar experiencias personales como ejemplo de procesos sociales de mayor escala que se viven en los pueblos y comunidades originarias, donde la exclusión, marginación y discriminación estructural son una práctica común. Así, este trabajo de cinco años entre los Países Bajos y Ñuu Savi ha significado también un conflicto interno entre el ser "científico" y el ser "*tée savi*". En primer lugar porque se ha considerado que lo científico debe omitir la primera persona y debe ser "objetivo", pero yo te pregunto a ti lector ¿cómo ser objetivo cuando el "objetivo" y el "objeto de estudio" es tu propio pueblo, tu propia comunidad o incluso tu propia familia? ¿Cómo mantenerse neutros cuando alguien, algunos, otros, *ñaha ji tée shtila* (hablantes del castellano o extranjeros) hablan del pasado del pueblo mixteco, de sus "sitios arqueológicos", de su pasado idílico, de sus tesoros y de su filosofía en congresos, academias, institutos, sin la presencia de algún *nchivi savi*? ¿Y más aún, que eso de lo que tanto se habla, discute, y publica no es conocido, consultado o accesible a sus propios herederos culturales? ¿Cómo ser inerte ante esta situación cuando te percatas de que esto ha sido heredado y se refuerza estructuralmente en términos de un colonialismo interno e internalizado? ¿Cómo cambiar esta situación y descolonizar nuestra historia? Este fue el segundo reto, ya que yo también tenía que pasar por un proceso de descolonización, de ser consciente de las prácticas sociales y académicas que reforzaban la dicotomía colonizador-colonizado y entonces encontrar las formas de poder contrarrestar esta situación desde mi posición como mixteco, académico y también como varón, de mis posibilidades pero también de mis limitantes. Estas preocupaciones personales y profesionales fueron fundamentales en el desarrollo de esta tesis. Afortunadamente hay planteamientos sobre la mesa para la descolonización y otros que nos toca construir. Así, a lo largo de esta tesis los trabajos de Jansen y Pérez Jiménez jugarán un papel importante. En primer lugar, por su ideal y la insistencia en la inclusión de los investigadores de los Pueblos Originarios para el estudio de su propio pasado y de la toma de consciencia sobre nuestro papel en la lucha por la equidad y los derechos humanos; en segundo lugar, porque su aportacion académica en el estudio del *Ñuu Savi* es imprescindible para entender su herencia histórico-cultural, estudios que han sido llevados a cabo bajo una hermenéutica poscolonial y que fomentan el diálogo intercultural. No obstante, esto también ha sido un reto, ya que esta investigación no pretendió ser la transcripción o reescritura de este pensamiento, sino la aplicación práctica de esta teorización.

Me pregunté qué me correspondía realizar en mi posición como investigador y, siendo consciente de que era un privilegio el conocer y estudiar los manuscritos pictóricos del Ñuu Savi, me propuse entonces a que esto no debería ser más una prerrogativa sino un derecho que tenemos como pueblo, que era necesario que este conocimiento (como muchos otros) fuera de uso y conocimiento general para sus herederos culturales e incluso que sea reconocido como un legado cultural de la humanidad. Por esta razón quise ir más allá del estudio formal de códices, mas allá de la reintegración de la memoria cultural, y comencé con la re-apropiación. En primer lugar se inició con la difusión del conocimiento de los códices en la Mixteca a manera de presentaciones en primarias, secundarias, bachilleratos e instituciones de nivel superior, y en colaboración con otros especialistas del Ñuu Savi se crearon y generaron metodologías, materiales de enseñanza y herramientas tecnológicas para el mismo fin. Sin embargo, algo de lo que puedo confesar sentirme orgulloso es de los talleres donde este conocimiento ha sido re-apropiado por las mismas comunidades para ser de nueva cuenta de ellos, de nosotros, de los "herederos culturales e intelectuales" del Pueblo de la Lluvia. Sin duda, un trabajo que está en sus inicios y que es necesario seguir desarrollando en conjunto con los *nchivi savi* y apoyados en los principios y artículos de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, fundamento legal y fin práctico de este trabajo. Así, a pesar de que esta disertación la he culminado, este hecho también simboliza el fundamento y el punto de partida de un proyecto de vida.

Estoy consciente de las limitantes que conlleva toda obra y también de las críticas a las que me enfrentaré

una vez publicada esta disertación, no obstante confio en que sirva de escenario para dialogar, construir y emprender nuevos estudios y proyectos enfocados al Ñuu Savi y en beneficio de los *nchivi savi*. Finalmente, guardo las esperanzas de que esta disertación contribuya a una consciente reivindicación cultural y académica desde y para el Pueblo de la Lluvia y con ello su perpetuidad.

Sehe Ñuu Savi
Omar Aguilar Sánchez

Introducción General

Esta disertación es un estudio decolonial de los manuscritos pictóricos del Ñuu Savi (Pueblo de la Lluvia), y busca el entendimiento de sus valores culturales a través del estudio holístico y diacrónico de su herencia viva e histórica-cultural, teniendo como base la reintegración de la memoria cultural con fundamento en la continuidad cultural, vinculando su pasado y presente a través de la lengua de la lluvia y desde la perspectiva del propio Ñuu Savi, en México, teniendo como fin último la re-apropiación de este conocimento por las propias comunidades del Pueblo de la Lluvia.

Se articula con los preceptos de: descolonización, continuidad cultural, re-integración, re-apropiación y re-introducción, y se fundamenta en tres principios. En primer lugar, es un trabajo decolonial realizado por un investigador que es y se asume como *sehe Ñuu Savi* (hijo o descendiente del Pueblo de la Lluvia), y con esto se toma una postura crítica sobre la forma en cómo ha sido descrita la herencia histórica-cultural del pueblo Ñuu Savi y con ello proponer su entendimiento desde los conceptos mismos de la lengua y la visión del mundo de este pueblo, lo que implica la propuesta, construcción y puesta en práctica de una metodología del Ñuu Savi, incluyente y acorde al derecho consuetudinario de las comunidades y respetando en todo momento su consentimiento libre, previo e informado. En segundo lugar, la tesis enfatiza la continuidad cultural del Pueblo de la Lluvia asumiendo que las comunidades contemporáneas son las *herederas culturales e intelectuales* de las sociedades precoloniales que se desarrollaron en este territorio histórico. La continuidad es clave para entender los valores culturales del Ñuu Savi a través del tiempo y la lengua es el vínculo primordial entre el pasado y el presente. Para lograr esto es necesaria la reintegración de la memoria cultural, del estudio de la herencia histórico-cultural como un todo. Es decir, a través del análisis de la lengua, la literatura oral y escrita, los discursos ceremoniales, los rituales y la vida diaria en su conjunto es posible conocer la estratigrafía simbólica y los valores culturales de los signos, conceptos, escenas y temas contenidos en los manuscritos pictóricos precoloniales, del paisaje sagrado contenido en los mapas coloniales, del significado intrínseco de la cultural material e incluso de la función de sitios pre-coloniales, lo que implica un entendimiento en dos direcciones, siempre complementarias, del presente al pasado y del pasado al presente. En tercer lugar, el conocimiento generado académicamente debe re-introducirse y difundirse en las comunidades de origen, lo que traerá consigo su re-apropiación por parte de las propias comunidades y coadyuvará al fortalecimiento de su identidad. Todo esto articulado con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP) de 2007.

a. *Ñuu Savi ji Ñee Ñuhu*: El Pueblo de la Lluvia y los manuscritos pictóricos

El *Ñuu Savi*, pueblo o nación de la lluvia, también conocido como pueblo mixteco, es uno de los herederos de la civilización mesoamericana, la cual tuvo un desarrollo autónomo de cuatro milenios hasta su interrupción violenta en el siglo XVI con la conquista española. Uno de los grandes desarrollos de Mesoamérica fue la escritura pictográfica y el pueblo *Ñuu Savi* fue un gran referente de esta tradición, la cual dejó plasmada en esculturas, cerámica polícroma, huesos esgrafiados, madera tallada, discos de turquesa, textiles, mapas coloniales, metalurgia y, sobre todo, en manuscritos pictóricos denominados comúnmente como códices (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a; Caso 1966, 1977; Jansen y Pérez Jiménez, 2004, 2011; Spores 2007; Smith, 1973) (figura 1).

En la lengua de origen, en *Sahan Savi* "la lengua de la lluvia", estos manuscritos fueron denominados

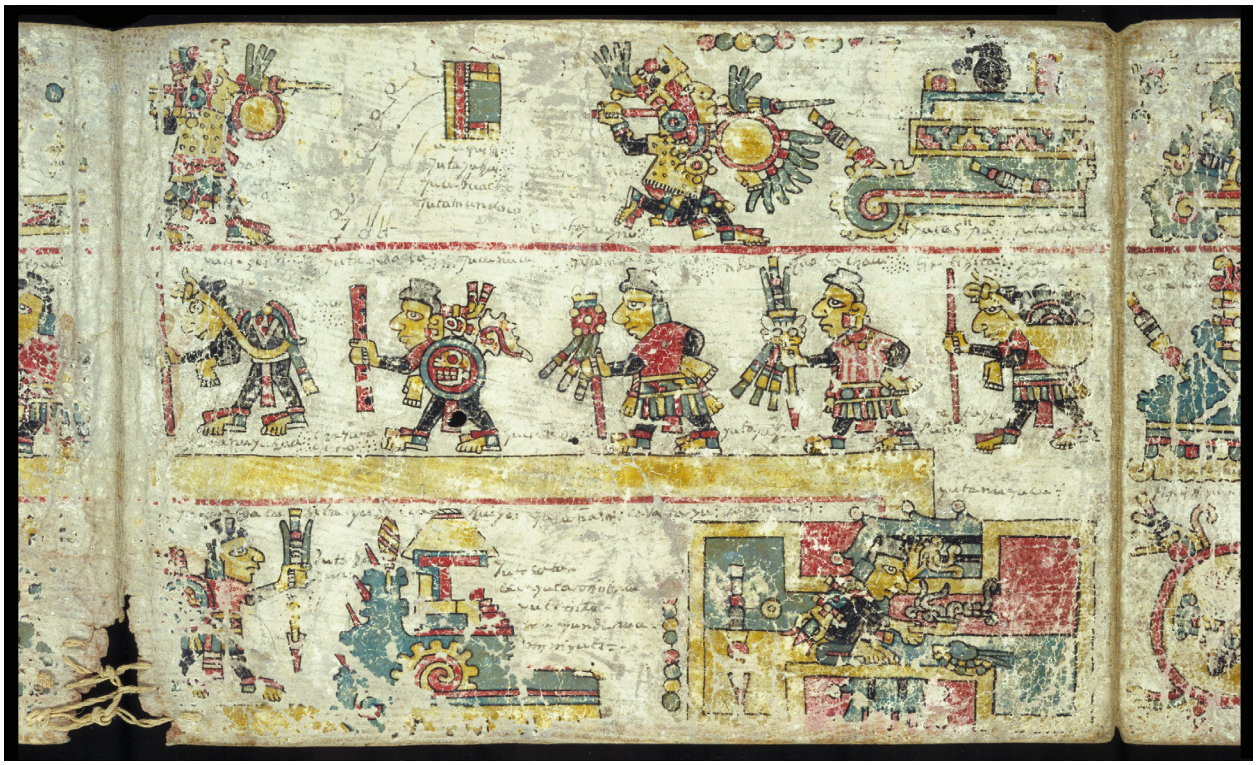


Figura 1. Códice Iya Nacuaa I (Colombino), resguardado en el Museo Nacional de Antropología en la Ciudad de México. Instituto Nacional de Antropología e Historia (2014).

Ñee Ñuhu, "pieles sagradas" (hoy *ñii ñuhu*), porque las historias y narrativas que contienen se refieren al origen sagrado del mundo (*Ñaa Yiivi*), a la primera salida del sol (*kee nkandii*) y de la fundación de las comunidades (*jekoo nda ñuu*), de sus deidades y gobernantes deificados (*ñuhu*, *ndoso*, *iya e iya dzehe*), de sus linajes (*tata*), parentescos (*tahan*) y alianzas matrimoniales (*tandaha*), conquistas y conflictos (*shnáanda, kánaánda*, *yeku*). Nos cuentan historias trágicas, como la del Señor 8 Venado y la Señora 6 Mono, llenas de dramatismo, pero con el fin de transmitir los valores culturales al público ante el cual eran declamados, de las fuerzas de los *ñuhu*, de la importancia de los rituales y el respeto a las deidades.

> Han quedado..por memoria de sus antepasados…algunas historias pintadas en papel de cortezas de árboles, y pieles curtidas y de que hacían unas tiras muy largas de una tercia de ancho y en ellas pinturas de sus caracteres, con que los indios doctos en estas leyendas les explicaban sus linajes y descendencias, con los trofeos de sus hazañas y victorias…hallóse algunos años después en este pueblo (Yanhuitlán) después de bautizados y que habían aprendido algunos a escribir un libro de mano escrito en buen papel con historias en su lengua… empezando por la creación del mundo y vidas de sus mayores y el Diluvio, interpuestas las figuras como las de nuestra Biblia…y este libro fue tan secreto su autor que no se pudo descubrir (Burgoa 1989, I:288-89).

No obstante, durante el doloroso y traumático proceso de la conquista española y la evangelización, los religiosos, conquistadores y administradores quemaron y destruyeron estos importantes documentos, pretendiendo con ello borrar la memoria cultural mesoamericana. Ejemplo de ello es el denominado "auto de fe de Maní" realizado por Diego de Landa a mediados del siglo XVI, en el que fueron destruidos innumerables códices del pueblo Maya.

> Usaba también esta gente de ciertos caracteres o letras cuales escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias, y con estas figuras y algunas señales de las mismas, entendían sus cosas y las daban a entender y enseñaban. Hallámosles un gran número de libros de

No.	*Nombre en Sahan Savi*	*Nombre Común*	*Ubicación*
1	Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu	Bodley	Bodleian Library (Oxford, Inglaterra)
2	Códice Añute	Selden	Bodleian Library (Oxford, Inglaterra)
3	Códice Yuta Tnoho	Vindobonensis Mexicanus 1	Österreichische Nationalbibliothek (Viena, Austria)
4	Códice Tonindeye	Zouche-Nuttall	British Museum (Londres, Inglaterra)
5	Códice Iya Nacuaa I y II	Colombino-Becker I	Museo Nacional de Antropología (México) y Museum für Völkerkunde (Viena, Austria)
6	Códice Ñuu Naha (Códice de San Pedro Cántaros)	Muro	Museo Nacional de Antropología (México)
7	Códice Ñuu Ñaña	Sanchez Solís o Egerton	British Museum (Londres, Inglaterra)
8	Códice Cochi y Fragmento Nuu Naa	Becker II y Fragmento de Nochixtlán	Museum für Völkerkunde (Viena, Austria) y Museum für Völkerkunde (Hamburgo, Alemania)
9	Rollo de Yucu Yusi	Códice Tulane	Latin American Library of Tulane University (Nueva Orleans, Estados Unidos)
10	Códice Yecu	Fonds Mexicain 20	Bibliothèque Nationale (París, Francia)

Tabla 1. Listado de los códices del Ñuu Savi sobre piel de venado de tradición precolonial*.

> estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese supersticción y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena (Landa, 1966[1560]:105).

De estos hechos muy pocos códices mesoamericanos precoloniales sobrevivieron. Al día de hoy, del pueblo Ñuu Savi sólo se conocen cinco[1] ejemplares, número que se aumenta con algunos códices pintados en la misma tradición durante la época colonial temprana. De todos éstos ninguno se encuentra en su territorio histórico, sólo dos se encuentran en México, en el Museo Nacional de Antropología (MNA) en la Ciudad de México, y los restantes están en Austria, Inglaterra, Alemania, Francia y Estados Unidos, a donde llegaron en distintas épocas y circunstancias pero a fin de cuentas a consecuencia de la colonización (tabla 1). Algunos fueron enviados a Europa en el transcurso de la conquista, como el Códice Tonindeye[2] (Nuttall) y el Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis), conseguidos y enviados durante la época colonial, como el Códice Añute (Selden) y el Códice Ñuu Tnoo-Nidisi Nuu (Bodley), o incluso robados, mutilados y vendidos al extranjero en el primer siglo de México como nación independiente, como el Códice Iya Nacuaa II (Becker 1), el Códice Ñuu Ñaña (Egerton) y el Rollo Yucu Yusi (Tulane), este último extraído del Ñuu Savi a principios del siglo XX.[3]

Aunque los códices sobre piel de venado dejaron de producirse en Ñuu Savi en las primeras décadas de la Colonia, la escritura pictográfica siguió utilizándose durante todo el siglo XVI y parte del XVII en otras formas de manuscritos. Si bien algunos decidieron mantener la tradición pictográfica mixteca precolonial, como en el Códice Añute[4] y el Lienzo de Filadelfia

***** En esta lista sólo se agregaron los códices sobre piel de venado que mantienen una estructura y estilo pictórico mixteco precolonial, sin influencia ni representación de los colonizadores en su concepción original. La clasificación de los códices mixtecos es un acto subjetivo y dependerá de los criterios que retome cada autor, en términos de su materialidad, formato, temática, estilo y fecha de elaboración, por nombrar algunos rasgos. Por ejemplo, si tomamos como referencia la temporalidad, se ha considerado que los códices estrictamente precoloniales del Ñuu Savi son los códices Yuta Tnoho (Jansen, 1982; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a), Tonindeye (Troike, 1974; Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992b), Ñuu Tnoo-Ndisinu (Caso, 1960; Jansen y Pérez Jiménez, 2005) e Iya Nacuaa I-II (Caso y Smith, 1966; Jansen y Pérez Jiménez, 2007b).

1 Jansen y Pérez Jiménez (2004:270; 2011:60) consideran que el Códice Yecu procede de Ñuu Savi y es de origen precolonial, dado que muestra los mismos paisajes de las cuatro direcciones y el centro que aparecen en el Códice Yuta Ynoho, por lo tanto este número se elevaría a cinco.

2 Ver los términos en *Sahan Savi* de los Códices en el apartado 2.1.

3 El códice Iya Nacuaa II (Becker I) estuvo en Santa María Tindú en la Mixteca Baja hasta 1852 (Jansen y Pérez Jiménez, 2004:269). El códice Egerton (Sanchez Solís) fue vendido en 1883 al diplomático Alemán Freiherr von Wäckerr-Götter, quien se lo llevó consigo a Berlín (Smith, 1998:11). El Rollo Yucu Yusi fue extraído de la Iglesia de San Martín Huamelulpam por el señor Samuel Daza a principios del siglo XX y ahora está depositado en la Latin American Library de la Universidad de Tulane, en Nuevo Orleans, Estados Unidos. Alejandro Mendez Aquino en su obra "Historia de Tlaxiaco" menciona: "contratado el señor Daza Guzmán por los encargados de la iglesia de San Martín Huamelulpan, para pintar el templo se hizo cargo de la obra. Don Samuel pudo darse cuenta que era constantemente vigilado por una persona del pueblo. Extrañado, preguntó el motivo de tal proceder, y le dijeron que se debía a que en la iglesia había "secretos de los antepasados". Motivada la curiosidad de Daza Guzmán, no sólo se dedicó a la pintura del templo, sino a hurgar por todos lados. Finalmente encontró, debajo del altar mayor, un túnel pequeño en donde había varias ollas altas, localizando en una de ellas un rollo de piel, y se dio cuenta que se trataba de un códice" (Mendez Aquino, 1985:282-283).

4 Aunque el Códice Añute fue pintado entre 1556 y 1560 y por ende considerarse un códice colonial, su estilo pictórico es netamente precolonial (Jansen y Pérez Jiménez, 2007), inclusive se ha demostrado que tecnológicamente, no existe ninguna evidencia de influencia europea en su manufactura, los colores con los que fue pintado pertenecen completamente a la tradición precolonial, al igual que el

(Coatepec)[5]; otros, optaron por adaptar los elementos coloniales (materiales, formatos, ideologías), acordes a la situación colonial. Por ejemplo, Smith (1998:4) señala que "la simplificación del material genealógico fue una adaptación hecha para facilitar el uso de los manuscritos pictóricos en las disputas legales en la Colonia".[6] Entre estos documentos de la época temprana colonial podemos nombrar el Códice de Yodzo Cahi (Yanhuitlán), el Códice de Texupan (Tejupan o Sierra), el Escudo de Armas de Saha Yucu (Cuilapan), el Rollo o Tira de Yodzo Yaha (Tecomaxtlahuaca), la Genealogía de Tixii (San Agustín Tlacotepec), el Códice de Yucunama, el Lienzo de Yucu Nama (Amoltepec)[7], el Lienzo de Yucu Satuta (Zacatepec) y el Lienzo de Jicayan. Importante (para nuestro estudio) es el conjunto de lienzos (telas generalmente de algodón), otro formato también de origen precolonial, pero ahora como soportes para la elaboración de mapas, denominados genéricamente como "mapas o lienzos coloniales". Estos mapas también fueron pintados sobre papel europeo y papel de amate. Dentro de este conjunto de documentos podemos nombrar el ya internacionalmente conocido Mapa de Teozacoalco, así como el Mapa de Tuhu (San Juan Sosola), el Mapa de Amoltepec, el Mapa de Xochitepec, el Mapa de San Vicente Palmar, el Códice Mixteco Post-Cortesiano No. 36[8] (en realidad un mapa), los mapas de las Relaciones Geográficas, los Mapas de Ñuu Kuiñe (Cuquila), el Lienzo de Atatlahuca y el Lienzo de Ocotepec (Caso, 1964; Parmenter, 1966; Smith 1973, 1998; Rodríguez Cano, 2008:58-60; Jansen y Pérez Jiménez, 2011; Aguilar Sánchez, 2015b, 2017).

La elaboración de mapas se debió a una preocupación de la época, de la necesidad de fundamentar el derecho a un territorio primigenio por parte de los *yuvui tayu*[9] ("petates, tronos", es decir reinados) en la era colonial, denominados cacicazgos por los españoles. Los *yuvui tayu* fueron unidades políticas independientes gobernadas por una casa noble o dinastía específica (Jansen y Pérez Jiménez, 2005:14). Terraciano (2013: 248), menciona que el "*yuhui tayu* unía dos ñuu (ciudades-estado) mediante el matrimonio de un hombre y una mujer que eran gobernantes hereditarios, *yya* e *yya dzehe*"[10]. Así, la creación de los mapas por parte de los *iya* e *iya dzehe* (señores divinos y señoras divinas, o gobernantes) de cada *yuvui tayu* fue motivada por las necesidades del nuevo régimen, que trajo consigo una nueva forma de tenencia de la tierra, la cual exigía una demarcación fija del territorio circunscrito por mojoneras (Aguilar Sánchez, 2015a). Algunos otros manuscritos pictóricos originalmente no fueron mapas, pero después se usaron como "mapas escritos" al agregárseles glosas en lengua mixteca en caracteres latinos, como lo fueron el Códice Ñuu Naha (Muro), el Códice Iya Nacuaa I y el Lienzo de Ocotepec (Colombino) (Smith, 1973:150; 1998:5). Con el establecimiento y consolidación de la Colonia, los

Rollo del Fuego Nuevo (Rollo Selden) (Domenici, Miliani y Sgamellotti, 2019:164).

5 Ver Caso (1964) y Parmenter (1966).

6 La síntesis genealógica de una comunidad se reduce a una columna vertical de parejas. La omisión de los descendientes subsidiarios o parientes cercanos implicaba que éstas personas no nombradas o mencionadas tuvieran algún derecho a reclamar el reinado en disputa (Smith, 1998:4).

7 Caso (1957) atribuyó el origen de este mapa a la comunidad de Yolotepec, al interpretar el glifo dentro del cerro principal como corazón, "Yollotl" en náhuatl. No obstante, ahora se sabe que éste lienzo proviene de *Yuku Nama*, en *Sahan Savi*, o Amoltepec, en lengua náhuatl, un pueblo cerca de la comunidad de Santa Catarina Juquila, famosa por su santurario. Ambos significan "Cerro de Amole", una raíz que se usa como jabón. Esta afirmación deriva de la comparación de símbolo del amole que también aparece en el manuscrito pictórico conocido como Códice de Yucunama, de San Pedro Yucunama, además de la glosa que lo identifica como "del pueblo de Amoltepec, del Distrito de Juquila" (Jansen, 1994:82; Jansen y Pérez Jiménez, 2011:88).

8 Van Doesburg (2008) señala que el Mapa de San Vicente el Palmar proviene del señorio de Ihualtepec y el Códice Post-Cortesiano No. 36 junto con el Lienzo Mixteco III son del señorío de Atoyac, en la Mixteca Baja.

9 Las unidades políticas en el Ñuu Savi del periodo precolonial fueron definidas en *Sahan Savi* con el difrasismo *Yuvui Tayu*, de *yuvui* "petate" y *tayu* "asiento, trono". El fraile Francisco de Alvarado (1593:64) lo tradujo como "ciudad, pueblo". En la variante de Santo Tomás Ocotepec la correspondencia de este término hoy en día es *yuu teyu*. En los códices mixtecos el petate indica tanto el matrimonio como el reino, esto en combinación con una silla o almohada (generalmente un cojín de piel de jaguar) (Jansen, 1994:36).

10 En Ocotepec la palabra *yaa* significa "deidad", *yaa nkandii* es "Dios Sol". En otras variantes y en la variante de Teposcolula de 1593 la palabra *ñuhu* también hace referencia a las deidades. Feria Pérez (2019:193) menciona que en Santa Cruz Nundaco y Santo Tomás Ocotepec la madre tierra es *Ñu´u Nde´yu* (a quien también se refieren como san Cristóbal), propicia el crecimiento de las plantas y de los cultivos, se alimenta de los cadáveres de los animales y de las personas. *Iya Savi* es el Dios de la Lluvia; *Iya Yoo,* Dios Luna; *Iya Kandii*, Dios Sol; *Iya Dixi*, Dios Elote. En Chalcatongo *Iha Ndicandi* e *Iha Yoo* (Jansen,1982:234). En su vocabulario de 1593, fray Francisco de Alvarado anota varios términos para referirse a los gobernantes, los cuales son retomados por investigadores modernos. En las obras de Jansen y Pérez Jiménez encontramos los términos de *iya* e *iyadzehe* "divino señor y señora". Terraciano (2011:209), apoyado en documentos coloniales, retoma los términos de *yya toniñe* "señor gobernante" e *yyadzehe toniñe* "señora gobernante". Jansen y Pérez Jiménez (1983) fueron los primeros en acusar que a pesar de que estaban bien documentados los términos en *Sahan Savi* para referirse a los gobernantes, era ridículo el uso de los signos hasta ese momento usados para señalar a hombres y mujeres, sugiriendo así *Lord* y *Lady* en la lengua anglosajona para *iya* e *iya dzehe*, respectivamente (Jansen, 1983:93). En la colonia, todos los gobernantes herederos de la nobleza precolonial son referidos comúnmente como *caciques*, palabra retomada de la lengua arahuaca en el caribe, o también como señores naturales. Los españoles equipararon a los *Iya canu* con los señores feudales de Castilla y les nombraron Señores Naturales y a sus reinos como señoríos, y de esta manera trastocaron con sus términos una relación sagrada y compleja en un vínculo de vasallaje (Romero Frizzi, 1988:107).

antiguos *yuvui tayu* tuvieron la necesidad de demostrar la posesión de una extensión "específica" de territorio desde tiempos inmemoriales, lo que implicaba su reconocimiento como unidades políticas ante la administración virreinal, adquiriendo así el título de "Pueblos o Repúblicas de Indios". Esta nueva forma de tenencia y demás políticas implementadas durante la época colonial desafiaron y afectaron la integridad de las comunidades y sus territorios, quienes no sólo se vieron amenazadas por los españoles sino también por las propias comunidades vecinas, por lo que los manuscritos pictóricos fueron fundamentales en la defensa de sus tierras durante la época virreinal e incluso en el México como nación independiente.

A pesar de que la escritura sobre lienzos era de tradición precolonial, la elaboración de mapas por parte de las *ña huisi tacu* o *tay huisi tacu,* "maestros en el arte de pintar o pintor",[11] fue una tarea intelectual de gran envergadura, ya que tuvieron que plasmar en un soporte dos visiones del mundo; por una parte la mesoamericana, donde se alegaba una ancestralidad, y por la otra la occidental, donde el territorio tuvo que demarcarse por medio de mojoneras (Aguilar Sánchez, 2015a). Por lo tanto los mapas coloniales deben ser entendidos como un producto intelectual de las comunidades del Ñuu Savi, de sus preocupaciones, de su lucha y entendimiento constante con otra visión del mundo, y su estudio por ende debe partir desde el marco cultural mesoamericano, sin negar por supuesto, la realidad colonial. Muchos mapas o lienzos, al igual que los códices, salieron de su lugar de origen para ya no volver. Los que se usaron como pruebas en los interminables litigios quedaron archivados y terminaron siendo parte de instituciones nacionales, tales como el Museo Nacional de Antropología y el Archivo General de la Nación (AGN).[12] Otros más fueron extraídos ilegalmente de su lugar de origen y llegaron a manos de coleccionistas nacionales y extranjeros.[13] Por circunstancias muy particulares y excepcionales, algunos quedaron en posesión de las comunidades, pero la enajenación, ausencia y perdida de función de los códices y los mapas coloniales en el Ñuu Savi motivaron su olvido y también la capacidad de leerlos, hasta resultarles ajenos e incomprensibles a sus herederos culturales, como ejemplos tenemos el Lienzo de Ocotepec, el Lienzo de Yucuhiti y el Lienzo de Siniyuvi.

En el ámbito académico, el estudio de la iconografía mixteca como disciplina científica se forjó a lo largo del siglo XX.[14] A pesar de que ya existían estudios previos sobre los códices mixtecos de tradición precolonial, como el realizado por el mixteco Mariano López Ruiz en 1898[15] de un códice hoy extraviado, así como el estudio de Zelia Nuttall en 1905 del afamado códice que lleva su nombre y de la sugerencia del maestro mixteco Abraham Castellanos en 1910 de que el códice Iya Nacuaa (Colombino) era del Ñuu Savi (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b; Smith, 1998; Jansen y Pérez Jiménez, 2009b), no fue sino hasta 1949 cuando Alfonso Caso demostró el origen mixteco y el carácter histórico de un grupo de códices que hasta ese momento eran asociados a otras culturas (Caso, 1949). Por ejemplo, Zellia Nuttall asoció el códice Tonindeye con los Mexicas; Eduard Seler apreció la semejanza entre los códices Tonindeye (Nuttall) y Yuta Tnoho (Vindobonensis) y sugirió que ambos procedían de un área bajo influencia del centro de México, dado que los asoció con el códice Borgia (Seler, 1908: 203-220); por su parte James Cooper Clark asoció el códice Tonindeye con la cultura zapoteca (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b:22). Con respecto a los mapas coloniales, la identificación de los lugares de origen ha sido más puntual, esto se debe a la escritura en caracteres latinos en los mismos mapas y los documentos o expedientes que los acompañan.

No obstante, a 70 años de su identificación cultural, los códices mixtecos aún siguen siendo desconocidos en el *Ñuu Savi*, donde fueron creados, pintados y leídos originalmente. Hoy en día, gran parte de los *nchivi Ñuu Savi* (gente del Pueblo de la Lluvia o mixtecos) desconocen de su existencia, e inclusive si los escucharan nombrar, se perciben ajenos por los nombres

11 Maestro de algún oficio: *ñahuisi, tay huisi*; pintura: *tacu* (Alvarado, 1593:143,168). En su gramatica de los Reyes (1593:8) registra *tay huisi tacu* como "pintor."

12 Los lienzos de Zacatepec I y II estuvieron en la archivo municipal de Santa María Zacatepec (Oaxaca) hasta 1892, año en que fueron llevados a la Ciudad de México como pruebas en un litigio de tierras. Los lienzos originales fueron retenidos y las copias que se generaron en 1893 fueron las que se regresaron a la comunidad. En 1933 el Lienzo de Zacatepec I fue transferido del archivo de la Secretaría de Agricultura y de Fomento al Museo Nacional de Antropología, donde se encuentra hasta el día de hoy. El Lienzo de Zacatepec II está extraviado (Smith, 1973:89).

13 Tal como el Lienzo de Coixtlahuaca conocido como Lienzo Seler II, en referencia a su último coleccionista, Eduard Seler, por quien sabemos que este lienzo estuvo en el "cabildo" de Coixtlahuaca en la década de 1890. Seler lo depositó en el Königliches Museum für Völkerkunde, hoy Museo de Etnología de Berlín, en 1897 (König, 2017:45).

14 El recuento de los académicos internacionales y del Ñuu Savi en la interpretación de los manuscritos pictóricos es tratado en los apartados 1.6 y 2.3.

15 Mariano López Rúiz publicó en 1898 su "Estudio cronológico sobre la dinastía mixteca" (Smith 1998:xii).

extranjeros con los que son denominados, por lo que comprenderlos parece una tarea titánica. Aunado a esto, el conocimiento generado es poco accesible en las comunidades del *Ñuu Savi* y la mayoría de la información que se obtiene es especializada, la cual muchas veces se encuentra en otro idioma, ya sea en español, francés, inglés o alemán. Al respecto, en 1982 Jansen escribió:

> "La información sobre el mundo indígena va en un solo sentido: se saca de las comunidades en grabaciones, películas, fotos, notas, memorias y llega como ponencias, tesis, artículos y libros al público. ¿Al público? Pocas veces al público indígena, que difícilmente se percata de esa explotación intelectual" (Jansen, 1982:15).

Poco o nada ha cambiado al día de hoy. El conocimiento que se genera sobre la herencia cultural del pueblo *Ñuu Savi*, en particular, y los pueblos mesoamericanos, en general, no es accesible a ellos ni su fin recae en ellos, aunque las "investigaciones" sean generadas con base en los mismos pueblos, muchas veces con el gran apoyo que le brindan las mismas comunidades de manera desinteresada al investigador sin percatarse de esta "explotación intelectual". Desafortunadamente, esta práctica de extractivismo sobre los Pueblos Originarios de México no es exclusiva, sino ha sido la constante de una tradición colonial que ha enfocado sus esfuerzos en describir y crear una imagen, un discurso sobre los pueblos sometidos alrededor del mundo, de crear "al otro, no europeo, no racional, no civilizado", y, por lo tanto, capaz de someterse a los deseos y la superioridad hegemónica cultural europea, del europeo "civilizado" y "blanco", como ya lo acusaron en su momento Memmi (1966), Deloria (1969), Said, (1978) y Smith (1999). Pero el problema no se sintetiza sólo en el regreso de la información sino también en su contenido y en la participación misma de las comunidades e individuos de los pueblos colonizados. En relación a esto, en 1982 la investigadora y activista del *Ñuu Savi,* Gabina Aurora Pérez Jiménez, criticaba el monólogo en los congresos cuando se hablaba de los "indígenas" y mencionó que "todos hablan sobre los indígenas, pero los indígenas mismos no tenemos voz" (Pérez Jiménez, 1982:23), algo que tampoco ha cambiado mucho. La presencia de investigadores de Pueblos Originarios es casi nula en niveles de educación superior y posgrados, así como en los mismos congresos donde se habla de su herencia o patrimonio cultural. En lo que concierne a la temática de esta investigación, al realizar un breve sumario de los investigadores y especialistas en la intepretación de los manuscritos pictóricos nos percatamos que los investigadores mixtecos tienen poca o nula representatividad,[16] y por lo tanto también podemos señalar la existencia de una academia "colonizada" que continúa con prácticas "colonizadoras". Así, un aspecto del colonialismo y su legado ha sido el acaparamiento de la herencia histórica-cultural de los "Pueblos Indígenas"[17], la cual es estudiada básicamente por los "otros", desde los lentes de "otros" y para los "otros".

Lo expuesto anteriormente tiene dos problemáticas intrínsecamente ligadas como resultado del trauma colonial. En primer lugar hay una negación de derechos en el acceso a nuestras fuentes históricas, al mismo tiempo que nos imponen una historiografía que parte esencialmente de la visión occidental, que promueve una historia mixteca fragmentada y desvincula el pasado del presente. En segundo lugar existe una exclusión estructural hacia los propios Pueblos Originarios en general que resulta en la poca participación de estos en la academia. Pero –en nuestro caso en particular–, si partimos de la premisa de que los manuscritos pictóricos fueron realizados en el Ñuu Savi, escritos y recitados en *Sahan Savi*, entonces quienes conozcan la cultura y hablen la lengua del Ñuu Savi serán capaces de interpretarlos y de comprender sus valores culturales. Esta premisa se sustenta en que existe una continuidad cultural, como ya se ha argumentado en estudios anteriores[18], no obstante en el "mainstream" o corriente principal de interpretación esta metodología aún no es una práctica común e incluso es desvalorizada. En sus obras individuales y colectivas, Jansen y Pérez Jiménez no solo han enfatizado la importancia de la continuidad cultural en el entendimiento de la herencia histórica-cultural del Ñuu Savi y propuesto una metodología para la interpretación de los manuscritos pictóricos –la hermenéutica poscolonial– sino también se han pronunciado a favor de la necesidad y la urgencia de la formación de investigadores de los Pueblos Originarios, postura que

16 Ver apartado 2.3.
17 Ver en detalle los conceptos de "pueblos indígenas" y "pueblos originarios" en el apartado 1.3.
18 Ver los trabajos de Nowotny (1961); Jansen (1982, 2015), Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992a, 1992b); Jansen y Pérez Jiménez (2011); Jiménez y Posselt (2018).

han llevado a la práctica. Asimismo, promueven el uso de términos en la propia lengua en la descripción de nuestra herencia histórica-cultural, en lo cual estoy de acuerdo y por ello en el transcurso de esta disertación se usará la terminología en *Sahan Savi* de los códices propuesta por ellos (Jansen 1982, 2015; Pérez Jiménez, 1989b; Jansen y Pérez Jiménez, 2004; 2007a; 2011) (ver tabla 1).

Una vez expuesto lo anterior, me pregunto ¿cuál sería la importancia y la contribución de los investigadores de los Pueblos Originarios en el estudio de su propia herencia histórica-cultural, específicamente en la interpretación de los manuscritos pictóricos? Esta pregunta es la que rige nuestra investigación y las que le secundan son ¿cómo realizar un estudio que respete, valore y promueva el conocimiento de y en las comunidades del Ñuu Savi? ¿cuál es la metodología para comprender los manuscritos pictóricos desde la propia perspectiva del Ñuu Savi? ¿es posible reconstruir la memoria cultural y definir los valores culturales del pueblo Ñuu Savi conociendo la lengua y la herencia viva después de siglos de colonización? Por último ¿Es posible reintroducir los códices y su conocimiento en el Ñuu Savi? y sobre todo ¿es posible re-apropiarnos de la iconografía mixteca precolonial (actualmente en desuso en el Ñuu Savi) de hacerla cotidiana y accesible a los *nchivi* savi en el presente?

El fundamento y fin último de este estudio es el de descolonizar nuestra herencia histórica-cultural, contribuyendo a que sea una práctica común, y también el de hacer "realidad" un derecho que tenemos como Pueblos Indígenas u Originarios, el derecho a la libre determinación y de conocer e investigar nuestra propia historia. Así, esta investigación se guía, contribuye y ejerce los artículos 3, 11, 12, 13, 14, 25, 26, 27, 31 y 34 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP, por sus siglas en inglés), así como los artículos 5, 13, 14 y 17 del Convenio Nº 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Particularmente retomamos el artículo 13 de la UNDRIP, que a la letra dice:

> 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, así como a mantenerlos (Naciones Unidas, 2008:4).

b. *Ñuu nu jikani*: Tierras caminadas

El territorio histórico-cultural del Pueblo de la Lluvia hoy en día se encuentra dividido política y territorialmente entre los estados de Oaxaca, Guerrero y Puebla, en el Estado nación México. A partir de la Colonia y hasta el día de hoy, el Ñuu Savi se ha dividido en: 1) Mixteca Alta, región fría y montañosa en el estado de Oaxaca que sobrepasa los 2000 msnm; 2) Mixteca Baja, región cálida y erosionada del noroeste de Oaxaca, este de Guerrero y sur de Puebla por debajo de los 2000 msnm, y 3) la Mixteca de la Costa, región que corre a lo largo de la costa del Pacífico de Oaxaca y Guerrero (mapa 1).[19]

Según recientes estudios, en este territorio se encuentran asentadas 1 752 localidades pertenecientes a 217 municipios, de las cuales 194 están en Oaxaca, 16 en Guerrero y 7 en Puebla (Ve´e Tu´un Savi, 2007:11) (mapa 2).

Nuestra investigación se centró en la Mixteca Alta y las comunidades que se mencionan en la disertación son Santo Tomás Ocotepec, Santa María Yucuhiti, San Esteban Atatlahuca, Santa Cruz Nundaco, Santa María Cuquila, San Miguel Progreso, Santa Catarina Yosonotú, San Juan Mixtepec, Santiago Nuyoo, San Pedro Yosotatu, San Pedro Siniyuvi, Santiago Yosotichi y San Juan Teponaxtla (mapa 3). Se definió así por lo siguiente: 1) las comunidades mencionadas son parte del pueblo Ñuu Savi; 2) el porcentaje de la población que habla *Sahan Savi* oscila entre el 72 y 87 por ciento; 3) son comunidades agrícolas de autoconsumo en las cuales la conexión espiritual con la tierra es estrecha y se expresa por medio de rituales; 4) se rigen por Sistema Normativo Interno, más conocido como de "usos y costumbres", un sistema de cargos otorgados por la comunidad a los comuneros por medio de asambleas; 5) la inteligibilidad del autor con las variantes del *Sahan Savi* de estas comunidades es alta, dado que todas son vecinas o relativamente cercanas a Santo Tomás Ocotepec –de donde es originario el autor–; 6) estas comunidades están representadas en mapas coloniales, por lo que es posible abordar la estratigrafía simbólica de la tierra y el paisaje en esta microrregión; 7) no existen investigaciones arqueológicas sistemáticas de recorrido de superficie o de excavación para esta área por lo que el conocimiento generado en

19 Son los frailes Antonio de los Reyes y Burgoa quienes los nombran así en los siglos XVI y XVII, no obstante Ñuu Savi tuvo más divisiones en tiempos precoloniales. Ver apartado 1.1.

Mapa 1. Las divisiones coloniales y contemporáneas del Ñuu Savi*.

esta investigación es un aporte a esta materia; y 8), finalmente, el estudio de la herencia histórica-cultural de estas comunidades ha sido nulo por lo tanto desde un inicio esta investigación se concibió como una gran oportunidad para contribuir al entendimiento particular de estas comunidades y a la vez general como cultura mixteca.

Los manuscritos precoloniales y coloniales en los que se sustenta esta disertación son los códices Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu, Añute, Yuta Tnoho, Tonindeye, Iya Nacuaa I y II, y los mapas coloniales de Santo Tomás Ocotepec, Santa María Yucuhiti y San Pedro Siniyuvi (mapa 4). A diferencia de los códices, los tres mapas o lienzos permanecen en sus comunidades de origen, lo que resulta excepcional porque la mayoría de los lienzos y mapas de esta época no están en sus comunidades de origen, tales como los lienzos de Zacatepec, Coixtlahuaca y Yucu Nama, y los mapas de Teozacoalco, Cuquila, Mixtepec y el Códice Mixteco poscortesiano 36, por citar algunos.

* Agradezco al arquitecto paisajista Carlos Raúl Feria Pérez quien elaboró los mapas 1, 3, 4, 5, 6, 8 y 9, mismos que fueron generados a petición expresa del autor de esta disertación y que tienen como fundamento la información aquí proporcionada y generada.

c. *Sahan Savi:* Escritura de la Lengua de la Lluvia-Mixteco

Según el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI)[20] y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI)[21] al día de hoy existen 81 variantes del *Sahan Savi*. Para la escritura en lengua *Savi* se retoma la propuesta de Pérez Jiménez (2011[2008]), quien toma como base la escritura de *Sahan Savi* durante la época colonial, la cual difiere de propuestas más recientes por el uso de la /sh/ en vez de /x/; /h/ para señalar la glotal /'/; /ch/ por /ty/. Como ya se mencionó líneas arriba, la variante en *Sahan Savi* que predomina en esta obra es la de Santo Tomás Ocotepec, siendo ésta la que guía la escritura de las transcripciones, traducciones y equivalentes lingüísticos con respecto a los términos del mixteco clásico y contemporáneo.

A pesar de esto, la uniformidad de la escritura es un reto constante, principalmente por la temporalidad y las variantes lingüísticas. Por ejemplo, *Yucuhiti* es el nombre oficial del municipio; *Yucuite* es la denominación hecha por el fraile Antonio de los Reyes en

20 http://www.inpi.gob.mx/codicemexico/
21 http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf

Mapa 2. Las comunidades contemporáneas del Ñuu Savi. Tomado del "Atlas de los Pueblos Indígenas de México".*

1593 en la variante de Teposcolula; *Yuku Iti* es la forma en cómo nombramos los de Ocotepec a este municipio y está escrito con la propuesta citada previamente; y, finalmente, *Yuku Itɨ* es su transcripción en la variante de la comunidad misma, quienes usan la denominada "sexta vocal" /ɨ/, conocida tradicional y coloquialmente como "i herida" o "i tachada".

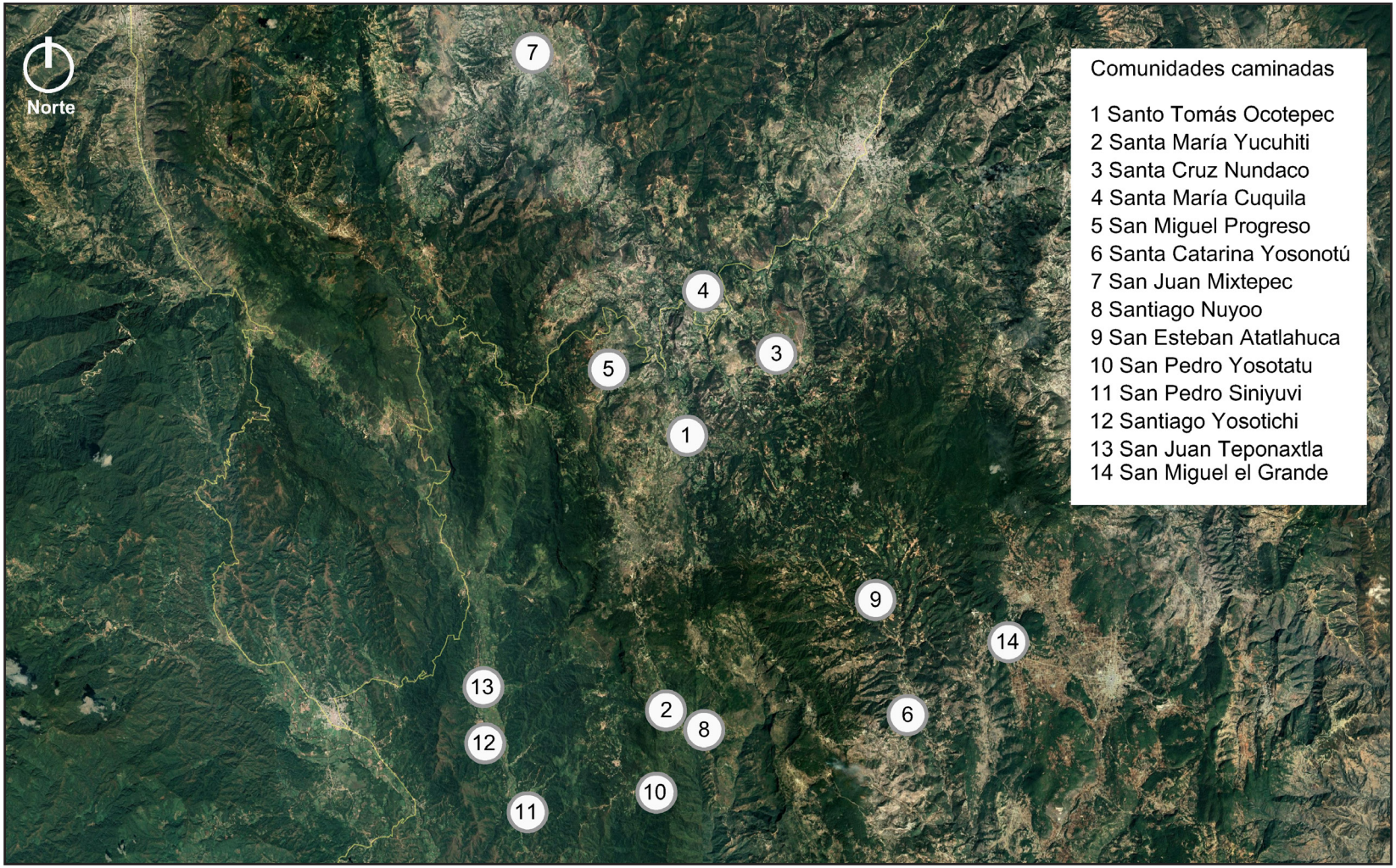
Una de las ventajas de la propuesta de Pérez Jiménez es la correlación con la escritura de las fuentes históricas a las cuales nos enfrentamos en este trabajo, tales como las obras de Hernández (1567), Alvarado (1593) y Reyes (1593) y la escritura en los mapas coloniales de Ocotepec (1580), Yucuhiti (1708) y Siniyuvi (1708). Al respecto, en esta disertación se respetarán los topónimos tal como se escribieron en estas fuentes coloniales y entre parentesis su agregará su correspondencia con las comunidades actuales y en la variante del autor. Por ejemplo, Ñoo Cuiñe (Ñuu Kuiñi, que corresponde a la comunidad de Cuquila). Finalmente, se respetarán los nombres oficiales actuales y el resto de la escritura se ajustará a la norma retomada.

Sahan Savi es la "Lengua de la Lluvia" y *Ñuu Savi* es el "Pueblo de la Lluvia" en la lengua misma. Para los lectores no hablantes del *Sahan Savi* quizá resulte normal leer: el pueblo *Ñuu Savi* o la lengua *Sahan Savi*, pero para quienes hablamos la Lengua de la Lluvia, es muy redundante estas combinaciones, por lo tanto, en la medida de lo posible, reduciremos el término a "pueblo Savi" o la "lengua Savi", lo que es muy acorde a los términos de autodeterminación usados por las mismas comunidades del *Ñuu Savi*, mismos que se explicarán en el primer capítulo.

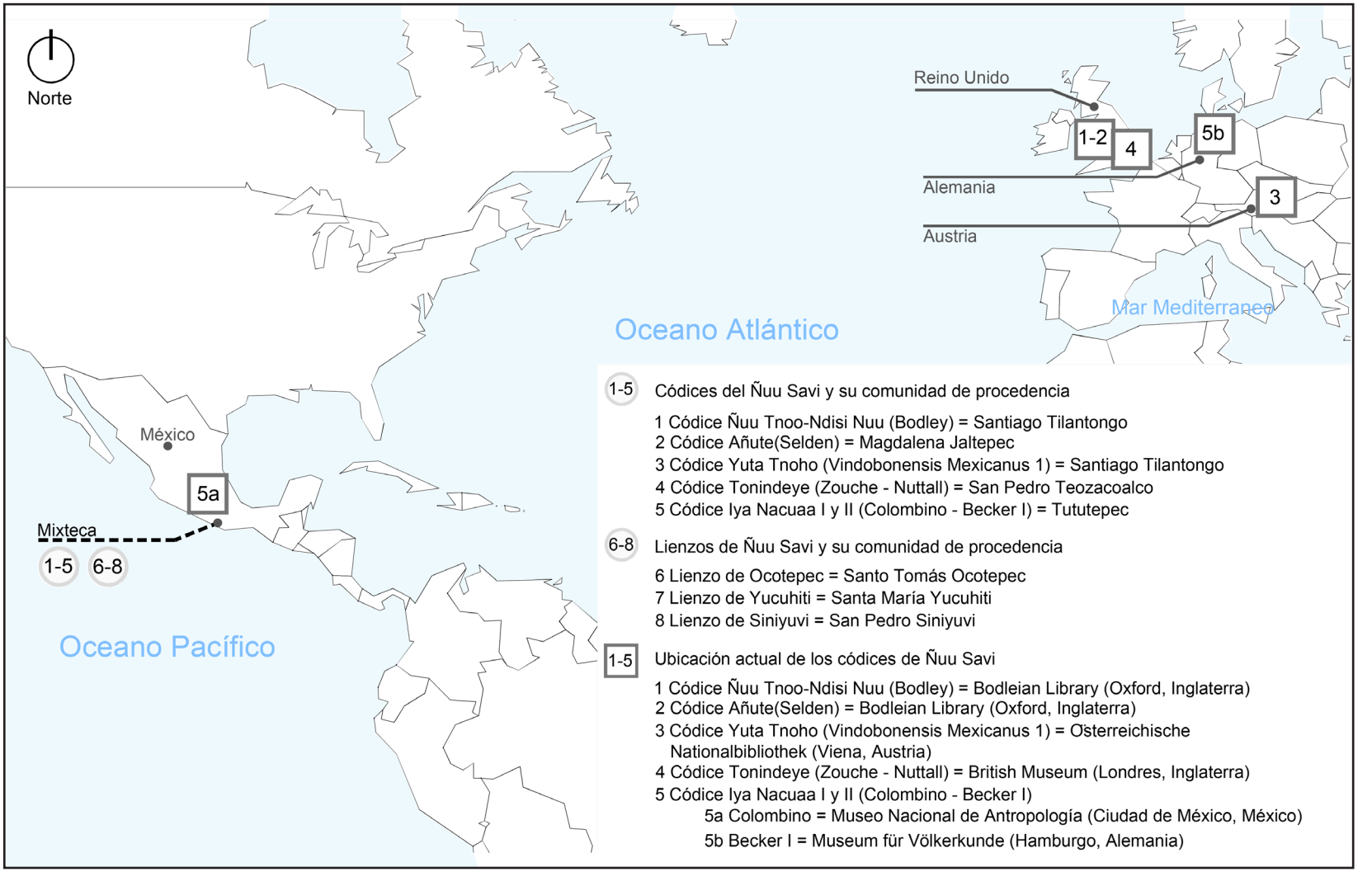
d. Nasa iyo tutu yaha; Organización de la tesis

La tesis consta de tres partes con sus respectivos capítulos, entendibles por sí mismos e intimamente ligados; en la primera, descolonización, se argumenta la forma en cómo el conocimiento occidental se ha impuesto en la interpretación de la herencia-cultural del Ñuu Savi y de Mesoamerica en general y de los manuscritos pictóricos en particular, al mismo tiempo que se describe la metodología que seguimos para descolonizar su estudio. La segunda parte, continuidad cultural y reintegración, es la puesta en práctica de lo dictado en la parte I, que consta de estudios interpre-

* http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=4838, consultado el 5 de diciembre de 2019.



Mapa 3. Comunidades caminadas.



Mapa 4. Manuscritos pictóricos en los que se sustenta la investigación.

tativos de los manuscritos pictóricos precoloniales y coloniales así como su correlación con la memoria cultural y el patrimonio o herencia viva de las comunidades de la Mixteca Alta. En la tercera, re-apropiación y re-introducción, se describirán las distintas actividades que se han realizado en el marco de la re-introdución del conocimiento de los códices en el Ñuu Savi y los resultados obtenidos en términos de la re-apropiación por parte de las distintas comunidades en donde se llevó a cabo la investigación.

Finalmente, aunque todos los derechos de la UNDRIP están íntimamente relacionados y su cabal cumplimiento es lo ideal, con esta disertación llevamos a la práctica varios de ellos y mostramos de qué manera estos artículos pueden y deben ser ejercidos plenamente en favor del estudio de nuestra herencia histórica-cultural y por nosotros mismos. La primera parte se fundamenta en los artículos 3, 11 y 31; la segunda, en el 25, 26, 27 y 34; y la tercera en el 12, 13 y 14.

PARTE I

DESCOLONIZACIÓN:

LA VISIÓN DE UN INVESTIGADOR DEL ÑUU SAVI

Capítulo I. La descolonización del Ñuu Savi

¿Por qué tenemos que descolonizar la herencia cultural del Ñuu Savi? En este capítulo describiremos la forma en cómo los sehe Ñuu Savi "descendientes del pueblo de la lluvia" nos concebimos en términos de nuestra propia lengua y dentro de un territorio histórico, comparándolo con la forma en cómo a partir de la colonización española tanto conquistadores, frailes y más recientemente académicos nos han descrito desde su visión, primordialmente occidental, donde la historia cultural de los pueblos mesoamericanos ha sido negada y relegada de sus creadores, descrita y acaparada por el grupo dominante, creando una disyunción entre sus herederos culturales e intelectuales con respecto a su propio patrimonio, como lo son los manuscritos pictóricos o códices del Ñuu Savi.

1.1. ÑUU SAVI DESDE ÑUU SAVI

Ñuu Savi[22] significa el "pueblo de la lluvia", de *ñuu* "pueblo, nación, comunidad, lugar" y *savi* "lluvia", término y concepto que utilizamos los *sehe Ñuu Savi*, "hijos o descendientes del pueblo de la lluvia", para definirnos como pueblo y con ello nombrar también al territorio histórico-cultural en el cual hemos habitado de tiempo inmemorial los hablantes del *Sahan Savi* "la Lengua de la Lluvia".[23] Nosotros, los habitantes y hablantes de la lengua *Savi*, también nos definimos como *nchivi savi* "personas o habitantes de lluvia o de la lluvia"[24]. Si somos varones nos nombramos *te savi* "hombre de lluvia" y si son mujeres *ñaha savi* "mujeres de lluvia", la contracción de este último término es *ñasavi*. Así, los *nchivi savi* o "*sehe Ñuu Savi* "hijos e hijas, descendientes, del pueblo de la lluvia" hemos habitado de tiempo inmemorial en *Ñuu Savi* y hablamos el *Sahan Savi*. En términos de la división política actual, denominamos *Ñuu* a nuestro territorio de procedencia, lo que generalmente corresponde al municipio o agencia, y lo hacemos cuando estamos fuera de este. Por ejemplo, *ñuu sa kuu Ñuu Yute Suji* "mi comunidad es el Pueblo del Río de Nahuales". Dentro del propio territorio, *Ñuu* se usa para referirse al centro de éste, en el caso de Ocotepec se refiere a la cabecera del municipio, donde se encuentra el palacio municipal y donde trabajan las autoridades nombradas. *Kihiní ñuu* se traduce como "iré al pueblo", al centro del municipio. Las comunidades que integran el municipio se denominan *ñuu luulí* "comunidades pequeñas".[25] *Nchivi ñuu* "gente del pueblo o la comunidad" es la referencia a las personas que proceden de un mismo *ñuu*. *Ñaha ñuu* o *ñañoo* "mujeres de la comunidad" y *tée ñuu* o *teñoo*[26] "hombres de la comunidad", ambos conceptos se usan para designar a los hombres y mujeres de un *ñuu* en particular, quienes en conjunto también nos identificamos como *sehe ñuu* "hija, hijo, hijas o hijos" del pueblo y en una palabra "descendientes" del pueblo. Para el caso de las personas de Ocotepec, que en *Sahan Savi*

22 Ñuu Davi, Ñuu Sau, Ñuu Dzahui, Ñuu Davu, Ñuu Javi según la temporalidad y variante pero todos estos conceptos refieren al la nación o pueblo de la lluvia.

23 Además de *Sahan Savi* también es común referirse a la lengua como *tuhun savi*. Ambos términos se toman como sinónimos, pero en términos estrictos *Sahan* se refiere al idioma y esta es su única acepción, mientras que *tuhun* se refiere en términos generales a "palabra" y puede usarse en diversos contextos no siempre refiriéndose al idioma, como en *tuhun vaha, tuhun vii* "palabras buenas, palabras delicadas", *tuhun kuachi* "mensajes" o *tee tuhun* "hombre-palabra" como hombre chismoso o mentiroso. En términos generacionales *Sahan* es usado por las personas mayores y *tuhun* por las nuevas generaciones, lo último también se debe al consenso de instancias lingüísticas creadas dentro y fuera de Ñuu Savi para la promoción de la lengua *Savi*.

24 *Na Savi*, gente de la lluvia, en la variante de la Montaña de Guerrero (García Leyva, 2016:15).

25 En Chalcatongo de Hidalgo, una comunidad del Ñuu Savi, se usa tanto *ñuu luli* como *ñuu kuachi* (Pérez Jiménez, 2017:121). También se usa el término *ndaha ñuu* para comunidades que integran un municipio o municipios que integran un estado, término que a su vez se amplia a *ndaha ñuu luli* o *ndaha ñuu kuachi* (Jansen, comunicación personal). Alvarado registra *daha ñuu* como aldea (Alvarado, 1593:15v).

26 En su uso cotidiano, *ñuu* también se le refiere como *ñoo*, teniendo los términos de *nchivi ñoo, tee ñoo* y *ñaha ñoo*, pero el significado sigue siendo los arriba citados de *ñuu*.

Figura 2. *Iya Situta kuu sehe Añute* "el gobernante 11 Agua es descendiente del Lugar de la Arena", hoy Magdalena Jaltepec (Oaxaca, México). Códice Añute, p.1.

se le conoce como *Ñuu Yute Suji* "Pueblo del Río de Nahuales", nos referimos a nosotros mismos como *tee suji* "hombre-nahual" o *ñaha suji* "mujer-nahual" o *sehe ñuu yute suji* "hijo, hija, descendientes, de la comunidad del río de nahuales".[27] La idea de ser "hijas, hijos, descendientes" de cierta comunidad fue expresada en los códices y es así como también podemos interpretar algunas escenas contenidas en estos documentos pictóricos precoloniales, como el inicio de los códices Añute y Tonindeye Anverso, que independientemente de las historias de origen particulares de cada linaje[28], expresan una referencia a su procedencia y ascendencia. Los fundadores de los linajes también son *sehe* de cierto *ñuu* (figura 2).

Entonces, *nchivi ñuu savi* "gente o personas del pueblo de la lluvia" o *sehe ñuu savi* "hijos e hijas, descencientes, del pueblo de la lluvia" serían las formas idóneas para el gentilicio de "mixtecos" –término de la lengua náhuatl ya castellanizado–, y en la forma contraída sería *nchivi savi*, *tesavi* o *ñasavi* "personas, hombres o mujeres de lluvia". Hoy en día es común observar el uso del término *Ñuu Savi* como gentilicio, el cual es usado frecuentemente para autodefinirse. La frase "soy Ñuu Savi" es parte de un sentimiento de auto-identificación con el Pueblo de la Lluvia. No obstante, en estricto sentido esta frase no cobra gran significado en la sintaxis de *Sahan Savi*. Esto se debe a que la construcción de "soy Ñuu Savi" parte desde la lengua española y no desde la Lengua de la Lluvia. Identificarse como "soy *Ñuu Savi*" es lo mismo que decir "yo México o yo soy México", dado que la traducción literal de "soy Ñuu Savi" en la lengua *savi* sería *sáa ñuu savi*, *saa kuu Ñuu Savi, mani kuu Ñuu Savi,* entendido como "yo pueblo de la lluvia o yo soy pueblo de la lluvia". Al realizar un análisis desde la propia lengua esta frase no cobra mucho sentido, dado que nosotros, como personas, no somos "el pueblo de la lluvia" sino parte de, somos *sehe ñuu savi* o *nchivi ñuu savi*, descendientes, y para esto existe una variedad de términos en lengua *Savi* que podemos utilizar, como los citados en párrafos anteriores. Entendemos que el concepto goza de popularidad por ser bastante concreto ante la audiencia, no obstante es necesario recalcar que es importante partir de los conceptos mismos de la lengua *Savi*, mas no ajustarlos a las lenguas de contacto.

En este mismo sentido, por cuestiones históricas del siglo XVI, hoy en día el Ñuu Savi es más conocido como pueblo mixteco, término de origen náhuatl que derivada de *Mixtlan* "país de las nubes", de *mixtli* "nube" y *tlan* "lugar". Mixteco se extendió por ende al gentilicio y a la lengua, refiriéndose al territorio

27 El término "nahual" deriva de la palabra "nahualli" en la lengua náhuatl.
28 Ver apartado 3.5.2.

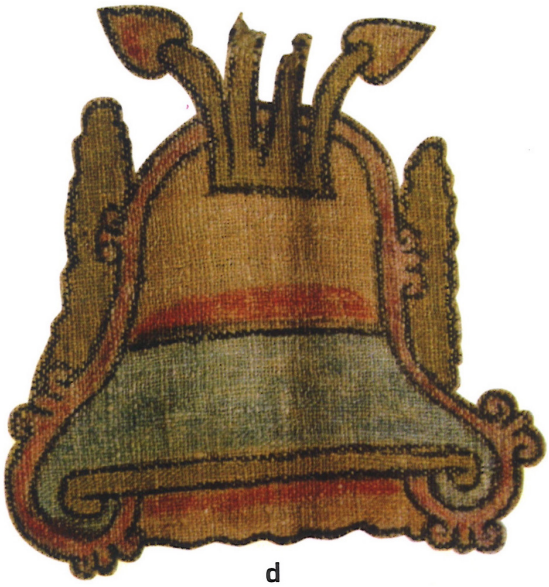
como la (región) Mixteca, a las personas como mixtecas y mixtecos y al idioma como la lengua mixteca. Por lo anterior, la adscripción como parte del pueblo Ñuu Savi consta de una estratigrafía simbólica. Para el autor, *tée savi* y mixteco no son excluyentes, dado que el ser *nchivi savi* o mixteco no resta un sentido de pertenencia al Ñuu Savi, sino la refuerza. Así, ambos términos en este estudio se usaran como equivalentes, optando en primer lugar por la autoderminación. En este mismo sentido, hay indicios de que la división de Ñuu Savi en Mixteca Alta, Mixteca Baja y Mixteca de la Costa se forjó y fue promovida en la época colonial. Esta división en tres grandes subregiones enfatizó un criterio geográfico, seguido del lingüístico, lo que se puede observar en los escritos de los frailes Antonio de los Reyes (1593), Gregorio García (1607) y Francisco de Burgoa (1674). No obstante, es el mismo Antonio de los Reyes (1593) quién en su prólogo nos da luz sobre la forma en cómo los propios *nchivi savi*, al menos del área de Teposcolula, dividían el territorio o se referían a las partes constituyentes del Ñuu Savi en un tiempo previo a la conquista. En su disertación doctoral, Jansen (1982) analiza estos términos, enfatizando que la referencia a estas áreas se fundamentan en ciertos *yuvui tayu* que tenían especial influencia en el área. Así, en el siguiente análisis de la división de Ñuu Savi, que toma como base la descripción de los Reyes (1593:I-II) y el análisis de Jansen (1982:225-228), agregaré notas, traducciones e imágenes a considerar para ampliar el fundamento de estas referencias. Los términos en *Sahan Savi* están en la variante de Teposcolula de finales del siglo XVI y haré una correspondencia con la variante actual de Santo Tomás Ocotepec que aparecerán entre paréntesis.

1. *Ñudzavuiñuhu* (*Ñuu Savi Ñuhu*) significa "el pueblo de la lluvia divina o estimada" o el "venerable pueblo de la lluvia", de *ñuu* "pueblo, tierra, lugar, comunidad", *dzavui* "lluvia" y *ñuhu* "divino o estimado", término que de los Reyes asocia con el verbo *yehe ñuhu* "ser tenido y estimado". Este *ñuhu* es la palabra que se usa en *vehe ñuhu "*casa de Dios", concepto que hoy en día refiere a la iglesia. Asimismo, en Nuyoo utilizan la expresión *vaji ñuhun savi* "viene el Dios Lluvia".[29] En términos territoriales corresponde a la parte central de lo que hoy es la Mixteca Alta. La referencia a esta región como divina y estimada se debió al hecho de que los gobernantes que estaban en el poder a la llegada de los españoles compartían la narrativa de origen de que sus ancestros descendieron de los árboles de Apoala, siendo Ñuu Tnoo, hoy Tilantongo, la sede donde se estableció la rama principal de este linaje. De los Reyes (1593:i) menciona: "en especial era tradición antigua, que los dichos señores que salieron de Apuala, se avian hecho quatro partes, y se dividieron de tal suerte que se apoderaron de la Mixteca". Y prosigue: "de estos señores (de Apoala) dezian que avian traido las leyes a toda esta tierra dicha". Smith (1973:76) menciona que en la costa de Oaxaca se usaba el término *Ñuu To´o* para referirse a la Mixteca Alta, el cual era traducido por los propios mixtecos como "la tierra de donde vienen los Mixtecos de la Costa" ("the land where the Mixtecs of the Coast come from"), concepto que entendemos como "tierra o pueblo de los señores respetados", de *toho* "señores, personas respetadas, personas venerables, principal". Lo dicho anteriormente enfatiza el proceso de migración de los *nchivi savi* hacia la costa en el siglo XII, en el denominado Posclásico Tardío (Joyce et. al. 2008), ya que en el origen el extremo sur del *Ñuu Savi* fue *Yuku Kasa* (hoy en el territorio de Santa Cruz Itundujia), dirección que se asociaba con la Señora 9 Hierba y el Templo de la Muerte en *Yuku Kasa*, que en aquel entonces se incluía en el territorio de *Ñuu Ndaya* "Ciudad de Muertos", el antiguo señorío de Chalcatongo, cuyo nombre después se aplicó al actual Chalcatongo de Hidalgo (Jansen 1982: 248-254; Jansen y Pérez Jiménez, 2011:315) (ver las demás direcciones en los siguientes párrafos).

2. *Tocuij Ñudzavui* (*Tokuii Ñuu Savi*) "los venerables señores verdes del Pueblo de la Lluvia", de *toho* "señores, persona respetada", *cuij* o *kuii* "verde" y *Ñuu Savi* "Pueblo de la Lluvia". Este concepto, que no debe resultar extraño, es frecuente en los gentilicios del Ñuu Savi, por ejemplo hoy en día existe un paraje en Ocotepec denominado *Tee Ñuutu* "hombres de madera o que viven donde hay madera". *Tokuij Ñudzavui* hace referencia específicamente a la parte donde habita el pueblo *Ngigua*, conocido como chocho, popoloca o ixcateco, y hoy geográficamente corresponde al distrito de Coixtlahuaca y algunas comunidades del distrito de Teposcolula[30]. De los Reyes también escri-

29 Monaghan (1995:106) refiere que las personas de Nuyoo también traducen *ñu'un savi* como "the saints of rain ", los santos de la lluvia", refiriéndose particularmente a San Esea y Santa Bárbara.

30 La autodenominación de este pueblo y lengua es *Ngigua* y *Ngiba*, perteneciente a la familia lingüística Otomangue. Se conforma por 11



d

Figura 3. (Izquierda) Yuku Kuii "Cerro Verde" en el Lienzo de Otla. **Figura 4.** (Derecha) El señor Ngigua 7 Viento* en el Códice Tonindeye anverso p.2.**

be *tocuij ñuhu* (*toho kuii ñuhu*) "los venerables o estimados señores verdes", lo cual en estricto sentido es un gentilicio que deriva del *Yuku Kuii* "Cerro Verde" o Nudo Mixteco, referencia geográfica por excelencia de esta región que se eleva sobre los 2880 msnm. *Yuku Kuii* posee una importancia simbólica desde tiempos inmemoriales. Fungió como sede de la entronización del Señor 7 Agua, conocido como Atonal por los nahuas, quien fue el fundador de la dinastía de Coixtlahuaca en el año 6 pedernal (1096 d.C.) (Jansen, 1998:103; Ruíz y Jansen, 2009: 28-34). *Yuku Kuii* ha sido identificado en varios documentos pictóricos Ngigua del área de Coixtlahuaca, tales como los lienzos de Otla, Coixtlahuaca 1, Tlapiltepec y Nativitas.[31] *Yuku Kuii* se representa como "un cerro grande con tres hojas verdes en su cima", identificación que es respaldada por documentos históricos en archivos locales de la región (Caso,1961; Parmenter, 1982; Van Doesburg, 2001; Ruíz y Jansen, 2009)[32] (figura 3). Finalmente, con la referencia de "los venerables señores verdes" no podemos descartar que algunos personajes pintados completamente de verde en el códice Tonindeye sean señores Ngigua (figura 4). Jansen (1988:85) menciona que los señores 8 Lagartija y 8 Pedernal que aparecen en la página 62 del

municipios del estado de Oaxaca, entre otros: Ocotlán, San Francisco Teopa, San Miguel Tequixtepec, San Pedro Nopala, Santa Magadalena Jicotlán, Teotongo, San Miguel Huautla, Santa María Nativitas, San Juan Bautista Coixtlahuaca, San Miguel Tulancingo, San Miguel Chicahua.... https://linguistica.inah.gob.mx/index.php/leng/85-chocholteco, consultado el 10 de julio de 2019.

31 Jansen y Pérez Jiménez (2011:94) argumentan que para comprender la historia del Ñuu Savi es importante conocer el grupo de Lienzos del Valle de Coixtlahuaca. Hasta ahora se pueden contabilizar 18 documentos pictográficos provenientes de ésta área, los cuales son el Lienzo de Tlapiltepec o Lienzo Antonio de León (Royal Ontario Museum, Toronto), el Lienzo de Inhuitlán (Brooklyn Museum, Nueva York), el Lienzo de Coixtlahuaca I (Museo Nacional de Antropología e Historia, México), el Lienzo de Coixtlahuaca II o Lienzo Seler II (Museum für Völkerkunde, Berlín), el Lienzo de Coixtlahuaca III o Lienzo A (Latin American Library, Tulane University, New Orleans), el Códice o Tira Baranda (Museo Nacional de Antropología, México), el Rollo del Fuego Nuevo o Rollo Selden (Bodleian Library, Oxford), el Lienzo de Santa María Ixcatlán o Lienzo Seler I (Copia destruida en la Segunda Guerra Mundial), Pintura de la Relación Geográfica de Tejupan (Real Academia de la Historia, Madrid), Plano Topográfico de Santa María Ixcatlán de 1580 (Biblioteca Nacional de París), Mapa de Caballería de Tepelmeme (Archivo General de la Nación, México), el Códice Gómez de Orozco o Fragmento Doremberg (colección privada), el Lienzo de Tequixtepec I y II, el Lienzo de Tulancingo, el Lienzo de Nativitas, el Lienzo de Aztatla y el Lienzo de Otla, siendo estos seis últimos los que han sobrevivido en las comunidades de la Mixteca Baja (Van Doesburg, 2001:19; Ruíz y Jansen, 2009:17-22). Estos documentos han sido estudiados por diversos autores desde mediados del siglo XX, entre los que destacan Alfonso Caso (1961), Ross Parmenter (1966, 1982), Viola Köning (1984, 2017), Sebastian Van Doesburg (2001), Maarten Jansen (1982) y Jansen y Pérez Jiménez (2007b, 2017a).

32 La única referencia hasta el momento de *Yuku Kuii* en un códice Mixteco está en la lámina 49 del códice Tonindeye, propuesto por Ruíz y Jansen (2009:90-91).

***** En esta misma escena es interesante notar que la forma de las hojas del *Yuku Kuii* –misma complexión que aparece en todos los lienzos– es semejante a las que lleva el Señor 10 Jaguar para recibir con respeto y homenaje al señor 8 Viento. Lo cual puede significar dos cosas, en primer lugar que la planta a la que hace referencia crece y es característica de este cerro o que el hecho de representar el cerro con esta planta le adhiere un carácter de "sagrado" al cerro, dado que ésta suele usarse en actos ceremoniosos, como peregrinaciones y casamientos. Nos inclinamos más por su significado de "delicado, bendito", que es *sahan savi* sería "ii", tomando como referencia la escena donde la Señora 3 Pedernal lleva singular rama y que Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992b:116) refieren que la lleva en "señal y testimonio de su viaje espiritual" o nahualístico.

****** https://www.britishmuseum.org/collection/object/E_Am1902-0308-1

Tonindeye Reverso provienen del área de Coixtlahuaca, dado que llevan la "corona de petate", un atributo característico de esta región, y sugiere que el topónimo "cerro con señor sentado y un motivo verde", de donde provienen podría leerse como *Tocui*. El señor 8 Lagartija también aparece en el Rollo del Fuego Nuevo con el tocado verde (Jansen y Pérez Jiménez, 2017a:330-332).

3. *Tocuisi Ñudzavui* (*Tokuiji Ñuu Savi*) "los señores blancos del pueblo de la lluvia", de *to,* contracción de *toho*, "señores, personas respetadas", *cuisi* "blanco" y *Ñudzavui* "Pueblo de la Lluvia". De los Reyes sólo escribe *tocuisi ñuhu* "los venerables señores blancos" pero éste es el gentilicio, al igual que *tocuij ñuhu*. Tomando como referencia que al área habitada por el pueblo Chocholteco se denomina "Chuchon Mixteca", por tener mucho parentesco con ellos, entonces de la misma manera considero que los *nchivi savi* se refirieron a la parte que cae hacia los Valles Centrales como parte del *Ñuu Savi*, lo cual es lógico considerando la presencia de mixtecos en esta región al menos desde el siglo XIII, tal como se puede corroborar con la presencia de objetos *savi* en la Tumba 7 de Monte Albán, una tumba zapoteca reutilizada por los *nchivi savi* entre los años 1200 y 1400 d.C. (Caso, 1969:236; Jansen, 2017:51). No obstante, esta relación con los zapotecos se puede rastrear en los códices del Ñuu Savi al menos desde el siglo XI, con la representación de nobles de la dinastía zapoteca en el Códice Tonindeye (reverso p.42, 61 y anverso p.26, 32-35), dinastía que se reconoce por sus atavíos en rojo y en blanco, un tocado en forma de mitra con una capa que se cae sobre la espalda y pintura facial roja con una raya vertical que cubre la mitad de la cara (figura 7), iconografía que también se encuentran en la Tumba 1 de Zaachila (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b:161; Jansen, 2012:4)[33].

En términos cronológicos e iconográficos, la primera unión entre mixtecos y zapotecos de la que se tiene registro aparece en el códice Tonindeye (reverso p. 42 y anverso p. 26), se trata del casamiento del sumo sacerdote de Tilantongo, el Señor 5 Lagarto "Lluvia-Sol" (padre del Señor 8 Venado Garra de Jaguar) y la señora zapoteca 9 Águila "Flor de Cacao", quien lleva la pintura facial característica de la dinastía zapoteca, en el día 7 águila año 6 pedernal (1044 d.C.) (Jansen y Pérez Jiménez, 2007b:175). La siguiente unión es la del Señor 5 Flor, de la dinastía de Xipe de Zaachila, y la *ña savi* 4 Conejo Quetzal, hija de los últimos reyes de la segunda dinastía de Teozacoalco, unión que tuvo lugar alrededor de 1280 (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b:156-164; Jansen, 2017:53). Es justamente la unión de la señora 4 Conejo la que explica la presencia de los objetos mixtecos en la Tumba 7.

> "Creemos que la señora 4 Conejo "Quetzal" ocupó la Tumba 7 como un santuario subterráneo para el culto a sus ancestros (en forma de envoltorios sagrados). Es probable que la Tumba 7 más tarde se convirtiera en un sitio de conmemoración, veneración y consulta del envoltorio de la señora 4 Conejo "Quetzal" (Jansen, 2017:53).

También se representa a la señora 3 Lagarto (Códice Tonindeye p.32 y 35), madre del Señor 5 Caña Oko Ñaña, príncipe heredero de Teozacoalco que nació en el año 8 Caña (1397). La señora 4 Conejo "Quetzal" es tatarabuela del señor 5 Caña "Oko Ñaña"[34]. Asimismo, en el lado reverso del códice Tonindeye (p.61) están los señores zapotecos 1 Águila "El Triste" y 3 Zopilote presenciando la toma de posesión del *yuvui tayu* de Tilantongo por el *Iya Nacuaa Teyusi Ñaña* (8 Venado Garra de Jaguar) a finales del siglo XI, en el año 8 Conejo (1098 d.C.) (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b: 181, 201-207).

La capital misma de los Zapotecos, Zaachila, tiene que ver con la denominación de esta región, la cual se llama *Tocuisi* (Smith, 1973:205). Jansen (1998) identificó el glifo toponímico de Zaachila en los códices mixtecos Añute (p.13-1), Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu (p.17-iv,24-iii) y en el Escudo de armas de Cuilapan. Este es el "Cacaxtli Blanco o Tablado Blanco" que en *Sahan Savi* se lee como *Tocuisi* (Zaachila) (figura 5).

El jeroglífico toponímico asociado con miembros de esta dinastía consiste de un armazón de tablas para

33 La presencia, convivencia y disputa de los *nchivi savi* con los zapotecos en los Valles Centrales no ha quedado en el olvido sino sigue siendo parte del imaginario colectivo, aunque de manera, quizá, inconsciente. Esta se rememora cada año en el marco de los "Lunes del Cerro" de la Guelaguetza en la ciudad de Oaxaca mediante la recreación teatral de la "Princesa Donají". Esta puesta en escena se inspira en la obra escrita de Alfredo Cortés Rito de 1944 (Rojas Martínez y Jansen, 2009:59). Asimismo se tiene la presencia de los asentamientos mixtecos de Xoxocotlán y Cuilapam en los Valles Centrales (Caso, 1969:12).

34 No debe confundirse con el Señor 2 Lluvia Oko Ñaña, quien estaba destinado a gobernar Tilantongo pero murió a temprana edad. Su sucesor fue el Señor 8 Venado Garra de Jaguar (Jansen y Pérez Jiménez, 1992b:142).

cargar objetos en la espalda, conocido como cacaxtli en náhuatl. El término mixteco para este artefacto es *sito*, palabra que con otro tono –y apareciendo también en la forma elaborada *sitoho* o en la forma abreviada de *toho* o *to*, significa "persona de respeto, señor(a), principal". En varios casos este signo no está coloreado, es decir quedó en blanco, agregando así la palabra mixteca *cuisi*, "blanco". *Tocuisi*, "Señor(es) Blanco(s)", es el nombre mixteco de Zaachila (Jansen, García y Rivera, 2012:7).

Por razones geográficas, otra propuesta de identificación de Zaachila, pero ahora del periodo Clásico, es el denominado "Monte Blanco con Pedernales" de las páginas 19 y 21 del códice Tonindeye anverso y que ha tenido como principal fundamento la identificación de Monte Albán en la página 19 del mismo códice (Jansen, 1998; Jansen, García y Rivera, 2012; Jansen y Pérez Jiménez, 2017a:282). Siguiendo esta línea de análisis, quiero añadir algunas anotaciones lingüísticas, visuales y comparativas que refuerzan la posición del denominado "Monte Blanco con Pedernales" en los Valles Centrales y por ende también del posicionamiento de Monte Albán (figura 6).

Tocuisi no es un concepto fácil de plasmar iconográficamente y por ello tampoco tuvo una sola representación. Como ya se mencionó líneas arriba, la dinastía zapoteca de Xipe en Zaachila se ha identificado en las páginas 33-35 del códice Tonindeye, por ende el topónimo que inicia esta serie de gobernantes debe significar *Tocuisi* pero a simple vista no hay una correspondencia con el topónimo identificado en el Códice Añute como "Cacaxtli Blanco". Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992b:31) llegan a la conclusión de que el lado anverso del códice Tonindeye es más bien un "libro de apuntes" que reúne diversas fuentes y convenciones pictóricas. Por tal motivo es posible considerar que para Zaachila los pintores o pintoras se sintieron en la libertad de usar distintas convenciones para este topónimo. Por ejemplo, el topónimo de la página 61 reverso, junto al Señor 3 Zopilote, se asemeja y al mismo tiempo guarda diferencias con el

Figura 5. El topónimo de Zaachila en el códice Añute p.13-I.

Figura 6. "Monte Blanco con Pedernales". Códice Tonindeye Anverso p.19b.

topónimo representado en la página 33 anverso (figuras 7 y 8). En ambos se representa una "peña encorvada", lo que puede leerse como *kava kahnu* y sobre ésta una planta que indudablemente debe darle un significado en particular, como en *Yuku Kuii*, pero en ambas representaciones ambas plantas se plasman de manera distinta. Jansen y Pérez Jiménez (2017a) consideran que *Yuku Kahnu* es una referencia al cerro donde se encuentra Monte Albán. En ambos hay un templo, lo que le da probablemente la cualidad de "sagrado" pero al mismo tiempo es un recinto específico, un "templo de la joya", por los motivos que la adornan. En uno de los topónimos, al costado de la peña, salen volutas que podrían interpretarse como cantos, como lo han sugerido Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992b:161). Paddock (1983:XV), por su parte, sugiere leerlo como *ñúhu* "lumbre", lo que tendría sentido como homónimo de "sagrado, venerable". No obstante, en el topónimo de la página 61 este signo aparece como una planta. De igual manera en uno de los topónimos hay un *yoso kuiji* "llano blanco", enfatizando el color blanco, y en el otro un río. Aunque los dos sustantivos geográficos son distintos, en uno aparece un manojo de plumas y en el otro el quetzal mismo, lo que nos permite leerlos como referencia a *tnoho* de "señores, nobleza o linaje", como Apoala que en *Sahan Savi* es *Yuta Tnoho* "Río de los Señores" o *Yuta Tnuhu*[35] "Río de los Linajes" (Reyes, 1593:I). En resumen, estos dos topónimos contienen las referencias a un lugar blanco, sagrado y de nobleza, que refuerzan la identificación de *tocuisi ñuhu* "los venerables señores blancos".

Regresando al topónimo "Monte Blanco con Pedernales" y su ubicación geográfica, es necesario considerar su asociación arqueológica con rasgos que tradicionalmente han caracterizado a la cultura zapoteca en los Valles Centrales. En primer lugar, las vasijas efigies con rostro del Dios Lluvia (*Cocijo* en zapoteco) o "urnas zapotecas" están representadas en los topónimos asociados a Monte Albán en los códices Tonindeye (19a) y Yuta Tnoho (40-III). En segundo lugar están los motivos decorativos en los edificios, como "la greca escalonada" que arqueológicamente distingue a los sitios en los Valles Centrales, como Zaachila, Atzompa[36], Teotitlán del Valle y Mitla. En sí misma la presencia de la greca escalonada en estos edificios no es prueba contundente de que estén en los Valles Centrales, ya que también aparece en el Templo del Cielo de Tilantongo (Tonindeye p. 25-III). No obstante, sí existe una relación entre la greca escalonada (Tonindeye 21-1), el culto al envoltorio sagrado del *Yaa* 9 Viento y la presencia del "Templo Enjoyado" asociado a Monte Albán (Tonindeye p.15-I, 19-I y 21) (Figura 9). Como dato curioso, la greca escalonada también aparece en el atuendo de un miembro de la dinastía de Zaachila (Tonindeye p.34-iii). Con lo anterior, en términos arqueológicos la greca escalonada está más presente en los Valles Centrales que en la Mixteca, por lo tanto su presencia iconográfica en los códices podría hacer alusión a esta área geográfica y cultural (Figura 10)[37].

35 *Tnuhu* en el vocabulario de Alvarado significa "casta, linaje; cepa o tronco de linaje; estirpe de linaje" (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a:161).
36 Las grecas aparecen en Atzompa durante la época IIIb-IV.
37 Jansen (comunicación personal) sugiere que la greca escalonada puede leerse como *huatu ñuhu* "gloria del pueblo".

Figura 7. El topónimo de Zaachila como lugar de origen de la dinastía de Xipe. Códice Tonindeye p.33.

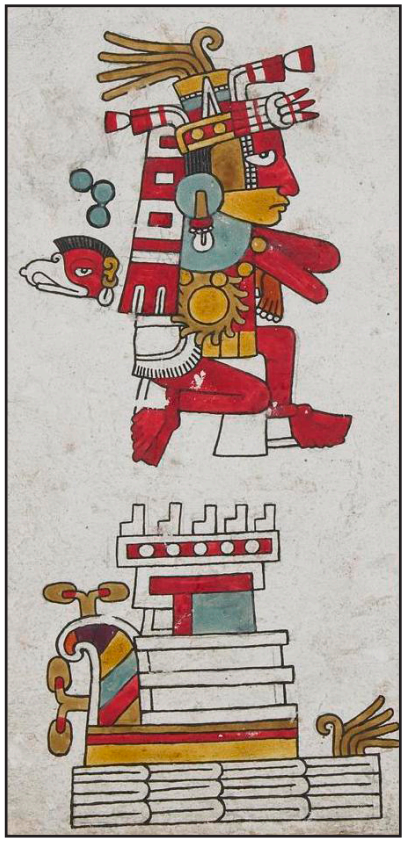


Figura 8. Topónimo de Zaachila. Códice Tonindeye p. 61.

Figura 9. Templo enjoyado y grecas con una urna estilo "zapoteco" en la base. Códice Tonindeye p.19a.

Figura 10. Grecas de Mitla.

De igual manera, es interesante notar que varios elementos asociados con el "Monte Blanco con Pedernales" en la página 21 del códice Tonindeye también los encontramos en los murales de Mitla. La relación entre las pinturas de Mitla con el denominado estilo "mixteca-puebla" ya había sido notado con anterioridad, aunque sin llegar a grandes conclusiones por el estado de las pinturas (Pohl, 2005; Díaz, Piñeira y Rodríguez, 2005). Este estilo era ampliamente difundido en Mesoamérica, llegándose incluso a denominar "el estilo internacional del posclásico". Aunque las pinturas están muy dañadas vale la pena hacer algunas observaciones al respecto. Las páginas 20 y 21 del Códice Tonindeye se asocian a un contexto funerario y, específicamente, el "Monte Blanco con Pedernales" se relaciona con un juego de pelota de o en la obscuridad (posiblemente referencia al inframundo) y con grecas escalonadas. En el conjunto de imágenes que constituye la escena hay hombres rayados que bajan del cielo, uno ha sido capturado y un sacerdote sostiene en sus manos una cabeza decapitada. En la página 21 también hay soles y un templo dedicado al *Yaa* 9 Viento "Koo Yoso"[38]. Estas imágenes tienen peculiarmente una correspondencia en las pinturas de Mitla. Asimismo, es importante recalcar que en los murales de Mitla hay un énfasis en los pedernales, los cuales se observan en el cielo, en los atuendos de personajes e inclusive en topónimos. En las pinturas del Grupo de la Iglesia aparecen personajes cargando lo que parecen ser glifos toponímicos. En el Patio A, dintel norte, un personaje carga un "cerro y río de cuentas preciosas con árbol" y un segundo un "cerro del guajolote precioso". En el Patio A, dintel oeste, hay un tercer individuo –quizá un nahual con forma de felino–, que lleva un "cerro con pedernales"[39], un glifo muy similar aparece contiguo a este en el mismo dintel. Los cuchillos son elementos iconográficos asociados al inframundo, la noche y también del culto al Cuchillo (Tlacaxipehualiztli), como puede observarse en las página 32 y 18 del Códice Yoalli Ehecatl

38 Ver la correspondencia de *Koo Yoso* como Quetzalcóatl en el apartado 3.6.
39 Ver las pinturas murales de manera detallada en Díaz, Piñeira y Rodríguez (2005:272).

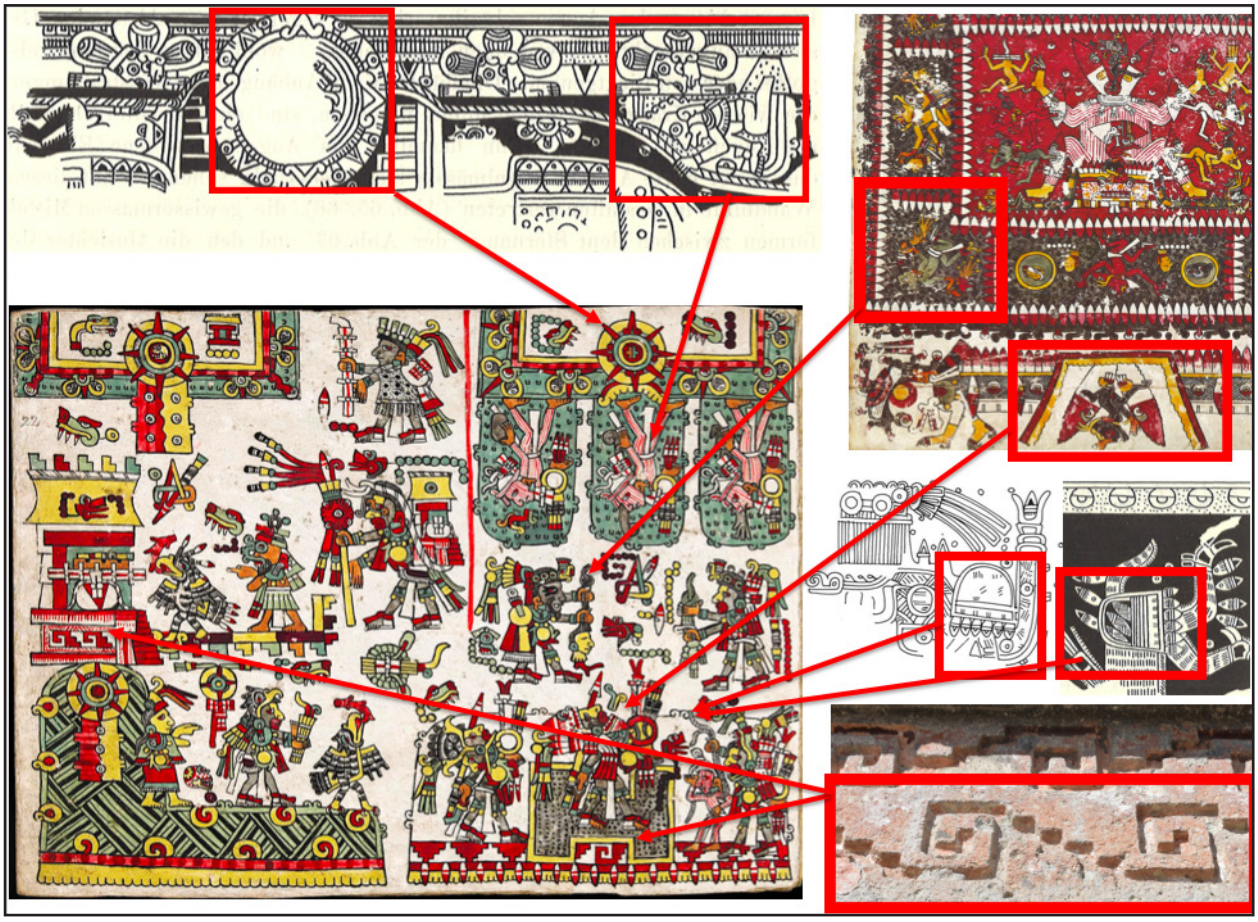


Figura 11. La página 21 del códice Tonindeye y su asociación pictórica y arqueológica con los murales y grecas de Mitla, así como su referencia al inframundo con elementos propios de la iconografía mesoamericana, los cuales podemos observar en la página 32 del Códice Yoalli Ehecatl.

(Borgia), donde también aparecen cabezas decapitadas y personas rayadas. En el "Monte Blanco con Pedernales" de la página 21 del códice Tonindeye tambien aparecen cuchillos (figura 11).

Lamentablemente desconocemos el nombre de Mitla en *Sahan Savi*, pero es claro que hay una asociación fuerte con los difuntos, como su nombre lo indica tanto en náhuatl *Mictlan* "Lugar de los Muertos" como en Zapoteco *Lyoba'* o *Lyobaa* "Lugar de Tumbas o de Descanso" (Clews, 1936:2; Díaz, Piñeira y Rodríguez, 2005:271). La salida del sol en los murales de Mitla hace alusión a una de las narrativas más extendidas en el mundo mesoamericano, a la época primordial. Habría que preguntarse para futuras investigacciones si habría alguna conexión específica (más allá del vínculo religioso mesoamericano) entre los topónimos de "cerro y cuchillos" vistos en los murales de Mitla y el "Lugar o Monte Blanco con Pedernales" representado en la páginas 19 y 21 del códice Tonindeye. Por el momento es claro que refuerza una ideología compartida sobre la época primordial y el culto. Finalmente, dentro del argumento contextual podemos ubicar al "Monte Blanco con Pedernales" en los Valles Centrales, propuesta que toma como base la identificación de Monte Albán en los códices mixtecos por Jansen (1998).

Concluimos entonces que lo que hoy conocemos como Valles Centrales se reconoció en el Posclásico como parte del Ñuu Savi. Considerando los rasgos característicos de la lengua podemos argumentar que los *nchivi savi* usaron los términos de: 1) *tocuisi* "señores blancos" como gentilicio para referirse a los zapotecos, 2) *tocuisi ñuhu* "los venerables señores blancos", de forma reverencial, 3) *Ñuu Tocuisi*[40] o *Ñuu*

40 Para más detalles de Ñuu en la representación pictográfica ver el apartado 6.2.

Yoso Tocuisi sería Zaachila y 4) *Tocuisi Ñuu Savi* "los venerables señores blancos del Pueblo de la Lluvia" para referirse a los Valles Centrales como parte de su influencia en esta zona para el Posclásico, área conocida por contacto e interacción, como las alianzas matrimoniales documentadas desde el siglo XI.

4. *Ñuniñe Ñudzavui* (*Ñuu Niñe Ñuu Savi*) corresponde a la Mixteca Baja. De los Reyes afirma que *Ñuu Niñe* es por ser "tierra cálida" pero el término resulta controversial. Tanto en el vocabulario de Alvarado de 1593 como en las variantes de hoy en día *ini* o *ihni* es caliente[41], por lo tanto sería *Ñuu Ini*. Por otra parte, *niñe* se asocia con la descendencia consanguínea, lo que viene de sangre, ya que se usó en conceptos como *siña toniñe* "corte de rey" o *iya toniñe* "señor grande" o mejor dicho "señor de sangre", lo que viene siendo nobleza[42]. El término no es muy claro pero se pueden hacer algunas observaciones. En primer lugar *Ñuu Niñe* pudo significar "tierra de nobleza" y Antonio de los Reyes, por cuestiones propias del proyecto evangelizador, simplemente omitió la parte de la nobleza y enfatizó un aspecto geográfico.[43] En segundo lugar, como lo ha sugerido Jansen (1982), en ocasiones se enfatizó la presencia de un *yuvui tayu* "reino" de gran influencia para referirse a dicha área geográfica, en este caso Tonalá, conocido como *Ñuu Niñe* en el siglo XVI, como también lo anotó Antonio de los Reyes. Al respecto, Köning (1979) y Jansen y Pérez Jiménez (2008;2011) han identificado en los códices del Ñuu Savi los topónimos de Tonalá como *Ñuu Neñe* "Ciudad de Sangre" y *Ñuu Ñehe* "Lugar de Temazcal", asociándolos con la cualidad de "caliente", la cual resulta de una asociación entre las palabras *niñe*, *neñe* y *ñehe,* propio de la pictografía mixteca. En sentido estricto estas palabras no son homónimas, pero guardan cierta relación con la esencia de "sangre" y ésta figuradamente con el "calor", lo que da sentido a su asociación con el Temazcal[44]. Finalmente, quienes conocemos el Ñuu Savi entendemos porqué lo que hoy denominamos Mixteca Baja se consideró "tierra cálida", en contraste con la Mixteca Alta, más fría y montañosa. En este sentido, tampoco descartamos la posibilidad de que el fraile en vez de anotar Ñuini escribió simplemente Ñuniñe, teniendo en mente a Tonalá, que en ese momento era la Alcaldía Mayor de la Mixteca Baja.

5. *Ñuñuma* (*Ñuu Ñuhma*) "tierra de humo" se le refirió a la cordillera hasta Putla, el cual es un marcador geográfico para descender a la costa. Su denominación se debe a las muchas nieblas que hay y que parecen humo. Al mismo tiempo, de los Reyes anota que Putla tiene por nombres *Ñuucaa* (*Ñuu Nkaa*) "Tierra, Lugar o Pueblo de Metal", refiriéndose a las hachas de cobre de la época precolonial, y *Ñuuñuma (Ñuu Ñuhma*) "Lugar de Humo", tal como se denominó a la región. Hoy en día, comunidades del *Ñuu Savi Ñuhu* (Mixteca Alta) consideran que el origen de las nubes está en Ñuu Ñuhma y una visita por la mañana a donde empieza esta cordillera basta para entender dicha terminología (figura 12).

Es interesante notar que en la parte sur del mapa colonial de Santo Tomás Ocotepec[45], comunidad próxima a Putla, se representó un topónimo que consta de "cuna y nubes", haciendo alusión al origen de este elemento en esa dirección geográfica (figura 13).

6. *Ñundaa* (*Ñuu Ndaa*) "Lugar Plano" y *Ñunama* (*Ñuu Ñama*) "Lugar de Zacates" fue como conocieron la cuesta hacia la mar, después de Putla.

7. *Ñundeui* (*Ñuu Andivi*) "Tierra de Cielo" o *Sahanandevui* (*Jehe Andivi*) "Al Pie del Cielo", fue como se denominó a la última parte terrestre a orillas del mar del océano Pacífico. Mi abuelo paterno, Filemón Andrés Aguilar Hilario, también me compartió que a la Costa se le denominaba Ñuu Andivi, lugar al que fue a comerciar en varias ocasiones para traer sal. Esta terminología y concepción resulta de gran interés y significado al compararla con una escena del *Códice Yuta Tnoho*, donde el Señor 9 Viento *Koo Yoso* trae el agua del cielo en las espaldas; es decir, *Koo Yoso* trae el agua desde *Ñuu Andeui* a *Ñuu Savi Ñuhu*, de sur a

41 En 1593 Alvarado registra *Ñuu Ini* como caliente pueblo; *sa ini* como caliente cosa, calor generalmente (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a: 86,101).

42 *Aniñe*: palacio; *ita dzini toniñe*: corona; *iya toniñe*: señor grande; *itu toniñe*: heredad común; *ñuu niñe*: cabecera de pueblo; *ñuu toniñe*: pueblo; *sa toniñe*: majestad, reinado; *sa toniñe iya*: imperio; *siña toniñe*, corte de rey; *tayu toniñe*: ciudad, pueblo, tribunal; *tnuhu niñe*: cortésmente; *yoo niñe*: carrizo (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a)

43 Esto se ejemplifica en el mismo prólogo de Antonio de los Reyes que comienza con la frase "vulgar opinión fue entre los naturales mixtecas que el origen y principio de sus falsos dioses y señores".

44 En este caso, una cosa es la toponimia y otra la representación pictográfica. Es necesario recordar que la generación de topónimos y gentilicios no se delimitaron a la representación pictográfica sino que su origen se debe a siglos de interrelaciones paisajisticas y culturales, las cuales en determinado momento tuvieron que ser representadas iconográficamente por los y las pintoras, quienes se valieron de los recursos lingüísticos para hacerlo y no a la inversa.

45 Ver el estudio del mapa de Ocotepec en el capítulo 4.

Figura 12. Vista en dirección a Ñuu Nka (Putla) desde Yucuhiti. Fotografía del autor.

norte, tal como llegan las nubes a esta región (Figura 14).

Hoy en día nadie cuestiona la presencia de personas y asentamientos de *nchivi savi* en *Ñuu Andivi*, no obstante esta presencia de hablantes del *Sahan Savi* en "La Costa" no se dio sino en los inicios del Posclásico Tardío, alrededor de 1100 d.C. Según los datos lingüísticos, la variante del mixteco de la Costa es cercana a la de San Juan Mixtepec en la Mixteca Alta (Josserand, Jansen y Romero, 1984). En términos iconográficos, *Yucu Dzaa* (Yuku Saa) "Tututepec", el reino más importante de esta región, esta representado en los códices Iya Nacuaa I (p.5), Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu (p.9) y Tonindeye (p.44-45). En estos se presenta al Señor 8 Venado "Garra de Jaguar" como el fundador y expansionista del señorío de Yucu Dzaa en el siglo XI, y con ello se simboliza una serie de cambios que ocurrrieron a nivel social en esta temporalidad, lo que es corroborado arqueológicamente[46]. La fase cerámica del Posclásico Tardío de *Yucudzaa* y el estilo arquitectónico en la parte baja del Río Verde son similares a los de la Mixteca Alta (Smith, 1973; Joyce et. al. 2008). Asimismo, Joyce et. al. (2008:235) argumentan que la completa ausencia de un asentamiento en Tututepec en el Posclásico Temprano indica que la ciudad del Posclásico Tardío no se desarrolló de una comunidad anterior, sino que fue fundada como un nuevo centro político. En la memoria cultural del *Ñuu Savi* esta fundación fue un preludio de la deidad 9 Hierba, quien le indica al señor 8 Venado viajar hacia la Costa (Jansen y Pérez Jiménez, 1992a). Llama la atención que en Tututepec haya un Templo del Cielo, quizá sólo un templo específico que guarda relación con el Templo del Cielo en Tilantogo, lo que

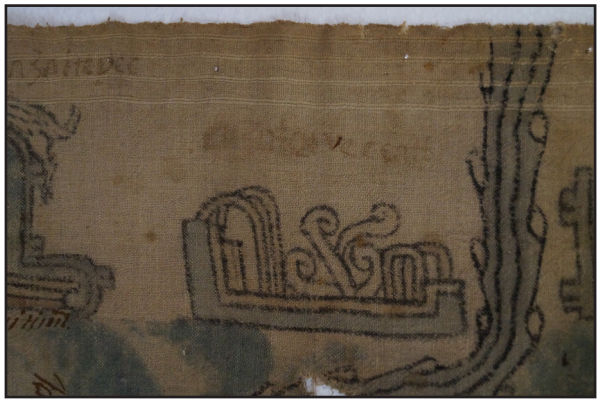


Figura 13. Glifo toponímico "cuna de nubes" que hace referencia a la parte sur de Nuyoo, donde se empieza a descender a Ñuu Andivi, la Tierra del Cielo o Mixteca de la Costa. Fotografía del autor.

46 "The archaeological data therefore reveal a number of concurrent social changes taking place on the coast of Oaxaca during the Postclassic. These changes include the collapse of old social orders, an escalation of militarism, a reorganization of settlement patterns, the expansion of Tututepec from a small hamlet to a major urban center, population expansion possibly linked to the immigration of Mixtecs, and an increase in highland-lowland interactions" (Joyce et. al. 2008: 236).

no sería raro al ser el Señor 8 Venado de allá, pero no debemos descartar la idea de cierta relación con el nombre otorgado a esta región, *Ñuu Andivi* "Lugar del Cielo" y por ende la presencia de un *Aniñe Andivi* "Templo del Cielo".

Estos últimos términos en primera instancia parecen ambiguos y difíciles de delimitar, dado que el área que describen es muy extensa, o que incluso parecen referir a lugares muy concretos, como *Ñuu Ñama* que es el nombre de San Pedro Amuzgos (Jansen, 1982:228), a diferencia de las primeras divisiones que sí refieren a áreas más concretas. Esto se debe, quizá, al proceso histórico mismo de ocupación, como se percibe en la señalización de los cuatro rumbos del Ñuu Savi en los distintos códices. La terminología de estos en la lengua *Savi* la encontramos en el vocabulario de Alvarado de finales del siglo XVI, que por la época –seis décadas después de la conquista de Tututepec- seguían muy presentes en el Ñuu Savi. La dirección "este" fue referida como *andevui* "cielo" y se representó con el glifo de cielo; el "norte", como *Yucu Naa* "Cerro Obscuro" y fue representado como "Cerro de Ajedrez" y "Monte Partido"; el oeste, *Yaa Yuta* "Ceniza de Río" o "Río de Cenizas", con el glifo de "río y cenizas"; el sur, como *Huahi Cahi* "panteón", *Andaya* "Lugar de la Muerte", simbolizado con un "templo de la muerte"; y finalmente representando al centro, *Ini Ñuu* "Corazón de la Tierra", mejor dicho "Corazón de la Comunidad" o "Corazón del Pueblo". Los glifos que refieren a estas direcciones cardinales los encontramos en el Códice Yuta Tnoho, Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu, Códice Yecu, Rollo del Fuego Nuevo, Lienzo de Tlapiltepec, Códice Porfirio Díaz, Códice Gómez Orozco. En su disertación doctoral Jansen (1982:223-278) propone que estos glifos cardinales refieren a lugares específicos, lugares sagrados, importantes en la memoria cultural del Ñuu Savi. Así, *Kava Kandiui* "Peña del Cielo" en Apoala es la referencia del "Este"; una montaña cerca de Tepeji de la Seda, el "Norte"; el Río Nejapa, el "Oeste", un reino custodiado por la señora 1 Águila *Sitna Yuta* "Abuela del Río"; al "Sur" le corresponde una cueva funeraria en el monte de los cervatillos en el antiguo reinado de *Ñuu Ndaya*, hoy Chalcatongo, un santuario custodiado por la deidad 9 Hierba y considerado el panteón de los reyes savi, el cual puede ser *Yuku Kasa*; y, finalmente, la referencia del centro es un santuario en *Ñuu Ndecu*, hoy San Miguel Achiutla, donde se encontraba el envoltorio sagrado de *Koo Savi* "Serpiente Emplumada", conocido como "corazón del pueblo", un importante oráculo en el Ñuu Savi y afamado en toda Mesoamérica, y que puede corresponder a la escena en el códice Añute (p.7) donde aparece el *Iya Couaco Oko Kuiñi* "Dos Lluvia, Veinte Jaguares" (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:308-318).

Lo anterior nos lleva a concluir que los lugares

Figura 14. *Koo Yoso*, el Quetzalcóatl mixteco, o Señor 9 Viento llevando el agua de Ñuu Andivi a Ñuu Savi Ñuhu. Códice Yuta Tnoho p.47.

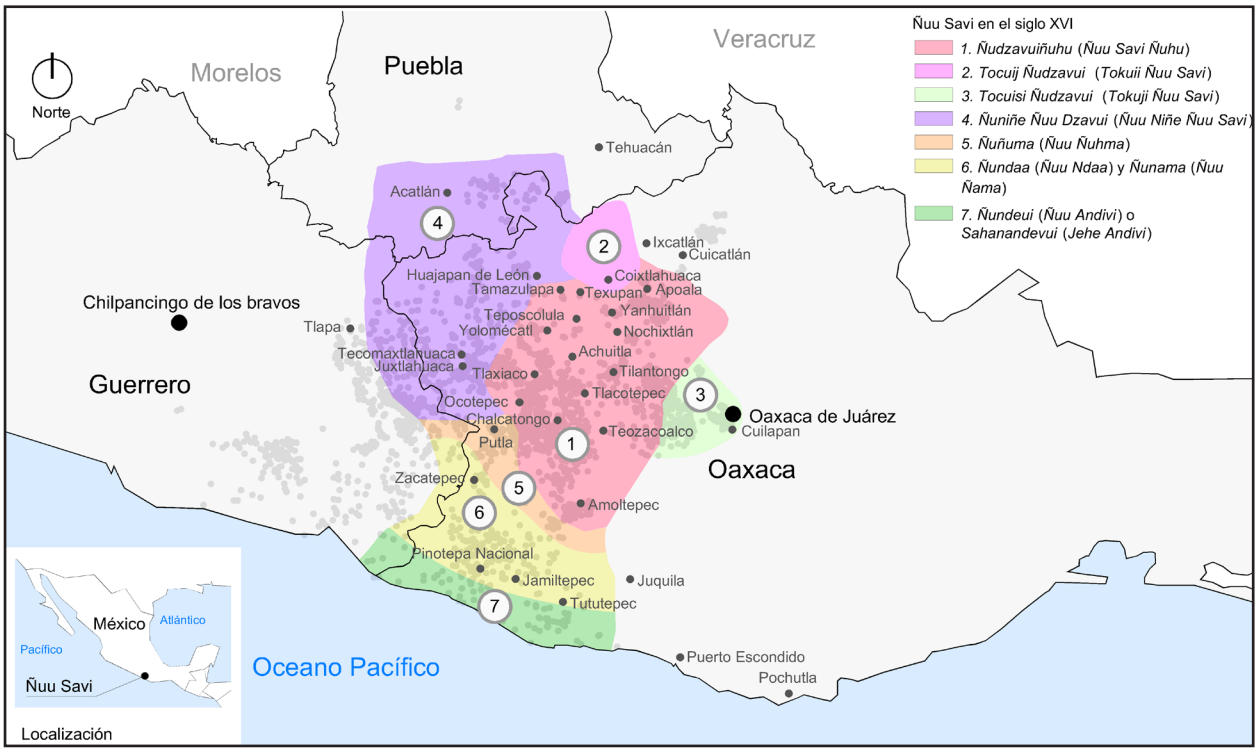
Mapa 5. Las referencias hacia los cuatro rumbos del Ñuu Savi.

sagrados que sirvieron como referencias simbólicas de los rumbos cardinales fueron definidos en una época temprana, anterior al siglo XIII, en el Posclásico Temprano (±900-1200) cuando aún los *nchivi savi* no migraban a *Ñuu Andivi* ni a *Tokuiji Ñuu Savi*. Asimismo, al observar la distribución de éstos en planta, nos damos una idea de los extremos simbólicos culturales del pueblo Ñuu Savi para éstas épocas, lo cual tendríamos que ver si se reflejan en campo (mapa 5). Lo que sí podemos asegurar es que a pesar de la subsecuente movilidad y expansión de los *nchivi savi* a partir del siglo XII, simbólicamente enmarcado en la vida y acciones del señor 8 Venado Garra de Jaguar, éstos lugares no sólo sobrevivieron como referencias direccionales hasta el siglo XVI –como lo expresan los glifos direccionales en los manuscritos pictóricos conservados de esa época–, sino también como lugares sacros.

Así, una vez desglosadas estas referencias, concluimos que la terminología usada en el siglo XVI, al menos la registrada por Antonio de los Reyes, nos ofrece un panorama más amplio de cómo los *nchivi savi* concebían el "territorio" en el que vivían, que no sólo se limitó a las cuestiones lingüísticas o geográficas, sino también a las narrativas de origen, las migraciones y las relaciones inter-culturales. Así, *Ñuu Savi es un entramado dinámico de referencias lingüísticas, geográficas, humanas, religiosas, culturales y simbólicas* (mapa 6).

No obstante, la migración no ha sido cosa del pasado, en el último siglo los *nchivi savi* han migrado a gran escala a diferentes partes del centro y norte de México y traspasado las fronteras nacionales, principalmente a Estados Unidos y últimamente a Canadá, y con ello nuevamente se ha transfigurado la geografía y vida local en el Ñuu Savi, tanto por la cantidad de población que migra como por las modas y estilos de vida que se importan al Ñuu Savi.[47] Con el Programa Brasero (1942-1964) se inauguró la migración de los *nchivi savi* a Estados Unidos, junto con Purépechas, Zapotecas y, en menor escala, Nahuas (Fox y Rivera Salgado 2004:2). En los 60´s y 70´s creció el número de migrantes del Ñuu Savi al noroeste del país y a Estados Unidos, principalmente a California, es-

47 Para el caso particular de Santo Tomás Ocotepec la migración puede rememorarse hasta mediados del siglo XX. Mi mamá recuerda haber ido a la Ciudad de México de niña y adolescente en los años 70´s pero anteriormente ya habían migrado hermanos y tíos. Mi papá fue migrante a mediados de los 80´s a Estados Unidos.



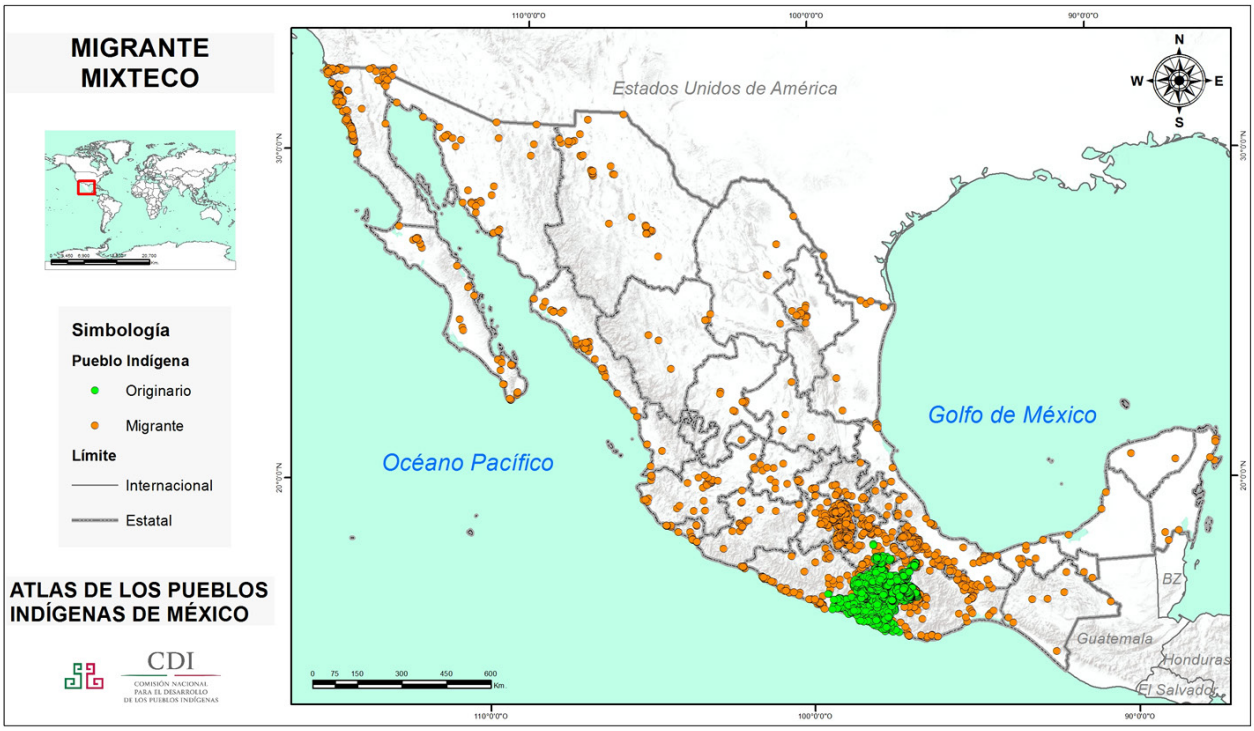
Mapa 6. Ñuu Savi desde Ñuu Savi.

tableciéndose comunidades satélites (Rivera Salgado 1999:1446). Según el INPI la Mixteca es hoy en día la principal región indígena expulsora de mano de obra existente en el país,[48] lo que no es casual para el sociólogo mixteco Gaspar Rivera Salgado, dado que hoy en día la Mixteca es una de las regiones más podres y más devastadas ecológicamente (Rivera Salgado, 1999:1446) (mapa 7).

La migración de hoy en día es el resultado de los estragos causados en casi cinco siglos de opresión, racismo y discriminación. Así, con el eslogan de "en busca de una vida mejor" los *nchivi savi*, así como muchos otros descendientes de Pueblos Originarios (zapotecas, triques, purépechas y nahuas) han dejado sus comunidades de origen. No obstante, tanto en calidad de migrantes, como de "pueblos indígenas" seguimos siendo excluidos económica, social y políticamente en los lugares de llegada (Fox y Rivera Salgado 2004:4). Pero la migración no sólo es el movimiento físico de personas sino que éstas llevan consigo su herencia cultural, la cual mantienen y recrean hasta donde les es posible, lo que incluso puede observarse arqueológicamente, como en el denominado "Barrio Oaxaqueño" en Teotihuacan (Manzanilla 1995; Casanova, 2019) y la migración de *nchivi savi* en *Ñuu Andivi* en el siglo XI (Joyce et. al. 2008). No obstante, más allá de solo cumplir el papel de victimas, hoy en día este bagaje cultural es lo que les ha permitido sobrevivir a las comunidades originarias en su calidad de migrantes.

Fox y Salgado Rivera (2004:5) argumentan que los pueblos indígenas llevan consigo una "amplia gama de experiencias que de manera colectiva han desarrollado para el bien comunitario, justicia social y democratización política (bajo el sistema de cargos), y este bagaje influye en sus decisiones acerca de con quién trabajar y cómo construir sus propias organizaciones". Esta forma de organización les ha permitido crear redes y organizaciones en México y en Estados Unidos, como la FIOB (Frente Indígena Oaxaqueño Binacional), para defender sus derechos y apropiarse de los lugares donde residen haciendo

48 La mayoría de estas personas se dedican a la zafra en Veracruz y Morelos, al corte de algodón en Sonora, a la pizca de jitomate en Sinaloa, a los campos agrícolas en Baja California y a las zonas turísticas y agrícolas de Baja California Sur. Se dedican a la construcción en la ciudad de México o a campos agrícolas, fábricas, restaurantes en Estados Unidos y últimamente los migrantes llegan hasta Canadá". Fuente: Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, 2019. http://www.inpi.gob.mx/codicemexico/. Asimismo, puedo agregar que un campo de trabajo de gran popularidad para los migrantes de Santo Tomás Ocotepec es la venta de alimentos, principalmente de antojitos mexicanos (huaraches, pambazos, gorditas, quesadillas, empandas) y tacos.



Mapa 7. La migración de los *nchivi savi* dentro de México*.

pública su presencia (con festividades tales como guelaguetzas, convites y bailes con grupos musicales de la región), así como para seguir manteniendo contacto y comunicación con sus comunidades de origen, ya que para seguir manteniendo su estatus como comuneros deben seguir aportando a la comunidad, con cooperaciones para las fiestas patronales, tequios y mayordomías.

Entonces, parafraseando a Rivera Salgado (1999: 1440), quien pone sobre la mesa dónde termina y empieza Oaxaca para los migrantes "indígenas", nosotros nos preguntarnos ¿dónde empieza y terminar el Ñuu Savi? Con lo expuesto arriba, podemos agregar a este planteamiento que Ñuu Savi no es más un territorio continuo, y quizá nunca lo fue; encajonarlo dentro de un territorio delimitado es ir en contra de una de las dinámicas culturales propias como comunidad humana. Ñuu Savi se ha trasladado conforme sus herederos lo han hecho. Hace más de 500 años acuñaron el término de *Tokuiji Ñuu Savi* para referirse a su arribo a la tierra de los señores blancos, hoy en día unen la toponimia de su comunidad de origen con el de sus "comunidades satélites", por ejemplo *Nuuyork* y *YosoJersey*.[49] En *Sahan Savi*, tomando en consideración la lógica de los conceptos registrados por Antonio de los Reyes en el siglo XVI, quizá podríamos nombrar a las comunidades satélites en a la Ciudad de México como *Sami Nuu Ñuu Savi* y a los Estados Unidos como *Yata Ndute Ñuu Savi* "el pueblo de la lluvia atrás del río", aludiendo al Río Bravo. A pesar de lo rico de estos conceptos, necesitamos enfatizar que el problema de fondo no es solamente una cuestión de terminología sino también de colonización.

Así, el análisis de la toponimia de Ñuu Savi y sus comunidades nos muestra los efectos de la colonización en las comunidades originarias. Nuestro paisaje lingüístico y geográfico consta de una estratigrafía toponímica impuesta, una toponimia colonizada. Con la conquista, en primer lugar se renombró y simplificó en tres categorías el Ñuu Savi, en Alta, Baja y de la Costa. Referirlo como Mixteca Alta en vez de "el divino y estimado pueblo de la lluvia" tenía más razón de ser para la labor evangélica en el siglo XVI; por la

* http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=4838, consultado el 5 de diciembre de 2019.

49 Los *nchivi savi* de San Martín Peras (ubicado en Ñuu Savi Ihni) han migrado a California (EU), por lo tanto han denominado a los lugares donde migran como Oxnard Péras y Hueneme Peras. Otros términos de manera más general aluden al estado de procedencia, tales como Oaxacalifornia y Oaxacashintong.

misma razón, durante la Colonia a las comunidades se les adjudicó un nombre católico, como Santa María y Santo Tomás; y, por ultimo, a partir de la época independiente de México se impusieron nombres de héroes de la historia nacional, como Guerrero, Hidalgo y Morelos (Aguilar Sánchez, 2015b). Pero esto es sólo un ejemplo, en el resto del capítulo argumentaremos que esta colonización, normalizada e internalizada, y por ello sutil, está presente en la descripción, estudio y análisis de la herencia histórica-cultural del Ñuu Savi y de sus manuscritos pictóricos.

1.2. LA COLONIZACIÓN DEL ÑUU SAVI

En el área cultural conocida como Mesoamérica floreció una de las civilizaciones prístinas de la humanidad. Por cuatro milenios la civilización mesoamericana gozó de un desarrollo propio y fue confirmada por varias culturas a lo largo de su historia, tales como la olmeca, maya, zapoteca, tolteca, nahua y ñuu savi (mixteca), por nombrar sólo algunas. No obstante, en el siglo XVI esta civilización experimentaría el traumático proceso de colonización que iniciaría con la intervención militar al mando de Hernán Cortés en 1519.

La cultura del Ñuu Savi es parte de la civilización mesoamericana y arqueológica, histórica, antropológica y lingüísticamente se ha conocido y descrito como cultura mixteca. En la época Posclásica (900-1521), periodo histórico y arqueológico que antecede directamente a la conquista, el mapa geopolítico de la Mixteca estaba conformado por diversas ciudades-estado o reinados denominados *yuvui-tayu* (petate-trono) en *Sahan Savi*, cada uno con su genealogía gobernante, *iya* (rey o gobernante) e *iyadzehe* (reina o gobernante). Fue un tiempo de apogeo, reflejado en su complejo patrón de asentamientos, estratificación social, relaciones intra e inter regionales en los ámbitos comerciales, políticos (alianzas matrimoniales), sociales (presencia en otras regiones culturales) y religiosos (santuarios regionales). La cultura mixteca precolonial es reconocida por sus obras artísticas en metales preciosos (oro, plata, cobre), piedras preciosas (mosaicos de turquesa, obsidiana, pedernal, chalchihuite o piedra verde, cristal de roca y tecali), hueso, cerámica polícroma, arquitectura y códices, y el mejor ejemplo de esto es el afamado tesoro de la Tumba 7 de Monte Albán (figuras 15 y 16). En especial, la escritura (plasmada en todos los elementos anteriormente citados) tuvo un gran desarrollo y magnificencia (López y López, 1996:231; Jansen y Pérez Jiménez, 2005:13; Spores, 2007:47).

En 1519 ocurrió la primera incursión española en el Ñuu Savi al mando de Gonzalo de Umbría, quien cruzó la región de Tamazulapan, el Valle de Nochixtlán, y llegó hasta el señorío mixteco de Sosola (Romero Frizzi, 1988:109;1990:37-48). En enero de 1522, Cortes despachó a Pedro de Alvarado y 200 soldados españoles a la Costa del Pacífico, acompañados de un ejercito de Zapotecos de Tehuantepec, enemigos del señorío mixteco de Tututepec. Alvarado llegó a Tututepec en febrero de 1522 y lo conquistó por marzo del mismo año (Joyce et. al. 2008:246). Francisco de Orozco y Pedro de Alvarado se apoderaron de la Mixteca Alta a finales de 1522. Entre 1525 y 1530 se repartieron a las comunidades en encomiendas, terminando con esto la primera etapa de la conquista, a la cual le seguiría la "conquista espiritual". Alrededor de 1530 los alcaldes mayores comenzaron a operar en la Mixteca (Spores, 1967:68, 2007:157-161; Terraciano 2013:17). Las epidemias jugaron un papel importante en la consolidación de la conquista. En *Ñuu Savi Ñuhu* se estima que para el momento de la conquista habitaban 700 000 personas; para 1590 sólo 57 000 y para 1670 sólo 30 000 (Terraciano 2013:18).

En el Ñuu Savi la conversión y predicación de la religión católica y la persecución de la religión estuvo a cargo de la Orden Dominica. Los templos fueron destruidos y sobre sus cimientos se construyeron los templos católicos, los lugares y envoltorios sagrados fueron descubiertos y destruidos y toda la fe satanizada (figuras 17, 18 y 24). En particular, Fray Benito Hernández fue un gran destructor de templos e imágenes religiosas en el pueblo de Achiutla, como bien lo relata Burgoa en el siglo XVII.

> "a trepar por aquellos riscos, y subir arrastrándose hasta la cumbre, siguiendole muchos indios, unos por devotos, y los más por ciegos, y maliciosos, persuadidos a que iba al sacrificadero, porque en llegando a la precencia de sus dioses, le habían de quitar la vida, pero como el verdadero autor de ella lo guiaba, se la guardó de la conspiración de aquellas huestes infernales, dándole por despojos de su celo, una inmensidad de figuras varias de ídolos, que estaban como en nichos, sobre piedras manchadas obcenamente de la sangre humana, y humos de inciensos que les sacrifi-

Figura 15 (Izquierda) y **Figura 16** (Derecha)**.** Obras maestras de la cultura Savi del posclásico en el Museo de las Culturas de Oaxaca en Santo Domingo, Oaxaca. Fotografías del autor.

caban, y como otro Sansón a los filisteos, con pies y manos empezó a arrojarlos en tierra, hollándolos y quebrantándolos afrentosamente, conjurándolos y retándolos en la lengua de los indios" (Burgoa, 1989 [1674], I: 332).

La colonización fragmentó la herencia histórica-cultural y la memoria cultural del pueblo *Savi*. Se propuso un nuevo orden y un solo Dios. Españolizó a la nobleza y su memoria en los tiempos venideros. Se abandonó el arte de escribir sobre piel de venado y con ello los códices entraron en el ámbito de la interpretación y no la lectura y declamación. En fin, la colonización significó un trauma para los herederos culturales de Mesoamérica. Este trauma ha significado que los *nchivi savi* de hoy en día, denominados generalmente como "indígenas", tengan un desconocimiento generalizado y fragmentado sobre su herencia hisórica-cultural, que en última instancia se traduce en una pérdida de identidad y una desventaja en las relaciones interculturales en un mundo globalizado. El reflejo más claro de esto es la pérdida de la lengua. Por otro lado, lo que conocemos de éste pasado hace difícil que nosotros mismos nos identifiquemos con las etiquetas heredadas, aunado a toda la discriminación que sobre nuestra espalda ha caído al ser descendientes de pueblos "indígenas" en México. Pero ¿quiénes son esos herederos culturales? ¿quiénes son esos a quienes llaman indígenas?

1.3. EL SER INDÍGENA COMO SINÓNIMO DE LA CONDICIÓN COLONIAL

A partir de 1521 los pueblos mesoamericanos y aridoamericanos hemos vivido los estragos de la colonización, primero por parte de la Corona española (colonialismo externo) y después por los Estado nación

Figura 17. (Izquierda) "Incendio de todas las ropas y libros y atavíos de los sacerdotes idolátricos, que se los quemaron los frailes", cuadro 10 de Relaciones geográficas del siglo XVI de Tlaxcala (Acuña,1984,I). **Figura 18.** (Derecha) "Quema e incendio de los templos idolátricos de la provincia de Taxcala por los frailes y españoles" cuadro 10 de las Relaciones geográficas del siglo XVI de Tlaxcala (Acuña,1984,I).

"independientes" (colonialismo interno)[50] (Bonfil Batalla, 1990 [1987], 2005; Stavenhagen, 1989; González, 2003; Jansen y Pérez Jiménez, 2007b:6; Pérez Jiménez, 2015). En palabras de Bonfil Batalla (1990: 11) "la descolonización de México fue incompleta: se obtuvo la independencia frente a España, pero no se eliminó la estructura colonial interna, porque los grupos que han detentado el poder desde 1821 nunca han renunciado al proyecto civilizatorio de occidente". Ante esta situación no hemos sido los únicos, ya que el colonialismo ha sido un proceso mundial que ha tenido lugar incluso en Europa[51], y el resultado de esta opresión económica, social, política, religiosa y cultural ha sido la imposición de una visión del mundo en detrimento de la diversidad cultural de la humanidad. Sin embargo, los pueblos colonizados no hemos sido pasivos sino que hemos creado los mecanismos para seguir reproduciendo nuestra cosmovisión y luchado por que se nos reconozcan derechos colectivos. Así, después de una gran negociación, las Naciones Unidas adoptaron en 2007 la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (UNDRIP), a fin de contrarrestar las consecuencias del trauma colonial que además viene a ser reforzada hoy día por las políticas económicas neoliberales.

En el marco de esta legislación, el término de "pueblos indígenas" engloba una serie de pueblos con historias, temporalidades, territorios, lenguas y visio-

50 La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en los que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero del Estado colonizador y después del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo, o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizadas por el Estado-Nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: 1. Habitan en un territorio sin gobierno propio. 2. Se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran. 3. Su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo. 4. Sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de "asimilados". 5. Los derechos de sus habitantes, su situación económica, política social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central. 6. En general los colonizados en el interior de un Estado-Nación pertenecen a una "raza" distinta a la que domina en el gobierno nacional y que es considerada "inferior", o a lo sumo convertida en un símbolo "liberador" que forma parte de la demagogia estatal. 7. La mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la "nacional" (González, 2003:3), consultado el 20 de agosto de 2019, http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf

51 Véase el caso del Pueblo Sami.

nes particulares del mundo que los hacen únicos; no obstante, lo que une a todos y a cada uno de ellos es la *condición de colonización* a la que han sido sometidos históricamente.

> "Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sistemas legales" (Naciones Unidas, 2004:2)[52].

Es decir, los *pueblos indígenas* son *pueblos oprimidos, colonizados*, condición que comenzó en el siglo XV con la expansión colonial europea y que continua hasta nuestros días con el colonialismo interno que sigue las prácticas políticas y económicas que niegan el derecho a la libre determinación de estos "pueblos"[53]. Este México profundo, como lo denominó Bonfil Batalla (1990:11), no tiene cabida y es contemplada únicamente como como símbolo de atraso y obstáculo a vencer. En este sentido, por la situación colonial en la que viven los pueblos de tradición mesoamericana, aridoamericana y oasisamericana[54] en México, podemos designarnos como "pueblos indígenas", en términos de la definición dada por las Naciones Unidas, aunque este término también es debatible por cuestiones históricas. Sin embargo, es necesario considerar que retomar el concepto de Pueblos Indígenas para ejercer los derechos que nos otorga la UNDRIP también es válido, en los términos de que hemos sido y somos pueblos colonizados[55], así como del *Convenio No 169 de la Organización del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* de 1989. Asimismo, dado que el Estado mexicano en su artículo 2 reconoce la existencia de pueblos indígenas en su territorio, es posible alegar un respeto por los derechos otorgados por la UNDRIP, aunque esta no sea vinculante como el Convenio 169 de la OIT[56].

Pero, etiquetar como *pueblo indígena* al pueblo *Ñuu Savi* o cualquier otro pueblo en México conlleva a dos consideraciones importantes en términos lingüísticos y conceptuales que son necesarios de aclarar. En primer lugar, el concepto de *pueblo* en México no solo refiere a una nación (el pueblo mexicano) sino también es sinónimo de municipio y ésta idea tiene sus raíces históricas en el periodo colonial, ya que en el siglo XVI los españoles dividieron política y territorialmente a los asentamientos humanos en *Pueblos o Repúblicas de Indios* y *de Españoles*[57]. Con la independencia de México y las subsecuentes reformas políticas, los pueblos o repúblicas pasaron a ser municipios pero en la cotidianidad se les siguió refiriendo como *pueblos*; término que también se utiliza como contraparte de la ciudad, en la dicotomía de ciudad-campo. No obstante, el uso del término "pueblo" en la construcción del concepto "pueblo indígena" no se refiere a un municipio, poblado o comunidad, sino a una categoría mayor, equiparable al de las nacionalidades; en México, éstas se han definido tradicionalmente por la lengua, que al mismo tiempo dota de un sentido de pertenencia e identidad, existiendo hoy en día un total de 68 pueblos indígenas en México[58]. Por lo tanto podemos hablar del pueblo *Rarámuri* (tarahumara), el

52 El concepto fue retomado del estudio del relator de la ONU José R. Martínez Cobo.

53 Para una discusión más amplia de la *condición indígena* ver Jansen y Pérez Jiménez (2017b).

54 Las áreas culturales son unidades de análisis del estudio arqueológico e histórico para definir las caracteristicas de culturas en un tiempo y espacio específicos. Para el caso de lo que hoy es México, Kirchhoff (1967[1943]) caracterizó Mesoamérica, Aridoamérica y Oasisamérica.

55 La UNDRIP declara que "los pueblos indígenas han sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y de haber sido desposeídos de sus tierras, territorios y recursos" (Naciones Unidas, 2008:2). También, en el artículo 1o del *Convenio No 169 de la Organización del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* de 1989 se declara como pueblos indígenas "a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas" (Organización Internacional del Trabajo, 2007:17).

56 Artículo 2o, inciso A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para: I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

57 El término de "República de Indios" lo utilizamos para aclarar la terminología colonial, no obstante, en el transcurso de esta disertación sólo utilizaremos el término de "República" para referirnos a esta unidad política en la Colonia.

58 En el catálogo del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) en 2008 se estipularon: "a) 11 familias lingüísticas indoamericanas que tienen presencia en México con al menos una de las lenguas que las integran; b) 68 agrupaciones lingüísticas correspondientes a dichas familias; y c) 364 variantes lingüísticas pertenecientes a este conjunto de agrupaciones".

pueblo *Wixárika* (huichol), el pueblo *Ayöök* (mixe), el pueblo *Jajme dzä mii* (chinanteco), el pueblo *Ñuu Savi* (mixteco) y así sucesivamente. Es interesante notar que hoy en día para el pueblo *Ñuu Savi* éste concepto ya conlleva esta categoría. *Ñuu implica "territorio, personas y lengua", por lo tanto es comparable al de "nación*".

En segundo lugar los términos *indio* e *indígena* conlleva una larga tradición de discriminación en el contexto americano y particularmente en el mexicano. Como es sabido, con la invasión europea de América[59] desde finales del siglo XV el término "indio" fue empleado para nombrar a los habitantes de éstas tierras, originado por la confusión de haber llegado a Asia, continente que en aquella época fue llamada "la India". Aunque después se supo que no había sido así, la palabra *indio* no dejó de utilizarse y con ella se siguió refiriendo a todos los habitantes de estas tierras[60]. A partir de entonces, del primer contacto con los españoles, los "indios" fueron creados como categoría con todo un discurso fabricado alrededor de los pueblos sometidos para justificar su conquista. El indio era salvaje, inculto, idólatra, caníbal, sacrificador de humanos, devorador de corazones y adorador de satanás. Occidente creó la imagen de "otro", del "indio" en contraposición al "europeo", tal como lo han mencionado autores como Said (1978) y Memmi (1966). Este discurso justificó la conquista y fosilizó una imagen que sobre las culturas y pueblos precoloniales se tiene hasta el día de hoy, una imagen que no se cuestiona lo suficiente y que sigue reforzándose por distintos medios[61].

Aunado a lo anterior, una vez establecido el gobierno virreinal se implantó un "sistema de castas", un sistema social estratificado basado en la desigualdad del origen "racial", de la pureza de sangre, donde los "europeos o blancos" estaban en la cúspide y los "indios" y "negros" en la escala más baja de esta clasificación. El término indio, por tanto, también está asociado a la jerarquización de "razas" y, por ende, de una relación entre superiores e inferiores, de vencedores y vencidos, de la "gente de razón" y los "incultos " (figura 19).

Así, *indio* en la época colonial era todo lo que no era considerado español. Este último alegaba ser civilizado, tener historia, educación y, sobre todo, un Dios verdadero; en cambio los indios eran incultos, idólatras y salvajes, por eso se les tenía que someter y enseñar la religión verdadera. Por lo tanto, al estar en la escala más baja de la pirámide social, para los españoles los "indios" vistos como conquistados sólo servían para obedecer y nacían para servir, era la imagen del colonizado (Memmi, 1966).

La influencia directa de España sobre sus colonias en América terminó con las guerras de independencia y el surgimiento de nuevos estados en el siglo XIX. Primeramente como imperio y después como república nació lo que hoy conocemos como México, un Estado nación que fundamentó su ideal de nación en el mestizaje y al mismo tiempo una continuidad del imperio azteca. A partir de ese momento se eliminó el sistema de castas, se reconocieron a todos sus habitantes como hombres libres e iguales, convirtiéndose todos en mexicanos, pero mexicanos mestizos, no españoles, no africanos y mucho menos indios. Si bien la idea del mestizaje se basó en lo español y lo indio, esta nueva sociedad y gobierno siguió sin tomar en cuenta a los pueblos de tradición precolonial que una vez más seguían bajo un esquema colonial. Con la noción de igualdad legalmente el *indio* no existía, era un mexicano más, pero para referirse a una población que sin embargo tenía que ser definida, se retomó la palabra indígena y con ella toda la carga simbólica del indio se traspasó a este nuevo término. Parafraseando a Memmi (2001[1966]:16), desde tiempos coloniales, en una pirámide de tiranuelos, primeramente como mestizos y después como mexicanos, quienes no se consideraban "indios ni indígenas" sino "gente de razón, gente decente", fueron al mismo tiempo colonizados y colonizadores.

Con todos los estereotipos heredados, después de la Revolución Mexicana se emprendió una política integracionista de los pueblos indígenas por parte del gobierno en turno por considerarnos un atraso hacia la modernidad. Por ejemplo, José Vasconcelos, primer titular de la Secretaría de Educación, afirmaba en 1925 que "el indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina" (Vas-

59 América como construcción occidental fue una invención, como bien lo postuló en su momento Edmungo O´Gorman en su obra "La invención de América" (1958).

60 Como ejemplo tenemos los títulos de obras en el siglo XVI usando este concepto, tales como las de Francisco López de Gomara "Historia de las Indias Occidentales" de 1552; José de Acosta "Historia natural y moral de las Indias" de 1590; Torquemada "Monarquía Indiana" de 1615; y Diego Durán "Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme" de 1581.

61 El cine ha retomado esta imagen y la explota para fines comerciales, para muestra las películas sensacionalistas de *Holocausto Caníbal* (1980), *Apocalypto* (2006) y *The Green Inferno* (2013).

Figura 19. Pintura de castas. Siglo XVIII. Autor desconocido. Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, México*.

* Dominio público, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=4642698.

concelos, 2003[1948]:11). Con esta misma ideología se creó el INI, fundamentado en la política indigenista. "El indigenismo consiste en una decisión gubernamental expresada por medio de convenios internacionales, de actos legislativos y administrativos, que tiene por objeto la integración de las comunidades indígenas en la vida económica, social y política de la nación" (Caso en Pérez Jiménez, 1982:27). Esta integración como política del estado también se ha dado violentamente dentro de las aulas de clases, inclusive hasta el día de hoy, donde el "indígena" debe aprender el español para recibir la educación nacional y los maestros bilingües son formados para castellanizar (Pérez Jiménez, 1982; Julián Caballero, 2009). Así, la herencia histórica-cultural (lengua, literatura, arte, arqueología, códices, historia) de estos pueblos colonizados internamente no tienen el estatus de oficial y por ello no se enseña en las escuelas (Jansen y Pérez Jiménez, 2017b).

En resumen, *indio* e *indígena* son términos que conllevan una larga historia de discriminación pasada y presente, la cual afecta la propia identificación de los *pueblos indígenas* contemporáneos con su pasado precolonial, colonial y actual. Así, dado que esta identificación no se ha hecho desde la libertad y la dignidad, el asumirse indígenas muchas veces es "asumir el estigma de ser los pobres, los marginados, los atrasados" (Llanes Ortiz, 2004:15). Para contrarrestar esto, muchos pueblos en México de origen y herencia precolonial han preferido retomar en su conjunto el concepto de *Pueblos Originarios* como parte de un proceso de re-dignificación y de conexión identitaria, una acción equiparable a la que se tomó en Canadá, donde los pueblos indígenas han optado por el término de *First Nations* "Primeras Naciones"[62]. Así, en términos de la historia y la condición de colonización, tanto Pueblos Originarios (en México) como *First Nations* (en Canadá) pueden considerarse sinónimos del concepto de *Indigenous Peoples* usado por la ONU.

Pero estos términos, aunque útiles legalmente, también son muy generales y dejan de lado la particularidad de cada pueblo y nación, por ello también los pueblos abogan por que se les respete su autodenominación, la forma en cómo se han reconocido histórica, cultural y lingüísticamente. De esta manera, los *nchivi savi* "gente de la lluvia" somos del *Ñuu Savi* "Pueblo de la Lluvia" y hablamos el *Sahan Savi* "la lengua de la lluvia".

1.4. LA COLONIZACIÓN DE LA HERENCIA CULTURAL MESOAMERICANA

Una de las consecuencias de la colonización de los Pueblos Originarios de México ha sido también la colonización de su herencia histórica-cultural. Ésta se ha estudiado, interpretado y definido desde la mirada occidental, es decir, desde los ojos del vencedor. Nuestra historia ha sido robada (Goody, 2006). Tal como lo describe Memmi en *El complejo de Nerón*, el vencedor, el colonizador "para gozar completamente de su victoria, necesita lavarse de ella y de las condiciones en medio de las cuales fue obtenida… se esfuerza en falsificar la historia, hará escribir los textos, extinguirá los recuerdos [del colonizado]", en pocas palabras, el colonizador se sabe usurpador y se legitima para seguirlo siendo a costa de todo (Memmi, 2001:71)[63] (figura 20).

La conquista de América, que tuvo como motivación la sed de oro, sólo se justificó con el discurso civilizatorio de su empresa y la enseñanza de la "religión verdadera" a pueblos por ellos descritos como crueles, sangrientos, deseosos de sangre, caníbales y sacrificadores de humanos[64]. Una imagen que es marcada y remarcada en las obras de conquistadores como Cortés y Díaz Castillo, o frailes como Durán y Sahagún, por mencionar algunos (figuras 21 y 22). Una imagen de los "otros" que incluso fue creada por Europa antes de llegar a América, como bien lo argumenta Peter Mason (1990).

62 "First Nations is a term used to describe Indigenous peoples in Canada who are not Métis or Inuit. Section 35 of the Constitution Act of 1982 declares that Aboriginal peoples in Canada include Indian (First Nations), Inuit and Métis peoples. First Nations people are often known by other names, like Indians, Natives, Native Canadians, Native Americans, American Indians and Amerindians. These names may be problematic, as some have negative connotations, while others (Indian in particular) have specific legal meanings in Canada. Using any general term almost always requires further clarification. For the most part, First Nations people are status or treaty Indians registered with their home reserve, band or community." https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/first-nations, consultado el 7 de mayo de 2020.

63 "¿Cómo hacerlo? ¿Cómo puede la usurpación intentar pasar por legitimidad? Parecen posibles dos procedimientos: demostrar los méritos eminentes del usurpado, tan eminentes que merecen una recompensa tal: o insistir acerca del demérito del usurpado, tan profundo como para suscitar una desgracia tal. Su inquietud, su sed de justificación, exigen al usurpador al mismo tiempo, que se lleve a sí mismo a las nubes y que se sumerga al usurpado bajo tierra" (Memmi, 2001:71).

64 Para un cuestionamiento actual y serio sobre el sacrificio humano y el canibalismo ver Jansen y Pérez Jiménez (2019).

Figura 20. La historia de América fue escrita por los conquistadores españoles a costa del derramamiento de sangre de los Pueblos Originarios. Ilustración de Carlos Latuff*.

Figura 21. (Izquierda) Representación de Fray Diego Durán de "El Templo Mayor y sus tzitzimine ilhuicatzitzquique" en su Historia de las Indias… 1581. Tomado de Matos y López (2012). **Figura 22.** (Derecha) Representación de sacrificio humano y canibalismo en el *Códice Florentino* (1577) de Fray Bernardino de Sahagún.

* https://blog.cristianismeijusticia.net/2014/10/12/memoria-de-un-genocidio, visitado el 27 de agosto de 2019.

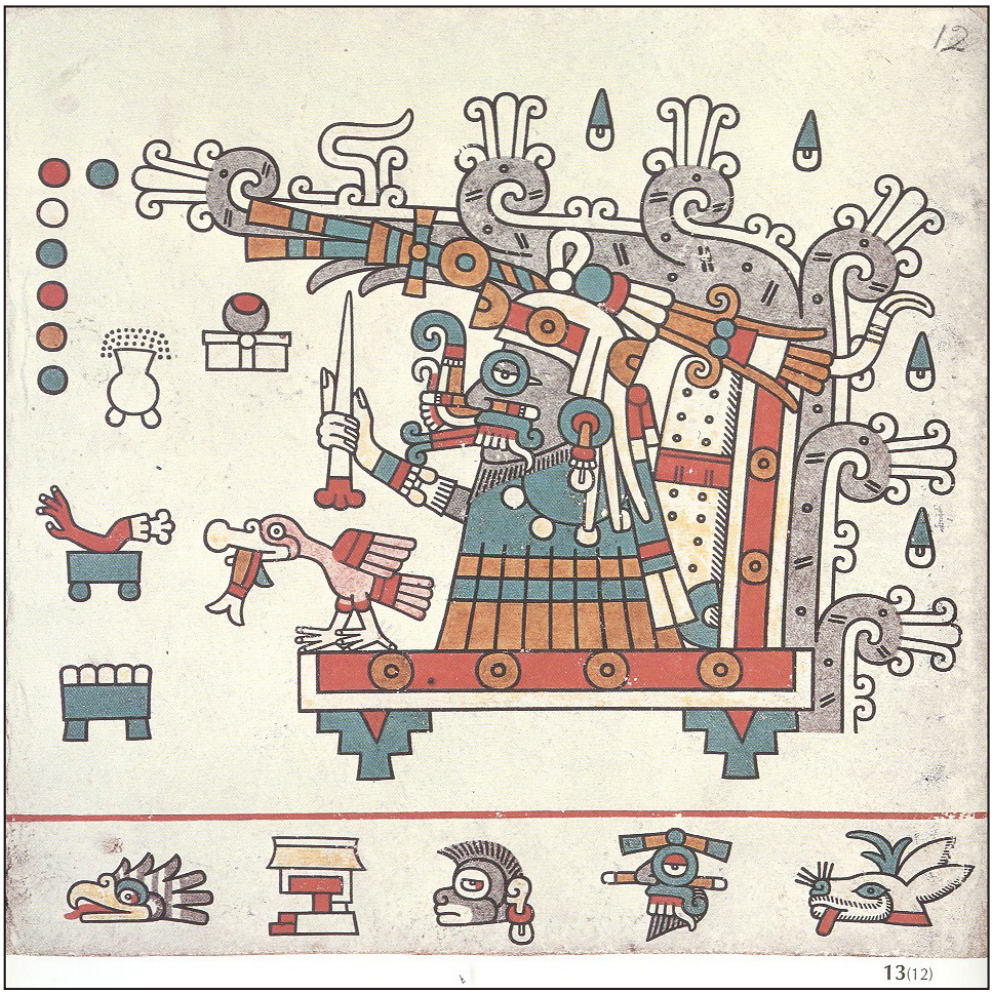


Figura 23. En el Códice Mictlan (Laud), p.13, se representó al Dios Lluvia en su morada, una *vehe savi* "casa de lluvia", que geográficamente corresponde a una cueva.

Asimismo, las órdenes religiosas que llegaron a lo que hoy es México (principalmente Franciscanos, Agustinos y Dominicos) establecieron una lucha sin cuartel para erradicar lo que ellos, bajo la óptica de su fe, consideraron como idolatría, culto y adoración al demonio. Tener "nuevos súbditos" y convertirlos a la "religión verdadera" fueron tareas consideradas de designio divino, dado que en Europa el catolicismo había perdido adeptos por el protestantismo.

> Cierto parece, que en estos, nuestros tiempos, y en estas tierras, y con esta gente, ha querido nuestro señor dios restituir a la iglesia lo que el demonio la [h]a robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en asia, y palestina. De lo quedaos muy obligados de dar gracias a nuestro señor y trabajar fielmente en esta su nueva España (Sahagún, 1977 [1577]:3).

Con esto en mente, los religiosos emprendieron una persecución encarnizada de todo lo concerniente a la religión mesoamericana y dado que ésta era parte importante de la cotidianidad precolonial, la denominada "conquista religiosa" tuvo gran impacto en todos los ámbitos sociales. Así, en los primeros años de la Colonia, los lugares de culto precoloniales (construidos o no) fueron destruidos y sobre ellos se construyeron los edificios de la nueva fe, los dioses mesoamericanos fueron satanizados, las esculturas descuartizadas, los códices quemados e, inclusive, las familias se desintegraron por la "nueva fe"[65] (figuras 17, 18, 23 y 24).

65 Un ejemplo de la desintegración familiar causada por el desencuentro de la fe mesoamericana y la católica es el pasaje de los "Niños Mártires" de Atlihuetzia, en la región de Tlaxcala, muertos en 1527. "Acxotecatl, el señor de Atlihuetzia, el padre de cristóbal, mató a golpes a su propio hijo y luego lo arrojó a una hoguera. otros dos jóvenes fueron linchados por los pobladores de Cuauhtinchan… Los misioneros, al adoctrinar a los niños y al usarlos abusivamente como espías y fuerzas de combate contra sus propios padres, causaron un conflicto emocional

Figura 24. Representación demoniaca colonial del Dios Lluvia frente a su morada, en este caso frente a las fauces de un monstruo que representa la entrada al infierno en la capilla abierta de Actopan, Hidalgo. Tomada de Jiménez y Posselt (2016a; 2016b).*

La imagen y el discurso de inferioridad y crueldad que sobre los pueblos mesoamericanos se construyó durante la época colonial y la relación forjada entre colonizadores y colonizados ha sido perpetuada a través de los siglos y pervive hasta el día de hoy como algo normalizado. En los medios de comunicación masiva (cine, televisión, internet) se retrata a los pueblos mesoamericanos precoloniales como bárbaros y se sigue pregonando que de no ser por los españoles estos pueblos seguirían viviendo en la obscuridad, inclusive se alega que deberíamos estar agradecidos por que sin ellos nuestro destino hubiera sido la piedra del sacrificio[66], llegando incluso a caricaturizar nuestra herencia a nivel mundial como comedores de corazones (figuras 25 y 26).

En estos mismos medios, nosotros, los "indígenas", somos generalmente ridiculizados y retratados en la época colonial y también en el México independiente como tontos, holgazanes, conformistas, idólatras, supersticiosos, caminamos agachados, hablamos y pronunciamos mal el castellano, somos susceptibles de cualquier imputación que se nos alege y nuestro

y traumático. La ideología y la violencia intolerante, propia del poder colonial, provocó una reacción extrema, igualmente intolerante y violenta. Toda la comunidad resultó afectada; tanto los niños como sus padres y familiares fueron víctimas" (Jansen y Pérez Jiménez, 2015:71).

* La lógica de los frailes fue la desacreditación de la religión mesoamericana; no obstante, la de los pueblos originarios fue adoptar la religión venidera sin dejar la suya propia. Por esta razón en Santa Cruz Nundaco se considera que "San Juan Bautista tiene las llaves que le dejó Jesús y con esas abre la casa de la lluvia (ve'e savi); San Pedro también pide lluvia en su fiesta (29 de Junio)" (Feria Pérez, 2019:191). San Juan Bautista es la encarnación del Dios Savi.

66 A principios del siglo XX José Vasconcelos escribió: "una religión como la cristiana hizo avanzar a los indios americanos, en pocas centurias, desde el canibalismo hasta la relativa civilización" (Vasconcelos, 2003:4). En una entrevista realizada al político mexicano Diego Fernández de Ceballos el 26 de marzo de 2019, este preguntó y aseveró: "yo pregunto ¿qué los otomíes, los tlaxcaltecas, los purépechas, le van a pedir (exigir) perdón a los españoles o le van a agradecer que ya no llegaron a la piedra de los sacrificios? como estaba ocurriendo en aquella época", ver la entrevista completa en https://www.youtube.com/watch?v=xrCRyScrgWY, visto el 8 de agosto de 2019.

Figura 25. (Izquierda) El sacrificio humano y el canibalismo se asumen como verídicos, son normalizados y hasta se reproducen de manera caricaturesca. Captura de imagen del capítulo "En la guerra se vale todo" de la serie de proyección internacional "Los Simpson". **Figura 26.** (Derecha) Caricatura del Dios Tláloc preparándose un taco de corazón humano, una alusión del origen de un platillo muy popular hoy en día, el taco al pastor, de una práctica supuestamente mesoamericana.

lugar en la sociedad es siempre la de "servir"[67]. Como lo expresó Memmi en el *Retrato del colonizado* (2001: 81) "la naturaleza del colonizado es el ser servidumbre; del colonizador, ser dominador". Un claro ejemplo de esto hoy en día, es que las trabajadoras domésticas generalmente son mujeres "indígenas"[68], una situación muy similar en los países de América con herencia colonial, llegando a ser la frase "para que mi hija no sea tu empleada" un sinónimo de lucha y resistencia de los pueblos originarios de Bolivia[69]. Aunado a esto, los pueblos originarios hemos sido relegados a la folklorización, como ejemplo la Guelaguetza en Oaxaca (México), pero frecuentemente nuestros derechos no son respetados, los pueblos indígenas no somos considerados sujetos de derecho, principalmente cuando existen intereses económicos de por medio y se impone en las comunidades originarias "proyectos de extractivismo" (mineras, presas, tala, industria agropecuaria) en sus territorios históricos sin la consulta previa, libre e informada, principalmente de proyectos mineros que han sido denominados "megaproyectos de muerte"[70] porque han ocasionado el asesinato de activistas ambientalistas a lo largo de toda América.

Esto significa que la situación de los pueblos originarios cambió poco con la creación de los Estados nación independientes en América, pero ¿qué tiene que ver el estudio de la herencia histórica-cultural con la colonización y los pueblos originarios? Ya en 1982, la investigadora y activista del *Ñuu Savi* Gabina Aurora Pérez Jiménez denunciaba el monólogo de los congresos cuando se hablaba de los "indígenas" y decía "todos hablan sobre los indígenas, pero los indígenas mismos no tenemos voz" (Pérez Jiménez, 1982:23). Esto significa que también nuestra herencia

67 Ver películas del cine mexicano como "La mujer que yo perdí" (1949), "Tizoc: Amor indio" (1957), "Mi niño Tizoc" (1972) y las distintas películas realizadas por la actriz mexicana Maria Elena Velasco "La India María", tales como "Tonta tonta pero no tanto", "Ok mister Pancho", "El coyote emplumado", por nombrar algunas. Asimismo, en la televisión abierta mexicana, esta imagen burda y caricaturesca se muestra en novelas y programas de comedia.

68 En 2018 se estrenó la película "Roma", del director Alfonso Cuarón, quien nos relata un pasaje nostálgico de su infancia, no obstante, algo que no cuestionó la película pero que es una muestra del clasismo en México es la posición y el rol de la mujer indígena en su papel de nana y sirvienta, imagen frecuentemente retratada en novelas y películas mexicanas. Asimismo, el impacto de la película y la nominación de la actriz Yalitza Aparicio, de ascendencia *savi* y *triqui*, a "mejor actriz" al premio Óscar, desató una serie de críticas por parte de actores mexicanos y población en general, no por su actuación sino por su origen y su imagen, lo que resaltó el racismo y el colonialismo internalizado de los mexicanos. El actor Sergio Goyri la llamó "pinche india", ver https://www.youtube.com/watch?v=VUf5TIg9hbY.

69 "No me gustaría que mi hija sea su empleada" fue la expresión del político y activista Felipe Quispe Huaca ante la pregunta de la reportera sobre los motivos de su lucha. También expresó que: "Esta cara, esta sangre, este indio, por qué está maltratado tanto, por qué estamos trapeados en el suelo, por qué siempre tenemos que ser siempre un barredor, por qué siempre tenemos que ser un cargadorcito, por qué siempre tenemos que estar cuidando al opresor". https://www.youtube.com/watch?v=rlyHHG6ayf0, visto 13 de agosto de 2019.

70 "México es el país con más conflictos mineros después de Perú…La lucha es ardua y las corporativas y el gobierno están dispuestos a dividir a las comunidades, ofrecer dinero y hasta encarcelar a los líderes con tal de lograr la materialización de los proyectos. De igual manera, el número de ambientalistas y defensores de la naturaleza asesinados está en su punto más alto". En https://www.animalpolitico.com/semillero-de-ciencia/los-proyectos-de-muerte-en-comunidades-indigenas/, consultado el 13 de agosto de 2019.

histórica-cultural fue y sigue siendo robada y negada; en la Colonia por parte de los conquistadores y frailes, en nombre de un rey y Dios verdaderos, y en la época independiente en nombre de una historia nacional. Ésta es estudiada generalmente por personas ajenas a los pueblos en cuestión, con la nula participación de sus integrantes como investigadores de su propia herencia cultural y, en caso, de ser tomados en cuenta somos relegados a ser informantes[71], como también sucede con los pueblos indígenas en África.

> Their knowledge is not integrated into the research process as researchers pursuing their own research questions that are informed by their own worldviews. Consequently, ILK [Indigenous and Local Knowledge] holders generally are not co-authors, and are in fact seldom acknowledged in publications arising from their collaborative research efforts with academics. Worse still, they do not have access to the produced knowledge as it is usually packaged in forms and language that they cannot comprehend, or that is useful for their community needs (Chilisa 2017:815).

Aunado a esto, la educación que se imparte en estos mismos países, de carácter nacionalista e integracionista, no ha permitido la enseñanza histórica y particular de cada uno de los Pueblos Originarios con base en su visión del mundo. Todo esto ha generado una desvinculación del pasado con el presente, una disyunción entre la herencia viva de los pueblos indígenas (lengua, literatura oral, rituales, organización social) y su herencia histórica-cultural (códices, mapas coloniales, textos coloniales y restos antiguos pre-coloniales) como un todo. Entonces ¿podemos hablar también de un extractivismo académico-epistemológico? ¿de una academia colonizada y a la vez colonizadora? Sí y, además, fundamenta y perpetua el sistema colonial, como ya lo han acusado Said (1978), Smith (1999) y Chilisa (2017).

1.5. LA ACADEMIA Y EL COLONIALISMO

¿Por qué es importante hablar de colonización, derechos de los pueblos indígenas y academia? y ¿por qué particularmente del estudio de la herencia histórica-cultural y la arqueología? Florencia, en Italia, es considerada cuna del "Renacimiento", etapa de la historia en Europa que significó un cambio de paradigma, el renacer de la cultura hacia la Edad Moderna después del "oscurantismo" de la Edad Media. Los restos de personajes como Galileo Galilei, Michelangelo Buonarroti[72] y Dante Alighieri están depositados en la Iglesia de la Santa Cruz en Florencia y son visitados con respeto y admiración (figuras 27 y 28).

Las aportaciones y el legado de estos personajes en el arte (escultura, pintura), literatura y ciencia (astronomía y arquitectura) son conocidos hasta hoy en día. Son por ende, en palabras de Jansen, "ancestros comunes". Haciendo un paralelo, esto hace que me cuestione, si yo pertenezco a una cultura, la del Ñuu Savi, que forma parte de la civilización mesoamericana, y que tiene una gran profundidad histórica y una lengua (no indo-europea), entonces ¿dónde están las tumbas y santuarios de nuestros antiguos gobernantes, reinas, reyes, intelectuales, filósofos, artistas mixtecos? Una respuesta a esta pregunta la tenemos en un escrito del Fraile Burgoa en el siglo XVII.

> Estando [Fray Benito Hernández] en el pueblo de Tlaxiaco salía a predicar por sus contornos, y trepaba como solícito cazador, por todas aquellas montañas incultas, e inaccesibles, donde tenían sus madrigueras los lobos infernales, y andando por las de Chalcatongo, tuvo noticia del panteón nefando de innumerables supersticiones, que generalmente veneraban todos los pueblos, y señoríos de esta Mixteca… De todo se había informado el siervo de Dios, y el fuego de su amor, y celo de su honra, le abrazaban el corazón y agitaban el deseo de destruir aquel fano [templo] inmundo, y secreta recámara de condenados, y desengañar a sus descendientes con la luz de la verdad…
>
> Y continua…
>
> Se resolvió a subir a la cima de aquel monte, que se llama en la lengua de los indios Cumbre de los Cer-

71 En la década de 1970 el Instituto Lingüístico de Verano publicó una serie de textos que fueron recolectados por Belita Ana Forshaw A. y redactados en el mixteco de Santo Tomás Ocotepec (Oaxaca, México). A excepción de un trabajo donde reconoce la autoría de Matilde Avendaño (1978a), los demás llevan la frase "Autor y dibujante: un habitante de Santo Tomás Ocotepec" (1978b, 1978c), "Autor e ilustrante: un residente de Santo Tomás Ocotepec (1978d), "Narrador y dibujante: Un habitante de Santo Tomás Ocotepec" (1978e), "Narración y dibujos: Un vecino de Santo Tomás Ocotepec" (1979). Con esto la asesora lingüística, como se denomina, deja en el anonimato y en el olvido a los autores y hablantes de la lengua mixteca. Ver también las críticas de Pérez Jiménez (1982, 1989a,1989b) y Jansen (1982,1989).

72 Mejor conocido como Miguel Ángel, pintor, arquitecto y escultor de reconocidas obras de arte tales como "El David", "La Piedad" y autor de la "Bóveda de la Capilla Sixtina" en la Ciudad del Vaticano.

Figura 27. (izquierda) Tumba de Galileo Galilei. Fotografía del autor. **Figura 28.** (derecha) Tumba de Michelangelo Buonarroti Fotografía del autor.

> vatillos…hasta descubrir la puerta, o postigo de esta gruta. Llegado allá vido toda la circunferencia muy barrida, y matizada de variedad de flores, que se crían en las frescuras de la montaña… y se arrojó solo por la boca de la cueva. Luego que el ciervo de Dios reconoció el puesto, descubrió una dilatadísima cuadra, con la luz de unas troneras, que le habían abierto por encima, y por los lados, puestos hoyos como urnas de piedra, y sobre ellas inmensidad de cuerpos, por orden en hileras, amortajados con ricas vestiduras de su traje, y variedad de joyas de piedra de estima, sartales y medallas de oro. Ardiendo en celo del honor Divino, embistió a los cuerpos, y arrojándolos por los suelos, los pisaba, y arrastraba como despojos de satanás, quitó a muchos las vestiduras, y preseas, y poniéndolas en un lado, y vido más adentro como recámara otra estación, y entrando dentro a halló con altarcillos a modo de nichos, en que tenían inmensidad de ídolos, de diversidad de figuras, y variedad de materias de oro, metales, piedras, madera, y lienzos de pinturas, aquí empezó el furor santo a embravecerse, quebrantando a golpes todos los que pudo, y arrojando a sus pies los demás maldiciéndolos como a espíritus de las tinieblas... [los mixtecos] cuando le sintieron que salía cansado y trasudado, y en las faldas del hábito los ídolos de mayor veneración, y arrojándoles delante de ellos, los volvió a pisar, y a escarnecer, detestando sus mentiras, y engaños, con que tenían pervertidas a tantas almas… los redujo [persuadió a los mixtecos] que hicieran allí una grandísima hoguera de teas, y pudo acabar con ellos, que a los ídolos, y sus cuerpos de sus señores defuntos, arrojasen en ella, y con este espantoso triunfo, los dejó tan confusos, y avergonzados (Burgoa, 1989, I: 336-341.)

El santuario-mausoleo de los *Iya* del Ñuu Savi fue destruido por los frailes dominicos en el siglo XVI. Aquí una respuesta a mi pregunta inicial pero ésta va

más allá del tema arqueológico, porque la pregunta no se fundamenta en identificarlas para excavarlas sino como parte de mi identidad cultural, encontrarlas para rendirles homenaje. Aunque parezca extraña esta última sentencia, no parecería raro que los fiorentinos, y quizá no sólo ellos, sino los europeos alzaran la voz si quisieran excavar las tumbas de Galileo Galilei y de Miguel Ángel para (entre otras cosas) "descubrir su ajuar funerario" con el fin último de ponerlos en una exposición, si es que no quedan apilados en cajas etiquetadas en un laboratorio o bodega. Asimismo, causaría interrogantes del porqué hacer una excavación en un lugar sagrado, una iglesia católica. En este hipotético caso, hay una sociedad occidental que reclamaría, alzaría la voz por considerarlos sus ancestros intelectuales; además habría una institución religiosa, católica, que seguramente objetaría respeto por ser un lugar de culto. Con esto, cabría hacerse la pregunta ¿por qué los sitios "arqueológicos", muchos de ellos considerados lugares sagrados por las comunidades originarias de México, se excavan sin el consentimiento de los Pueblos Originarios si estos son los herederos culturales de la civilización mesoamericana?

Entonces, por poner un caso, ¿por qué hablar de colonialismo en Facultades, Escuelas, Licenciaturas o Departamentos de Arqueología en países con herencia colonial, en países que fueron colonialistas y países colonizados? En primer lugar porque la arqueología, como la lingüística y la antropología (por mencionar algunas) son disciplinas científicas de origen colonial, financiadas por regímenes (neo-) colonialistas para extraer la riqueza de las tierras invadidas[73]. En segundo lugar porque la arqueología y los arqueólogos frecuentemente, "consciente o inconscientemente", perpetúan este colonialismo, no como parte de un gobierno colonial externo, sino representando un Estado nación, justificando una narrativa histórica nacionalista, y siguiendo una metodología de investigación que es propiamente de corte colonial, como lo acusó en su momento Linda Tuhiwai Smith. El "término investigación está inextricablemente vinculado al imperialismo europeo y al colonialismo" (Smith, 2008:1). Hay un eurocentrismo exacerbado en la academia, "el pasado es conceptualizado y presentado acorde a lo que pasó en la provincial escala de Europa, a menudo en Europa occidental, y entonces impuesto al resto del mundo" (Goody, 2006:8)[74]. En tercer lugar y siguiendo esta misma línea, los escritos académicos frecuentemente siguen reproduciendo los estereotipos coloniales y estudiando a la civilización mesoamericana desde la mirada el otro y con teorías externas a un pasado que tuvo su propia dinámica, sus propios valores y su propia visión del mundo, y así dejan de lado el conocimiento de las comunidades originarias de hoy en día.

> De sus concepciones religiosas [de los Mixtecos], de sus realizaciones poéticas, científicas, sólo tenemos las escasas noticias que nos conservaron los misioneros y conquistadores, y el arqueólogo tiene que ir pacientemente descorriendo el velo que oculta todavía estos arcanos; procurando interpretar el espíritu indígena por los restos materiales que nos quedan (Caso, 1969:240).

En el estudio del pasado precolonial y la cultura mesoamericana se recurre a los escritos de los conquistadores y religiosos, frecuentemente sin una crítica historiográfica, ya que se retoman de manera literal y sin cuestionar su veracidad y transfondo político-religioso. Por ejemplo, Barbero Richart (1997:351) comenta que "Sahagún se adelanta cuatro siglos a los procedimientos puestos en práctica por los actuales etnólogos, garantizando una información absolutamente auténtica, ya que el fraile no retocaba los datos obtenidos". Fray Bernardino de Sahagún es entonces considerado el padre de la antropología en México y por ende se asume que sus escritos son neutros, sin juicios de valor y producto de la descripción etnográfica, sin tomar en cuenta que estas obras se hicieron para enaltecer la labor de la Orden Franciscana en la conversión religiosa y por consecuencia justificar sus acciones y la colonización. No obstante, también es de reconocer que hay quienes han puesto en tela de juicio estos enunciados. Ángel María Garibay comentó lo siguiente a mediados del siglo pasado:

> ¡Son estos de los eternos números fantásticos de nuestra historia antigua: como los de los sacrificados

73 Edward Said en su obra "orientalismo" (1978) enlista los grandes imperios coloniales de los últimos tres siglos, el Francés, Inglés, Holandés, Portugués y, por último y más reciente, el Estadounidense.

74 Goody (2006) en su obra "The Theft of History" (el robo de la historia) nos muestra cómo Europa no solo ha descuidado o subestimado la historia del resto del mundo, malinterpretado su propia historia, sino también cómo ha impuesto conceptos y periodos históricos que han agravado nuestra comprensión de Asia de una manera significativa para el futuro y para el pasado; asimismo, su estudio sirve para cuestionarnos el enfoque de la historia mundial.

> en templo mayor de Tenochtitlan, al ser dedicado! El escritor de entonces había perdido la noción del número; el escritor de ahora, repite sin razonar siquiera. Es perder el tiempo meterse en estas indagaciones" (en Landa, 1966:XVIII).

En términos del fundamento de las investigaciones arqueológicas, estas generalmente se hacen sin plantear como punto de partida o fin la relación y vinculación del pasado con el presente de los *Pueblos Originarios* o, en palabras más afines a la materia, a los *Pueblos Mesoamericanos Contemporáneos*. Por poner un ejemplo, las tumbas precoloniales, que en en última instancia contienen los restos de ancestros culturales mesoamericanos, han sido intervenidas en los siglos posteriores a la conquista por motivos "económicos" –saqueos– o "científicos" –excavaciones– sin considerar la cuestión cultural o espiritual de quienes yacen en ellos o de las comunidades que las resguardan.

> En efecto, por cédula de 7 de mayo de 1530 se otorgó concesión a don García Manrique, Conde de Osorno y Presidente del Consejo de Indias, para que por veinte años pueda buscar, descubrir y abrir enterramientos en Nueva España, Guatemala, Venezuela y Cabo de Vela, en que hubiese tesoros, joyas de oro, perlas y pedrería, pagando por esto lo mismo que se paga por el oro de las minas (Caso, 1969:14-15).
>
> Cuando en 1930 me proponía hacer las exploraciones de Monte Albán, los objetivos fundamentales eran allegar datos para obtener un conocimiento más profundo de la escritura y el calendario zapotecos, el estudio arquitectónico de los monumentos, y el estudio de la cerámica; me proponía también hacer excavaciones en las tumbas, para obtener informaciones acerca de la religión, el vestido y el instrumental de los zapotecos y muestras del arte de los lapidarios y de los orfebres zapotecos y mixtecos. Por último, ver si era posible establecer una cronología (Caso, 1969:12).

Sobre este último personaje, la intención no es otorgar juicios de valor sobre su persona ni demeritar sus contribuciones, respetándolo como persona de su tiempo, no obstante sí debemos cuestionarnos sobre los intereses que subyacen y motivaron sus intervenciones, que en este caso son científicos, dejando de lado la cuestión del respeto hacia los ancestros de un pueblo, más aún, de un pueblo conquistado y colonizado, del cual ya es común no escucharlos ni tener su consentimiento.

> ... those of us working in the Maya region need to move now toward ensuring greater participation of contemporary Maya in the research process and toward exhibiting greater sensitivity and professional responsibility toward Maya ancestral remains, which in some cases means reburial. Most of all, we must recognize, as I have tried to show throughout this book, that the ancestral presence gives power, economic clout, dignity, and social identity to descendants (McAnany 1995: 168).

Así, comúnmente en el estudio de la cultura mesoamericana se niega una conexión cultural entre los restos pre-coloniales y las comunidades actuales y en caso de que alguien alce la voz o reclame mayor respeto se alega una ruptura colonial, que no existe lazo o vínculo alguno entre ambas épocas o ésta se ha distorsionado.

> Mas debe recordarse que los actuales mexicanos son una raza degenerada, son los descendientes de un pueblo conquistado y fusionado con razas extrañas y que difieren tanto de sus antecesores los aztecas, como pueden diferir los modernos griegos de los héroes de Marathami; Salamina o los Jellahs de Egipto, de ese gran pueblo reconstructor de pirámides, obeliscos, templos y demás maravillas sembradas a lo largo del sagrado río, siendo por tanto del mundo entero (Jacobs, 1907:98).

Otro aspecto de la academia que refuerza los estereotipos coloniales es la terminología. El uso de conceptos occidentales, que desvinculan y coaccionan a que los Pueblos Originarios, ya sea de manera inconsciente, a que los pueblos mismos no se identifiquen con ese pasado. Por poner un ejemplo, el concepto del "monstruo de la tierra" en realidad refiere a la dadora de vida y que en náhuatl se le conoce como *tlalticpac* o *tlalticpactli* "en la tierra" y tiene diferentes advocaciones tales como Coatlicue, Ciuacoatl y Tlaltecuhtli, "la señora de la tierra tiene calor y esencia, tiene rostro, forma; a ella se le considera como *tonauan-totauan* "nuestras madres-nuestros padres"; ella nos cuida y protege, nos da calor y lo necesario para vivir en este mundo" (Macuil, 2017:23-24). En

Figura 29. Cuestionamiento del pueblo Mapuche a los académicos. Imagen tomada de la cuenta de Pangi Palitujo en Facebook.

Sahan Savi es *Ñuhu Ndehyu*[75]. Otro caso específico es el prefijo etno-, que si bien refiere a una categoría humana, lo cierto es que frecuentemente se usa para describir lo concerniente a los "pueblos indígenas" pero no a la cultura occidental, haciendo una distinción y estratificación entre la cultura occidental y las culturas indígenas; si para la primera es música, botánica, lingüística, moda e historia, para los segundos es etnomúsica, etnobotánica, etnolingüística, etnomoda y etnohistoria (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:201). Además de esto, los Pueblos Originarios tienen poco acceso a la educación, lo que hace que su participación en diversos campos de la ciencia sea restringida; en segundo lugar, los conocimientos adquiridos académicamente siguen las pautas coloniales, dado que pocas veces hay una crítica sobre la construcción del conocimiento de y sobre los Pueblos Originarios y con ello su identidad y diversidad cultural es opacada y relegada, incluso en las denominadas Universidades Interculturales.

> Aunque cada vez de formas menos explícitamente racistas, las pervivencias coloniales se expresan y reproducen en los sistemas educativos. En lo que hace particularmente a la Educación Superior, universitaria y no-universitaria, esto puede constatarse no sólo en la exclusión de estudiantes y docentes de dichos pueblos sino también en la exclusión de las visiones de mundo, idiomas, historias, conocimientos y modos de aprendizaje propios de estos pueblos (Mato, 2015:7).
>
> We expressed (1979) our preoccupation with the double mentality that dominated Mexican society as well as the field of archeological, cultural and historical studies, i.e. to admire the treasures of the past as national patrimony and at the same time discriminate the present-day indigenous peoples as backward, primitive and inferior (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:145).

Finalmente quiero agregar que muchas comunidades del Ñuu Savi en las últimas décadas se han vuelto cada vez más celosas de sus conocimientos ante personas ajenas, principalmente de antropólogos, etnólogos, arqueólogos, lingüistas y otros, quienes buscan el denominado "conocimiento tradicional". Esta actitud es producto del trauma por el no retorno del conocimiento a las comunidades, ya que la negación ante los investigadores foráneos no se debe a una falta de interés por compartir sus conocimientos sino la falta de empatía y compromiso de estos por compartir sus resultados y estudios con nosotros, produciendo un sentimiento de saqueo intelectual, un *extractivismo epistemológico* (figura 29).

Por lo anterior podemos hablar de una academia colonizada y colonizadora. Una colonización y extractivismo epistemológico de la que cada vez están más consciente en los pueblos colonizados.

75 Para más detalles ver capítulo 4.

1.6. LOS MANUSCRITOS PICTÓRICOS DEL ÑUU SAVI Y EL COLONIALISMO

El estudio e interpretación de los manuscritos pictóricos –códices y mapas coloniales–, como parte de la herencia histórica-cultural del Pueblo de la Lluvia, no escapa a toda esta dinámica colonial. En primer lugar, ningún manuscrito pictórico de estilo precolonial está en el *Ñuu Savi*. La mayoría está en museos y bibliotecas en Europa y no están expuestos al público debido a su fragilidad, por lo tanto la distancia, su resguardo y condición física son los primeros obstáculos en el acceso a estos por sus descendientes culturales.

En 2016 se expusieron por vez primera los cinco manuscritos pictóricos originales mesoamericanos resguardados en la Biblioteca Bodleiana en Oxford, Inglaterra, como resultado de una colaboración entre dicho acervo y el departamento del Patrimonio de los Pueblos Indígenas de la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden. Dos de estos son del *Ñuu Savi Ñuhu* y uno de *Tokuii Ñuu Savi*. Dado que fui invitado por Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez para dar una conferencia en el evento que tuvo lugar en honor a esta exhibición, tuve la gran oportunidad de ver personalmente los códices Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu, Añute y el Rollo del Fuego Nuevo.[76] En este mismo año en el Museo Británico solo vi exhibido el facsímil del Códice Tonindeye (Nuttall). De mejor acceso es el Códice Dresden del pueblo Maya exhibido en la "cámara del tesoro" de la colección de "Manuscritos" de la *Sächsische Landesbibliothek* de Dresde, Alemania, el cual pude visitar en 2017 bajo previa solicitud[77]. El panorama en México no es muy distinto. El Museo Nacional de Antropología en la Ciudad de México resguarda los dos únicos códices mixtecos de tradición precolonial en el país, los códices Iya Nacuaa I (Colombino) y Ñuu Naha (Muro), además de documentos pictóricos mixtecos de la época colonial, como el Lienzo de Coixtlahuaca, el Lienzo de Zacatepec y el Códice Mixteco Post-cortesiano No. 36. A excepción del códice Ñuu Naha, estos valiosos documentos fueron parte de la excelsa exposición "Códices de México, memorias y saberes" en 2015.[78] A excepción de las exposiciones mencionadas, el acceso a los códices es muy restringido, generalmente sólo a especialistas y con objetivos muy puntuales, lo que en parte se entiende por lo frágiles que están. Todo esto hace que los herederos culturales no los conozcan físicamente, pero ¿Podrá en algún momento el pueblo Ñuu Savi contrarrestar esta situación? Es decir ¿le será posible al Pueblo de la Lluvia repatriar y restituir tanto los manuscritos pictóricos como el patrimonio cultural material en general depositados –¿retenidos?- en instituciones internacionales y nacionales?[79] Afortunadamente, dentro de lo que cabe, en los últimos años algunas instituciones han digitalizado su acervo y han puesto a disposición imágenes de estos manuscritos, entre los disponibles están el Códice Tonindeye,[80] Códice Ñuu Ñaña,[81] Códice Iya Nacuaa I[82], Lienzo de Zacatepec, Lienzo de Coixtlahuaca, Códice Mixteco Post-Cortesiano No. 36, Rollo de Yucu Yusi[83], Códice Añute[84], Rollo del Fuego Nuevo[85], Códice de Texupan[86], además del Vocabulario de Alvarado y el Arte en Lengua Mixteca de 1593, y cabe destacar la digitalización del Códice Mendoza.

Aún con lo anterior, la situación de despojo está presente y será necesario replantearse la reconexión de estos manuscritos, dado que el efecto colonial no sólo se materializa en lo físico sino también en lo intelectual. En la década de los 80's la activista Pérez Jiménez también afirmaba que a pesar de que los

76 Los dos restantes son el Códice Mendoza y el Códice Mictlan (Laud). Para tal ocasión se organizó la conferencia "Mesoamerican Manuscripts: new scientific approaches and interpretation", titulo que también lleva la publicación de 2019 como resultado de las contribuciones de dicho encuentro. En esta publicación colaboro con el artículo "Re-interpreting Ñuu Savi pictorial manuscripts from a Mixtec codices: linking past and present" (Aguilar Sánchez, 2019a), contribución que forma parte del capítulo 3 de esta disertación.

77 Para más información visitar la página web de la biblioteca, https://www.slub-dresden.de/en/collections/manuscripts/the-dresden-maya-codex/.

78 La exposición fue como conmemoración de los 50 años del recinto actual del Museo Nacional de Antropología y el 75 aniversario del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Se inauguró el 1 de septiembre de 2014 y se extendió hasta el 1 de febrero de 2015. https://www.excelsior.com.mx/expresiones/2015/01/08/1001648, consultado el 20 de agosto de 2019.

79 Izaira López Sánchez, estudiante de Relaciones Internacionales de la Universidad del Mar-Campus Huatulco (Oaxaca, México), actualmente está realizando una investigación sobre la repatriación del patrimonio cultural material a los pueblos indígenas de México y como caso de estudio la repatriación del Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis) al Ñuu Savi, específicamente a la comunidad mixteca de Santiago Tilantongo (Oaxaca, México).

80 https://www.britishmuseum.org/collection/object/E_Am1902-0308-1

81 https://www.britishmuseum.org/collection/object/E_Am1962-03-8

82 https://www.codices.inah.gob.mx/pc/index.php, aquí también encontrarán el Lienzo de Zacatepec, el Lienzo de Coixtlahuaca y el Mapa Post-Cortesiano 36.

83 https://digitallibrary.tulane.edu/islandora/object/tulane%3A19287

84 http://www.mesolore.org/cultures/synopsis/4/Ñudzavui, aquí también encontrarán fragmentos del Códice Tonindeye, Añute y el Vocabulario de Alvarado.

85 https://iiif.bodleian.ox.ac.uk/iiif/viewer/75a8f3db-69d3-4bef-bfc5-c61a55562114#?c=0&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-477%2C-159%2C5274%2C3177

86 http://bdmx.mx/detalle/?id_cod=26#.VH7Di9KG9Mh

mixtecos habían desarrollado en la época pre-colonial una alta civilización, los herederos de esta cultura no tenían acceso a los conocimientos generados sobre sus asentamientos antiguos, tesoros en museos y libros pintados o códices; esto, como producto del colonialismo externo e interno (Pérez Jiménez, 1982; 1989a;1989b). Así, después de casi cuatro décadas de este planteamiento, se sigue observando poca participación de los mixtecos en la interpretación de los manuscritos pictóricos del Ñuu Savi. Un breve y general listado de reconocidos estudiosos y estudiosas en esta materia ayudará a mostrarnos esta situación. Podemos nombrar a los extranjeros, al italiano Lorenzo Boturini; al prusiano Alejandro de Humboldt; los ingleses, Edward King Lord Kingsborough (edición de códices), James Cooper Clark (historicidad de los códices, relación de 8 Venado en los códices Nuttall, Becker, Bodley, Selden, Colombino y Vindobonensis), Richard Long (cronología, secuencia de 52 años en el Códice Nuttall), Gordon Brotherston (atención a los géneros literarios pre y coloniales); las estadunidenses Zellia Nuttall (Códice Zouche es un códice histórico), Herbert Spinden (interpretación histórica en el códice Añute, cronología en el códice Nuttall), Mary Elizabeth Smith (análisis de glifos toponímicos y onomásticos), Ross Parmenter (lienzos del valle de Coixtlahuaca, como el de Tlapiltepec, Tequixtepec y Tulancingo, Códice Daza), Nancy Troike (Códice Colombino-Becker como un solo códice y dramáticas estructuras bajo la narrativa, tipo Shakespeareano), Emily Rabin (nueva correlación cronológica, corrección de fechas propuestas por Caso fundamentado en criterios biológicos de periodos generacionales), Donald Robertson (estudios codicológicos y de historia del arte junto con análisis históricos), Jill Furst (enfatizó el carácter sagrado, simbólico y ritual de la historia de Quetzalcóatl en el códice Yuta Tnoho), Bruce Byland (interpretación local de la historiografía Ñuu Savi, los lugares presentados en los códices están en Ñuu Savi y no más allá de su frontera cultural), John Pohl (ideas religiosas subyacentes a las narrativas pictóricas, la lectura de las pinturas puede haber estado acompañada de un acto teatral o un drama ritual), Ronald Spores y Elizabeth Boone; los austriacos, Karl Anton Nowotny (carácter mántico y ritual de los códices, continuidad cultural, estudio holístico de las fuentes) y Ferdinand Anders (experto en iconografía y religión mesoamericana, estudio de la continuidad cultural y la etnografía para el entendimiento de los manuscritos pictóricos); los alemanes, Eduard Seler (astralismo), Damian Kreichgauer (manuales astronómicos son el códice Yuta Tnoho y Tonindeye), Walter Lehmann (astralismo en el códice Yuta Tnoho), Fritz Röck (astralismo en el códice Yuta Tnoho), Viola Köning (códice Egerton, Lienzos Beni Zaa); los holandeses, Maarten Jansen (hermenéutica poscolonial, interpretación y edición de la mayoría de los códices de tradición precolonial) y Sebastian van Doesburg (códices cuicatecos, lienzos del valle de Coixtlahuaca, mixtecos y zapotecos); el español Juan José Batalla Rosado; y la polaca Katarzyna Mikulska. Asimismo, podemos nombrar a los criollos de la Nueva España, a Carlos de Siguenza y Gongora (siglo XVII) y Francisco Xavier Clavigero (Jesuita del siglo XVIII); después de la guerra de independencia a los mexicanos Manuel Martínez Gracida, Antonio Peñafiel, Nicolás León, Wigberto Jiménez Moreno (Correlación entre el calendario Ñuu Savi y Mexica, Códice Yanhuitlán), Salvador Mateos Higuera (Códice de Yanhuitlán), Alfonso Caso (Mapa de Teozacoalco, determinó los codices como mixtecos y reconoció los gobernantes de Teozacoalco y Tilantongo, estudios históricos y genealógicos), Miguel León Portilla (filosofía), Joaquín Galarza (método galarciano, escritura pictográfica como texto), María Teresa Sepulveda, Manuel Herman y Ethelia Ruiz Medrano.

En contraste numérico, los investigadores del Ñuu Savi que podemos nombrar son Mariano López Ruiz, Abraham Castellanos, Gabina Aurora Pérez Jiménez y Ubaldo García López[87]. Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992b) comentan que en 1910, Castellanos fue el primero en tratar el códice Colombino como un documento mixteco –aunque de manera más literaria e ideológica que académica–, lo cual se demostró 40 años después con el estudio de Alfonso Caso sobre el mapa de Teozacoalco en 1949. Con lo anterior concluimos que 1) el estudio de los códices ha sido llevado a cabo principalmente por académicos y avalado por la academia, por ende ser "codicista" es una categoría académica y 2) la inaccesibilidad a las fuentes originales ha provocado que su estudio primordialmente se haya realizado fuera del territorio *Ñuu Savi*, con una nula participación de los propios mixtecos en su interpretación y teniendo como resultado que las publicaciones sean en lenguas distintas al *Sahan Savi*[88].

87 Ver los comentarios sobre sus contribuciones en el apartado 2.3.
88 Ver también Jansen (2015) y Jansen y Pérez Jiménez (2011).

Recalco, la intención no es demeritar los descubrimientos y aportaciones a las que se han llegado en esta materia, al contrario, también es necesario reconocer su valor y aceptar que sin esta base de conocimientos nuestro entendimiento de los manuscritos pictóricos del Pueblo de la Lluvia sería minúsculo, tal como sucede con los documentos que han permanecido en las comunidades, muchos de los cuales quedaron en el olvido una vez terminada su función siglos atrás[89]. No obstante, nuestro objetivo sí es mostrar los efectos de la colonización en el estudio de la herencia histórica-cultural del Ñuu Savi y a este respecto es necesario subrayar que la mayoría de las publicaciones generadas sobre estos manuscritos –y también en otras áreas de la ciencia– no llegan a las comunidades originarias porque en principio tampoco son el fin de estas investigaciones, ya que –tal como se comentó en el apartado anterior– la investigación misma procede de una arraigada tradición de enajenación y extractivismo epistemológico. En segundo lugar y en consecuencia con lo anterior, por mucho tiempo se pensó que entre los Pueblos Originarios de hoy en día y los pueblos que produjeron estos manuscritos pictóricos no existía vínculo directo, que el proceso colonial provocó una ruptura total e irreparable en las comunidades originarias por lo tanto no existía una continuidad cultural. Al no haberla, *no se estaba hablando de la historia de un pueblo en particular o de su pasado, sino de un pueblo en el pasado*,[90] el cual ya no existía, por lo tanto no había –ni hay– compromiso moral alguno o al menos era normal no hacerlo y tampoco había alguien que reclamara, y si lo hacía, no eran escuchados, como pueblos colonizados que son. En tercer lugar, la premisa de una "no continuidad cultural" excluía desde un inicio la idea de lograr interpretaciones de "primer orden" con el conocimiento de la comunidades, por lo tanto no era necesario conocerlo. Esto último ha cambiado en las últimas décadas (ver capítulo 2). No obstante, aunque hay autores que han enfatizado la importancia de la "continuidad cultural" para el entendimiento de las antiguas culturas de América y los manuscritos pictóricos, ésta no es una práctica común y sigue siendo notable la ausencia de los mismos pueblos como autores de su propio patrimonio (Jansen, 2015:240).

Este es el legado colonial pero entonces ¿qué podemos hacer los pueblos colonizados para contrarrestar esto? ¿cómo podemos los *nchivi savi* tener acceso a estos manuscritos y a su información? ¿cuál deber ser el papel de la academia ante el legado colonial? En sus obras individuales y colectivas, Pérez Jiménez y Jansen no sólo han enfatizado la importancia de la continuidad cultural en la interpretación de los manuscritos pictóricos sino la necesidad y la urgencia de la formación de investigadores indígenas[91]. Ambos autores comentan que los *nchivi savi* a través del conocimiento de su herencia viva podrían no sólo orientar sino corregir mucha de la distorsión europacéntrica, irrumpiendo el monólogo occidental para convertirlo en un diálogo intercultural, de manera activa, consciente, con voz y voto propios (Pérez Jiménez, 1982; Jansen, 1982, 2015; Jansen y Pérez Jiménez, 2011). Así, en lo que respecta a esta materia, desde hace cuatro décadas ellos han contribuido al estudio de los manuscritos pictóricos, en particular, y al estudio de la herencia histórica-cultural, de manera general, en el marco de la teoría poscolonial o de descolonización, la cual cuestiona y visibiliza los problemas del legado colonial en los pueblos y territorios colonizados por occidente y promueve la descolonización en todas las esferas de la sociedad, de tal manera que lleguemos a un *status "post-colonial"*. Es decir, *es necesario no sólo el acceso al conocimiento académico sino una constante participación en su generación*.

> Native speakers and cultural participants are in a privileged position to explore meanings and connotations of the signs, terms, and concepts of ancient texts. They may recognize specific elements of material culture or the landscape that are crucial for their identification in images or hieroglyphic signs. The same is true for the identification of technical terms, religious concepts, and material culture (Jansen, 2015: 247).

89 "With the passing away of ancient society and art, pictography became superfluous and outdated, its techniques and symbols becoming forgotten. The old documents lost their significance as historical texts and became mere symbolic objects, as foundation charters or títulos" (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:95).

90 "La presencia de lo indio en muros, museos, esculturas y zonas arqueológicas abiertas al público se maneja, esencialmente, como la presencia de un mundo muerto. Un mundo singular, extraordinario en muchos logros; pero muerto" (Bonfil Batalla, 1990:43).

91 "Las disciplinas que nos investigan ya durante muchos años, lo han hecho siempre dentro de una visión ajena y han sido justificadoras del colonialismo. Por eso es muy importante que se formen especialistas [indígenas] en las diversas ramas de la ciencia, y que estos especialistas sean tomados en cuenta en los congresos internacionales y en las instituciones nacionales" (Pérez Jiménez, 1989b:422). Es el interés de la disciplina [interpretación de códices] que los indígenas vuelvan a participar en ella, retomando la conciencia, ahora todavía negada, de su cultura y su pasado (Jansen, 1982:34).

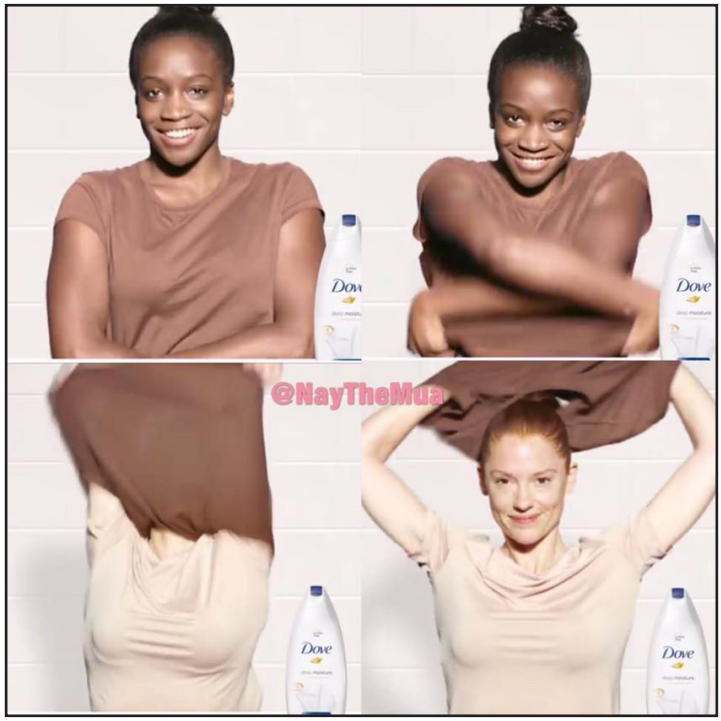


Figura 30. (Izquierda) El racismo como algo normalizado y promovido por marcas comerciales. Anuncio de jabón en los años 30´s en Francia con la leyenda "El jabón Dirtoff me blanquea"*. **Figura 31.** (Derecha) Publicidad de la marca Dove, una línea de productos de cuidado personal**.

Así, en la construcción del conocimiento sobre la herencia histórica-cultural del *Ñuu Savi*, los propios *nchivi savi* hemos sido excluidos y quienes estudian nuestro patrimonio (arqueólogos, historiadores, lingüistas, antropólogos, por citar algunos) muchas veces siguen reproduciendo las practicas coloniales –principio mismo de su origen– y con esto refuerzan el discurso de sometimiento, en el cual los Pueblos Originarios somos descritos como idólatras, fanáticos, ignorantes y atrasados. Se nos niega una continuidad cultural, de ser los herederos culturales e intelectuales y con ello el derecho de velar, estudiar y reconstruir el conocimiento de nuestro pasado. Como lo han mencionado Jansen y Pérez Jiménez (2011:XXIV), los Pueblos Originarios contemporáneos han sido excluidos de su propia historia y literatura, y consecuentemente ellos han sido hechos "extranjeros en sus propias tierras". Hemos sido colonizados desde el siglo XVI hasta hoy en día, bajo el discurso de una hegemonía cultural europea u occidental, que alega una supremacía cultural, la "idea de una identidad europea superior a todos los pueblos y culturas no europeos" (Said, 1978:7).

Entonces, lo que nos compete ahora es descolonizar nuestro patrimonio histórico-cultural y la participación de los Pueblos Originarios y sus intelectuales a partir de su propia cosmovisión será indispensable. Pero antes de adentrarnos a la metodología, será necesario revisar un último apartado que sin duda es necesario para abordar con éxito nuestra empresa, la *descolonización interna*.

1.7. EL COLONIALISMO INTERNALIZADO

Para descolonizar nuestra herencia histórica-cultural es necesaria nuestra propia descolonización, de lo que se ha denominado "colonialismo internalizado". Una de las premisas más importantes de la obra de Memmi (1966) es que "la colonia fabrica colonizados, del mismo modo que fabrica colonizadores", es decir, la situación colonial genera una dinámica particular e inerte entre el colonizador y el colonizado. El coloni-

* https://originalvintagemovieposters.com/le-savon-dirtoff-original-1930s-french-advertisement-poster/, consultado el 27 de agosto de 2019.
** https://www.nacion.com/revista-dominical/el-anuncio-racista-de-dove-que-causo-polemica/H35G2JIMOZBJJLBJWNAHV6L4EE/story/, ver artículo en esta página.

zador impone su ideología, lucra y se privilegia de la explotación y crea una distancia material, humana y mística con el colonizado basado en –pero no exclusivamente– el racismo, lo deshumaniza y como usurpador se justifica y está dispuesto a mantener la colonización ante cualquier adversidad (figura 30 y 31). Como resultado de esta dinámica, la imagen, ese retrato del colonizado que crea el colonizador hace eco en el colonizado y éste en cierto momento la asume, la acepta, la vive y la reproduce.

La situación colonial sin duda es avasallante y en el transcurso de cinco siglos los Pueblos Originarios de México han internalizado esta colonización. Por centurias se les ha señalado de indio/indígena, inculto, ignorante, mugroso, alcohólico, atrasado, holgazán, pobre, conformista, idólatra, ingrato e inferior. Las comunidades se han asumido "pobres", cultural, intelectual y materialmente ante lo occidental. Por ejemplo, algunas comunidades de habla *savi* traducen su autodenominación *Ñuu Ndavi* como "pueblo pobre", cuando en realidad este *ndavi* es una variante de *savi* "lluvia". Este colonialismo internalizado también se expresa en la apreciación de lo extranjero y citadino como mejor o "superior", lo que se ha conocido en México como "malinchismo". Este retrato del colonizador es del extranjero de piel blanca, rubio, conocedor y prototipo de belleza. El colonialismo internalizado no es consciente, sino heredado y normalizado, y la discriminación, marginación y rezago en todos los ámbitos refuerzan estos prejuicios, incluso académicamente, ya que el eco de los evangelizadores se reproduce en las investigaciones académicas, y si estos escritos llegan a las comunidades se toman como estudios serios y se reproduce la terminología, lo cual se vuelve un circulo vicioso.

> Pero dexadas a parte estas antigüedades y vanidades que no tienen apariencia ni testigo de verdad, de que los naturales estan ya mui enterados y fundados en nuestra santa fe catholica, la cual contradize estas **falsas y ridiculas opiniones**, y es más acertado y seguro sepultarles en el olvido (Reyes, 1593:I).

Los frailes denominaron a las historias sagradas como mitos y cuentos, las ridiculizaron y cuestionaron su validez. La internalización de esta colonización hace que nosotros mismos traduzcamos al español estas narrativas como "cuentos", adoptando incluso esta palabra en *Sahan Savi* como *kuentu*. La consecuencia es que en pláticas sostenidas en las comunidades del *Ñuu Savi* se suele usar la palabra *kuentu* para referirse a las historias y narrativas referentes a cada uno de los *nu chiñuhun* (donde veneran, es decir: lugares sagrados) de las comunidades, cuando en realidad en la propia lengua a estas narrativas se les conoce como *tuhun anaha nchivi savi* "las palabras antiguas de la gente de la lluvia". Asímismo, antes de empezar una plática se suele repetir lo siguiente: "así dicen, pero quien sabe si sea cierto". No obstante dentro del contexto de los discursos ceremoniales, como el casamiento o el bautismo, en ningún momento se duda de su origen. Las palabras, los modos, los rituales, la sucesión y el desarrollo de cada uno fue cultivado, enseñado y dejado por los *ndoso*, personajes primordiales, nuestros ancestros (ver capítulo 3).

Este colonialismo internalizado muchas veces se reforzará por la descripción académica y los académicos muchas veces alegarán que la comunidad así se asume, pero es obvio que la situación colonial lo hará, "un mentira repetida mil veces se convertirá en verdad" [92]. Así, los Pueblos Originarios en la búsqueda y lectura de los estos estudios sobre su cultura, se verán descritos en términos de "la etnohistoria mixteca, los mitos mixtecos, los pueblos indios de la mixteca, los cuentos de los mixtecos, las creencias de los indígenas mixtecos, la cueva del diablo en la Mixteca, los cuentos de brujas", y al ser estos realizados por *académicos* se tomarán como estudios serios y difícilmente se les debatirá, incluso serán su bibliografía y referentes futuros, por lo que esta terminología se seguirá reforzando. Como en su momento lo señaló Smith (2008:1-2), "el colonialismo ha sido perpetuado por la forma en cómo el conocimiento de los pueblos indígenas se ha colectado, clasificado y representado en varias maneras para presentarse en occidente, y entonces, a través de los ojos occidentales, regresa a aquellos que han sido colonizados". O como lo ha denominado Chilisa (2017), el imperialismo académico.

> The marginalisation of African perspectives in disciplinary inquiry is not a new phenomenon. The development of research inquiry reveals methodological hegemony with a tendency to perpetuate the dominance of one race over the 'other' by building a collection of theories, concepts, methods, techniques, and

92 Es común escuchar a investigadores decir que las mismas comunidades usan términos como indio, brujo, bruja, mito y por ello ellos lo usan en sus escritos.

> rules designed to promote only the knowledge that promoted and profited Eurocentrism… Academic imperialism, a practice where conceptual and theoretical frameworks, research questions, research designs, and research techniques that stem from the developed world continue to promote the European/Western thought systems and build deficit theories that perpetuate distortions of African experiences (Chilisa, 2017:814).

El conocimiento de los Pueblos Originarios no se reconoce como tal hasta no pasar por los ojos occidentales, dado que el colonialismo ha impuesto –con gran éxito– la idea de que el conocimiento occidental –teoría, método, metodología- es lo auténtico, lo natural, lo dado[93]. Así, las historias de origen son descritas como "mitos" y "cuentos" y los lugares sagrados donde mora el Dios Lluvia, *vehe savi*, son referidos como "sótanos, grutas o cuevas", y con esto se les despoja del valor moral y espiritual que tienen como parte de la memoria cultural del pueblo Savi. Al mismo tiempo, sin una crítica y autocrítica, los académicos del Ñuu Savi no estamos exentos de proseguir con una mentalidad colonizadora. Un ejemplo de esto es lo escrito por Raúl Alavez (1997), quien se asume como mixteco y valora su lengua, pero su metodología sigue una pauta antropológica clásica. Por ello, como bien lo mencionan Pérez Jiménez (2015) debemos deconstruir nuestro pensamiento y alma.

> Para lograr un estudio amplio, profundo y confiable sobre esta cultura es necesario vivir, participar y convivir con los mixtecos para crear confianza, porque ellos son conservadores y muy discretos. A esta actitud la llamo: "la cultura oculta de los mixtecos", debido a que hay experiencias y conocimientos que sólo los mixtecos saben, guardan y callan. Por ello, para recabar información sobre la cultura mixteca procedí a aplicar una entrevista, con preguntas en español que abordan diferentes temas. La entrevista la realicé a autoridades municipales, judiciales y a personas de más de 40 años, con ella obtuve datos apegados a la realidad. Las entrevistas fueron grabadas en cintas magnetofónicas, cada una la enumeré y registré en ella el nombre del pueblo, el lugar de la entrevista, el nombre del investigador y, finalmente, los datos del informante (nombre, edad, sexo y lugar de origen) (Alavez 1997:132).

Entonces, nuestra tarea es deconstruir nuestra herencia cultural mesoamericana, en general, y la del pueblo Ñuu Savi, en particular, partiendo de nuestra propia visión del mundo. Lo anterior es una materia urgente en el devenir de los Pueblos Originarios, ya que la satanización y herencia colonial, el colonialismo interno e internalizado y el capitalismo avasallante de nuestros días siguen afectando negativamente la identidad de los *nchivi Ñuu Savi* hacia su pasado y presente; como síntoma de esto está la pérdida paulatina de la lengua y la no transmisión generacional de conocimientos en muchas comunidades, que auspiciadas por la discriminación, la violencia, la migración, entre otras dinámicas sociales, ponen en riesgo nuestra existencia futura como pueblo.

1.8. CONCLUSIONES

Para los Pueblos Originarios de México la situación colonial no es cosa del pasado sino prevalece en el presente. Nuestra herencia histórica-cultural ha sido colonizada geográfica, histórica, cultural, académica e internamente. Fue saqueada, quemada, disgregada, satanizada, enajenada durante la Colonia y permanece retenida en instituciones nacionales y extranjeras. La colonización desmanteló las instituciones precoloniales. Los gobernantes, nobles, arquitectos, sacerdotes, intelectuales fueron desplazados, convirtiéndolos en esclavos y campesinos. La colonización caló en lo más hondo, sumergió a los pueblos mesoamericanos en una etapa oscura e interrumpió un desarrollo cultural e intelectual propio, con ello se generó una disyunción entre los pueblos y su pasado. No obstante, también es necesario reconocer que aunado a la opresión también hubo y hay resistencia, lo que ha mantenido mucho de lo que somos y fuimos. Esta resistencia en las últimas décadas se ha hecho más visible. Por ejemplo, con movimientos sociales e intelectuales que luchan por consultas previas, libres e informadas, y que abogan por la preservación de las lenguas originarias, el reconocimiento a nuestros conocimientos ancestrales y con ello la reivindicación social, cultural y espiritual.

93 "Scheurich and Young (1997:7) reminds us that ''when any group within a large, complex civilisation significantly dominates other groups for hundreds of years, the ways of the dominant group (its epistemologies, ontologies, and axiologies), not only become the dominant ways of that civilisation, but also these ways become so deeply embedded that they typically are seen as 'natural' or appropriate norms rather than as historically evolved social constructions" (Chilisa 2017:814).

En resumen, *la colonización como proceso traumático de larga duración ha sido la causa de la fragmentación de nuestra herencia cultural y para el entendimiento del pasado y presente de nuestra cultura es necesario su descolonización, reintegración y reapropiación desde la propia visión de los Pueblos Originarios, teniendo la lengua como nuestro principal vínculo*. Ante esto, la trascendencia de la UNDRIP no radica en reclamar derechos especiales para los *Pueblos Indígenas* (como muchos piensan), sino de abogar por derechos colectivos que se tienen por el hecho de ser *pueblos* y que históricamente nos han sido negados. Si pretendemos hacer realidad diversos artículos de la UNDRIP que atañen a la cultura (artículos 3, 11, 12,13,14) necesitamos tener las instituciones adecuadas para ello. Un primer paso será la formación de profesionistas de los Pueblos Originarios que entiendan 1) las dinámicas sociales y las necesidades de las comunidades, 2) que sean conocedores de su campo de formación, y 3) finalmente, que puedan encontrar un equilibrio entre ambas para el beneficio de su pueblo y comunidad. La UNDRIP, por tanto, es una herramienta legal para los *Pueblos Originarios*, *First Nations* o *Pueblos Indígenas* en los países que la han ratificado y su debida implementación refuerza la lucha por seguir existiendo como *Pueblos*, pero para ejercer esos derechos es necesario también tener claro qué se debe proteger y, sobre todo, cómo. Esto no viene prescrito y, por consiguiente, este es el siguiente paso en la agenda.

Capítulo II. El Renacimiento del Ñuu Savi: Una Metodología Mixteca

En este capítulo se expondrán los principios teóricos, metodológicos, éticos e ideológicos que guían esta investigación por parte de un investigador del Ñuu Savi en el estudio de su propia herencia histórica-cultural y particularmente de los manuscritos pictóricos precoloniales y coloniales y con esto el entendimiento de sus valores culturales, desde su experiencia misma y como conocedor de su lengua y cultura. En primer lugar, es un trabajo decolonial realizado por un investigador que es y se asume como nchivi ñuu savi –persona del Pueblo de la Lluvia– o tee savi –hombre de la lluvia– y con esto se rompe el estatus del mixteco como informante y hay una transición del mixteco "investigado" al mixteco como "investigador". En segundo lugar, al asumir una postura crítica poscolonial sobre la forma en cómo ha sido descrito el patrimonio histórico-cultural, se propone, contextualiza y pone en práctica una "metodología mixteca" que tiene como fin la re-integración, re-apropiación y re-introducción de la memoria cultural en el Ñuu Savi con base en el entendimiento de sus valores culturales, teniendo como principio el uso de los conceptos en la lengua y la visión del mundo del Pueblo de la Lluvia, la continuidad cultural y los valores éticos, morales y comunitarios de la cultura mixteca, conjuntado el conocimiento arqueológico, las fuentes históricas coloniales, la herencia viva y la lengua (puesto en práctica en la parte II), una metodología mixteca del Ñuu Savi acorde al derecho consuetudinario de sus comunidades, respetando en todo momento su consentimiento libre, previo e informado, pero sobre todo privilegiando su involucramiento y participación (puesto en practica en la parte III). Asimismo se reflexiona sobre la ética de los investigadores de Pueblos Originarios y los derechos y compromisos morales que adquieren con sus comunidades y pueblos de origen (parte I y III). Por último, y no menos importante, este capítulo se sustenta éticamente en los preceptos de la UNDRIP de 2007, principalmente de los artículos 3, 11 y 31; secundado por los artículos 5, 7 y 22 del Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989[94], y el artículo 2 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos en vigor[95].

> Artículo 11 de la UNDRIP: Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, objetos, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas (Naciones Unidas, 2008:6).

2.1. UNA METODOLOGÍA DEL ÑUU SAVI: DESCOLONIZANDO LOS MANUSCRITOS PICTÓRICOS DEL PUEBLO DE LA LLUVIA

La teoría poscolonial o decolonial cuestiona y visibiliza los problemas del legado colonial en los pueblos y territorios colonizados por Occidente y promueve la descolonización en todas las esferas de la sociedad, de tal manera que lleguemos a un estatus "poscolonial", con la libertad de elegir fuera de dominio.[96] En

94 El Convenio 169 entró en vigor el 6 de septiembre de 1991 (Organización Internacional del Trabajo, 2007:9).

95 Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

96 "I define decolonisation as the strategic (that is, considered and informed) removal, extraction, evaluation or interrogation of whatever practices, ideas, and physical aspects of westernisation have had the effect of reducing, replacing, disrupting, subverting, or destroying what are widely and consensually held to be 'good practices' for the survival and flourishing of life on Earth. Decolonisation presumes indigenous futurity over settler futurity on the basis that indigenous futurity is not only necessary reparation, but it includes settlers; whereas, settler futurity will always require the ongoing erasure and assimilation of indigenous peoples, lands, and histories. In addition, the Earth ethic which sustains indigenous ways of being, and allows their comparison and correlation with one another, leads definitively to planetary futurity" (Jessida Sepie, 2018:79).

la academia, en términos literarios y sociológicos, esta teoría se forjó durante la segunda mitad del siglo XX, siendo sus teóricos más notables Frantz Fanon (1961), Albert Memmi (1966), Vine Deloria (1969), Edward Said (1978), Gayatri Spivak (1999), Walter Mignolo (1995), Homi Bhabha (1994) y Linda Tuhiwai Smith (1999), por nombrar algunos.

Con base en la obra paradigmática de la autora maori Linda Tuhiwai Smith –"Decolonizing Methodologies"– se viene desarrollando alrededor del mundo una corriente de "Metodologías Indígenas" –las cuales también denomino metodologías originarias–, de una nueva generación de autores que se reconocen, identifican o simpatizan con la descolonización de las metodologías con respecto a las investigaciones que atañen a los Pueblos Originarios.[97]

> In response to the recognition of ILK [Indigenous and local knowledges] systems, academic researchers are increasingly called upon to collaborate with ILK holders and indigenous communities to co-design and co-frame research problems, co-create methodological frameworks that support the integration of knowledge systems, co-create solution-oriented knowledge, and apply it to address complex problems (Chilisa, 2017: 815).

La premisa principal es la descolonización y se habla de "metodologías" –en plural– porque tal como las cosmovisiones, culturas y lenguas, la construcción del conocimiento no puede reducirse a una solo metodología, asimismo el método –como es lógico– depende de la pregunta y la comunidad que la responda. Drawson et al. (2017), en su estudio sintético, han englobado a éstas en cinco grandes categorías, 1) General Indigenous Frameworks, 2) Western Methods in an Indigenous Context, 3) Community-Based Participatory Research (CBPR), 4) Storytelling, 5) Culture-Specific Methods. Todas ellas incluyen y comparten principios y valores éticos de los Pueblos Originarios, lo que las hace catalogarlas como Metodologías Originarias[98]. Entre las características que comparten están la autodeterminación, alianza, inclusión, relación positiva y reforzamiento de la autonomía de los Pueblos Originarios, reconocimiento de que el conocimiento es de las comunidades, investigación recíproca, priorización de las formas locales del conocimiento por sobre la primacía occidental, inclusión explícita de los poseedores del conocimiento, respeto a las formas de organización locales, reforzamiento de la autonomía, mantenimiento de conceptos en las lenguas originarias que no son traducibles a las lenguas hegemónicas, importancia del contexto particular del pueblo y la comunidad, y respeto entre los participantes, entre el investigador y los Pueblos Originarios.

Una vez dicho esto, la presente investigación, mas allá de ser una disertación sobre la teoría poscolonial, se inscribe en esta corriente de "Metodologías Originarias", ya que es la puesta en práctica de la descolonización metodológica en el marco de las ciencias sociales (arqueología, antropología, lingüística, historia), y aunque no soy el primero en hacer un estudio decolonial en este ámbito, sí soy de los primeros *nchivi savi* que lo hace en términos de su propio bagaje cultural, de su herencia histórica-cultural, lo que en sí mismo es una de las premisas para la descolonización de la academia. *Me atrevo –con gran cautela pero con justa razón– a definir la metodología que llevo a cabo en Ñuu Savi y que esta plasmada aquí como "Metodología Mixteca" o "Metodología del Ñuu Savi", principalmente porque respeté en todo momento los principios comunales, personales y espirituales*[99] *que aprendí desde niño como* nchivi savi*, para darle el justo valor a nuestro conocimiento y rebalancear las relaciones de poder entre el conocimiento occidental y el del Ñuu Savi*. Asimismo, dejo en claro que lo último que deseo es que se tome o interprete lo planteado aquí como "la metodología mixteca *per se*", como sinónimo de única; más bien, lo desarrollado aquí responde a intereses muy particulares,[100] de la interpretación de los manuscritos pictóricos del Ñuu Savi desde el marco cultural y lingüístico del autor, quien se asume como parte de y quien respetó en todo momento los valores y principios comunitarios del Pueblo de la Lluvia.

Así, los principios que guían y fundamentan esta

97 Sobre estas nuevas metodologías, ver Kovach (2009, 2010) y Chilisa (2012, 2017), dos ejemplos concretos y de contextos epecíficos de Canadá y Africa, respectivamente. Además, ver la sístesis de las metodologías indígenas en Drawson et al. (2017).

98 Una metodología indígena no significa una ruptura completa con Occidente, más bien, en ocasiones, pero no siempre, se nutre de métodos occidentales. Como lo han mencionado Drawson et. al. (2017:15): "using an Indigenous method necessitates an Indigenous methodology, but that an Indigenous methodology could be utilized with strictly Western methods" (ver su categoría de *Western Methods in an Indigenous Context*).

99 Ver capítulos 3 y 4.

100 Como lo menciona Drawson et al. (2017) en su síntesis, los métodos de investigación indígena son lo que deben ser para la pregunta que intentan responder: "Indigenous research methods are what they need to be for the question they are trying to answer".

metodología del *Ñuu Savi* son la cosmovisión, la lengua savi, la continuidad y los valores culturales del *Ñuu Savi,* aunado al compromiso moral del propio investigador con su pueblo. En esta línea de pensamiento, Jansen y Pérez Jiménez han propuesto la hermenéutica poscolonial para el estudio de los manuscritos pictóricos mixtecos precoloniales y coloniales, donde la incorporación de los investigadores de Pueblos Originarios es fundamental en su propuesta, en primer lugar como un derecho al ser nuestro propio patrimonio o herencia histórico-cultural y en segundo lugar por las aportaciones que podemos hacer en su interpretación, dado el conocimiento de la lengua *savi* y el patrimonio vivo de las comunidades del Ñuu Savi contemporáneas (Jansen, 1982, 2015; Pérez Jiménez 1982, 2015; Jansen y Pérez Jiménez, 2011), un método de interpretación al cual me adhiero.

> Subsequent to the decipherment of individual signs, the connection between them, in terms of narrative and/or symbolic structures, is the basis for more complete and convincing interpretations of a complex text and/or work of art such as the long inscriptions and books (codices) or painted cloths (lienzos) of ancient Mesoamerica. Writing a commentary on their contents involves serious examination of earlier studies on the semiotic system and the different components of the text. It also requires thorough knowledge of the themes of cultural memory and of the cultural, historical, and social contexts within which the work was produced and transmitted. This implies the use of a range of sources about the past (archaeology, visual art, historical documents, oral traditions) in a way that is coherent and specific to indigenous customs, concepts, and values (Jansen, 2015:243).
>
> As the contextualization of the codices within their specific cultural landscape advances, the need to know the native language becomes increasingly obvious. Similarly a first-hand knowledge of present-day native culture and life-world is crucial for understanding the ancient sources. Landscape and worldview, customs and values, as well as specific forms of oral literature may be directly linked to codices (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:157).

En esta propuesta la lengua mixteca, la continuidad cultural y la reintegración de la memoria cultural son claves para la interpretación de los manuscritos pictóricos, argumentos en los que estamos de acuerdo, retomamos y enfatizamos en este capítulo e investigación, comenzando con los nombres mismos de los códices.

Como se describió líneas arriba, los códices de tradición precolonial que han sobrevivido hasta el día de hoy están fuera del territorio histórico del Ñuu Savi, razón por la cual son conocidos y nombrados en el ámbito académico por referencia a: 1) la biblioteca o ciudad que los resguarda (Códice Vindobonensis), 2) al coleccionista que lo tuvo (Códice Selden, Códice Becker, Códice Muro), 3) de quien lo estudió y publicó en un periodo reciente de la historia (Códice Nuttall), o 4) algún evento "memorable" relacionado con la edición (Códice Colombino). Reflejo de esto, es lo contenido en la carta que el Dr. Nicolás León envío al licenciado Sierra en 1906, que antecede a su publicación del "Códice Sierra", que hasta ese momento era conocido como Códice de Texupan (León, 1984:2).

> Al Señor Lic. D. Justo Sierra, Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes. Señor. –Costumbre generalmente admitida, al grado de haberse convertido en ley, es la que los estudiantes americanistas, cuando en sus manos cae un documento no publicado, principalmente si es un pictógrafo, le impongan, para su fácil citación, el nombre del Mecenas que haya favorecido con la difusión de él, su conocimiento y estudio en el mundo científico. –El "CODEX DE TEXUPAN" se ha impreso mediante el superior acuerdo de V. y era obligación mía hacerle el debido tributo de justicia imponiéndole su respetable nombre. Dígnese V. admitirlo y perdonarme que sin su consentimiento y permiso previo lo haya hecho. –México, julio de 1906. –N.LEON.

La consecuencia de la ausencia física y la extrañeza de sus nombres es que en el Ñuu Savi –donde fueron creados–, cuando se les nombran, se perciben ajenos, resultándoles poco familiar a los *nchivi Ñuu Savi* e, inclusive, a la cultural nacional. Por esta razón, Jansen y Pérez Jiménez (2004; 2007a:3-6) han propuesto una serie de términos en *Sahan Savi* para "renombrarlos", partiendo de la premisa que otorgándoles nombres en la lengua en que fueron creados, estos tendrán más sentido para el pueblo del cual fueron desposeídos a lo largo de los últimos cinco siglos. De esta manera, las denominaciones de esta propuesta toman en consideración 1) la temática (*Códice Tonindeye* "historia de linajes"), 2) el último miembro de la

No	*Sahan Savi de Ñuu Ndeya (Jansen y Pérez Jiménez, 2004)*	*Tu´un Davi de Apoala (López García, 2012)*	*Sahan Savi de Ñuu Yute Suji*	*Nombre Académico*
1	Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu	Tutu Qhcuaa	Tutu ii Ñuu Tuun ji Ndinu	Bodley
2	Códice Añute	Tutu Sicuañe[a]	Tutu ii Ñuu Ñuti	Selden
3	Códice Yuta Tnoho	Tutu Yutsa To´on	Tutu ii Ñuu Yute Tuhun	Vindobonensis
4	Códice Tonindeye	Tutu Tonindeye	Tutu ii Tata Nchivi Savi	Zouche-Nuttall
5	Códice Iya Nacuaa I y II	Tutu Nacuaa	Tutu ii Yaa Nakuaa	Colombino-Becker I
6	Codice Ñuu Naha	Tutu Ñuu Ña´a	Tutu ii Ñuu Janaha	Muro
7	Códice Ñuu Ñaña	Tutu Ñuu Ñaña	Tutu ii Ñuu Ndikaha	Sanchez Solís o Egerton
8	Códice Cochi y Fragmento Nuu Naa	Tutu Cochi	Tutu ii Yaa Kochi	Becker II y Fragmento de Nochixtlán
9	Rollo de Yucu Yusi		Tutu ii Yuku Nindava	Tulane
10	Códice Yecu[b]			Fonds Mexicain 20

Tabla 2. Propuestas para nombrar a los códices en tres variantes de sahan savi.
a Para nombrar los manuscritos pictóricos en las variantes de Apoala y Ocotepec se tomó como base los términos de la propuesta de Jansen y Pérez Jiménez (2004; 2007a), quienes en su momento consideraron una serie de nombres para cada códice (temática, poseedor mixteco o lugar de procedencia), inclinándose al final por uno. Así, propusieron también nombrar al Códice Añute como Códice Iya Sicuañe (Señor 10 Hierba), quien fuera el último gobernante retratado. Este mismo criterio también se sugirió con el Códice Ñuu Tnoo-Ndisinu (Códice de Tilantongo-Tlaxiaco), el cual también pudo ser referido como Códice Quaa, sin embargo se optó por el primero dado que en este manuscrito se representan principalmente los gobernantes de estas dos casas nobles.
b Jansen y Pérez Jiménez (2011:60) consideran que este manuscrito procede del Ñuu Savi, dado que muestra los mismos paisajes de las cuatro direcciones y el centro que aparecen en el Códice Yuta Ynoho.

dinastía que fue retratada (*Códice Cochi* "Señor 2 Viento"), 3) el protagonista (*Códice Iya Nacuaa*, la biografía del Señor 8 Venado), o 4) el lugar de origen (*Códice Añute* "Lugar de Arena", hoy Magdalena Jaltepec) (tabla 2).

Siguiendo con este ejemplo, es necesario que los herederos culturales de los códices nos unamos a los esfuerzos de renombrar en nuestras propias variantes, tal como lo hace López García (2012:211) de la comunidad savi de Santiago Apoala (Nochixtlán, Oaxaca). En este caso él traduce el término "códice" como *tutu* "papel", un término más familiar en el contexto actual, dado que la terminología precolonial en lengua *Savi* era *Ñee Ñuhu* "pieles sagradas", ahora en desuso. En este sentido, aunque hoy en día es entendible la referencia a *tutu* como un soporte para escribir, los códices precoloniales que sobrevivieron están hechos sobre cueros de piel de venado, incluso de jaguar[101]. Por esta razón se les denominó *Ñee Ñuhu –Ñii Ñuhu* en la variante de Ocotepec– y valdría la pena reflexionar sobre la reintroducción de este término o asignarle uno que resalte su importancia simbólica como contenedor de historias sagradas del *Ñuu Savi* en un contexto actual, quizá como *tutu ii* "papel o libro sagrado, delicado", *tutu tatuni ja kachi nasa jekoo Ñuu Savi* "libro importante que nos dice sobre la fundación del Pueblo de la Lluvia" o *tutu nuu ndee tuhun janaha nchivi savi* "libro donde están asentadas las palabras antiguas del Pueblo de la Lluvia".

101 El códice Mictlan o Códice Laud tiene una cubierta de cuero de jaguar (Snijders, 2016:30-32). Es un manuscrito religioso (mántico-ritual) de origen desconocido –puede ser nahua, pero no lo sabemos (Anders y Jansen, 1994).

2.2. EL MÉTODO INTERPRETATIVO

Para la interpretación de los manuscritos pictóricos en la herméutica poscolonial se retoman los tres niveles de interpretación propuestos por el historiador del arte Erwin Panofsky (1972 [1939]), los cuales consisten en el 1) descriptivo (análisis de formas visuales), 2) interpretativo (identificación de conceptos y temas) y 3) la evaluación de los valores culturales (exploración de los significados intrínsecos) (Jansen y Pérez Jiménez, 2011). Un ejemplo sintético de los tres niveles de interpretación se hará con la pintura "La Caída" de Cornelis Cornelisz de 1592 (figura 32).

- 1er nivel de interpretación. Descriptiva: Hombre y mujer: desnudos con una fruta en la mano, junto a un árbol donde hay una serpiente, en medio de una especie de jardín con muchos animales. Contexto: la pintura es del siglo XVI y forma parte de un género de pinturas halladas en contexto religioso (cristiano).
- 2o nivel de interpretación. Temática: La representación de la primera pareja de la humanidad,

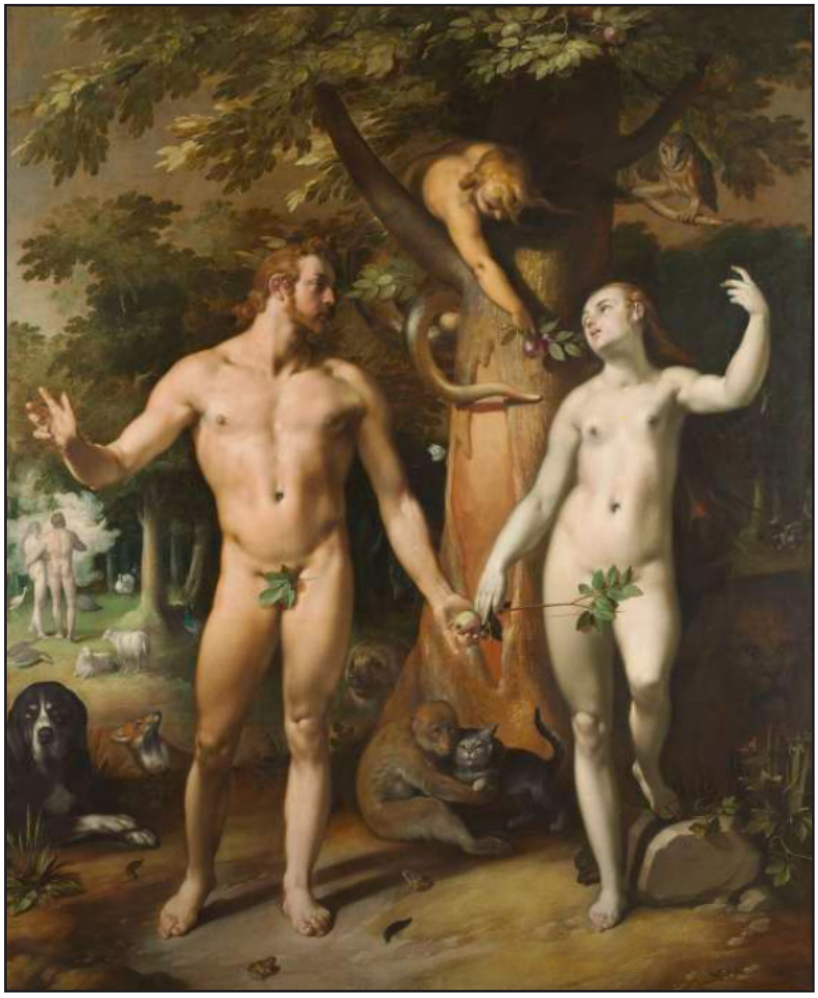


Figura 32. The Fall of Man, Cornelis Cornelisz de Haarlem, 1592, óleo sobre lienzo, 273cm × 220cm. Rijksmuseum, Amsterdam.

la cual fue expulsada por desobedecer el mandato de Dios de no comer el fruto del árbol del bien y del mal, el cual les fue ofrecido por la serpiente. Un pasaje bíblico muy conocido[102]. Los elementos de la pintura coinciden con los elementos de la narrativa bíblica y por eso se pueden interpretar como referencias a esa narrativa.

- 3er nivel de interpretación. Valores: La pintura se realizó en 1592. Casi un siglo después del comienzo de la colonización de lo que hoy es América, y con ello la búsqueda de explicaciones sobre la existencia de los pueblos mesoamericanos en el marco de la creación del mundo católico. Con este afán, el artista refuerza en su pintura que Dios creó al mundo entero y lo que en éste habita. Así, con la puesta del guajolote incluye a América (figura 33).

El análisis iconográfico del Ñuu Savi puede realizarse en estos tres niveles de interpretación. Por ejemplo, la página 1 del Códice Añute (figura 2).

- 1er nivel de interpretación. Descriptiva: En la primera escena (inferior derecha) se puede observar las convenciones iconográficas mixtecas para la representación del año y los días, los *Yaa Nkandii* (Dios Sol) y el *Yaa Tiun* (Dios Venus) sentados en el cielo con atlatls (lanzadardos) y flechas en las manos. Hay un cerro de arena con

102 Al fondo y a la izquierda, podemos ver a Dios (una nube con rostro y manos humanas) adviertiendo a Adán y Eva. Ellos pueden comer los frutos de todos los árboles, excepto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Seducidos por la serpiente (con un torso humano), Adán y Eva, sin embargo, comen la fruta prohibida, por lo que fueron expulsados del Paraíso (Cédula del Rijksmuseum, Amsterdam). https://www.rijksmuseum.nl/en/rijksstudio/artists/cornelis-cornelisz.-van-haarlem/objects#/SK-A-129,1

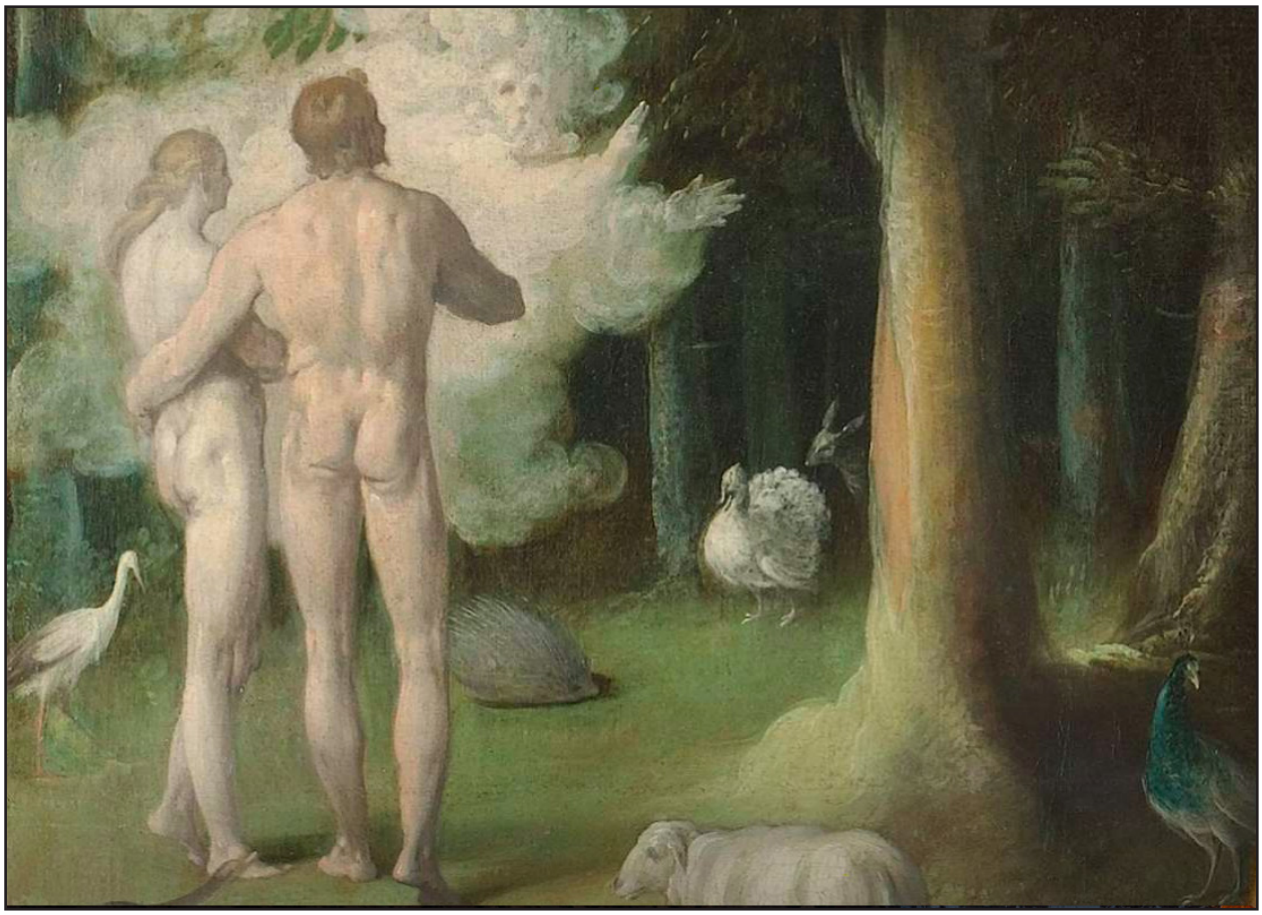


Figura 33. El guajolote (pavo) como símbolo de la presencia del continente americano desde la creación de la humanidad. The Fall of Man, Cornelis Cornelisz de Haarlem, 1592. Rijksmuseum, Amsterdam.

representaciones de oro, símbolo de lo precioso, el cual es atravesado con una flecha. De este cerro sale un cordón umbilical que une al cerro con el señor 11 Agua.

- 2º nivel de interpretación. Temática. En el año 3 Caña, día 2 Casa, los *Yaa Nkandii* y *Yaa Tiun* lanzaron sus flechas sobre el cerro precioso de Añute "Lugar de Arena", del cual nació el *Ndoso Situta* (señor 11 Agua en lenguaje especial), el ancestro fundador del linaje de Añute.
- 3er nivel de interpretación. Valores: El códice fue mandado a hacer a mediados del siglo XVI, entre 1556 y 1560 (Jansen y Pérez Jiménez, 2007a:31). El objetivo del códice era demostrar que el Señor 10 Hierba (*Yaa Sicuañe*), era el sucesor directo del *ndoso Situta* (ancestro deificado señor 11 Agua), quien fuera el fundador y primer ancestro del linaje de Añute "Lugar de Arena" y quien surgió en la época primordial, cuando salió por primera vez el sol y sus rayos tocaron la tierra preciosa de Añute, la luz como principio y origen.

Por último, adelantándome a posibles cuestionamientos y dudas sobre el porqué se utiliza el método de Panofsky, un método occidental en una metodología del Ñuu Savi, es conveniente señalar la diferencia entre método y metodología, como lo hace Cram (en Drawson et al. 2017:2), quien hace una distinción clara entre el "método" y la "metodología", al especificar que un método se refiere a las distintas herramientas y técnicas utilizadas en la recopilación o análisis de datos, mientras que la metodología se refiere a los principios generales que dirigen un proyecto de investigación. Drawson et al. (2017:15) y Kovach (2010:40) coinciden y concluyen que debe haber una coherencia entre método y metodología. Es decir, llevar a cabo un método indígena implica tener una

metodología indígena, dado que el método indígena corresponde a un paradigma[103] igualmente indígena, de su visión del mundo[104]. Al mismo tiempo argumentan que una metodología indígena puede utilizar métodos occidentales, dado que el método debe tener sentido bajo la perspectiva de la metodología indígena.[105]

> In making this claim, Wilson's argument supports the notion that Indigenous methodologies are a paradigmatic approach based upon an Indigenous philosophical positioning or epistemology. Thus it is not the method, per se, that is the determining characteristic of Indigenous methodologies, but rather the interplay (the relationship) between the method and paradigm and the extent to which the method, itself, is congruent with an Indigenous worldview (Kovach 2010:40).

Así, en lo que respecta a esta investigación, el uso del método en tres niveles de interpretación no demerita denominar a nuestra metodología como Mixteca o Ñuu Savi, dado que sigue las pautas, principios y valores culturales marcados en el Ñuu Savi para la generación y compartición del conocimiento. Esto es lo que se demuestra y desarrolla en los siguientes apartados y capítulos, donde el método y metodología corresponden al paradigma de conocimiento mixteco. Uno de los ejemplos más claros son los discursos ceremoniales que se verán a continuación, que parafraseando a Kovach (2010:41), basta con ver la importancia de los discursos ceremoniales –protocolos– dentro de las comunidades del Ñuu Savi para reconocer que las formas mixtecas en que se desarrollan estas actividades –métodos– son importantes.

103 "Romm (2015) concurs that it is possible to appreciate an indigenous paradigm without subsuming it under the 'big four' [1) the post-positivist, 2) the constructivist, 3) the transformative, and 4) the pragmatic paradigms] mainly because of its focus on value systems that emphasise the connections with place, people, past, present, future, the living, and the non-living" (en Chilisa, 2017:816)

104 "The term paradigm as used within a research context includes a philosophical belief system or worldview and how that belief system or worldview influences a particular set of methods. A paradigm is both theory and practice" (Kovach, 2010:41).

105 "The conversational method is found within western qualitative research. However when used in an Indigenous framework, a conversational method invokes several distinctive characteristics: a) it is linked to a particular tribal epistemology (or knowledge) and situated within an Indigenous paradigm; b) it is relational; c) it is purposeful (most often involving a decolonizing aim); d) it involves particular protocol as determined by the epistemology and/or place; e) it involves an informality and flexibility; f) it is collaborative and dialogic; and g) it is reflexive" (Kovach, 2010:43).

2.3. LA LENGUA *SAVI* EN LA INTERPRETACIÓN DE LOS MANUSCRITOS PICTÓRICOS

En 1949, Alfonso Caso no sólo determinó el corpus y origen de los manuscritos pictóricos del Ñuu Savi sino también su carácter histórico, fijando con ello el paradigma histórico-genealógico que habría de seguir en su estudio. A partir de este momento, importantes aportes en la lectura e interpretación le han sucedido y para aumentar el entendimiento de los manuscritos los estudiosos en la materia se han valido de una o varias fuentes precoloniales (iconografía, datos arqueológicos), coloniales (mapas, lienzos, relaciones geográficas, documentos en lengua mixteca) y contemporáneas (etnografía) y desde distintos enfoques y formaciones, como la historia, arqueología, historia del arte, religión, astrología y antropología. Asimismo, desde su identificación cultural, la lengua mixteca ha estado presente en estos estudios, no como punto de partida sino para corroborar hipótesis e identificaciones ya planteadas. Por ejemplo, Caso (1960:16-18) se percató de la importancia "fonética" de los signos en la identificación de Teozacoalco –aunque él pensaba en homónimos, en realidad se refiere a los tonos– el cual en *Sahan Savi* se le conoce como *Chiyocanu* "Altar Grande". *Cahnu* (*Kahnu*), dependiendo del tono puede significar "grande" o "doblado". Dado que el énfasis en los tamaños como sinónimo de importancia es más usual en el arte visual occidental[106] (ver apartado 5.5), los *tay huisi tacu* recurrieron al verbo "doblar" en su representación pictográfica (figura 34). Para Smith (1973) el "mixteco clásico" fue clave para la identificación de glifos topónimos y gentilicios en documentos coloniales. Troike por su parte también enfatizó el conocimiento de la lengua, la cultura y la literatura mixteca para la interpretación de signos, glifos toponímicos y personajes, más allá de trasladar los términos y nociones de la nauas a lo mixteco. En 1948 Nowotny, paralelo a Caso, sugirió la procedencia del códice Yuta Tnoho y enfatizó la importancia de la lengua y la cultura para el entendimiento de los significados, los símbolos y los rituales contenidos en los manuscritos pictóricos, ideas que retomó y desarrolló Ferdinand Anders con trabajo de campo (Jansen y Pérez Jiménez 2011).[107]

106 En los códices no hay un énfasis en la dimensión y proporción de los personajes en una sección específica para señalar su estatus o importancia, para esto se utilizan los atavíos.

107 Para la historia del desciframiento e interpretación de los códices a detalle ver Jansen y Pérez Jiménez (2011).

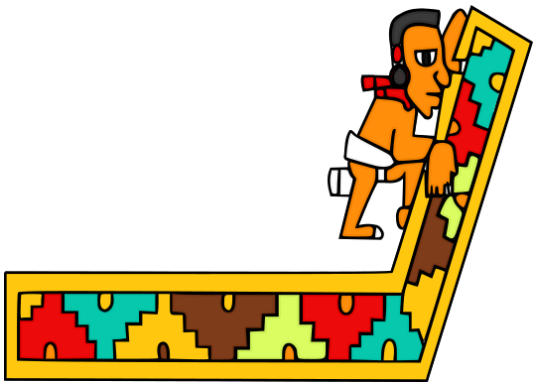


Figura 34. Chiyocanu (Chiyo Kahnu, hoy Teozacoalco). App "Códices Mixtecos" (Aguilar, Ortiz y Pérez, 2019a).

Si bien la mayoría de los estudiosos han reconocido la utilidad de la lengua para la identificación de signos, topónimos, personajes y significados, también es cierto que su perspectiva ha sido academicista e histórica, del interés del pasado por el pasado y por los objetos mismos, de interpretar los manuscritos pictóricos (códices, mapas o lienzos) como objetos de interés, pero existe poco interés en aprender la lengua misma, de estudiar los códices para la cultura mixteca contemporánea, no se diga de la disposición de "aprender" de este pueblo que los produjo siglos atrás, hoy en situación de opresión.[108] Pero si partimos de la premisa que los códices son mixtecos –algo que nadie refuta– entonces fueron pensados, escritos y recitados en lengua mixteca, por lo tanto para conocer el significado profundo de éstos tendríamos que partir del conocimiento de la lengua y la cultura que los produjo, de la cual los *nchivi savi* somos sus herederos culturales, hoy en día alrededor de 819 725 personas viviendo en su territorio histórico y más allá de sus fronteras, según el INPI. No obstante, pocos estudiosos se han interesado por aprender Sahan Savi y esto se debe en primer lugar a que consideran que no existe una continuidad cultural entre aquellos que produjeron estos libros y las comunidades savi contemporáneas; esto como parte de lo que ya se ha discutido en el capítulo anterior y de lo que han subrayado investigadores como Bonfil Batalla (1990; 2005), Pérez Jiménez (1982;1989b) y Jansen (1982; 1989), que existe un enaltecimiento por las culturas precoloniales pero un desprecio por las actuales.[109]

Así, los investigadores e investigadoras en vez de aprender la lengua *Savi* de los hablantes contemporáneos se contentan con consultar la gramática y el vocabulario de 1593 y otras fuentes coloniales del considerado "mixteco clásico" por ser una referencia contextual de la época, complementándolos con los pocos vocabularios contemporáneos. Estas fuentes son una riqueza en sí mismas pero sin un suficiente conocimiento de *sahan savi* puede caerse en interpretaciones erróneas, corriendo el peligro que sobre éstas se construyan otras propuestas y teorías de un segundo y tercer orden.[110] La tonalidad de la lengua es una de las características a las que hay que prestarles particular atención, ya que desde los inicios de su escritura en caracteres latinos ha resultado todo un reto, el cual seguimos lidiando hasta el día de hoy.[111] Al respecto, Jansen y Pérez Jiménez (2005:11) argumentan que una de las ventajas de la escritura pictográfica fue la de trascender los límites lingüísticos, refiriéndose tanto a las variantes de una lengua como entre las lenguas mesoamericanas. Sin embargo, la tonalidad también fue un reto para los propios mixtecos precoloniales, quienes conscientes de esto usaron su ingenio para resolverlo en la pictografía misma. Por ejemplo, en la página 8-II del Códice Yuta Tnoho se puede observar a un hombre sentado con las mano extendidas bajo las cuales sale el *yòko* "vapor", representado con volutas blancas. El color mismo es clave para leerlo como vapor, no obstante, para evitar que lo confundieran con *ñuhma* "humo", el *tay huisi tacu* pintó una *yoko* "espiga", reforzando así la lectura como vapor en vez de humo (figura 35).

Quiero enfatizar que una de las premisas de conocer *Sahan Savi* es evitar confusiones en la interpretación de etimologías por el no reconocimiento adecuado de los tonos pero esto no es lo único. Las palabras fuera de su contexto cultural son sólo palabras. La lengua y la cultura mixteca derivan de la civilización mesoamericana, con quienes comparte una visión del mundo. El acceso a esta cosmovisión desde lenguas no me-

108 "The Mixtec language is here used as a tool, as a means to an end, and will not be disscussed as a language or from a linguist´s point of view" (Smith, 1973:7).

109 "El indio vivo, lo indio vivo, queda relegado a un segundo plano, cuando no ignorado o negado; ocupan como en el Museo Nacional de Antropología, un espacio segregado, desligado tanto del pasado glorioso como del presente que no es suyo: un espacio prescindible" (Bonfil Batalla, 1990:91).

110 Ver la discusión sobre interpretaciones debatibles en Jansen y Pérez Jiménez (2011:127-177)

111 En términos históricos podríamos dividir tres etapas de desarrollo de la escritura mixteca en caracteres latinos. La primera etapa se desarrolló durante la época colonial; la segunda, en la década de los 50´s a los 80´s del siglo XX, liderada por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano; y la tercera, por los profesores, activistas y profesionistas mixtecos a partir de la década de los 80´s hasta el día de hoy (ver apartado 3.2.)

Figura 35. Yòko "vapor" y Yoko "espiga". Códice Yuta Tnoho, p. 8-II.

soamericanas –como el español, inglés, alemán, italiano y francés, que pertenecen a una familia lingüística distinta a la lengua *Savi*– tendrá la desventaja de no comprender el significado y simbolismo en términos de la cultura que los produjo si no logran comprenderla en su conjunto y con ello nuevamente se presenta el peligro de hacer interpretaciones erróneas. El resultado es que muchas veces estas interpretaciones descontextualizadas o entendidas desde el marco occidental refuerzan los estereotipos coloniales.[112] Por ejemplo, en varios manuscritos pictóricos se representan a personajes que emergen de árboles de origen o de la tierra, esto último se ha interpretado generalmente como mitos de origen, tanto en su acepción como concepto teórico, tanto popularmente como sinónimo de mentira, reforzando la idea de que la historia mixteca basa sus orígenes en lo absurdo. No obstante, mucho de lo representado en la pictografía mixteca se basa en símbolos que se expresan cotidianamente en la lengua. Tal como lo describí en las autodenominaciones en el apartado 1.1. y en el ejercicio de los tres niveles de interpretación de los códices en el apartado 2.2., estos se pueden interpretar como una referencia a la procedencia y origen de tal o cual personaje. La primera escena del Códice Añute la podemos leer como *sehe Ñuu Ñuti* "hijo del Pueblo de la Arena". Al mismo tiempo, en *Sahan Savi* contamos con las palabras *nkaku* y *ndahvi* para la noción de nacer. *Ndahvi* significa literalmente "brotar", el cual generalmente es utilizado para referirse a la germinación de las plantas, al momento de brotar de la tierra. Por ello la escena en la cual emerge el señor 8 Viento en el Códice Tonindeye (p.2-I) rodeado de plantas es una alegoría al nacimiento de los seres vivos y puede leerse como *ta ndahvi yavi, viyu, yùku, ta ndahvi tiñu luu, suka ndahvi ndoso Nachi Yaha nu Yuku Savi, nu Yuku Tuun* "así como brotan los magueyes, el maíz, las plantas, las cosas preciosas, así nació el Señor divino 8 Viento-Águila en el Cerro de la Lluvia, en el Cerro Negro" (figura 36).

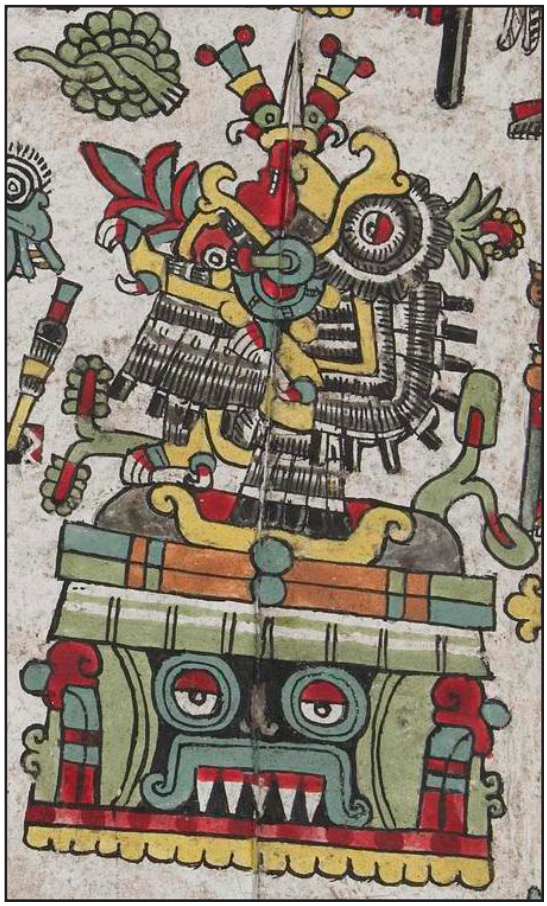


Figura 36. *Sehe Ñuu Yuku Savi nu Yuku Tuun* "hijo, descendiente, del Pueblo del Cerro de la Lluvia en el Cerro Negro". Códice Tonindeye, p.2-I.

112 No hablar la lengua, a pesar de tener la oportunidad, es, en palabras de Maarten Jansen, cómo entender las obras de Shakespeare en inglés sin hablar inglés.

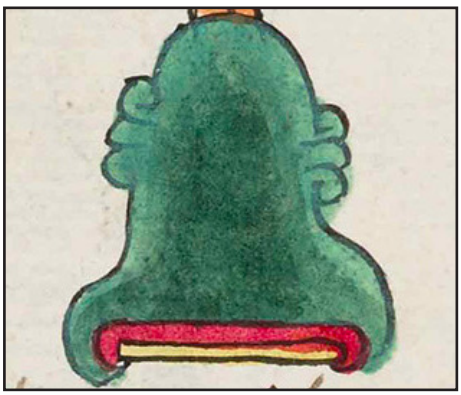


Figura 37. (Izquierda) Ñuu "tierra, pueblo, comunidad". Códice Tonindeye reverso, p. 44. **Figura 38.** (Derecha) Altépetl para los nahuas "cerro-agua, comunidad". Códice Mendoza.

De la misma manera, a pesar de que la civilización mesoamericana compartió significados y convenciones iconográficas, como los glifos de los días, tales como lluvia, viento y águila, también los hubo más específicos, propios de una cultura en particular. Por ejemplo, uno de los signos por excelencia de la iconografía *savi* es el denominado "tablero con grecas" que en *Sahan Savi* se lee como *Ñuu* "pueblo, nación, tierra, comunidad", del que deriva Ñuu Savi "Pueblo de la Lluvia", el cual no tiene correspondencia en términos gráficos con los demás códices conocidos de culturas como la Maya, Cuicateca, Nguiwa o Nahua. En términos de esta última, en náhuatl el término Altépetl "cerro-agua" es la referencia al pueblo o la comunidad, representado pictográficamente con un cerro (figuras 37 y 38).

Ahora bien, en términos de la interpretación de los manuscritos pictóricos mixtecos, pocos son los investigadores que sabemos hablaron y hablan la lengua *Savi*, y esto es básicamente porque son originarios del Ñuu Savi; los primeros fueron Mariano López Ruiz (1872-1931) y Abraham Castellanos (1868-1918), ambos originarios del distrito de Nochixtlán (Oaxaca). López Ruiz fue poeta, maestro, contador, colaborador y amigo del historiador Manuel Martínez Gracida. Estudió el manuscrito ahora perdido que lleva su nombre (Smith, 1998). Sugirió por primera vez que los códices podrían leerse como narrativas históricas y su conocimiento de *Sahan Savi* le permitió colectar y analizar topónimos, así como términos botánicos nativos (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:98).[113] En 1897 tradujo en *Sahan Savi* la novela *Ita Andehui. Leyenda mixteca*, la cual se publicó en español en 1906 en colaboración con Manuel Martinez Gracida (Rojas Martínez y Jansen, 2009:56; Jansen y Pérez Jiménez, 2011:97). Abraham Castellanos fue profesor y el primero en tratar el *Códice Iya Nacuaa I* como un documento mixteco, aunque en términos más literarios e ideológicos que académicos. Así, "leyendo los glosas toponímicas [del Códice Iya Nacuaa I] como textos narrativos y conectándolos con un enfoque intuitivo a las pinturas antiguas, él creó una obra literaria, la *leyenda de Iukano*, un manifiesto místico relacionado directamente con la realidad social de 1910" (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:101). A pesar de las condiciones de la época, López Ruiz y Castellanos hicieron las primeras revelaciones del carácter literario de los manuscritos pictóricos al asociarlos de manera intuitiva con la lengua, la literatura oral y las tradiciones mixtecas de aquellos tiempos.

Mención especial merecen los trabajos en conjunto de Gabina Aurora Pérez Jiménez, originaria de Ñuu Ndeya, hoy Chalcatongo, y hablante de esta variante, y Maarten Jansen, quien es holandés y aprendió el *Sahan Savi* de la variante de Ñuu Ndeya. Ambos han estudiado en las últimas cuatro décadas el arte visual mesoamericano y particularmente los manuscritos pictóricos, la cultura y la lengua del Ñuu Savi pasada y presente, realizando aportes no sólo en términos interpretativos, sino metodológicos, teóricos y de activismo indígena, de lo que hemos ya citado, la "hermenéutica poscolonial".[114] Sus publicaciones son –o deben ser al igual que las de Alfonso Caso– bibliografía básica para los interesados en los códices

113 "Even though this reading by López Ruiz contains a great number of inconsistencies and confusions, it was an important venture at the time, showing that such pictorial manuscripts could actually be read as historical narratives" (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:99).

114 Para el autor de esta disertación, "The Mixtec Pictorial Manuscripts: Time, Agency, and Memory in Ancient Mexico" de 2011 es la obra de Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez que sintetiza y explica sus aportaciones a lo largo de tres décadas, por lo tanto una referencia obligada para todos los interesados en esta materia.

mixtecos; quienes prescindan de sus trabajos estarán dejando de lado valiosas aportaciones en el entendimiento de estos manuscritos[115]. Así, de manera conjunta o individual han publicado el corpus total –al menos del conocido y accesible- de manuscritos pictóricos precoloniales del *Ñuu Savi*, así como una gran cantidad de mapas y lienzos coloniales.[116]

> We became more and more interested in trying to read the pictorial manuscripts in the Mixtec language and in terms of the living oral literature, cultural landscapes and worldview of Ñuu Dzaui. This contextualization made us aware of the multiple references to ethnic identity in the codices and of the wider problem area of cultural property and development (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:144).

Particularmente, Aurora es la primera mujer mixteca en realizar lecturas en *Sahan Savi* de los códices con un sólido conocimiento del estado del arte y la metodología interpretativa; aunado a esto, la riqueza de ello fue haberlo hecho en la forma literaria del *Sahan Savi*, partiendo de su conocimiento como hablante y de haber crecido en la comunidad, mas no una lectura como mera traducción del español.[117] Esto es de reconocer, ya que la colonización no sólo ha excluido a los pueblos originarios en el estudio de su pasado sino particularmente a las mujeres. Así, en sus primeros ejercicios de lectura de los códices Tonindeye y Yuta Tnoho, observamos el uso de palabras con un profundo significado ritual presentes en el lenguaje de hoy en día pero que pueden corresponder con los signos en los códices, tales como *ñuhu* "deidad", *iha sutu* "deidad-sacerdote", *chiñuhu* "ofrendar" , vehe uhu "casa de dios" (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a;1992b).

> Trying to read several scenes in Sahin Sau (Chalcatongo Mixtec), Aurora Pérez was the first to note the presence of specific cultural vocabulary and idiomatic expressions. A key moment was her decipherment of the scene in which two men interrupt the marriage procession of Lady 6 Monkey (Codex Añute, p. 7–III). Aurora Pérez proposed to read them as the actual words with which they addressed her: *yuchi yuchi*, 'knife, knife', being a Mixtec expression meaning 'you will be killed by a knife'. In this context these words were indeed understood as an offense, or rather as a curse or a threat, by Lady 6 Monkey, who rapidly took her revenge, retaliated against the two men and had them sacrificed. The rest of the story, however, shows that she would indeed be killed by a knife, so that a second meaning of the phrase *yuchi yuchi* becomes evident: in retrospect the two men were warning her and she disregarded their foresight – a case of tragic irony. is and similar readings led us to consider the dramatic structure and performative aspect of the pictorial narratives (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:144)

Desde esta perspectiva, la lengua no sólo es una herramienta para la identificación de glifos sino un medio para entender los valores culturales de un pueblo y su memoria cultural. Además de esto, durante el desarrollo de sus investigaciones y por experiencias personales Gabina Aurora Pérez Jiménez y Maarten Jansen fueron conscientes del despojo intelectual de los herederos culturales. A partir de entonces, han abogado no sólo por reconocer el conocimiento de los Pueblos Originarios de manera local e internacional sino al mismo tiempo de darles la voz y abrir espacios en la academia para su profesionalización, con el ideal de que los pueblos mismos puedan decidir sobre su pasado, presente y futuro. [118]

115 Entre sus aportes están la identificación de los signos que marcaban los cuatro rumbos del Ñuu Savi; la correlación espacial del paisaje de Apoala y el códice Yuta Tnoho, identificando el templo del cielo, el río, la cueva; la propuesta de recorrer dos periodos de 52 años la cronología propuesta por Alfonso Caso, y uno más en comparación a la cronología de Emily Rabin; identificación de Ciudad de Pedernales como Mogote del Cacique; la identificación de la dinastía de Zaachila en el códice Tonindeye correlacionándolo con el Lienzo de Guevea, así como la identificación toponímica de Zaachila como Llano de Cacaxtli; la identificación de Ciudad de Juncos o Tierra de Juncos como Tulla-Cholula; la propuesta de que el señor 5 Lagarto es el presidente del consejo de sacerdotes de Tilantongo; la identificación de Monte Albán y su correlación espacial y aqueológica; la identificación del Señor 4 Jaguar en los manuscritos mixtecos y ngiwas con el Quetzalcóatl histórico; y la reinterpretación de la Tumba 7 de Monte Albán.

116 Códice Yuta Tnoho (Jansen 1982; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a), Códice Tonindeye (Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992b), Códice Añute (Jansen y Pérez Jiménez, 2000, 2007a), Códice Iya Nacuaa (Jansen y Pérez Jiménez 2007b), Códice Ñuu Ñaña (Egerton), Códice Ñuu Naha (Muro), Códice Cochi (Becker II) y el Fragmento de Nochixtlán (Jansen, 1994), Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu (Jansen y Pérez Jiménez, 2005), Códice de Yanhuitlán (2009), Lienzo de Otla (Ruiz y Jansen, 2009), Mapa de Sosola (Jansen y Pérez Jiménez, 2000, 2007a).

117 En los últimos años he dado conferencias y talleres en comunidades del Pueblo de la Lluvia y uno de los resultados ha sido precisamente la lectura de los códices en Sahan Savi por parte de las y los jóvenes, principalmente las mujeres han sobresalido en estos ejercicios (ver extensamente en el capítulo 6).

118 Como resultado de esto, bajo la dirección de Jansen y en colaboración con Pérez Jiménez han tenido el grado de Dr. diversos intelectuales de Pueblos Originarios, tales como Ubaldo López García (2007), Juan Julián Caballero (2009), Manuel Ríos Morales (2011), Ukjese van Kampen (2012), Raul Macuil (2017) y Juan Carlos Reyes Gómez

Finalmente, Ubaldo López García, hablante del *Dahan Davi* (*Sahan Savi*) de Santiago Apoala, se ha enfocado en estudiar los discursos ceremoniales (sa´-vi, en su variante), los bastones de mando y la organización política en Apoala y los ha correlacionando con elementos de gran simbolismo en los manuscritos pictóricos. Así mismo, coordinó una interpretación del Códice Ñuu Naha en español y en siete variantes de la lengua *savi*; estas fueron las de Santiago Apoala (Ñuu Yutsa Tohon), San Pedro Tidaa (Ñuu Tidaa), Santo Domingo Nuxaa, Santa María Peñoles (Ñuu Inia), Santa Cruz Mitlatongo, San Antonio Huitepec (Ñuu Yuku Yata) y San Pedro Jicayan (Ñuu Chikuaha) (López García, 1993, 2007, 2012).

Aunado al conocimiento de la lengua, lo que comparten estos autores del Ñuu Savi y distingue sus trabajos es su gran idealismo, su identificación, visión, perspectiva, respeto y compromiso ante estos manuscritos que son parte de su historia como pueblo, lo que muchas veces les es reclamado por quienes los consideran no-objetivos. Sobre o entre líneas, desde Castellanos hasta Pérez Jiménez, se puede leer un reclamo por querer conocer lo que una vez nos fue arrebatado, de mostrar orgullosos lo que tenemos y somos hoy en día pero también el gran compromiso de poder compartir esos conocimientos con los nuestros, para fortalecer nuestra identidad y es justamente este valor que los códices pueden tener hoy en día en nuestras comunidades. Por otro lado, estamos conscientes que en términos académicos y del estudio de los manuscritos pictóricos hablar el *Sahan Savi* o provenir del Ñuu Savi no es garantía de una interpretación plausible *per se*. Para ello es necesario también un conocimiento y análisis crítico del estado del arte, de la metodología interpretativa, los avances y las discusiones actuales. No obstante, sí estoy seguro de las ventajas de conocer la herencia viva, la lengua y la cultura del pueblo que los produjo para un acercamiento más profundo de los significados, mensajes y los valores culturales de estos documentos que constituyen nuestro legado cultural. Como bien lo ha mencionado Chilisa (2017:824): "el uso de proverbios y lenguas como marcos teóricos es ahora una práctica común con la investigación que tiene la intención de descolonizar".

(2017), mientras que varios más han sido invitados a Holanda para otros estudios o para docencia, como Luis Reyes García, Franci Taylor, Zenaido Cruz, Gaspar Rivera Salgado, Manuel May Castillo, Anita Tzec, Genner Llanes Ortiz. Además han motivado la participación de profesionistas de Pueblos Originarios en Congresos Internacionales, asimismo organizaron cinco coloquios internacionales sobre "El Patrimonio y los Derechos de los Pueblos Indígenas" en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden entre 2014 y 2017.

2.4. CONTINUIDAD CULTURAL: LA LENGUA SAVI COMO VÍNCULO PRIMORDIAL CON EL PASADO

> Indudablemente un recorrido por varios pueblos de la Mixteca, cuyos nombres no quedan traducidos, nos entregaría más etimologías. Sin embargo, hay que estar en guardia contra las etimologías que actualmente se proporcionan pues muchas de ellas son puramente fantasías o por ignorancia. Este es un buen ejemplo [etimología de Tequixtepec] de cómo pueden ser engañosas las etimologías modernas si no están apoyadas en semejanzas de etimologías nahuas o españolas o en el glifo correspondiente (Caso 1977:166).

La continuidad cultural no significa fosilización, la cultura es dinámica y se recrea. No obstante, no es lo mismo un cambio autónomo, paulatino, decidido y consciente que uno impuesto de manera violenta. Si bien las instituciones coloniales provocaron cambios en la vida pública de los pueblos mesoamericanos, esto no significó hacer "tabula rasa del pasado" y de la cultura. Por ejemplo, para el centro de México, Justyna Olko (2014:27) argumenta que en el tiempo que prosiguió la conquista, la organización y estructura sociopolítica precolonial –el altepetl- continuó esencialmente en la misma forma, solo aparentemente transformado bajo el aspecto del nuevo orden municipal, del cual los *tlatoanis* y la nobleza formaron parte[119], lo que permitió que continuaran con su estilo de vida, conservando las prerrogativas precoloniales y poco a poco adoptando las costumbres hispánicas de rango y estatus. Entonces, no negamos que existió una colonización externa, que sigue existiendo una colonización interna y que no estamos exentos de los efectos de la tecnología y la globalización, negarlo sería como negar nuestro presente; no obstante, esto

119 Los tlatoanis fueron los primeros gobernadores de los cabildos, debido al reconocimiento de la dinastías gobernantes por parte de los españoles, una dualidad de funciones que perduró incluso hasta el siglo XVII (Olko, 2014:27-28). "Many of the sixteenth-century rulers enjoyed the traditional rights and privileges of pre-Hispanic lords: they received tribute and labor from their subjects and crops from lands worked by dependent laborers; they also cultivated traditional networks of elite relationships including strategic marriage alliances. But at the same time they often appealed to Spanish authorities for the confirmation of rights and privileges and for grants of land, coats of arms, or the right to ride a horse and carry a sword" (Olko, 2014:29).

tampoco significa que los Pueblos Originarios no hubiéramos ni estemos configurando esta relación; muy por el contrario, el diálogo intercultural ha sido desde tiempos precoloniales una habilidad de los pueblos mesoamericanos para su existencia y la que hemos tenido que entablar con las distintas culturas con las que hemos coincidido históricamente[120]. En palabras de Bonfil Batalla (1990:41): "el rostro indio de la gran mayoría indica la existencia, a lo largo de cinco siglos, de formas de organización social que hicieron posible la herencia predominante de esos rasgos; tales formas de organización permitieron también la continuidad cultural".

Respecto a los códices, dejamos de producirlos sobre piel y leerlos en el transcurso de la época colonial, pero nuestra cultura y, sobre todo, la lengua prevalecieron a lo largo de estos siglos, por ello su lectura en la lengua y bajo los valores y preceptos de la cultura misma es posible. Nowotny (1961), Anders (1992a, 1992b), Jansen (1982) y Loo (1987) son los precursores del entendimiento simbólico, ritual y cultural de los manuscritos mesoamericanos nahuas y mixtecos bajo la perspectiva de la continuidad cultural. Nowotny enfatizó la importancia del estudio de la tradición oral contemporánea, tal como lo hiciera Schultze Jena para el entendimiento del Popol Vuh. Anders, Jansen, Peréz Jiménez y Luis Reyes García, subrayaron que quienes estudiaban la historiografía y la religión mesoamericana deberían también entender su visión del mundo y viceversa, dado que los estudios religiosos tienen que comprender el contexto histórico social de esas ideas. Por su parte, Jansen y Pérez Jiménez (2011) acentúan que el estudio de los manuscritos pictóricos bajo la perspectiva de la continuidad debe ser un proceso hermenéutico y holístico, fundamentado por un análisis crítico de los métodos y fuentes históricas, arqueológicas, lingüísticas y etnográficas, para la reintegración de la herencia histórico-cultural y la memoria cultural. Asimismo, estos autores señalan que una vez reconocida la importancia de la herencia viva, ésta no debe tomarse sólo como un medio de "información" o como método analítico, sino también debe tomarse en cuenta los deseos y preocupaciones de los herederos culturales.

> The focus on the living community and its traditions is not simply a plea to involve 'indigenous informants' in an otherwise completely non-indigenous research design. It obliges us to rethink the 'scientific imperative' according to which cultures and peoples are objectified and dehumanized. It means that we have to approach and design this historical research together as a multicultural team, working from an intercultural perspective, for which the concepts and concerns of the inheritors of the culture in question are the first determinant (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:146).

La lengua es el vínculo primordial con el pasado. Si bien, no ha estado exenta de cambios, fosilización de términos o resignificación, un estudio del mixteco clásico y las variantes actuales será fundamental, para ello contamos con los trabajos de frailes y documentación en la lengua misma en archivos locales. Aunado a lengua, para el entendimiento de los códices en términos de la continuidad, será necesario el análisis de los discursos ceremoniales que enmarcan los rituales y los rituales mismos, que en términos de Rappaport (2001:56) estos tienden a ser poco cambiantes a través del tiempo dado que el ritual "es una ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones"; es decir, gran parte de los rituales mesoamericanos en comunidades originarias han permanecido sin grandes cambios, o quizá si la forma cambió no así el contenido. Al mismo tiempo, conocer la estratigrafía simbólica del paisaje implica conocer la cosmovisión mixteca, dado que la relación con su entorno nos dirá mucho del sentido mismo de

120 Con respecto a la continuidad cultural, Olko y Wicherkiewicz (2016:651) señalan su importancia en el proceso de revitalización de lenguas en peligro de extinción, un tema que también concierne al Ñuu Savi (ver apartado 3.2 y 3.3). Este señalamiento se debe a que consideran que la revitalización lingüística no debe reducirse a simples componentes, aunque importantes por sí mismas, como bailes, cantos, trajes o comida tradicional. Más bien, el lenguaje y la cultura –con sus cosmovisiones, normas, sistemas de clasificación, así como mecanismos de recreación, reproducción, regulación y transformación– es un sistema complejo que evoluciona (y se puede desintegrar) en su conjunto. Por lo tanto, fundamentar la revitalización lingüística en un marco cultural integral debe ser visto como un prerrequisito para cualquier programa exitoso, ya que una lengua no puede sobrevivir y reproducirse sin la cultura exterior, ser formada, (re) constituida, transformada y perpetuada y al mismo tiempo forma, (re) constituye, transforma y perpetua normas y comportamientos socioculturales. Además, dado que las razones de la pérdida y la sustitución de la lengua son principalmente extralingüísticas, las dimensiones sociales y económicas de la lengua y la supervivencia cultural tienen que abordarse seriamente, vinculando directamente un enfoque holístico de la continuidad cultural con la sostenibilidad de la comunidad. Como ambos elementos, sistema lingüístico y (el correspondiente) sistema cultural, se erosionan y se desintegran con la creciente perdida y vitalidad de la lengua, entonces tanto el lenguaje como la culturan deben ser restaurados sobre una base entrelazada y simultánea. Así, la sobrevivencia y continuidad del conocimiento local, junto con el derecho a continuar de manera segura el uso de la lengua materna, es clave para el desarrollo sostenible, necesario para preservar los sistemas locales y, en consecuencia, el ecosistema global.

la vida y sus valores. Tal como lo describe Ingold (2000:189), el paisaje es "constituido como un registro duradero de testimonios de vidas y trabajos de generaciones pasadas, quienes han vivido dentro de este, y al hacerlo, han dejado aquí algo de ellos mismos". Así, el paisaje contemporáneo es contenedor de significados, comprenderlo será clave para el entendimiento de la toponimia y el paisaje inscrito en los manuscritos pre y coloniales, particularmente de los mapas y lienzos.

La continuidad cultural requiere de una visión holística y la lectura de códices también pero su potencial no se restringe sólo a la iconografía. Un estudio relevante sobre la continuidad cultural en términos de la vinculación arqueológica y antropológica es el realizado por Jiménez y Posselt (2018).

> Para alcanzar el objetivo de esta tesis, que consiste en replantear el vínculo cultural entre el presente y el pasado en la práctica arqueológica, conjuntaremos saberes de especialistas o expertos mixtecos contemporáneos, los provenientes de documentos coloniales y precoloniales, así como los generados por investigaciones arqueológicas, para el entendimiento de la historia mixteca precolonial (Jiménez y Posselt, 2018:55).

Para algunos escépticos la continuidad cultural puede resultar extraña, incluso ridícula y sin sentido, pero para los académicos de los Pueblos Originarios es un tema cotidiano, sustentado desde diferentes perspectivas y disciplinas[121]. En este sentido los temas del pasado resultan no estar en el pasado sino en el presente, en la cotidianidad de las comunidades originarias.

> For Native Americans the cultural continuity is a connection with the roots, a legacy of the ancestors, which may be a source of consciousness, strength and spirituality. For those who try to listen to these voices and to understand the artistic expressions within the framework of this living cultural tradition, it is a beautiful experience to see and feel the interconnectedness between the past and the present. The great works of the precolonial times are not dead leftovers but strong messages, which may be understood in terms of the living culture (Jansen y Pérez Jiménez 2011:211).

Sin duda, la postura fijada anteriormente no ha sido fácilmente aceptada o adoptada, y en parte se debe al 1) ego académico, por la tradición occidental basada en el supuesto de una superioridad intelectual y cultural que no considera que puede "aprender" algo de la cultura y lengua de interés, sino sólo de estudiarla, tenerla como objeto de estudio; 2) una falta de empatía sobre la situación actual de los pueblos que reclaman el justo derecho de acceso a su lengua y cultura, de su propio legado que les ha sido negado, o 3) probablemente cierta precaución porque una inclusión y reconocimiento de estos intelectuales al final resulte en una autoexclusión. Pero sin caer en esencialismos, también es necesario decir que los mismos prejuicios con los que los investigadores externos tienen que luchar son muy semejantes a los que los investigadores de Pueblos Originarios nos enfrentamos, de su parte sería ir en contra de la práctica colonial propia de la academia y nosotros contra el colonialismo internalizado. Para lograr esto hay que pasar un largo camino, pero no imposible.

2.5. EL INVESTIGADO COMO INVESTIGADOR: EL DEVENIR DE LOS PROFESIONISTAS DEL ÑUU SAVI

Hasta 1990 no habían investigadores mixtecos que se encargaran de la investigación profesional de nuestra herencia histórica-cultural. Uno de los motivos era (y sigue siendo) la falta de instituciones educativas en las comunidades de Pueblos Originarios. Por ejemplo, cuando era niño sólo había cuatro escuelas primarias completas en el municipio de Ocotepec, constituido de 12 comunidades, y en algunas de ellas sólo se impartía hasta el segundo año de primaria, generalmente impartido por el mismo profesor o profesora. Una vez terminada la primaria, la mayoría de mi generación ingresó a la Telesecundaria, un sistema en que las clases son impartidas por un profesor por grado y para todas las asignaturas ayudado de materiales didácticos visuales, principalmente de un televisor. Había cuatro escuelas de nivel secundaria en el municipio pero para el nivel media superior no existía ningún plantel. Todo aquel que quería seguir estudiando tenía que ir a la

121 Ver, por ejemplo, los trabajos de Ubaldo López García (2007) del pueblo savi, Raúl Macuil (2017) del pueblo nahua, Juan Carlos Reyes (2017) del pueblo Ayuuk, Manuel May Castillo y Genner Llanes Ortiz (2004) del pueblo maya.

ciudad de Tlaxiaco pero sólo si podían solventarlo. Por esta situación muchos de mi generación sólo culminaron la secundaria.

En la ciudad de Tlaxiaco[122] cursé el nivel media superior y para realizar una carrera de nueva cuenta tuve que trasladarme a la Ciudad de México, ya que en Tlaxiaco mismo sólo existía una institución educativa, el Instituto Tecnológico de Tlaxiaco, recientemente fundado, y en el cual sólo se impartían carreras técnicas. Es más, en los 90´s en toda la Mixteca sólo existían 4 instituciones de educación superior. El Instituto Tecnológico de Tlaxiaco, la Universidad Tecnológica de la Mixteca en Huajuapan, la Normal Superior de Oaxaca en Teposcolula y Tamazulápam y la Subsede de Tlaxiaco de la Universidad Pedagógica Nacional. Este fue el panorama educativo en el que crecí y aunque ha aumentado el número de escuelas de nivel media superior y superior -estas últimas particulares- aún ninguna ofrece carreras del ámbito de ciencias sociales o culturales.

Ahora bien, aquellos que tienen la oportunidad de continuar con sus estudios, pocas veces consideran cursar una carrera que se enfoque al estudio de la cultura y la lengua de los Pueblos Originarios y esto se debe a toda la política de discriminación e integración que se dio en las aulas en la segunda mitad del siglo XX. No obstante, yo decidí estudiar arqueología en la ENAH –institución que tradicionalmente se ha dedicado al estudio de las culturas originarias en México- pero durante toda la carrera no tuve a ningún profesor perteneciente a algún Pueblo Originario, o al menos, uno que se adscribiera públicamente. En términos de los estudiosos del *Ñuu Savi,* existe una gran diferencia cuantitativa entre los investigadores nacionales, extranjeros y locales. Aunado a lo anterior, el estudiar un nivel superior no implica desarrollar un criterio sobre la colonización, ya que en primera instancia se nos dota de un sistema de conocimientos ajenos a nuestra propia cultura.

Pero bien, con el respaldo de mis padres decidí estudiar la carrera de arqueología, la cual comencé en 2009. Por obvias razones, tenía un particular interés por la cultura mixteca pero no fue hasta 2013 que comencé a estudiarla intensamente y a profundidad. En el transcurso me di cuenta de que no quería limitarme a lo material sino que quería hacerlo desde una perspectiva más integral y sin dejar de lado mi bagaje cultural. Aunado a esto consideraba que la arqueología podría fungir un papel más decisivo en las problemáticas sociales presentes, tales como la pérdida de la identidad y la lengua en las comunidades *Savi*. Comencé con dudas muy particulares, propias a mi contexto y bagaje, y para darles una respuesta asistí también como oyente a cátedras de antropología, etnohistoria y lingüística, lo que me brindó de herramientas para lograr mi cometido, sin embargo también fui testigo de experiencias que sólo he podido entender con el transcurso de los años y en términos de una formación decolonial o poscolonial. Principalmente del hecho de que frecuentemente un miembro de un Pueblo Originario, del pueblo que fuere, tiende a ser cuestionado, folklorizado, exotizado y menospreciado en sus capacidades en su futuro campo de desarrollo. Por ejemplo, en una clase de antropología me recomendaron no hacer "etnografía" en mi propia comunidad, dado que al ser de ahí muchas cosas las daría por obvias, por lo tanto mi registro sería deficiente y mi estudio no sería fiable. En otra ocasión, escuché decir que el encargado del proyecto de excavación se refirió a un estudiante zapoteco que no sabía si ponerlo a excavar o vestirlo con taparrabos para ponerlo en la entrada del sitio, como atracción con el fin tener más público.

Siguiendo en la misma línea, ninguno de los congresos referentes a temas mixtecos a los que asistí fue en el Ñuu Savi. En 2013 participé en el "V Coloquio Internacional sobre la Mixteca" en la Ciudad de México, con la ponencia titulada "*La fundación de los pueblos mixtecos en la colonia por los nahuas".* El título era figurado y tuvo como objetivo explicar porqué hasta el día de hoy existen poblaciones en el Ñuu Savi con nombres oficiales en lengua náhuatl y otras en *Sahan Savi.* La conclusión a la que llegué en ese momento fue que el nombre oficial de las comunidades derivaba de la temporalidad de su reconocimiento como "pueblos o repúblicas" ante la administración española en el periodo colonial (Aguilar Sánchez, 2015a, 2015b). Con este criterio, las comunidades con nombres oficiales en lengua náhuatl fueron las primeras en tener el título de "pueblos" en el siglo XVI y quienes tenían sus nombres oficiales en *Sahan Savi* fueron reconocidos como tales en los siglos sucesivos, dado que el náhuatl fue la lengua de contacto en este primer siglo y se le consideró lengua franca. Este estudio, sin embargo, había sido alimentado por una duda personal, dado que de niño me pregunté cuál era

122 Tlaxiaco es una de las tres ciudades mas grandes en la región Mixteca del estado de Oaxaca.

el significado del nombre del municipio al que yo pertenecía, Santo Tomás Ocotepec. En aquel momento no tuve una respuesta consensuada y esto se debía a que Ocotepec derivaba del náhuatl, una lengua no local. Mi duda, como la de muchos contemporáneos e incluso de muchas comunidades hoy en día, era por qué una comunidad de habla mixteca tenía un nombre oficial en otra lengua, y esto me llevo a estudiar la relación ancestral entre mixtecos y nahuas. Pero más allá de esta correlación, en la presentación quería enfatizar que esta toponimia impuesta resulta extraña para los mixtecos, ya que si partimos de la lógica de quiénes somos, de dónde venimos y qué lengua hablamos, es lógico pensar que todas nuestras comunidades deberían tener sus nombres oficiales en lengua *Savi*.

Al final de mi presentación en dicho coloquio se me señaló de "romántico". Este comentario fue un poco desconcertante para mí, no por el hecho de ser juzgado como tal, sino porque me llevó a cuestionarme sobre cuál era el fin último de realizar dichas investigaciones históricas y arqueológicas sobre la cultura mixteca ¿el de solo obtener títulos y reconocimientos? o si ¿el hecho de utilizar este conocimiento para el entendimiento del presente y el pasado de mi cultura, en términos de una búsqueda de identidad, necesita ser catalogado como "romántico"? Pero incluso en el caso de que así lo sea ¿el sentimiento romántico hacia tu cultura no puede ser metódico y científico? ¿no todo estudio también es un acto de convicción personal? Tal como lo comentan Jansen y Pérez Jimenez (2011:182): "el desciframiento no es una actividad intelectual de un sujeto erudito que observa objetos y signos estáticos, sino un proceso continuo de compromisos activos, participativos y emocionales".[123]

En 2016, ya en el doctorado, presenté la ponencia titulada *The Sacred Landscape of Santo Tomás Ocotepec* (El Paisaje Sagrado de Santo Tomás Ocotepec) en el *4th International Landscape Archaeology Conference* en Uppsala, Suecia. En aquella ocasión subrayé la importancia de conocer la cultura y la lengua para entender el paisaje representado en los mapas coloniales. Como estudio de caso, retomé el lienzo del siglo XVI de Santo Tomás Ocotepeque, argumenté que los elementos representados están cargados de un gran simbolismo y entonces concluí que el paisaje en el mapa era un paisaje sagrado. Esta deducción fue resultado de su estudio en términos iconográficos, históricos, arqueológicos y linguísticos que fueron corroborados con la concepción contemporánea del paisaje en la misma comunidad (ver capítulo 4). Al término, una investigadora, en un tono que percibí "sarcástico", me preguntó si yo consideraba que mi trabajo era mejor que cualquiera que haría cualquier investigador presente en el público. Ante dicha pregunta yo respondí: no será el mejor trabajo pero estoy seguro que las personas de Ocotepec se identificarán con este.

Estas anécdotas me llevan a parafrasear a Said (1978:39), el crimen del "indígena" es ser "indígena". Se sigue viendo dentro de cada mixteco un "indio" o "indígena" y con esto todos los estereotipos coloniales heredados; si el "indígena" por alguna razón escapa de estos y no resulta ser lo que se piensa, entonces es visto como innatural[124]. Así, el mixteco que reclama a través del estudio del pasado una identidad será visto como "romántico, soberbio, presuntuoso", cuando quizá reclamar su pasado robado para su propio entendimiento sería lo más natural. Si no es así, entonces ¿para quién los estudios culturales cobra más sentido, para el investigador externo o para su "fiel informante"? Incluso, en estricto sentido ¿quién necesita de quién para conocer la cultura de estudio, el "fiel informante" o los investigadores externos? Ante esta pregunta Smith (2008:1) nos responde:

> "es más irritante que los investigadores Occidentales e intelectuales puedan asumir conocer todo lo que es posible conocer de nosotros, sobre la base de su breve encuentro con algunos de nosotros. Nos repugna que el Oeste pueda ansiar, extraer y reclamar ser dueño de nuestra manera de conocimiento, nuestra imaginería, las cosas que nosotros creamos y producimos, y entonces simultáneamente descarta o rechaza al Pueblo quien creó y desarrolló esas ideas y procura negarles más oportunidades para ser creadores de su propia cultura y su propia nación. Esto nos enfada cuando practicas vinculadas al último siglo, y los siglos antes a este, son todavía empleadas a negar la validez del reclamo de los Pueblos Indígenas a existir, a sus tierras y territorios, al derecho de la propia determinación, a

123 "Interpretation is not a mere theory or method, but fundamentally a social, communicative, and creative event. All signs, events, encounters have also their emotional, afective, transformative, visionary and vital dimensions" (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:183).

124 "The crime was that the Oriental was an Oriental… Thus any deviation from what were considered the norms of Oriental behavior was believed to be unnatural" (Said, 1978:39).

la sobrevivencia de nuestras lenguas y formas de conocimiento, a nuestros recursos naturales y sistemas para vivir dentro de nuestro entorno".

Al mismo tiempo, aunque la participación activa de los propios integrantes de los Pueblos Originarios en cualquier investigación supone un paso importante en la descolonización, esto no es equivalente a una descolonización epistemológica[125], para ello es necesario que la construcción del conocimiento rompa con los cánones coloniales de investigación –de la relación "colonialista-colonizado", "investigador-objeto"-, y que la construcción del conocimiento sobre la cultura del Ñuu Savi no sea exclusivamente desde la perspectiva occidental y en sus términos, sino que sea entendida desde los preceptos y la visión del mundo del mismo pueblo que la vive y la recrea. Por ello, como bien lo apunta Chilisa para el caso de los Pueblos Originarios de África, los investigadores debemos plantearnos lo siguiente:

> … African scholars, and academia as a whole, need to contest the role that colonisation, imperialism, and its new form of globalisation continue to play in suppressing, marginalising, and silencing knowledge systems of formerly colonised, historically marginalised, and oppressed groups. There is need to reclaim space for indigenous epistemologies and methodologies in the global knowledge system… The process that drives the application of research, the framing of the studies, the methodologies adopted, and the dissemination of research findings inhibits ILK holders, practitioners, and community members, reducing them in most cases to data sources Chilisa (2017:814-815).

Sobre todo hay la necesidad de reclamar espacios para las epistemologías y metodologías en el sistema global de conocimientos.

2.6. UNA PERSPECTIVA DEL ÑUU SAVI

Para descolonizar el estudio de nuestra herencia histórico-cultural es necesario, además del involucramiento, la profesionalización de los mixtecos y una consciencia sobre el legado colonial; se necesita una formación poscolonial. Una perspectiva del Ñuu Savi significa en primer lugar que los investigadores del Ñuu Savi no estamos hablando de otros sino de nosotros mismos, de nuestro pasado y nuestro presente y por ello de historias de origen que siguen sustentando y normando nuestras vidas[126]. Las narrativas de origen –nuestras– serán apreciadas como narrativas sagradas y no como "mitos", ya que su entendimiento no se hace en términos de su *veracidad histórica sino de sus valores culturales*, de lo que significa para las comunidades contemporáneas del Pueblo de la Lluvia. En segundo lugar y en consecuencia con lo anterior, debe existir un escrutinio constante sobre la terminología usada en la descripción del patrimonio cultural para no reproducir los estereotipos coloniales, para tal caso será necesario retomar los conceptos en la lengua misma. En tercer lugar, será indispensable continuar con la reflexión y la construcción de metodologías que tengan como principio el respeto a los derechos individuales y colectivos de las personas y comunidades originarias[127]. El consentimiento previo, libre e informado no debe ser más una prerrogativa pero tampoco el fin de una consulta, dado que las comunidades no sólo deben tener la opción de consentir o rechazar, sino su voz y necesidades deben ser atendidas y contestadas por los proyectos que se pongan en marcha y les atañe directamente. Aún más, ellos deberían poner en marcha sus propios proyectos.

En este sentido, cada comunidad tiene una metodología propia, que subyace en lo que oficialmente se conoce como Sistema Normativo Interno o coloquialmente como sistema de usos y costumbres. Seguir este procedimiento será un primer paso para el respeto y la reciprocidad con las comunidades mixtecas, lo que permitirá un mayor interés, participación e involucramiento de las mismas. Al mismo tiempo, también será necesario abrir espacios de reflexión sobre las necesidades actuales de los miembros de las comunidades con el fin de que como Pueblos Originarios brindemos internamente los derechos necesarios para la construcción de una sociedad más justa, equitativa e igualitaria, lo que será consecuente con nuestros reclamamos externamente. Por ejemplo, un tema pendiente es la

125 Ver el apartado 1.7 sobre el colonialismo internalizado.

126 Ver la narrativa sagrada de *Laka Ñíhi* en el apartado 3.5.1.

127 Artículo 1 de la UNDRIP: Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como individuos, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y las normas internacionales de derechos humanos (Naciones Unidas, 2008:4).

equidad de género, una postura que incluso es posible apoyar desde el estudio histórico-cultural. En los códices es posible observar una igualdad de género y la importancia de la mujer en la toma de decisiones políticas, estatus que pierde durante la época colonial (ver apartado 7.3.). El señalamiento de que las comunidades mixtecas son una sociedad machista deriva de una herencia colonial. Conocer nuestro pasado por ende nos motivará a replantear, devolver, reconocer y continuar el importante papel que las mujeres tuvieron y tienen en nuestras comunidades. Al mismo tiempo, enfatizar y reconocer públicamente que, en el marco de la herencia cultural, son ellas quienes esencialmente transmiten la lengua y la memoria cultural (ver apartados 3.5 y 7.3.).

Una vez dicho esto, quiero dejar en claro que en el transcurso de mis constantes visitas a las comunidades del Ñuu Savi he respetado los usos y costumbres de cada una. Al llegar me he dirigido a las autoridades municipales en turno, dado que en todas las comunidades a las que he asistido ellas son elegidas en las asambleas, a mano alzada y con aprobación de la junta de vecinos constituida por los comuneros, sin la intervención directa de partidos políticos (lo que es sancionado socialmente)[128]. Las autoridades son las representantes de las comunidades y se les refiere como *tee nee tiñu ja yosnúu nu ñuu* "las personas encargadas de encabezar al pueblo, la comunidad", quienes *ta tuni* "dirigen" y representan a la comunidad por 1 o 3 años consecutivos, dependiendo del cargo. Tuve reuniones con el presidente y su cabildo donde se les consultó sobre la posibilidad de llevar a cabo la investigación y al mismo tiempo ofrecí desarrollar actividades para la comunidad, a lo que ellos accedieron, por lo que acordamos una serie de actividades a desarrollar en el transcurso de mi presencia, tales como impartir conferencias, organizar talleres y también me comprometí a regresar con el resultado final. Como prueba y respaldo de esta reunión y acuerdos, las autoridades accedieron a firmar y sellarme una carta de presentación (figura 39), lo que avalaba no sólo el que yo pudiera continuar con el trabajo, sino mi presencia misma dentro del territorio comunal ante las mismas autoridades de agencias municipales y comuneros, permitiéndome también platicar con algunas personas sobre las narrativas referentes a las comunidades, su origen y fundación. Siempre fui claro en mis objetivos y nunca prometí cosas que no podría cumplir. Esto lo dejo en claro porque muchas veces se prometen cosas que nunca se cumplen y es una más de las causas por lo que las comunidades cierran las puertas ante cualquier colaboración, incluso si son con buenas intenciones o de parte de los *nchivi savi*.

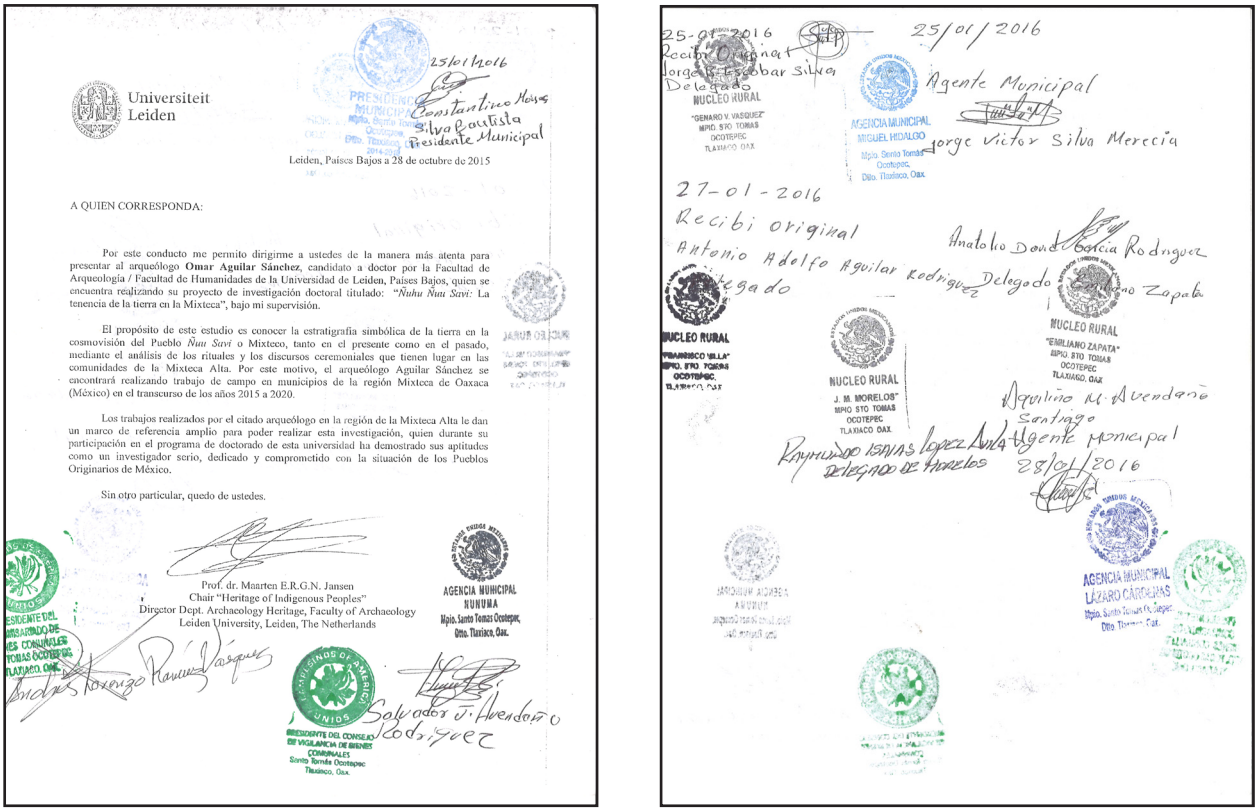
A lo largo del texto nombraré a las personas que amablemente me compartieron de su tiempo y conocimientos. En primer lugar lo hago como un acto de respeto a sus conocimientos y es justo que tengan mi reconocimiento, asimismo también me permito hacerlo porque ellos me dieron su autorización para nombrarlos. Al mismo tiempo, respeto a quienes me confiaron sus conocimientos pero no quisieron que incluyera sus nombres. En segundo lugar con este acto quiero enfatizar que el conocimiento de los valores del Ñuu Savi está en la esencia de la comunidad, en cada uno de sus *sehe ñuu*, y no de un solo individuo propiamente.

2.7. DERECHOS Y OBLIGACIONES POR SER *SEHE ÑUU SAVI*

En términos académicos tanto los investigadores externos como de los Pueblos Originarios tendrán objetivos comunes sobre el estudio, entendimiento e interpretación de la herencia histórica-cultural, como en la identificación de topónimos en los códices precoloniales hasta ahora no identificados, por poner un ejemplo. No obstante, mientras los primeros tratan de entender una cultura ajena que les interesa, los segundos inevitablemente tendrán una posición de compromiso e involucramiento personal, dado que se trata de su propia herencia cultural. Así, el investigado como investigador, en este caso un *sehe Ñuu Savi*, adquirirá también otros compromisos morales, por no decir comunitarios por ser hijo de la comunidad. Pero ¿qué significa serlo, ser *sehe savi*?

El término de *sehe ñuu* (visto en el apartado 1.1.) se le otorga a las personas que la comunidad reconoce como parte de ella, donde la lengua es un factor determinante. En 2016, en una ocasión caminando por la localidad de Francisco Villa, en Santo Tomás Ocotepec, me encontré con una señora que estaba sentada limpiando frijoles sobre un petate enfrente de su casa y a quien saludé en *Sahan Savi.* Ella por su parte lo hizo en español, dado que no me conocía y asumió por

128 En algunas comunidades mixtecas ya se han politizado las elecciones pero siempre hay resistencia de parte de la comunidad ante ello.



Universiteit Leiden

Leiden, Países Bajos a 28 de octubre de 2015

A QUIEN CORRESPONDA:

Por este conducto me permito dirigirme a ustedes de la manera más atenta para presentar al arqueólogo **Omar Aguilar Sánchez**, candidato a doctor por la Facultad de Arqueología / Facultad de Humanidades de la Universidad de Leiden, Países Bajos, quien se encuentra realizando su proyecto de investigación doctoral titulado: "*Ñuhu Ñuu Savi*: La tenencia de la tierra en la Mixteca", bajo mi supervisión.

El propósito de este estudio es conocer la estratigrafía simbólica de la tierra en la cosmovisión del Pueblo *Ñuu Savi* o Mixteco, tanto en el presente como en el pasado, mediante el análisis de los rituales y los discursos ceremoniales que tienen lugar en las comunidades de la Mixteca Alta. Por este motivo, el arqueólogo Aguilar Sánchez se encontrará realizando trabajo de campo en municipios de la región Mixteca de Oaxaca (México) en el transcurso de los años 2015 a 2020.

Los trabajos realizados por el citado arqueólogo en la región de la Mixteca Alta le dan un marco de referencia amplio para poder realizar esta investigación, quien durante su participación en el programa de doctorado de esta universidad ha demostrado sus aptitudes como un investigador serio, dedicado y comprometido con la situación de los Pueblos Originarios de México.

Sin otro particular, quedo de ustedes.

Prof. dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
Chair "Heritage of Indigenous Peoples"
Director Dept. Archaeology Heritage, Faculty of Archaeology
Leiden University, Leiden, The Netherlands

AGENCIA MUNICIPAL ÑUNUMA
Mpio. Santo Tomas Ocotepec, Dto. Tlaxiaco, Oax.

25/01/2016
Constantino Reyes Silva Bautista
Presidente Municipal

25-01-2016
Recibí Original
Jorge Esobar Silva
Delegado
NUCLEO RURAL "GENARO V. VASQUEZ" MPIO. STO TOMAS OCOTEPEC TLAXIACO, OAX.

25/01/2016
Agente Municipal
Jorge Victor Silva Merecia
AGENCIA MUNICIPAL MIGUEL HIDALGO Mpio. Santo Tomás Ocotepec, Dto. Tlaxiaco, Oax.

27-01-2016
Recibí original
Antonio Adolfo Aguilar Rodriguez
Delegado
NUCLEO RURAL "VILLARRISCO VILLA" MPIO. STO TOMAS OCOTEPEC, TLAXIACO, OAX

Anatolio David Garcia Rodriguez
Delegado
NUCLEO RURAL "EMILIANO ZAPATA" MPIO. STO TOMAS OCOTEPEC TLAXIACO, OAX

NUCLEO RURAL J. M. MORELOS" MPIO. STO TOMAS OCOTEPEC TLAXIACO, OAX.

Reynaldo Isaias Lopez Ortiz
Delegado de Morelos

Agustino M. Avendaño Santiago
Agente municipal
28/01/2016

AGENCIA MUNICIPAL LÁZARO CÁRDENAS Mpio. Santo Tomás Ocotepec Dto. Tlaxiaco, Oax.

Figura 39. Carta de presentación firmada por las autoridades como prueba de nuestro acuerdo mutuo y respaldo ante la comunidad.

un momento que no era de Ocotepec o quizá por ser joven ya no hablaba la lengua *Savi*. Instantes después regresé por el mismo camino y al pasar nuevamente por dicha casa escuché decir de la señora: *konekahno ininu luu chi nkaani a nduu nchivi ñuu kúunu, de su mita jínini a sehe ñuu kúunu* "ten grande el corazón porque pensé que no eras gente del pueblo (Ocotepec), pero ahora sé que eres hijo del pueblo". Esta misma actitud se repitió en otra ocasión. Al hablarles en mixteco me llamaron *nchivi ñuu* "gente del pueblo o la comunidad". *Nchivi ñuu* o *sehe ñuu* también es quien apoya y contribuye a la comunidad y esto se refleja en los discursos ceremoniales que vemos en los actos políticos y sociales, como en las mayordomías (tabla 3)[129].

Pero no todo fluye fácilmente. Los mixtecos que queremos hacer investigaciones en nuestras propias comunidades y de nuestra propia cultura tenemos que lidiar con los estereotipos heredados de antropólogos, historiadores, lingüistas y arqueólogos, quienes se perciben como personas que extraen el conocimiento de las comunidades mixtecas, se benefician de éstas pero nunca vuelven, ellos mismos o los resultados de sus trabajos. Por ejemplo, cada que regresaba a mi comunidad natal y comentaba lo que estaba estudiando, amigos y familiares me cuestionaron el por qué había elegido dicha carrera y siempre me sugerían que me cuidara al momento de entrar a las cuevas, ya que no era lugares propicios a los que había que entrar. En un principio no entendí a qué se referían hasta que alguien me comentó que hace muchos años "vinieron unos gringos, se metieron a las cuevas, a los sótanos y sacaron huesos y quien sabe que más cosas. Se las llevaron y nunca más regresaron". Este robo, como es entendido, ha traído como consecuencia que las comunidades se vuelvan más selectivas con las personas que acepta y recibe, lo que se ha malinterpretado por personas externas como un celo cultural exacerbado y se les ha señalado de ser comunidades

129 Las transcripciones presentadas en esta disertación tienen la gran ventaja de provenir de discursos ceremoniales presenciados por el autor. Esta específicamente la escuché en la mayordomía patronal de Santo Tomás Ocotepec en 2016. Así mismo, las narrativas sobre las *vehe savi* o casas de lluvia me fueron dichas en la casa de lluvia de Yute Suji (apartado 4.4.)

Sahan Savi (lengua de la lluvia o lengua mixteca)	*Traducción al español*
Kuachi ja nsaa organizarsá, nda taha kuu ja nchindee ndsáan. Nda ñuka nkuu elemento. Ñuka nkuu in sahasa kuenta in sava ndahasa. De tu matuhusa de nkùù, chi de ni ma kuu kishtee nuusa yaha. Nkutahavi satunisa nu ndihinda, nku ñaha, nku tée, nde nsuu kuachi ni nda yoho a ndeho ini ñoo.	Solamente organicé. Los compañeros son los que me ayudaron. Ellos fueron los elementos. Ellos fueron, hago de cuenta, como la otra mitad de mi mano. Si hubiera estado solo ni tan siquiera hubiera mostrado aquí mi cara. Y quiero agradecer a todos, tanto mujeres como hombres, y no sólo a los que estamos viviendo en el pueblo.
Sani iyo sehe ñuu nsuna ii jehe kuu de kée de kuahan, de kueka chi sa luchar in vida, kòòn de káni tundo yoho. Ndu jíno chi víji kuu ja iyo ichi keo kohon. De nsuna in daño ja jiko ini ñoo chi por necesidad keo de saa luchar in vida. Kehen satuni nda sehe ndamani kuu a chindee nda ja nu ndéo ndañuhu.	Así mismo, hay hijos del pueblo que sin querer, tristemente tienen que salir (del pueblo) a luchar por una vida y sufren. No sabemos qué puede pasar porque siempre será difícil el camino al salir. Y no es que sea malo estar en el pueblo sino por la necesidad uno sale a luchar por una vida. Y de hecho muchos de sus hijos que han salido nos están ayudando a realizar esto ahora.
Ñuka ni kuu in uu tuhun ja nakanisa de nda mani kuu ja sahandani tuhun kahnu ini nchivi ñoo, tuu ñaha tuu tée, tuu ñahanu, tuu kuachi. Nda luulí a nikindain yoho mita de suni suaha nasahanda de suni suaha nkuu ini ndai. De jikatahavisa nda tee ndahvi ja nkinda nkavandade tava kee viko yaha. Nkumani nu nachindeo ndade chi nchivi ñuu kuu nda, nsuna in nchivi kuu a nanee ñuu chi vaa suu nda mo kuu ciudadanos.	Estas son las pocas palabras que puedo decir y espero que sean comprensivos personas del pueblo, sean hombres o mujeres, sean grandes o niños. Los pequeños que nos siguen hoy, así también lo harán, por eso es bueno que lo vean, (que lo aprendan). Quiero dar las gracias a las "pobres[a]" personas que vinieron a quedarse para que fuera posible esta fiesta. Que no les falte la ayuda porque ellos son personas del pueblo, porque ninguna persona levantará (mejorará) el pueblo si no somos nosotros, ciudadanos.
Jikatahavo nuu ndani tu ñaha tu tée. Suka kua vii iyo, suka kua naneo ñoo, de suka nakaka ñuu ichi nuu. Suka ni iyo in uu tuhun kahasa nuu ndani. Kone kahanu ini ndani de kutahavi satuni sáan tée née tiñu jii ndaka ndii comunidad. Nkutahavisa nuni ciudadano Presidente. Nkutahavisa nuu ni tée a sáha yàà. Nkutahavisa nuu ni ndihi nchivi ñuu.	Les agradecemos a ustedes, tanto mujeres como hombres. De esta manera es que es bonito, así levantamos el pueblo y así caminaremos hacia adelante. Estas son sólo algunas palabras que puedo decirles. Tengan grande el corazón (comprensión) (discúlpenme[b]) y muchas gracias a los hombres que tienen cargo (autoridades) y a cada una de las comunidades. Gracias ciudadano presidente, gracias a la persona que hace música (músico). Muchas gracias personas del pueblo.

Tabla 3. Discurso ceremonial en Santo Tomás Ocotepec con motivo de la mayordomía al santo patrono, Santo Tomás de Apostol, el 21 de diciembre de 2016.
a Pobres en el sentido que lamenta el esfuerzo realizado por los involucrados en esa ardua tarea y agradece, no en el sentido de pobreza económica.
b La disculpa que ofrece no es por haber cometido algo malo, o por haber realizado algo malo, sino por no poder hacer algo más, aunque lo haya hecho todo, pero reconoce que no todo es perfecto. En Santo Tomás Ocotepec, el ego es considerado una mala virtud. La comunidad es la que reconoce la habilidad de las personas y le reconoce por su comportamiento, compromiso y respeto. Así, el que alguien quiera sobresalir a costa de los demás, es mal visto.

cerradas y con esto se les acusa de ser ellas mismas las responsables de su "pobreza" intelectual[130]. Sin embargo, ser *sehe ñuu* nos otorga un voto de confianza para llevar a cabo ciertos estudios. Es decir, existe una mayor apertura para desarrollar nuestros trabajos dado que nosotros somos parte de la comunidad. Además existe un derecho implícito no sólo de acceso sino de hablar con, para y por nuestras comunidades de origen.

> *Artículo 3* de la UNDRIP: Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural (Naciones Unidas, 2008:5).

130 Misma idea que subyace sobre la postura que las comunidades indígenas ante los proyectos mineros o de cualquier otra índole que atañe directamente sobre su forma de vida.

La investigación llevada a cabo por los propios miembros de los Pueblos Originarios es en sí mismo ejercer nuestros derechos como parte de estos. Al mismo tiempo, este derecho implícito también conlleva un gran compromiso y responsabilidad, no sólo en términos profesionales sino también comunitarios, dado que nuestro trabajo estará bajo escrutinio de la propia comunidad, familiares y amigos. Así, a diferencia de los investigadores externos, que a pesar de los compromisos adquiridos podrán volver o no a las comunidades, los investigadores de Pueblos Originarios eventualmente regresaremos por los lazos personales, familiares o comunitarios que tengamos. Los compromisos adquiridos en caso de no cumplirse serán señalados y recordados, nuestro papel, actos y procedimientos nos marcará moralmente ante la comunidad y esto es una razón vital para hacerlo con respecto y seriedad, conduciéndonos en todo momento bajo las normas y principios culturales y morales. Por este motivo, necesitamos ser claros sobre los objetivos y resultados de nuestras investigaciones, de lo que vamos y NO vamos a hacer, ya que nuestra credibilidad ante la comunidad estará en el cumplimiento de éstos.

Finalmente, reflexionando una afirmación del *tee savi* López García (2012:213) sobre que "muchos tienen un currículum universitario pero no han hecho currículum de servicio comunitario en el pueblo", es necesario meditar sobre el tipo de aportes que pueden hacerse desde la academia, de los llamados "académicos indígenas", y preguntarnos cuál es la mejor manera de aprovechar sus conocimientos adquiridos. Poniendo un ejemplo, quizá un servicio comunitario de un arquitecto sea diseñar un plano para las construcciones que planea hacer el municipio. Quizá un agrónomo puede dar cursos y asesorías sobre control de ciertas plagas de manera sustentable o diversificar los cultivos para una autonomía alimentaria. En el caso del patrimonio histórico-cultural, las actividades de difusión como talleres y conferencias podrían ser consideradas servicio a la comunidad. Así como las guezas de tortillas han cambiado por dinero, ¿será posible agregar otro tipo de servicio comunitario que se beneficie de lo aprendido por los profesionistas? Personalmente, considero que sería benéfico para ambas partes. Por un lado, la comunidad puede beneficiarse de los conocimientos adquiridos por los profesionistas y por el otro, considero que la mayoría de los profesionistas quieren retribuir a su comunidad, municipio o pueblo de origen[131]. Sin duda, será un beneficio mutuo.

2.8. CONCLUSIONES

El resultado de esta metodología mixteca no solo es la descolonización de nuestra herencia histórica-cultural sino una mirada más realista de la cultura Ñuu Savi y de Mesoamérica en general, ya que el estudio desde la perspectiva de los propios pueblos conllevará a la re-afirmación cultural de sus poseedores, promoviendo su valoración, preservación y, si así lo quieren y desean, su rescate, al mismo tiempo que serán conscientes de su pasado, presente y posibles futuros. Con esto, consideramos que al ser los herederos de la lengua y la cultura del Ñuu Savi, tenemos la obligación y la oportunidad de hacer una interpretación en términos de nuestra propia cosmovisión sin los vicios y errores de hacerlo desde otra lengua y metodología. Asimismo, Drawson et al. (2017:12) menciona que "la investigación realizada en colaboración con los pueblos indígenas no solo puede revelar conocimiento, sino también descolonizar, reequilibrar el poder y proveer bienestar". Reequilibrar porque no se trata de imponer, sino más bien de respetar y promover la coexistencia de sistemas de conocimientos (Chilisa, 2017:825).

Es tiempo de hacer una práctica común la participación de los descendientes culturales de los Pueblos Originarios en los estudios que les atañen y el respeto a sus sistemas de conocimiento. Así, la rectoría de las investigaciones y la fijación de los temas a desarrollar por los propios Pueblos Originarios no solo debe entenderse como el estudio de un aspecto de nuestra cultura sino poner en práctica el derecho a determinar libremente nuestro desarrollo cultural, lo que será parte de nuestra calidad de vida, ejerciendo la libertad de elegir y decidir sobre nuestros propios intereses y preocupaciones. Con esto en mente, un investigador mixteco, un académico de la comunidad, no sólo tendrá una interpretación, descripción y profundo entendimiento de los valores culturales dado su conocimiento de la cultura y la lengua (parte II de la tesis), sino además se sentirá comprometido a compartirlo con los suyos (parte III) y de esta manera sus conclusiones estarán bajo el escudriño, la supervisión y cuestiona-

131 En el caso de Santo Tomás Ocotepec está la organización de profesionistas de Yute Suji, constituido principalmente por profesores.

miento de la misma comunidad, lo que llevará a constantes reflexiones y revisiones para evitar malos entendidos, dotando de una fiabilidad y sustento a las interpretaciones. Por otro lado, en el momento en que se desarrolla un estudio sobre la herencia histórico-cultural por los mismos *sehe ñuu* también se librará una contienda contra el colonialismo internalizado, dado que históricamente se le ha dado mayor fiabilidad a los estudios de investigadores externos –más aún si son extranjeros–, quienes han fungido el papel de intelectuales. Además, como lo ha mencionado el antropólogo maya Genner, los denominados intelectuales "indígenas" nos toca lidiar y superar esa compleja relación entablada a partir de la colonia, donde se fungió con el papel de intermediarios entre la administración española y sus propios pueblos y comunidades -como Fernando de Alva Ixtlilxochitl y Gaspar Antonio Insmichi, de los pueblos nahua y maya, respectivamente-, una función que en décadas pasadas fungieron los maestros bilingües, al castellanizar usando la lengua indígena como herramienta (Llanes Ortiz, 2016:5). Por ello, si alguien de la comunidad inicia una investigación de lo conocido eventualmente será cuestionado y será en mayor medida de aquél que es foráneo. No obstante, si se logra hacer metódicamente, se muestra el resultado y la importancia del producto final, esto tendrá un efecto positivo. El investigador mixteco será visto con tal, un profesionista con la capacidad de cualquier otro investigador foráneo. La importancia de esto, del hecho de que alguien de la comunidad se forme y llegue a desarrollarse profesionalmente en cualquier ámbito, será una muestra de la capacidad intelectual que poseemos como seres humanos y será tomado como un ejemplo y motivo de inspiración para las nuevas generaciones. Con esto, *los nchivi savi no sólo somos los descendientes culturales del pueblo Ñuu Savi también sus herederos intelectuales* (parte II).

Así, el papel de un investigador, ya sea mixteco, zapoteco, nahua, ayuuk, como *sehe ñuu* no sólo será importante para romper con los estereotipos heredados sobre el transcurso de cinco siglos, sino también jugará un papel clave en el devenir de su pueblo y comunidad. Su gran ventaja es provenir de la misma comunidad, conocer las carencias, la discriminación, y la pobreza, y al mismo tiempo compartirá el sentimiento de pertenencia e identidad, compartirá la preocupación sobre su lengua y cultura ante las problemáticas presentes y futuras y eventualmente sentirá un compromiso por aportar para el bienestar común. Al ser un hijo de la comunidad se le confiarán los conocimientos más profundos, tendrá conocimiento de los rituales más ancestrales, entenderá los difrasismos y los discursos ceremoniales en la lengua y su gran reto será reflexionar desde su marco cultural y lingüístico. Así, con esa misma confianza que se le otorga tiene la obligación de ser la fuerza de resistencia y continuidad de lo heredado por sus padres, abuelos, su comunidad y, al mismo tiempo, de todo un pueblo en la historia de la humanidad. Además de la profesión y el compromiso social o activismo, será necesario la inclusión de otros entendimientos, de la disposición de aprender y entender a los otros a través del diálogo. Por ello tenemos que cumplir y estar a la altura de las circunstancias, *los nchivi savi tenemos derechos pero sobre todo una obligación moral con Ñuu Savi.*

PARTE II

LA CONTINUIDAD CULTURAL Y LA REINTEGRACIÓN DE LA MEMORIA CULTURAL DEL ÑUU SAVI

Capítulo III. Los códices mixtecos y la herencia viva del Ñuu Savi

En este capítulo se dejará por sentado cómo la herencia viva, fundamentada en la continuidad cultural, es clave para el entendimiento de los códices precoloniales, desde la reflexión sobre el contexto e inicio de la lectura de un códice mediante un discurso ceremonial hasta la interpretación de signos, escenas y significados de éstos, partiendo del conocimiento cotidiano y ritual de las comunidades mixtecas contemporáneas. Así, mediante este acto estamos reintegrando la memoria cultural del Ñuu Savi y sus valores culturales y seremos conscientes del potencial y la necesidad de seguir con esta metodología y teoría.

3.1. MESOAMÉRICA: IDENTIDAD Y CONTINUIDAD CULTURAL

El denominado Renacimiento europeo en los siglos XV y XVI significó el resurgir de la cultura occidental que se consideraba interrumpida por el "oscurantismo de la Edad Media". Este movimiento cultural se esmeró por recuperar los valores de la denominada cultura clásica, de "Grecia y Roma", en los cuales fundamentaba su origen y se vio reflejado en las artes, literatura, escultura y arquitectura. Este tipo de arquitectura tuvo otro impulso en el siglo XVIII, con la "Ilustración" o "Siglo de las Luces" y la ascendencia al poder de Napoleón Bonaparte, quien se consideraba sucesor de los emperadores romanos, consolidándose el denominado arte "neoclásico". Este estilo llegó a México y tuvo un auge a finales del siglo XIX e inicios del XX, contando con ejemplares como la "Columna de la Independencia", mejor conocida como el "Ángel de la Independencia", que en la parte superior remata con la estatua de la diosa Victoria, inspirada a su vez de la diosa griega Nike, ambas aludiendo a la victoria. También impactó en la remodelación de iglesias, tales como el Templo de San Felipe Neri "La Profesa" en el centro histórico de la Ciudad de México, antigua sede de los Jesuitas en tiempos coloniales. Incluso este estilo arquitectónico se integró en la decoración de iglesias en la Mixteca, como ejemplo tenemos la iglesia de Tlaxiaco (figura 40).

La cultura europea, al menos de la parte occidental, finca sus raíces civilizatorios en la cultura greco-romana, su "cultura madre"; ésta se pone de manifiesto en su literatura y arte visual. Por ejemplo, Poseidón, el Dios griego de los mares también conocido como Neptuno por los romanos, se representa conduciendo un carro tirado por hipocampos, una especie de caballo marino con la parte inferior del cuerpo de pez (figura 41). A Poseidón e hipocampo los encontramos representados a lo largo y ancho de Europa, desde tiempos antiguos hasta épocas más recientes, desde el sitio romano de Ostia Antica, pasando por la fuente de Trevi en Roma del siglo XVI, *The Royal Barge* "La Barcaza Real" usada por los reyes de Holanda para eventos festivos y oficiales entre 1818 y 1962, hasta el *Schlossbrücke* "Puente del Palacio" en Berlín construido entre 1821 y 1824 y que sobrevivió a la Segunda Guerra Mundial (figuras 42, 43, 44 y 45). Así la imagen de Poseidón –entre otras tantas– une simbólica y culturalmente a Europa, que más allá de sus particularidades como pueblos, nacionalidades y lenguas distintas contemporáneas –Italiana, Holandesa y Alemana, respectivamente– están fundamentadas en una misma cultura e ideología, la cultura europea[132].

Una vez dicho esto, vale la pena preguntarse, más allá de la opresión colonial ¿qué signos, símbolos, elementos nos siguen identificando culturalmente a las comunidades del Ñuu Savi e incluso con otros pueblos y culturas descendientes de lo que hasta ahora se ha denominado la civilización Mesoamericana? ¿Cuál es nuestra identidad mesoamericana? Así, más

132 El resultado de esta ideología fue la creación de la Unión Europea después de la Segunda Guerra Mundial.

allá de un listado de cosas compartidas en un espacio y tiempo específicos, como en su momento lo realizó Kirchhoff (1967 [1943]) para definir el término, es interesante notar que sí existió en tiempos precoloniales la concepción de una cultura e ideología en común. En términos arqueológicos y siguiendo momentáneamente la periodización histórica y arqueológica, en el Preclásico (±2500 - ±250 a.C.) la cultura Olmeca cumplió la función de cultura de referencia, por ello el mote de "cultura madre", siendo la distribución de su arte muestra de ello. Para la época Clásica (±250 a.C. - ±900 d.C.) Teotihuacan toma su lugar, una ciudad cosmopolita en la cual se han encontrado barrios de foráneos como los denominados "Barrio Oaxaqueño" y "Barrio de los Comerciantes", este último con evidencia de cultura material proveniente de la Costa del Golfo y la zona Maya (Manzanilla, 1995:161; Casanova, 2019). En el Posclásico (±900-1521 d.C.) este se fundamenta en la cultura Tolteca y sus descendientes, de lo que se denominó el "Toltecayotl, el legado de aquellos quienes habitaron el Lugar de los Tules" (Jansen y Pérez Jiménez 2011:4). Los toltecas fueron hablantes de náhuatl por lo tanto los nahuas del posclásico aludieron un vínculo más estrecho. Los aztecas (después mexicas) a través de su alianza con la casa Colhua, se emparentaron dinásticamente con el linaje Tolteca (Torquemada, 1977). Esta ideología se muestra materialmente en la recuperación de reliquias de la ciudad antigua de Teotihuacan y Tula que fueron llevados al Templo Mayor (figura 46).

A su vez, también los mixtecos enfatizaron este vínculo, al menos es lo que registraron en sus manuscritos pictóricos, con la puesta de la nariguera de turquesa al *Yaa* 8 Venado Garra de Jaguar en Tulla-Cholulan, que simbolizaba su reconocimiento como gobernante legítimo (figura 47). Esta acción tuvo lugar por la alianza de éste último con los toltecas o *tay sami nuu* –como eran conocidos los nahuas o hablantes del náhuatl en *Sahan Savi*–, más específicamente con el Señor 4 Jaguar, nombre calendárico mixteco, a quien Jansen y Pérez Jiménez (2007b) han identificado como el histórico Nacxitl Topilzin Quetzalcóatl.

Figura 40. Interior de la iglesia de Tlaxiaco de estilo neoclásico. Fotografía de autor.

Figura 41. “Fontana del Nettuno”. Fuente de Neptuno en la Plaza de la Signoría, Florencia, Italia, cuna del renacimiento. Fotografía del autor.

Figura 42. La representación de Poseidón e hipocampos en un baño público de la ciudad de Ostia Antica, Siglo I y II d.C. Fotografía del autor.

Figura 43. Fontana de Trevi, Roma, Italia. Fotografía del autor.

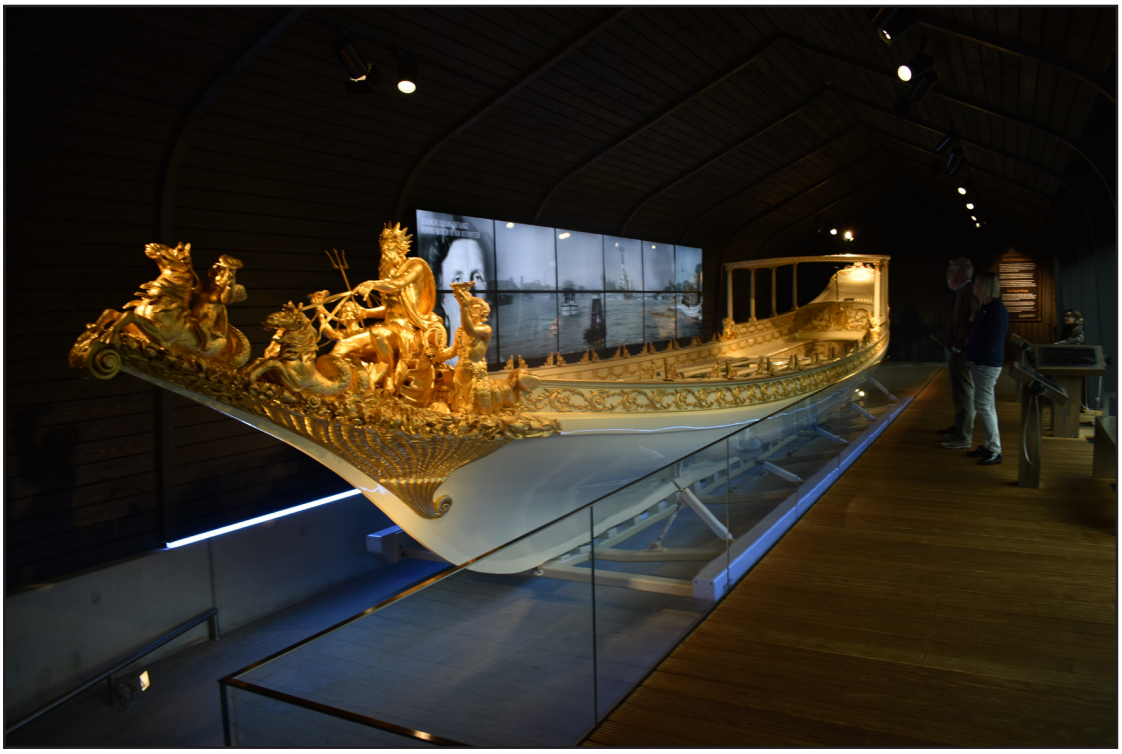


Figura 44. The Royal Barge es parte de la exposición permanente del National Maritime Musem “Museo Marítimo Nacional” en Amsterdam, Países Bajos. Fotografía del autor.

Figura 45. Schlossbrücke “El Puente del Palacio” en Berlín, Alemania. Fotografía del autor.

Figura 46. Banqueta del recinto de las Águilas en Tenochtitlan, inspirada en la antigua ciudad sagrada del Epiclásico de Tula, Hidalgo*.

* https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/recinto-de-las-aguilas-o-casa-de-las-aguilas-templo-mayor-de-tenochtitlan

Con respecto a esta identificación, a excepción del Códice Yuta Tnoho, el resto de los códices los han catalogado como "históricos", proyectando sobre ellos una concepción histórica contemporánea, de entender los códices como registros de eventos humanos en un tiempo y espacio específicos, dejando de lado el entramado literario, dramatúrgico, religioso y también ideológico. En este sentido, las generaciones descendientes o emparentados con el señor 8 Venado, con quien fijaban su conexión real y dinástica, tuvieron a bien sentar en sus manuscritos pictóricos la alianza con el Señor 4 Jaguar (Nacxitl Topitlzin Quetzalcóatl), símbolo de la cultura Tolteca, para justificar ideológicamente su posición real, una técnica recurrida en el arte visual. Por ejemplo, a finales del siglo XVI al artista Santi di Tito se le encargó pintar el entierro de Jesucristo, donde estuvieran presentes San Juan Bautista y Santa Catarina de Alejandría, e inclusive a quien encargó la obra, al español Hernando Sastri, quien se presenta como testigo de aquel susceso con el fin de mostrar no un hecho histórico en términos positivistas sino su adherencia religiosa (figura 48). Asimismo, en el arte visual mixteco se representaron suscesos particulares de su memoria cultural en términos de su visión histórica, religiosa e ideológica. En este sentido, tenemos en la página 44 del Códice Tonindeye Reverso la visita del Señor 8 Venado y la Señora 6 Mono ante la Diosa 9 Hierba; en la página 78-II/III del mismo códice, observamos al Señor 8 Venado "Garra de Jaguar" y al Señor 4 Jaguar "Nacxitl Topitlzin Quetzalcóatl" en presencia del *Yaa Nkandii* "Dios Sol" (figura 49). De igual manera, en el Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu (p.33-i) vemos al Señor 4 Viento y al Señor 4 Jaguar puestos en paz por el mismo *Yaa Nkandii*. Ya sean los dioses mismos o su personificación (sacerdotes), la idea era clara. La interlocución entre la humanidad y los dioses, y la aceptación de sus designios, fueron claves en el devenir histórico y la configuración del Ñuu Savi.

A partir de la conquista y colonización esta conciencia de identidad se ha diluido poco a poco, principalmente con la implantación de límites territoriales

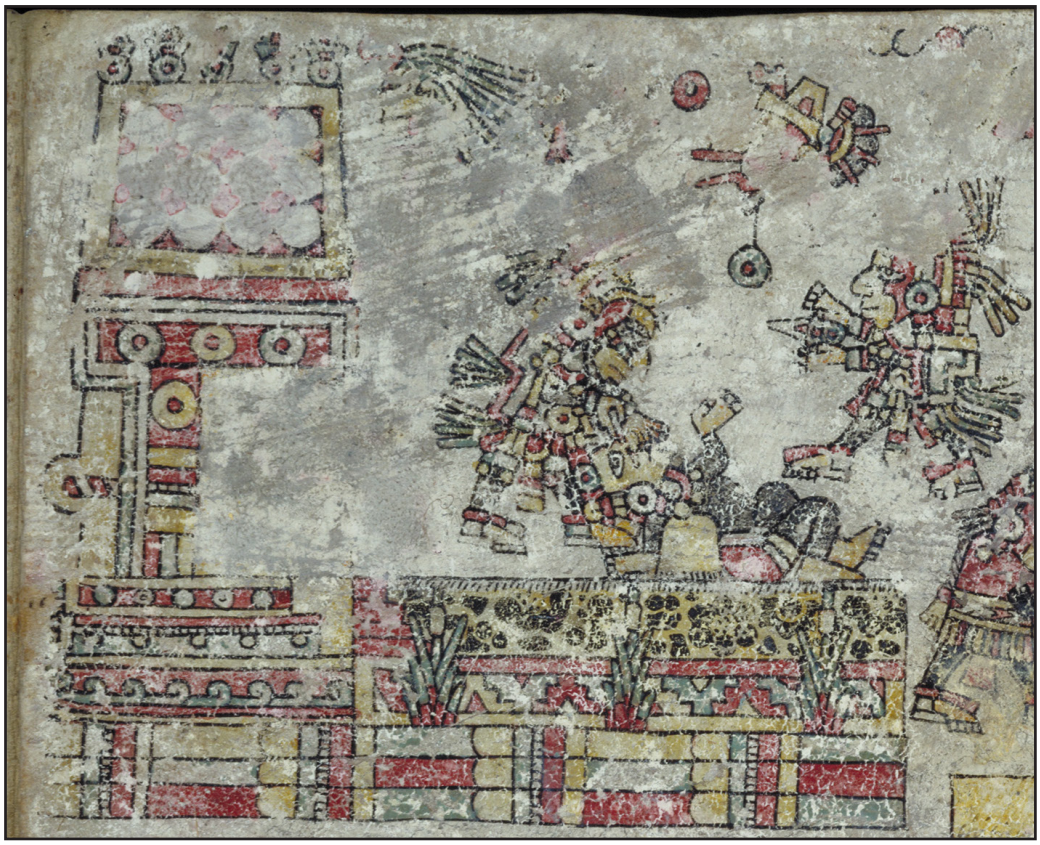


Figura 47. Ceremonia Tolteca en Tulla-Cholula donde el Señor 8 Venado "Garra de Jaguar" recibió la nariguera de turquesa. Códice Iya Nacuaa, p. 5.

Figura 48. Obra "Deposición de Cristo con la Virgen, San Juan Bautista, Santa Catarina de Alejandría y el donador", vestido en armadura adornada con la insignia de los caballeros de la Orden de San Esteban, pintada por Santi di Tito en 1592. Galería de la Academia en Florencia. Fotografía del autor.

que crearon la idea de una pertenencia a un territorio determinado por mojoneras y a una iglesia y santo en particular (ver extensamente en el capítulo 4). Aunado a esto, en los dos últimos siglos, se nos ha inculcado la idea de una nacionalidad, la mexicana, producto del mestizaje entre españoles e indígenas. *Sin embargo, a pesar de que hoy en día pareciera complicado asumir la conciencia de una "cultura compartida" más allá de una colonizada, sí es necesario enfatizar que en contenido nuestro bagaje cultural corresponde a una esfera mayor, que si bien se ha nutrido en los último 500 años de otras culturas del mundo, no deja de tener una escencia local, propia, "mesoamericana"*. Y es aquí donde el estudio de los códices, los escritos en la tradición precolonial y sin influencia española serán fundamentales para conocer la memoria cultural del Ñuu Savi en tiempos precoloniales y por ende los valores culturales de una civilización. Dos elementos que podemos citar rápidamente como símbolos de esta unidad cultural y religiosa y que han pervivido en estos siglos en los Pueblos Originarios son 1) la Serpiente Emplumada, *Koo Yoso* para los mixtecos, *Quetzalcóatl* para los nahuas y *Kukulkan* para los mayas y 2) el nahual–alter ego–. En las siguientes líneas, por cuestiones de espacio y objetivos, el tema de los nahuales se abordará como parte del capítulo 4 y 6. En este trataremos la figura de Koo Yoso desde la perspectiva de Ocotepec, pero antes de adentrarnos a este tópico mostraré algunos pasajes de los códices que son vitales para demostrar la continuidad cultural a través de la lengua y la cultura del Ñuu Savi contemporáneas, del análisis de los discursos ceremoniales y la herencia viva.

3.2. LA HERENCIA LITERARIA DEL ÑUU SAVI

Ong suggests that "it was print, not writing, that efectively reified the word, and with it, noetic activity. He argues that manuscripts still fostered oral use of texts

Figura 49. Yaa 8 Venado y Yaa 4 Jaguar en presencia del Yaa Nkandii (Dios Sol). Códice Tonindeye p. 78.

–manuscripts fostered recitation and listening, whereas the mass production of texts through printing made the reading of texts a visual experience (Birth, 2012:10).

Partiendo de la premisa de que los códices mixtecos fueron escritos, pensados y declamados en *Sahan Savi* entonces pueden leerse hoy en día dado que la lengua y la cultura perviven. Según cifras del INPI,[133] en México 819 725 personas se adscriben como mixtecos y, de estos, 496 038 son hablantes de una de las 81 variantes del *Sahan Savi*, quienes siguen habitando en su territorio histórico o han migrado a otras regiones de la República Mexicana y de Estados Unidos. La lengua Savi pertenece a la familia lingüística Oto-mangue y en términos cronológicos lingüísticos, el proto-otomangue, del cual deriva el proto-mixteco y de este la lengua mixteca, ha sido asociada con los inicios de la agricultura en Tehuacán, pero se puede hablar propiamente de una lengua mixteca desde hace unos 2 500 años (Josserand, 1983:98-100).

En tiempos precoloniales en el Ñuu Savi la escritura pictográfica se expresó en escultura, cerámica polícroma, huesos y cráneos esgrafiados, madera tallada, lapidaria, discos de turquesa, caracoles marinos, pintura mural, metalurgia, textiles o lienzos y, sobre todo, en los códices (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a; Caso, 1966, 1977; Dahlgren, 1966 [1954]; Jansen y Pérez, 2004; Rivera, 2008; Spores 2007; Smith, 1973;). Aunque lo que conocemos típicamente como escritura pictográfica mixteca fue parte de un desarrollo más amplio en Mesoamérica conocido para el Posclásico como tradición Mixteca-Puebla, tenemos evidencia de iconografía en épocas más tempranas. Para el Clásico Temprano (400a.C -300 d.C.) en la Mixteca Alta podemos citar la denominada estela 1 de

133 http://www.inpi.gob.mx/codicemexico/

Yucuita, los signos calendáricos y estelas de Huamelulpam[134], San Miguel el Grande, Santa Catarina Tayata y Tlaxiaco; para el Clásico Tardío (300-950 d.C.), las tumba de Jaltepetongo y Yucuñudahui (Spores 2007:128; Jansen y Pérez Jiménez, 2011:6); para el Clásico Tardío en la Mixteca Baja está presente la denominada escritura *ñuiñe*[135], en sitios como Huajuapan de León, Chazumba, Tequixtepec, Chilixtlahuaca, Miltepec, Silacayoapan, encontrándose incluso en el sitio de *Ñuu Kuiñe* (Cuquila) en la Mixteca Alta (Moser, 1977; Spores 2007, Rivera, 2008). Para el postclásico, los códices mismos son los mejores ejemplares pero también hay registros en monumentos de las ciudades precoloniales de Mogote del Cacique y Teposcolula. El mejor ejemplo de artefactos con escritura in situ es la Tumba 7 de Monte Albán fechada para el siglo XIV.[136] Con la conquista se introdujo la escritura en caracteres latinos, la cual sustituyó a la escritura pictográfica en el primer siglo de conquista. A partir de este momento se recurrió a la escritura pictográfica sólo para cuestiones ideológicas muy particulares.

El códice de Yanhuitlán se produjo después de 1544 (posiblemente en 1558) y aunque mantiene la pictografía mesoamericana su formato claramente refleja la aceptación del poder colonial y con ello se le imprime a esta obra las nuevas convenciones de escritura y pictografía coloniales, mientras que el códice Añute, pintado entre 1556 y 1560, conservaba las convenciones mixtecas tradicionales, dado que su objetivo no era la aceptación virreinal sino la devoción hacia su propio pasado, cultura e ideología, por lo que se ha interpretado como una posición de resistencia cultural y política (Jansen y Pérez Jiménez, 2007a:31; 2009b:290; 2011:492). Al mismo tiempo, a mediados del siglo XVI, se produjeron documentos que intercalaban la escritura precolonial y textos con caracteres latinos con la finalidad de resolver el nuevo sistema acumulativo de bienes. Así, entre 1550 y 1564 se produjo el Códice de Texupan (Sierra), que contenía un registro de los gastos e ingresos de la comunidad en escritura pictográfica acompañada de un texto en náhuatl con caracteres latinos (León, 1984). En esta misma categoría podemos nombrar la *Pintura de Tilantongo*, un documento "que representa un arreglo de tierras entre dos partes" (Van Doesburg, Hermann y Oudijk, 2015:24). Asimismo, se produjeron lienzos y mapas para justificar territorios (ver capítulo 4 y 5). Cabe destacar que el náhuatl fue la primera lengua en ser escrita en caracteres latinos, dado que fungió como lengua franca y de contacto entre las culturas mesoamericanas y los españoles en las primeras décadas de la Colonia, por ende aparece en los primeros documentos y lienzos producidos en el Ñuu Savi. En monumentos se conservan pocos ejemplos realizados en la colonia con escritura pictográfica, tales como el puente Chocholteco en Coixtlahuaca y la lápida de Cuilapan.

En términos de la escritura de las lenguas mesoamericanas en caracteres latinos, Terraciano (2001:1-9) comenta que datan de finales de la década de 1560´s hasta la primera década del siglo XIX (1807), siendo de 1570 y 1770 los años mejor documentados. En 1568 se imprimió la *"Doctrina Xpiana en lengua Misteca, compuesta por el muy Reuere[n]do padre Fray Benito Herna[n]dez: vicario prouincial de la Mixteca de la orden de Sancto Domingo de la nueva España"*, un texto monolingüe en dos variantes de *Sahan Savi*, de Teposcolula y de Achiutla-Tlaxiaco, el cual fue redactado por Fray Benito Hernández[137]. En 1593 se publicaron el *Arte en lengua mixteca* –una gramática– de fray Antonio de los Reyes y el *Vocabulario en lengua mixteca* de fray Francisco de Alvarado[138]. Estos pri-

134 "En Huamelulpam se descubrió "un lagarto extendido, una navaja de piedra, una flor, un mono, un gato y una calavera humana. Estos elementos están incorporados en inscripciones calendáricas con notaciones de barras y puntos, lo cual indica que el sistema está relacionado con el de los zapotecos o con Monte Albán" (Spores, 2007:128)

135 "Estos gráficos constituyen un sistema de notación único, rico y complicado, aunque está relacionado con el de los zapotecos y es el antecedente posterior sistema mixteco" (Spores 2007:129).

136 Los estudios de antropología física llevados a cabo por investigadores de la Universidad de Harvard han fechado entre 1200 y 1400 los restos encontrados en la Tumba 7 de Monte Albán. Por la gran similitud estilística estilística y el contexto histórico, se sugiere que tanto los depósitos de la Tumba 1 de Zaachila como los de la Tumba 7 de Monte Albán, se hayan realizado alrededor de 1330 d.C., fecha sugerida para la muerte y entierro de 5 Flor en la Tumba 1 (Jansen, 2017:53).

137 Van Doesburg y Swanton (2008:83-84) afirman que el primer texto en lengua mixteca con caracteres latinos fue la "cartilla" de fray Domingo de Santa María entre los años 1539-1544, aunque de esta no ha sobrevivido ningún ejemplar. El fraile Agustín Dávila Padilla escribió en 1598 que "F. Diego [sic pro: Domingo] de santa Maria, q[ue] fue Prouincial, imprimio en lengua Misteca la doctrina Christiana, y las Epistolas y Euangelios, que fue la luz que han tenido los predicadores de aquella nación [Mixteca]" y que Santa María "fue el primero que puso en arte y enseñança aquella lengua, y el compuso en ella la doctrina Christiana, de que todos se aprovecharon".

138 En la exposición "Mixtecos" en el Palacio Nacional de México en 2018 se expuso por primera vez lo que aparentemente es un texto colonial del siglo XVI en *Sahan Savi* y que cobra relevancia por tener referencias históricas sobre el gobernante 8 Venado Garra de Jaguar. La cédula contiene la siguiente información. "Cat. 225. Texto de Teposcolula. Manuscrito en Papel. Teposcolula, Oaxaca. Colonial. Archivo Histórico Municipal de San Pedro y San Pablo Teposcolula, Paxaca. Texto del Palacio de Teposcolula (Casa de la Cacica), trata del origen del

meros documentos tuvieron como fin la evangelización pero durante el tiempo que duró la colonización española de igual manera se escribieron testamentos, annales, inventarios, actas, registros parroquiales y sentencias principalmente para la administración española y los bienes de la iglesia (Jansen, 1994; Terraciano, 2001; Jansen y Pérez Jiménez, 2009b). Terraciano enlista mas de 20 tipos de documentos escritos enteramente en lengua mixteca:

> More than twenty types of archival documents are written entirely in the Mixtec language, including last wills and testaments (of nobles and commoners, men and women), inventories, personal letters, criminal records (reports, testimony, confessions), land transactions (transfers, sales, and lease agreements), sales of houses and businesses, personal business accounts and inventories, community fiscal accounts, election results, tribute records, petitions to Spanish authorities, official decrees, ecclesiastical records (marriages and baptisms), primordial titles or "false titles," and the proceedings of local cabildos (municipal councils) on internal civil matters (Terraciano 2001:9).

Con la Independencia de México la escritura en *Sahan Savi* tuvo una interrupción abrupta, motivada por el surgimiento de un nacionalismo que privilegiaba –y sigue privilegiando– una sola lengua, en este caso el español. No fue sino hasta 1897 que Mariano López Ruiz escribió la novela *Ita Andehui. Leyenda mixteca* en el mixteco de Nochixtlán y a mediados del siglo XX el Instituto Lingüístico de Verano (ILV)[139] produjo textos en mixteco, principalmente biblias en distintas variantes, tales como la de San Miguel el Grande (1951), San Esteban Atatlahuca (1973), Santo Tomás Ocotepec (1977) y Santa María Peñoles Etla (1979), por mencionar algunas, aunque también cartillas, diccionarios, cuentos y textos educativos. En 1973 se publicó el vocabulario en mixteco de San Miguel el Grande de Anne Dyk y Betty Stoudt. Con lo anterior, podemos decir que desde 1807[140] hasta 1980, con excepción de López Ruiz, los trabajos en lengua mixteca fueron dirigidos por personas externas al Ñuu Savi, aunque para la traducción existió una clara participación de nchivi savi-hablantes, que por lo regular no se les reconoce.

Los primeros escritos en lengua mixteca bajo la autoría de los propios mixtecos aparecieron en la década de 1980, a pesar de que desde la primera mitad del siglo XX llegaron las denominadas "Escuelas Rurales Mexicanas" a las comunidades mixtecas y por ende a haber mixtecos letrados.[141] No obstante, esta producción tardía en *Sahan Savi* se debió al trauma originado en este sistema, dado que su objetivo era castellanizar y asimilar a los Pueblos Originarios a la cultura nacional usando métodos violentos y humillantes. Sin embargo, a partir de las décadas de 1980 y 1990 esta política tuvo un efecto visiblemente inverso de parte de quienes intentaron asimilar, dado que estos comenzaron a manifestarse públicamente por una reivindicación indentitaria y también a exigir un respecto hacia su lengua y cultura; a esta primera generación consciente y activa la podríamos denominar *la primera generación de intelectuales escolarizados del Ñuu Savi* (1980-2010)[142], quienes comenzaron a preocuparse por la pérdida de la lengua y por ende a comenzar a producir textos en lengua Savi[143]. Uno de los resultados de esta generación fue la creación en 1990 del Centro de Investigación y Difusión Ñuu Savi, A.C., que después resultaría en la conformación de la *Ve´e Tu´un Savi, AC*[144] "Academia de la lengua Mixteca" en 1997 (Ve´e Tu´un Savi 2007:26).

cacicazgo y las tierras del palacio, hace referencia directa gobernante-héroe 8 Venado".

139 El ILV es una organización religosa que estudia, documenta y ayuda al desarrollo de las lenguas menos conocidas: "Founded over 70 years ago, SIL International is a faith-based organization that studies, documents, and assists in developing the world's lesser-known languages. SIL's staff shares a Christian commitment to service, academic excellence, and professional engagement through literacy, linguistics, translation, and other academic disciplines. SIL makes its services available to all without regard to religious belief, political ideology, gender, race, or ethnic background". https://web.archive.org/web/20051124141723/http://www.sil.org/sil/, consultado el 3 de octubre de 2019.

140 "Aunque el último registro existente fue escrito en 1807, la escritura en lengua indígena en la Mixteca estaba claramente en declive en muchos lugares desde la década de 1780. En contraste estaba ampliamente difundida entre 1670 y 1730, y en el siglo anterior (1570-1670) también está bien documentada, a pesar del continuo descenso de la población a lo largo de dicho periodo" (Terraciano, 2013:31).

141 "En el año de 1924 se instauró en este pueblo de la mixteca [Yolomecatl], una misión cultural para capacitar a maestros en el proyecto de alfabetización nacional y la enseñanza de oficios" (Osorio Ruiz, 2020:5).

142 La mayoría de estos intelectuales son profesores, ahora jubilados o cerca del retiro.

143 Esta reivindicación ha sido parte de un proceso más complejo de lucha y resistencia por parte de los pueblos indígenas de México y de todo el mundo. Ejemplo de ello es la adopción de la 1989 del Convenio 169 de la OIT, las protestas por la celebración del centenario del "descubrimiento de América" de 1992 y el levantamiento zapatista en Chiapas el 1 de enero de 1994.

144 "Ve´e Tu´un Savi AC se fundó en 1997, en la Mixteca, y constituye un espacio de reflexión compartida entre quienes hablamos tu´un savi (lengua mixteca)… En el espacio de referencia se ha discutido, analizado y propuesto el desarrollo de la escritura de la lengua que nos legaron

Ambos espacios fueron constituidos para la reivindicación del Ñuu Savi a través de la reflexión, lectura y escritura de la lengua, convirtiéndose en el principal objetivo la búsqueda constante de una norma única y consensuada para su escritura, con el fin de poder crear una inteligibilidad entre los escritores y lectores[145]. Una de las grandes ventajas de esta Academia es que su estructura es sostenida por profesores bilingües, quienes pregonan las normas dentro del salón de clase y es hasta el momento la más adoptada en el Ñuu Savi. Esta primera generación es la que ha liderado en las últimas cuatro décadas una batalla por la reivindicación lingüística e identitaria, organizando talleres de lectura y escritura, encuentros de escritores, seminarios, y congresos para promover y uniformar el alfabeto (Ve´e Tu´un Savi 2000, 2007). No obstante, la producción se ha limitado a textos cortos en las aulas, a manera de tareas sobre narrativas locales sin llegar a producirse hasta el momento y de forma regular proyectos y publicaciones para la salvaguarda, promoción y difusión dentro y fuera de las comunidades[146].

El esfuerzo de todos los que han conformado y participado en estos proyectos sin duda es de reconocerse, no obstante también debemos señalar que más allá de la adopción de una norma de escritura y alfabeto, lo cual ha sido –sigue y, aparentemente, seguirá siendo- su eje, no se está trabajando en su promoción, en la generación de un acervo o publicación de textos, ni en la creación literaria. Con estos antecedentes, una nueva y *segunda generación de intelectuales escolarizados* (2010-actualidad) ha enfatizado que el estudio de la lengua no debe prescindir de su contexto cultural, integrándose por ende profesionistas de otras áreas que combinan el interés de su profesión con su herencia cultural, tales como la gastronomía, medicina, poesía, vestimenta, música, pintura, ingeniería, cine, historia y la arqueología, lo cual es un reflejo de las distintas formaciones profesionales que tienen los mixtecos y una respuesta desafiante ante la migración forzada de los *sehe Ñuu Savi*.

Así, a excepción del periodo comprendido entre 1810 a 1950, *durante más de dos mil años en Ñuu Savi* se ha plasmado la lengua de la lluvia en distintos soportes, como forma de expresión cultural, artística, intelectual y, en estos últimos siglos, de resistencia.

3.3. SÁHAN JI NDUSU: LOS DISCURSOS CEREMONIALES Y LOS CÓDICES

En 1593 se publicaron el *Arte en lengua mixteca* –una gramática de fray Antonio de los Reyes– y el *Vocabulario en Lengua Mixteca* –una compilación de fray Francisco de Alvarado–, ambos en la variante de *Yuku Ndaa* "Cerro del Nequen [Paxtle]" o Teposcolula, la cual hoy en día ya no se habla. En sí mismas sus obras son valiosas por su utilidad para entender los documentos de la época, dado que entre todas las variantes de la lengua mixteca la de Teposcolula fue la más comúnmente usada para la comunicación entre los diversos *ñuu*, siguiéndole la de Yanhuitlán, Coixtlahuaca y Achiutla-Tlaxiaco. El trabajo de los Reyes nos da luz sobre las variaciones entre las variantes de su tiempo, más recientemente podemos encontrar los trabajos de Josserand (1983) y Josserand, Jansen y Romero (1984) sobre las variantes actuales y de Jansen y Pérez Jiménez (2009a) entre la variante de Chalcatongo y de Teposcolula del siglo XVI.

La lengua *Sahan Savi* que se habla en Santo Tomás Ocotepec, al sur de la Mixteca Alta, es una variante más cercana a la Tlaxiaco-Achiutla; no obstante eso no significa que no podamos acceder de una manera consciente, inteligible y responsable a la de Teposcolula. Si bien hay palabras que cambian en su escritura, como *huahi* "casa" en la variante de Teposcolula y *vehe* para Ocotepec, el conocimiento de una variante actual nos permitirá acceder a la descripción lingüística dada por ellos, al significado de las palabras y conceptos no clarificados, pudiendo incluso complementar y mejorar la traducción al español por ellos dados. Por ejemplo, la expresión *tay huisi yutnu* "el hombre que conoce el oficio o el arte de la madera", concretamente se traduce como el carpintero. En este caso *huisi* se refiere a la persona que conoce un "arte u oficio", *tai huisi* es "hombre que conoce el oficio" y *ñahuisi* es "mujer que conoce el oficio". En lo que respecta a la variante de Ocotepec correspondería al verbo saber o conocer, *jini*. Así, del estudio comparativo entre las variantes contemporáneas de Ocotepec y Chalcatongo con la de Teposcolula de 1593 (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a) –similar al que hiciera en su

nuestros ancestros, como una forma de fortalecer nuestra identidad Ñuu Savi" (Ve´e Tu´un Savi, 2007:VII).

145 "La intención es lograr a mediano y largo plazo una plena competencia lingüística (escuchar, hablar, escribir y leer) de los hablantes de esta lengua milenaria" (Ve´e Tu´un Savi, 2007:31).

146 Cuando ingresé a trabajar en 1990 se escribía muy poco en las aulas (comunicación personal del profesor Eduardo Aguilar Reyes de Santo Tomás Ocotepec).

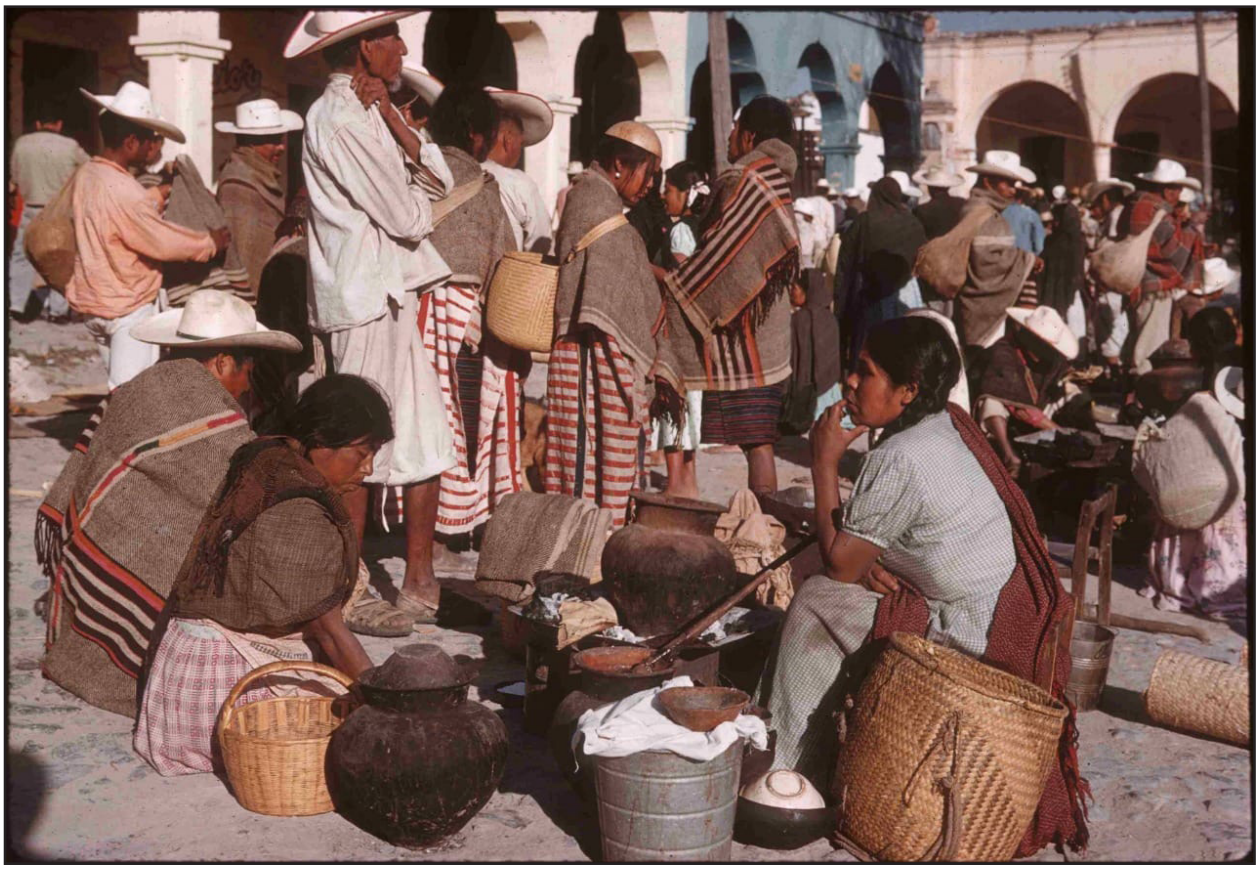


Figura 50. Mercado de Ndinu (Tlaxiaco) en 1961. Fotografía de Clara Francés Bristol.*

momento de los Reyes en el siglo XVI en su prólogo– tenemos como conclusiones generales que la vocal /e/ en Alvarado, es /ɨ/ herida para Chalcatongo e /i/ para Ocotepec y Cuquila. Por ello *kuiñe* en Alvarado y de los Reyes (1593) es *kuiñi* en nuestra variante y ambos significan "jaguar". Otro resultado preliminar de nuestro análisis es con respecto al diptongo /ui/ de Alvarado que en Chalcatongo se reduce a /u/ y en Ocotepec a /vi/. Ejemplo: lluvia= dzahui/ sau / savi /; cielo = andevui / andɨu / andivi /; y ofrenda = tuvui / tahù / tahvi/ (ver anexo 1).

Con lo anterior no sólo se refuerza la continuidad de la lengua de la Lluvia sino al mismo tiempo cuestionamos el argumento de la no "inteligibilidad" entre las variantes, la cual ha fundamentado que 1) un maestro hablante de la lengua *savi* dará clases en español si se encuentra laborando en un municipio distinto al que creció, argumentando una incomprensión mutua porque él o ella habla otra variante y que 2) los hablantes de distintos *Ñuu* al encontrarse en espacios neutros y públicos no se comuniquen en *Sahan Savi*. Estamos conscientes que a pesar de que hoy en día esta actitud puede interpretarse como una falta de interés por resolver el problema, en el fondo persiste el trauma de la discriminación lingüística. La consecuencia de "elegir" hablar español como lengua de contacto también ha afectado el desarrollo del multilingüismo desarrollado por siglos, lo que sigue siendo común para los comerciantes y que también lo era para quienes frecuentaban los mercados regionales, dado que en estos era común y necesaria la convivencia no sólo con otras variantes sino con otras lenguas. Por ejemplo, en el mercado de Ndinu "Tlaxiaco" han convivido por siglos las diversas variantes del mixteco y la lengua triqui y náhuatl –principalmente en la época precolonial– , y más recientemente la lengua española (figura 50).

Antonio de los Reyes (1593) menciona que los señores que salieron de *Yuta Tnoho* "Apoala" fueron

* https://dcms.beloit.edu/digital/collection/logan/search/searchterm/c%20frances%20bristol%20/page/1?fbclid=IwAR1YhlHZPoROXs_0blQ80GZxBrjsZC3noj-C9pvBrYZEnGHij7IseihnuSc

Figura 51. El embajador dirigiendo el *sáhan* (discurso ceremonial) ante los asistentes de la ceremonia tradicional de casamiento. Fotografía del autor.

los que se apoderaron de todo el Ñuu Savi, que éstos fueron los que habían traido las leyes a estas tierras *yya sandizo sanai*, *yya nisainsidzo huidzo sahu*, donde *huidzo* es "ley"[147] y *sahu* es "sermón", por lo tanto *huidzo sahu ndios* es "mandamiento de Dios". Curiosamente, *shahu* hoy en día es la forma en cómo se denomina a los discursos ceremoniales o parangones en la comunidad de Chalcatongo. En Apoala a este lenguaje ceremonial se le llama *sahvi* (sa'vi) y es propio de los *tanisahnu*, "señores principales y caracterizados", quienes lo elaboran y ejecutan en ceremonias y rituales, tales como en los agradecimientos por una buena cosecha, en peticiones de lluvia o para recoger el espíritu de un enfermo y en los cuales se brinda con la Madre Tierra (López García, 2012:212-214). El discurso ceremonial se distingue del habla cotidiana en su forma y contenido, el cual consta de paralelismos y difrasismos, y se formulan con base en la experiencia y la formulación personal. Estos discursos transmiten contenidos metafóricos, históricos, científicos y filosóficos de la cultura mixteca[148] (López García, 2007:4; Jansen y Pérez Jiménez, 2009b; Pérez Jiménez, 2008). Este lenguaje ceremonial en Ocotepec se denomina *sáhan* y *ndusu*. El *sáhan* se dice en eventos rituales como el *viko tandaha* "la fiesta del casamiento", *nasama rosario* "cambiar el rosario" y *nandute ñee* "bautizos", y el *ndusu* en eventos sociales y políticos como en el *nasama nda tenetiñu* "cambio de autoridad" y nu *kótonda a jítonda* "las mayordomías" (figura 51). El *ndusu* se domina con la práctica de dirigirse y expresarse ante un público de manera respetuosa, por ello quienes lo desarrollan y ejercen son las personas que ocupan algún *tiñu* "cargo" en sus comunidades. Por cuestiones históricas coloniales, los cargos y por ende la habilidad discursiva ha sido llevado principalmente por varones pero al estar integrándose cada vez más las mujeres[149] en el

147 dzaha huidzo: ley generalmente; yocachi tnunindi vuidzo sahu: constituir leyes; yosaqndi vuidzo sahu: constituir leyes; yotasi tnunindi vuidzo sahu: constituir leyes (Alvarado, 1593)

148 Ver extensamente los discursos ceremoniales de Apoala en López García (2007).

149 La inclusión de mujeres en los cabildos en comunidades mixtecas es muy reciente y se debe a la "ley de paridad de género" que exige a los municipios integrar al menos una mujer en un puesto importante en el municipio. Sabemos que esto no es suficiente pero confiamos en que cada vez más la paridad de género en todos los aspectos sociales se haga realidad.

ejercicio de los *tiñu*, esperemos que en un futuro no muy lejano estemos viendo su participación como embajadoras.

Por las características propias de la comunidad de Ocotepec, podemos decir que esta habilidad discursiva puede ser desarrollada por cualquier miembro de la comunidad que cumpla con un cargo y no por cuestiones hereditarias. No obstante, es claro que las personas más habilidosas son las personas que han ocupado más cargos y por ende adultos mayores, aunado a su talento personal para desenvolverse y formular los discursos. Los que sobresalen son llamados por las familias para dirigir casamientos y bautizos, a estas personas se les conoce como *tée jika ndahvi* o coloquialmente como "embajadores". Jansen y Pérez Jiménez (2011) y López García (2007, 2012) los describen como los especialistas de la memoria cultural en Ñuu Savi, esto se debe a que ellos son en sí mismos los responsables de transmitir a toda la comunidad los principios básicos del ritual, su origen y los valores culturales, y con este hecho ellos hacen comunidad. Sus discursos están llenos de sentimientos y valores comunitarios. Por ejemplo, la frase más frecuente es *kone kahno ini ndani* "tengan grande su interior". *Ini* literalmente significa "adentro" pero en términos de la cultura mixteca se refiere a la esencia de la vida, nuestro "ini", la fuente de donde surgen y se condensan nuestros sentimientos. Se suele usar en frases como *kuu sii ini ni* "está contento mi interior [estoy contento]", *shee nehe ininu* "tu interior es muy fuerte [eres de carácter fuerte, enojón]", *sáa nehe inini* "mi interior está ardiendo [estoy enojado]", *kuu kueka inini* "mi interior está flaqueando [estoy triste]". Entonces *kone kahno ini ndani* es una metáfora que se utiliza para invitar a quienes escuchan el discurso a que justamente "hagan grande su corazón" para comprender que lo que se está diciendo y lo que se está dando se está haciendo de corazón y con mucho esfuerzo, por ello los invitan a sensibilizarse, a crear empatía y a estar abiertos a escuchar, reflexionar y respetar lo hecho por y para la comunidad. Por parte de la comunidad se aprecia que los discursos sean respetuosos, generosos y que los embajadores muestren humildad. Por ejemplo, los mayordomos que ofrecen las comidas a todo el pueblo, al terminar intercambian con la autoridad los discursos ceremoniales, y el mayordomo en algún momento refiere que "*veso kao shtaa ji ñii* "aunque solo comamos tortilla y sal", todos debemos comer. Esto obviamente es una metáfora y un gesto de humildad, dado que en realidad hoy en día se ofrecen siempre platos bien servidos con piezas de carne –res o pollo- y con sus respectivas bebidas. La humildad no en los términos de "sumisión o rendimiento" sino de una virtud (figura 52).

Figura 52. Intercambio de discursos ceremoniales entre el entonces Presidente Municipal de Ocotepec del trienio 2014-2016 (izquierda) y el mayordomo (derecha). Fotografía del autor.

Ong (en Birth 2012) menciona que la escritura no puede prescindir de la oralidad y dado que los códices son una fuente escrita entonces debieron leerse en algún momento. Un códice histórico-genealógico como el *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* debió consultarse y leerse en contextos de sucesión. Pero la lectura del códice Yuta Tnoho, que contiene temas sobre el origen divino, el orden cósmico, la fundación de las comunidades, los rituales y la ceremonia del Fuego Nuevo, debió ser no sólo ante la clase gobernante sino también dirigido ante la comunidad, lo que les ayudaba a fortalecer su posición mediante la ideología de un orden cósmico y social (Jansen y Pérez Jiménez, 2011:57). Entonces, si los códices mixtecos eran denominados *ñee ñuhu*, "piel de dioses" o "piel sagrada", y el contenido de los manuscritos que han sobrevivido se refiere a la creación del mundo, al origen divino de los gobernantes, de la fundación de las comunidades, de los *yaa* e *yaa sihi* "señores y señoras divinas", su lectura, por ende, debió ser un acto de gran solemnidad en el cual no sólo tuvo lugar una lectura intrínseca de lo signos sino estuvo acompañado de todo un acto protocolario y de intercambio de discursos ceremoniales antes, durante y después de la lectura. Aunado a esto, considerando que los rituales "son la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan" (Rappaport, 2001:56), entonces podemos argumentar que las formas y la estructura de los discursos se han mantenido al ser parte de los rituales. El lenguaje en este caso juega un papel importante en la continuidad de aspectos rituales y por esa precisa razón *la lengua es el vínculo primordial que tenemos con nuestro pasado*. Esto ha sido obviado por los estudiosos de estos libros sagrados, quienes dejan de lado la sacralidad, la formalidad y el significado profundo de estos discursos ceremoniales y su contexto.

En los discursos ceremoniales de Ocotepec hay expresiones como *saha ndee ini ndani* "tengan fuerza en su interior, sean valientes", *ndee koo ini ndani* "tengan voluntad", *ndee shaa koo ini ndani* "sean valientes", *saha ndani tuhun kahnu ini ndani* "sean comprensivos". Así, una vez dicho esto y haciendo un estudio de las formas, estructura y contenidos, y sobre todo, escuchando, viendo y conociendo cómo se transmiten los discursos, podemos hacer una breve reflexión sobre cómo estos libros pudieron ser presentados y leídos. Para ello, se presenta a continuación una propuesta personal, basada en el contexto actual, de cómo sería un discurso ceremonial en el contexto de la lectura del Códice Añute, la lectura de su primera escena y la forma en cómo terminaría dicho discurso (tabla 4).

El análisis de los discursos nos da luz no sólo sobre el proceso contextual de la lectura de los códices sino también sobre la lectura misma, ya que se dan referencias de quienes fundaron los rituales y las "costumbres" con frases específicas como *suka ni njakinda nda ndoso, suka nkachinda nchivi ñahnu* "así lo dejaron nuestros ancestros, así dicen las personas mayores". Los *ndoso* son nuestros ancestros primordiales y podemos suponer que estas frases fueron parte del inicio de la lectura de los distintos códices, al especificar a los que fundaron y establecieron el orden cósmico y social.

Al mismo tiempo, los discursos nos muestran el efecto del proceso colonial cuando se refieren a los fundadores de manera anónima, con referencias muy generales al pasado, y esto se debe a que la escritura que la sustentaba quedó en cenizas. Es decir, en los códices se asentó quienes fueron los fundadores, sus nombres calendáricos y los lugares de origen. Pero una vez que fueron quemados y comenzó la evangelización, la referencia a éstos se hizo de manera general, anónima, dejándola sólo como parte de la "costumbre", *suka nkachinda nda tée ñahnu "así dicen las personas mayores"*. Podemos incluso concluir que dado que los códices fueron quemados, los discursos ceremoniales tomaron su lugar; lo que hoy en día tenemos, en sentido figurativo, son *códices orales* y por ello contenedores de la memoria cultural (tabla 5).[150]

Podemos concluir que el estudio del discurso en lengua mixteca no sólo es necesario sino indispensable para entender el ritual y por ende el contexto que conllevó la lectura de los *ñee ñuhu*, ya que "la especificación verbal del acto, la relación del acto con el efecto, es un componente importante del acto en sí mismo" (Rappaport, 2001:91). Puede alegarse que se han añadido no sólo conceptos cristianos como Jesucristo, María Purísima, Padre Eterno, sino palabras como ciudadanos, vecinos, delegados u otros términos de la lengua castellana, pero esto en sí mismo puede concebirse como algo propio de la formulación de la

150 "Collective memory stores the experiences of the past, draws conclusions and installs behavioral norms. In this way a cultural tradition can remain true to its 'core', its 'profound identity', in a subjective way, although over time its subsystems have suffered major transformations" (Jansen y Pérez Jiménez 2011:209).

Ndusu	*Discurso Ceremonial*
- Kutandi nchivi ñuu	- Buenos días gente del pueblo
- Kone kahnu ini ndani	- Tengan grande su interior (corazón)
- nku ñaha nku tée ja ndututu kivi mita	- Tanto hombres como mujeres que se reunieron el día de hoy
- Nda mani saha ndee ini ndani,	- Ustedes tengan comprensión
- Saha ndani tuhun kahnu	- Hagan grande el corazón
- chi tiñu yika kuu yaha	- Porque este es un trabajo delicado
- Nda mani kone kahnu ini ndani	- Ustedes tengan grande el corazón
- Chi mita nkenda kivi de vaasa kahasa	- Porque hoy llegó el día y vengo a hablarles
- a shinañúhu kuiya, a shinañúhu kivi	- Sobre el origen de los años, de los días
- Kone kahnu ini ndani chi makenda kahasa	- Tengan grande el corazón porque quizá no lo diré tal como lo hicieron las personas mayores
- Tani nkahanda nchivi ñahnu	
- Chi nda ndoso ni nkuuda káchinda nchivi ñahnu	- Quienes fueron personas divinas, dicen los mayores
- Mita kahvo in ñee ñuhu,	- Hoy leeremos la piel sagrada (códice)
- tutu yaha ndakonda nda ndoso	- este libro lo dejaron los señores divinos
- De kone kahnu ini ndani,	- Tengan grande el corazón
- tu nkuu a ñankuu nakahvisa chi suchi kuachi kuusa	- Porque puede que mi lectura no sea la correcta, porque soy un humilde servidor
- de ma nkenda sahasa tani nsahanda nchivi ñahnu,	
- Yaha kuu in tuhun a kahasa	- y quizá no podré realizarlo tal como lo hacían las personas mayores
- de jika tahvisa	- esta es la palabra que diré
- a kúnini ndani	- y por favor les pido
- chi kijehesa kahvisa	- que pongan atención
	- que comenzaré a leer
Shinañu	*El inicio de la lectura*
- Nu kuiya Co Cuañe (uni viyu), nuu kivi Ca Cuau (uu vehe),	- En el año tres caña, día dos casa,
- Ndee yaa nkandii Co Mahu (in ndiyi) ji yaa Co Qhi (in taan) nu andivi,	- estaban el Dios Sol "1 Muerte" y el Dios Venus "1 Temblor" en el cielo
- De tani nke nkandii de jekoo Añute	- Y cuando amaneció, se fundó Jaltepec
- ni ndahvi nchivi,	- Emergió la humanidad,
- ni nkee shinañu ndoso,	- El primer gobernante divino
… [continua la lectura del códice y finaliza con]	… [continua la lectura del códice y finaliza con]
Nkutahvo	*Agradecimientos*
- Kuachi suka kuu a kahasá nuu ndani	- Estas son las breves palabras que dirijo a ustedes
- de kone kahnu ini ndani nchivi ñuu	- asi que tengan grande el corazón gente del pueblo
- tun nkuu a ñankuu chi tée kuachi kuu sáan,	- de lo que pude o no pude porque soy un aprendíz
- De su kutahvi nehesa nuu ndani.	- y muchas gracias a todos
- Koto ndánu ichi nu kuaha ndánu	- cuídense en el camino donde vayan
- de kahon inka jichi	- y nos vemos en otra ocasión.

Tabla 4. Propuesta de un discurso ceremonial en *Sahan Savi* para la lectura de códices.

Sahan Savi	*Castellano*
Vaji ndasa chi in costumbre kuu	Venimos porque es la costumbre
Kone kahnu ini ndani chi ma nkenda sahasa tani nsaha nchivi ñahnu	Tengan grande el corazón porque (quizá) no lograré hacerlo tal como lo hicieron las personas mayores
Nda ndoso nkuu kachi nchivi ñahnu	Porque fueron los gobernantes divinos, dicen los abuelos
Nii kuu, nii nkuu de jikatahvisa in tu kahno ini ndani	Lo que pueda o no pueda hacer les pido de favor que tengan grande el corazón [comprensión]
chi suni kacho taka kusa in nchivi kuachi, de ma nkenda nasahasa tani nsaha nchivi ñahnu	Porque apenas soy un joven [aprendiz], y no podré reproducir tal cual lo hicieron las personas mayores

Tabla 5. Los valores culturales en las frases de los discursos ceremoniales de Ocotepec.

lengua ceremonial, ya que hasta hace menos de un siglo, quien hablaba español se consideraba una persona preparada, por ende en su momento el uso de las palabras castellanas en la lengua enaltecía el discurso.

El resultado de este ejercicio va más allá de dar por sentado un discurso estricto sino de reflexionar sobre el contexto en el que se desarrollaron, por ello quienes estén interesados en el entendimiento y lectura de los manuscritos pictóricos tendrán que hacerlo desde el marco cultural y lingüístico en el que fueron producidos.

3.4. *VIKO TANDAHA*: EL CASAMIENTO MIXTECO, UNA CEREMONIA MILENARIA

¡Fiesta de pueblo, fiesta de rancho! son expresiones discriminatorias que han creado eco en muchas personas de Pueblos Originarios sobre sus festividades, lo que ha generando en ocasiones un rechazo hacia sus propias prácticas culturales, forzándolas a retomar e imitar las practicas citadinas, concebidas como "civilizadas"; esto como resultado de siglos de señalamientos. Lo anterior es coadyuvado por la disyunción del pasado con el presente, posicionándonos en el imaginario colectivo como pueblos de "usos y costumbres", dado que cualquier explicación sobre el porqué de dichas acciones o prácticas siempre se argumenta que es por "tradición". Al respecto, considero que la reintegración de la herencia histórica-cultural, del conocimiento de nuestro historia y proceso histórico, fortalecerá nuestra identidad como parte de un pueblo particular, el Ñuu Savi, o como parte de la herencia cultural de la civilización mesoamericana. Y es justamente aquí donde los códices podrán explicar no sólo nuestro pasado sino fundamentar nuestro presente al conocer la profundidad histórica y el significado de lo que hoy simplemente denominamos "costumbre".

Aquí trataré una de las ceremonias más importantes a nivel social, *viko tandaha nchivi savi* o "casamiento mixteco", muestra fiel de cómo la cultura mixteca ha creado una sinergia con los nuevos elementos, sociedades y leyes con los que ha tenido que relacionarse. Hoy en día la ceremonia del casamiento en Ocotepec se compone de tres rituales: el mixteco, el católico y el del registro civil, los cuales se realizan en un mismo día pero sin conflictos mutuos, lo que es un claro ejemplo de la inteligencia en la forma de resistir de nuestras comunidades. No obstante, más allá de describir esta ceremonia en su conjunto enfatizaré actos precisos, su significado y los valores que la envuelven en términos de su relación con los códices y la herencia viva del Ñuu Savi. Así el contexto de la boda mixteca será entendida como perpetuadora de la memoria cultural, ya que, en palabras de Rappaport (2001:63), en "toda manifestación ritual hay un mantenimiento de la forma y una información de la sustancia" y por ende será posible hacer vínculos del presente al pasado y visceversa, siendo la lengua nuevamente el vínculo primordial.

3.4.1. *SAHMA VIKO TANDAHA:* LA ROPA PARA EL CASAMIENTO

En el día fijado para la boda, antes del amanecer y con los primeros rayos del sol, el embajador, los músicos y la comitiva del novio acuden de manera respetuosa a la casa de la novia para llevar a cabo el compromiso acordado entre ambas familias y los novios. La comitiva de la novia los espera en el patio. Hay un intercambio de discursos ceremoniales entre el embajador del novio y el embajador de la novia y se deja por sentado el objetivo de la comitiva. La familia de la novia acepta a los llegados y los invitan a pasar al altar familiar donde se realizará el ritual de *nasama rosario* "cambiar el rosario", momento en que la familia de la novia formalmente acepta que a partir de ese momento ella dejará su hogar para formar uno nuevo. Es aquí donde los padrinos de velación le dan la ropa a los novios, tanto el que usaran para la boda católica al estilo "citadino-occidental", tanto la ropa tradicional que usará en el futuro (figuras 53 y 55).

¿Qué tiene que ver esto con la interpretación de los códices? A una edad muy temprana, mi abuelo paterno, Filemón Andrés Aguilar Hilario, me explicó sobre los nudos que distinguían al hombre y la mujer. Él se había lastimado la mano y para detener la hemorragia y seguir trabajando ató su mano con una tela; al momento de hacerlo me explicó sobre el nudo de la mujer y del hombre. Me dijo que el nudo con las puntas terminadas en horizontal correspondía al del hombre y con las puntas terminadas en vertical era de la mujer. En la página 7 del *Códice Añute* se representa y esquematizan los preparativos y la ceremonia de casamiento entre la Señora 6 Mono y el señor 11 Viento (Jansen y Pérez Jiménez, 2007a:203-206). En el extremo derecho del renglón II aparecen en escena varias prendas y podemos intuir que son presentes para

Figura 53. Entrega de prendas a los novios en la ceremonia de casamiento tradicional en Ocotepec. Fotografía del autor tomada el 27 de diciembre de 2017 en la boda de José Luis Rodríguez y Rocío García.

los novios. No obstante, el *ña huisi tacu* "maestro o maestra en el arte de pintar" del códice fue explícito en mencionar que una prenda era para la mujer y otra para el varón (figura 54).

El mensaje transmitido por estos nudos para distinguir la prenda del hombre y la mujer también fue claro para otros *Sehe Ñuu Savi*. En una plática que sostuve con los alumnos de nivel primaria y secundaria de la comunidad de Nunuma, en Ocotepec, realicé el ejercicio de leer esta página del códice. Al ver la escena de las prendas, los jóvenes y niños rápidamente distinguieron la prenda que correspondía al varón y a la mujer. La entrega de las prendas para los novios ocurre también en San Agustín Tlacotepec, en San Pablo Tijaltepec, San Miguel el Grande y en otras comunidades.

El *nasama rosario* termina con el intercambio de discursos ceremoniales por parte de los embajadores y el abrazo de los presentes. Los novios y sus respectivas comitivas dejan la casa de la novia y acuden al registro civil, donde harán formal su unión ante el Estado mexicano. Después se dirigirán a la iglesia donde tendrá lugar la ceremonia católica. Una vez terminada la misa, el novio y la comitiva de la novia se dirigirán a la casa del novio, donde tendrá lugar la última parte de la ceremonia tradicional de casamiento.

3.4.2. Ita kuutú: la flor que une

Al llegar a la casa del novio ya los espera la comitiva del novio frente a un arco que se prepara ex profeso y que sirve de recepción a los novios y la comitiva de la novia. Aquí ocurre el intercambio de los discursos ceremoniales por parte de los embajadores. Se ofrecen las primeras bebidas y también cigarros a todos los presentes, quienes en su mayoría tomarán este último, no porque todos fumen sino porque éste representa la primera ofrenda en el mundo, tal como se puede observar en la página inicial del Códice Yuta Tnoho, donde la primera escena comienza con "palabras preciosas y ofrenda de tabaco molido" (figuras 55 y 56).

Una vez terminado el acto, los músicos comienzan a tocar la canción de *Yàà Jiso Janú* y con ello los novios y la comitiva avanzan hacia el altar familiar

Figura 54. Prendas para el novio la novia en el códice Añute, p.7-II.

Figura 55. Las comitivas de los novios frente al arco en donde se ofrencen discursos ceremoniales, copal, bebidas y cigarros. Ceremonia de casamiento tradicional de Chayanne Cruz y Griselda Trujillo en el municipio de San Miguel el Grande. Fotografía del autor, tomada el 1 de marzo de 2019.

Figura 56. La primera ofrenda del mundo. Códice Yuta Tnoho, p.52.

Figura 57. Con los músicos por delante, los recién casados, Tranquilino Rodríguez y Yesenia Sánchez, entran a la casa del novio junto con la comitiva de la novia. De la entrada hasta el altar, mujeres vestidas con la ropa tradicional de Ocotepec llevan en sus manos la "flor que une", *ita kuutú,* y con ellas van "limpiando" a los recién casados. Fotografía del autor tomada el 23 de diciembre de 2016.

con la particularidad que irán acompañados con mujeres vestidas con su *sahma ñuu* "ropa del pueblo", con su *shikin ji shoo* "huipil y rollo"[151], y llevarán en las manos ramas de *ita kuutú* "flor que une", nombre metafórico que hace alusión a la unión de los recién casados (figura 57). El bailar con hierbas en las manos es bien conocido en el *Ñuu Savi* como parte de la ceremonia de casamiento tradicional. En Chalcatongo, otra comunidad del *Ñuu Savi*, la hierba utilizada es conocida como *ita yɨsɨ* "hierba del borrachito"[152]. Asimismo he sido testigo -o sé de primera mano- que este baile se realiza en las comunidades de Santa Cruz Nundaco, San Catarina Yosonotú, San Esteban Atatlahuca y San Miguel el Grande.[153] Este es el baile en el que participan los novios con hierbas en las manos en la página 7-I del Códice Añute (figura 58 y 59).

3.4.3. YÀÀ JISO JAANÚ: LA MÚSICA PARA CARGAR A LA NUERA

En los códices Añute (p.7-III) y Tonindeye (p.19a) aparecen en escena *tée jika ndahvi* "embajadores", quienes llevan a sus espaldas a la respectiva novia. En Ocotepec el acto de llevar a la novia en las espaldas no es literal sino simbólico. Al momento de entrar a la nueva morada, los recién casados van acompañados por los músicos, quienes tocan la melodía conocida en *Sahan Savi* como *Yàà Jiso Jaanú* "la canción que lleva o carga a la nuera". Este acto de llevar cargando a la novia también es parte de las ceremonias de casamiento del pueblo nahua en el centro de México en el siglo XVI, tal como se representó en la página 61r del Códice Mendoza (figura 60 y 61)[154]. Aunado a esto, el estar sentados sobre el petate como símbolo de

151 El rollo es una prenda que se usa en muchas comunidades a manera de falda. Se le llama rollo justamente porque es ancho y largo y para ajustarse a la cintura se enrolla.

152 Ver Jansen y Pérez Jiménez (2007a:309) y Pérez Jiménez (2008:220).

153 El 2017 se realizó en San Miguel el Grande el 1er Festival Cultural de Bailes Originarios de la Región Mixteca, entre otras, asistieron las delegaciones de San Esteban Atatlahuca, Santa Catarina Yosonotú y la comunidad anfitriona, quienes a nivel de comunidad presentaron cada quien su versión del baile de *Ita Kuutú*, que en castellano es nombrado como "de las hierbitas". En el trasfondo este baile nos muestra la pertenencia colectiva de estas comunidades al Ñuu Savi. https://www.youtube.com/watch?v=7S48wH4ILrk&t=982s.

154 El antropólogo Damián González Pérez (comunicación personal) me compartió que el acto de cargar a la novia se realiza de manera literal en algunas comunidades zapotecas, acto que no he podido presenciar.

Figura 58. (Izquierda) *Ita Kuutú* o "baile de las hierbitas" (como se le conoce en castellano en San Miguel el Grande) en la ceremonia de casamiento tradicional de Chayanne Cruz y Griselda Trujillo en el municipio de San Miguel el Grande. Fotografía del autor, tomada el 1 de marzo de 2019. **Figura 59.** (Derecha) Baile prenupcial con hierbas en las manos en el Códice Añute p.7-I.

Figura 60. (Izquierda) Embajadores *savi*. Códice Tonindeye, p.19. **Figura 61**. (derecha) *Amanteca nahua* cargando a la novia. Códice Mendoza, folio 61r.

matrimonio en los códices precoloniales y coloniales de Mesoamérica, también se sigue realizando hoy en día en el Ñuu Savi (figuras 62 y 63).

3.4.4. YÀÀ NANUMI TÁHAN: LA MÚSICA PARA ABRAZAR A LOS PARIENTES

El último aspecto de la boda tradicional que quiero enfatizar aquí es lo representado en el Códice Mendoza en el folio 61 (figura 64). Aquí se representa la pareja de recien casados sentados sobre el petate, que como ya vimos es símbolo de la unión matrimonial. El texto que acompaña a dicha imagen es el siguiente:

> Declaración de lo figurado en la plana siguiente. En la partida segunda, lo figurado significa el modo y ley que tenían y guardaban en sus casamientos que legítimamente hacían. La celebración era que la desposada [novia] la llevaba a cuestas a prima noche, una *amanteca*, que es medica e iban con ellas cuatro mujeres con sus hachas de pino resinado encendidas con la que iban alumbrando y llegada a casa del des-

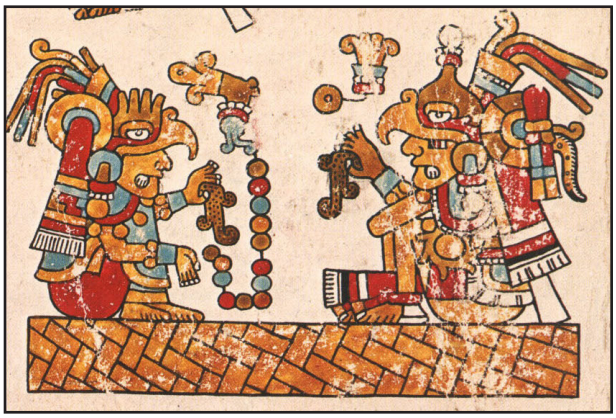


Figura 62. (Izquierda) La pareja primordial Señora 13 Flor y el Señor 1 Flor sentados sobre el petate como símbolo de su estatus en matrimonio. Códice Yuta Tnoho, p.35. **Figura 63.** (Derecha) Los recién casados sobre el petate en Ocotepec, símbolo de la unión matrimonial. Fotografía del autor.

Figura 64. Códice Mendoza, folio 61.

posado [novio] los padres del desposado la salían al patio de la casa a recibir y la metían en una sala o casa donde el desposado le estaba aguardando y en una estera con sus asientos, junto a un fogón de fuego sentaban a los desposados y les prendaban y ataban el uno al otro, con sus ropas y hacían sahumerio de copal a sus dioses. Y luego dos viejos y dos viejas que se hallaban presentes como testigos y daban comer a los desposados y después comían los viejos y acabada la comida, los viejos y viejas hacían un parlamento cada uno por sí a los desposados, dándoles buenos consejos de cómo se habían de tratar y vivir, y la carga y estado que tomaban, cómo lo habían de conservar para que viviesen con descanso (Códice Mendoza, 2014:60v)[155].

En la boda tradicional de Ocotepec, los novios entran acompañados de *Yàà Jiso Janú* y se paran

155 https://www.codicemendoza.inah.gob.mx, consultado el 11 de noviembre de 2019.

Figura 65. Consejos de los padres a los novios mientras tocan *yàà nanumi táhan* en la boda de Marina Sánchez y Jesús Bautista. Fotografía del autor tomada el 24 de abril de 2014 en Emilio Portes Gil, Santo Tomás Ocotepec.

frente al altar. Aquí los embajadores del novio, la novia y –en ocasiones– de los padrinos intercambian sus respectivos respetos con los discursos ceremoniales (apartado 3.3). Después de ello, el embajador del novio le indica a los músicos que toquen *yàà nanumi táhan* "la música para abrazar a los parientes", momento en que los novios se postran en un petate para escuchar los consejos de cómo tener una vida en pareja próspera, feliz y duradera. Estos consejos los darán los padrinos de velación, los padres de los novios y las parejas casadas (figura 65). Por último pasan todos los invitados que quieran felicitar a los recién casados y después de esto los músicos tocan *yàà sii* "el gusto", por la alegría de haberse consumado el casamiento y con esto termina la parte ritual mixteca.

La ceremonia tradicional de casamiento es una muestra de la continuidad cultural del *Ñuu Savi,* de cómo los mixtecos contemporáneos podemos reconocer las escenas contenidas en los códices precoloniales en nuestra cotidianidad y también inferir sobre el significado de las escenas y los valores culturales de esta ceremonia en el presente y pasado. Incluso, con base en la continuidad cultural es posible reflexionar y argumentar sobre las cosas no especificadas en los códices, como el tipo de discursos que dicen los embajadores, los consejos que reciben los recién casados y el significado e importancia de la música.

3.5. EL ORIGEN DEL ÑUU SAVI: LA CREACIÓN DEL MUNDO Y LOS *NCHIVI SAVI*

De niño tenía la curiosidad de saber cuál había sido el origen del mundo y recuerdo que en aquella etapa obtuve dos respuestas. La primera fue en una revista ilustrada que relataba el origen de la humanidad con la pareja primordial, Adán y Eva, seguido del pasaje del diluvio y de los vicios actuales que darían pie al juicio final[156]. La segunda la encontré en los libros de

156 Recuerdo que a la edad de 6 años llegaron a casa de mis abuelos unas personas que no conocía (y sigo sin saber quiénes eran) y nos invitaron a ver una película, lo cual fue extraordinario para todos nosotros quienes nunca habíamos tenido la oportunidad de ello. La película trató de la vida de Jesús y las escenas de violencia y penitencia en verdad fueron impactantes a esa edad. 23 años después, esta metodología me recuerda a las realizadas por los frailes durante la conquista espiritual con los teatros, procesiones, frescos e imágenes

historia de texto gratuito repartidos por la SEP. Leí sobre los primeros pobladores de lo que hoy es el continente americano, sus cacerías, sus herramientas de piedra y, puedo confesar, que desde aquellos textos anhelé encontrar una punta de lanza o flecha al caminar por los senderos de Ocotepec –cosa que nunca pasó pero que sería clave para estudiar años después arqueología–. Mi identidad se fue construyendo bajo la premisa de la caída de México-Tenochtitlan el 13 de agosto de 1521, que hubo un régimen opresor durante 300 años y que en 1821 nos quitamos ese yugo colonial. Entonces, nacimos y emergimos de nueva cuenta como un gran pueblo, el pueblo mexicano, una sociedad "mestiza" con herencia "indígena" y "española". Mis intereses particulares me llevaron a estudiar arqueología en la ENAH, donde cursé materias referentes a la teoría interpretativa de contextos arqueológicos, la técnica y metodología de recorrido y excavación. Con respecto a la periodización de la historia, estudiamos el periodo prehistórico, que caracteriza a las sociedaddes nómadas, y después los periodos preclásico, clásico y posclásico que caracterizan a las sociedades sedentarias de Mesoamérica. Esta es la arqueología "tradicional, clásica, con un enfoque evolutivo que sigue permeando y rigiendo la práctica arqueológica en México"[157]. Al periodo colonial y moderno le compete la "arqueología colonial" e "industrial".

Como cultura general leímos sobre la denominada "leyenda de los dioses", una narrativa del pueblo nahua sobre la creación de los dioses en Teotihuacan, denominada justo así por ser la "Ciudad de los Dioses". Esta era la versión de los nahuas pero ¿Los *nchivi savi* compartían esta versión? ¿El origen de nuestros dioses y diosas también había sido en Teotihuacan? ¿Cuál era la historia de origen del Ñuu Savi? ¿Dónde estaban estas narrativas? En la recta final de mi doctorado puedo citar varias fuentes, Fray Antonio de los Reyes (1593), Fray Gregorio García (1607), Fray Francisco de Burgoa (1674), y los estudios modernos del Códice Yuta Tnoho (Jansen 1982 y Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a). A través de estos textos me nutrí de lo que se había escrito de nosotros, de lo que ellos escucharon de versiones mixtecas.

En 2016 asistí a mi primer trabajo de campo como doctorante. Recorrí los 25 lugares sagrados de Ocotepec y en el transcurso de mis visitas a las comunidades del Ñuu Savi compartí y me compartieron las historias propias. En cada casa, en casa frase, en cada historia contada particularmente en *Sahan Savi* me percaté de muchos términos usados y que refieren justamente a conceptos históricos y de autodenominación, como *yaha kuu tuhun jahana nchivi savi* "esta es la palabra antigua de la personas de la lluvia"[158]. Me maravillé de las cosas que fui escuchando, del conocimiento y la memoria cultural presentes en Ocotepec. Si bien todo lo que he visto y anotado son de gran valor, tratarlo aquí en su conjunto rebasa los objetivos de esta tesis y capítulo, por lo tanto sólo enfatizaré dos narrativas de origen, la de la Deidad del Temazcal y el Árbol de Origen.

3.5.1. *Laka Ñíhi, Yaa Nkandii ji Yaa Yoo*: La Deidad del Temazcal y la Creación del Sol y la Luna

Esta es la historia de la creación del mundo del pueblo Ñuu Savi. Esta es la historia de Origen del Sol, de la Luna, de *Laka Ñíhi*, la Deidad del Temazcal.[159] El arquetipo de esta historia de origen es de tiempos inmemoriales, y las narrativas conservadas no solo varían en cada municipio sino en cada persona, de lo que recuerdan o enfatizan y de sus habilidades como narradores y narradoras. Pensar en una única, pura y verdadera narrativa carece de sentido. Sin embargo, a pesar de estas sutiles diferencias de escenario, la trama es una.

A continuación presento, una de las versiones más extensas sobre este tópico en Ocotepec. Esta es la historia tejida a través del tiempo que nos habla de cómo nuestros antepasados concibieron su origen, lo interpretaron y transmitieron. Su valor mismo radica en que a pesar de un proceso colonial violento, ha sobrevivido hasta el día de hoy, conservado principalmente por nuestras abuelas. También es necesario enfatizar que su pervivencia está en peligro como

sobre el purgatorio e infierno. Puedo imaginar la misma impresión en aquellos niños y jóvenes que veían las pinturas de la capilla de Actopan, en Hidalgo (ver figura 24).

157 Para una crítica más extensa sobre este enfoque ver la tesis doctoral de Jiménez y Posselt (2018)

158 Frase dicha por la señora Nicolasa Jacinta Aguilar Aparicio de 72 años de edad en 2017, de Plan Alemán, Ocotepec, al compartirme una de las versiones sobre Laka Ñíhi.

159 Alavez (1997:183) denomina *xitna ñi´i ndaka ñi´i* "abuela, jefa o columna de temazcal", al respecto Jansen argumenta que la palabra xitna (shitna) "abuela", que Alvarado registra como *sitna* es antiguamente la diosa *Sitna Yutna* "Abuela del Río" que en el Códice Yuta Tnoho aparece como la Diosa del Poniente y Diosa de los temazcales (ver apartado 1.1). En Chalcatongo a La Diosa del Temazcal se conoce como *Nanañuu* que es la palabra común para Abuela.

consecuencia de la colonización, neocolonización, la globalización y sus consecuencias como la migración. Esta última está provocando la interrupción en la transmisión intergeneracional de conocimientos y agilizando la pérdida de la lengua y con ello provocado que las nuevas generaciones no tengan el acceso a esta visión del mundo desde la lengua misma.

Pero no todo está perdido, también hay jóvenes interesados que escuchan con firmeza y claridad a las personas mayores. Este es el caso de Estela Rodríguez Avendaño, una joven *savi* de 17 años que asistió al taller de códices mixtecos que impartí en Ocotepec en abril de 2018 (ver capítulo 6.1.) y que al final de este me contó, con gran orgullo y solemnidad, la narrativa de *Laka Ñíhi* "la Deidad del Temazcal"(tabla 6).

Esta es la historia de la creación del mundo en términos del Ñuu Savi y es interesante notar que la primera pareja primordial se asocia con el *Venado*, interesante porque Fray Gregorio García menciona en su magna obra de 1607 sobre el origen del pueblo Mixteco que:

> En el año y en el día de la oscuridad y tinieblas, antes que hubiese días ni años, estando el mundo en grande oscuridad, que todo era un caos y confusión, estaba la Tierra cubierta de agua, solo había limo y lama sobre la faz de la Tierra…En aquel tiempo, fingen los indios, que aparecieron visiblemente un Dios, que tuvo por nombre un Ciervo, y por sobrenombre Culebra de Léon, y una Diosa muy linda y hermosa, que su nombre fue un Ciervo, y por sobrenombre Culebra de Tigre. Estos dos Dioses dicen haber sido principio de los demás Dioses que los indios tuvieron...este fue el primer lugar que los Dioses tuvieron para su morada en la Tierra, adonde estuvieron muchos siglos en gran descanso y contento, como en lugar ameno y deleitable, estando este tiempo el mundo en oscuridad y tinieblas. Esto tuvieron los indios [Mixtecos] por cosa cierta y verdadera, y en esta fe y creencia murieron sus antepasados (García, [1607] 1981:327-328).

En esta última narrativa la pareja primordial –ambos– tienen por nombres 1 Venado, onomásticos que también poseen la primera pareja primordial que aparece en el *Códice Yuta Tnoho* (figura 66). Entre todas estas narrativas de origen hay un vínculo estrecho entre el símbolo del Venado y la pareja primordial, quizá por la asociación del venado con el día –contraste al conejo que suele salir por las noches y por ello su relación de este último con la luna–, y el día, expresado en la salida del sol, como la metáfora del surgimiento de la vida.

Jansen (comunicación personal) sugiere que *laka* tiene relación con *ndaka*, que puede ser columna, como lo menciona Alvarado (ndaca: columna; pilar), pero también sugiere que es más probable que derive del verbo *ndaka* "guardar, cuidar, ser jefe o patrón", lo que significa que *Laka Ñíhi* puede entenderse como "Patrona del Temazcal". En conclusión, aquí tenemos la historia de origen en la cual nuestros ancestros, como bien subrayó Fray Gregorio García en 1607, "tuvieron por cosa cierta y en esta fe y creencia murieron sus antepasados". Y en honra a que fue parte misma de su ser, en la cual efectivamente murieron creyendo fielmente, debemos respetar su narrativa como la historia sagrada que es, conmemorar y consagrar no sólo una versión del orígen de un mundo prístino, sino el nuestro en particular, de la sabiduría engendrada en el *Ñuu Savi,* de donde nacimos y ansiamos volver, aunque sea, para descansar eternamente. Así, mantener viva esta narrativa será honrar la memoria, no sólo de quienes han dado su vida por defender su lengua y cultura ante las adversidades de los tiempos, sino también de honrar a las mujeres, las principales responsables de conservar viva esta memoria cultural, de las dadoras y las tejedoras de vida del Pueblo de la Lluvia.

3.5.2. El Árbol de Origen de Santo Tomás Ocotepec

Fue en febrero de 2016 que visité la comunidad de Miguel Hidalgo en Santo Tomás Ocotepec. Había sido una larga jornada y ya estaba obscureciendo. Por suerte aún tuve la oportunidad de platicar con la autoridades para preguntarles sobre alguna persona que pudiera platicarme sobre la historia de la comunidad. Me dijeron que *velo* "abuelo" Marcelino Silva Sánchez era una de las personas de mayor edad y me indicaron dónde vivía. Acompañado de mi primo, Donaciano Aguilar, fuimos a la casa de don Marcelino, le comentamos el porqué de nuestra visita y dado que hacía frío nos invitó a pasar a su cocina. Cerca del fuego y con una taza de té que nos invitó su hija comenzamos la plática. En ese momento nos dijo que tenía 74 años y al preguntarle sobre el nombre de la comunidad él nos compartió la siguiente narrativa de origen –lo que sigue siendo para mí de incalculable valor (tabla 7).

Sahan Savi	*Español*
Ni ndee in ñaha ji in tée, de ni iyo uu sehe ndúú. Tée ñuka ndi kivi jéhe ndehede nu itu, jéhede natude yuku. Jéhede ndi kivi, de nkenda in kivi nkee kuehe de jiide.	Vivió una mujer con un hombre y tuvieron dos hijos. El hombre todos los días iba a ver su milpa, iba a arrancar la yerba. Iba todos los días pero llegó un día que enfermó y murió.
Nchaa kívi nu a jíhide de ndi kivi jani ñaha ñuka ja nenda yíiña nuuñá. De nkachi, suha kaa nuu kindenu ndúhu chi yaha kundetuni ndóho. De nendanu de yaha nanìnu ndúhu nkachi yiiñá kuniñá	Pasaron los días de su muerte y diariamente la mujer soñaba que su marido regresaba. Y un día le dijo: así está el lugar donde me irás a ver y aquí te voy a esperar. Llegarás y allí me encontrarás, le pareció decir de su marido.
De inka kivi nkeeñá kuhaña nu nkachi yíiñá. Yuu itu nkendaña de nkahaña sihvide tani nánide ta ndékude. De su in isu nkuu nkenda nuuñá.	Al día siguiente salió al lugar que le dijo su marido. Llegó a la orilla de la milpa y empezó a llamarlo, así como se llamaba en vida. Pero un venado fue el que llegó ante ella.
De ñukua de nkaha isu: ndúhu kuu yíinu de maa kuyuhunu.	Y entonces habló el venado: yo soy tu esposo así que no te espantes.
De ñuka see nkachi isu: Ndaka añiñi kíinú kisianu ja kaani chi kusa ndu nihíni a kani ja ñuuni yaha.	Y entonces le dijo el venado: Todas las tardes vendrás a dejarme de comer porque ahí donde ando no consigo de comer.
Ñuka de kuanohoñá veheñá sede ndaka añini jéheña jesihañá tava kaa isu. Ta nkendañá de "shankue, shankue" káchiña nkendañá se ja naha ma kiti ñua nendati kaati.	De ahí, ella se fue a su casa y entonces cada tarde iba a dejarle de comer al venado. Cuando llegaba, llegaba diciendo "*shankue, shankue*"[a], y con este llamado el venado llegaba a comer.
De su jeheñá, nku kée kivi jeheñá sukua añini aniñi jeheñá. De sede in kivi ndúú seheñá néeni ndúúñá. Chi nduu kukahnu inindúú na jéhe ku ja ndi kivi añini jeheñá.	E iba ella, ya habían pasado muchos días que iba cada tarde. Hasta que un día sus hijos la espiaron, porque no comprendían cuál era el motivo por el cual ella iba todas las tardes.
Su in kivi néeni ndúú, de niki ndúú síhi ndúú nkenda ndúú de jekiyuhu ndúú nu ninu konkon, de jini ndúú ta saha ñaha ñuka ji isu ñuka.	Entonces un día la espiaron los dos, siguieron a su mamá, llegaron al lugar y se escondieron los dos en la maleza, y vieron los dos lo que hacía la mujer con el venado.
De inka kivi nkáchi ndúú nu síhi ndúú: kundeni de kihindúsa in tiun de kindusa. De ta nenda ndúúsa de kihini yuu itu, nkachi ndúú.	Al día siguiente, ellos le dijeron a su mamá: Se queda porque vamos a ir a un mandado y vamos a ir los dos. Cuando regresemos entonces ya va a la milpa, le dijeron los dos.
Kuu nkachiñá de nkee ndúú kuaha ndúú. De sua náha ndúú nasa kahaña ta nkendañá.	Sí, dijo ella y salieron y se fueron los dos. Y ellos recordaban como llamaba ella cuando llegaba al lugar.
De nkenda ndúú de su sani shankue, shankue, káchi ndúú nkenda ndúú.	Entonces llegaron los dos y comenzaron a decir "*shankue, shankue*".
De isu nkee chi suu a náhati a suka kahañá ta nkendañá. De nkee isu, ñuka sede níhi ndúú kiti ñuka de jahaninda ndúú, nsuha ndúúti de nduku ndúú ndihi nu ndaka kiti shéé. Nduku ndúú nchu ndúú chiin isu, ta kuu yoko.	Y el venado salió porque así estaba acostumbrado a que lo llamara la señora cuando llegaba. Y salió el venado, y en ese momento lo atraparon y lo mataron entre los dos, lo pelaron y buscaron animales ponzoñosos. Buscaron estos animales para ponerlos adentro, tales como avispas.
Shina yaaká nchu néhe ndúú chiin. Sede nchu ndúú nda kiti ñuka de ndee ndúú in yavi luulí, ta nuu kuu kenda ti de júni ndúú ñíí ñukua in ñutu de jani ndúú yuu itu.	Primero echaron paja para rellenar la piel. Después a los animales ponzoñosos y le pusieron un agujero pequeño para que pudieran salir y amarraron la piel a un palo y lo pusieron a la orilla de la milpa.
Se nenda ndúú se kachi ndúú ji nu síhi ndúú: Mita de su kuu kihiní yuu itu, nkachi ndúú.	Entonces regresaron los dos y le dijeron a su mamá: ahora ya puedes ir a la orilla del río, le dijeron los dos.
Sede nkeeñá, de nkendañá de nkijeheñá káanaña ¡shankuee, shankuee! káchiña nkendañá de nduna isu néndati. Ñuka de nkije ndukuñá yuu itu de ta nkendañá de a kaa ñíí ñukua iñi.	Ella partió, y llegó y empezó a llamar, "*shankue, shankue*" llegó diciendo pero el venado no llegaba. Empezó a buscar a la orilla de la milpa y llegó donde estaba parada la piel.
Nkendaña de nuumiña de nkaña, nakua nsahánu ndóho shankue chi kusa sua kíini de nduna ndóhonu káchiñá de nanumiñá ñíí.	Llegó, lo abrazó y le preguntó que qué había pasado con él, porque así va ella y a él no le pasaba nada, así le decía mientras lo abrazaba.
Ñukua de nu yavi ja ndèè ndúú ñukua nkeeti kiti shéé. De ñukua ndùù nduuña, ñukua de ña néndaña ja kinohoña veheña. Vaha chi nkaku ña nu nda kiti ñuka.	Pero del agujero que hicieron los dos hijos, de ahí salieron todos los animales ponzoñosos. Le picaron mucho, tanto que ella ya no pudo regresar a su casa. Hasta eso fue un milagro que sobreviviera.

a *Xikuaa* en otras variantes (Alavez 1997:183). Jansen (comunicación personal) argumenta que en otras versiones es *Sakuaa*, muy probablemente un nombre calendárico, el cual sería 7 (sa-) Venado (cuaa).

Sahan Savi	*Español*
Nkuu niñinehe de nduu síhi ndúú nkendañá de ndije a jani ini ndúú de nkee ndúú nanduku ndúúñá. De ta nkenda ndúú de su káaña katuña ñukua. De se nakehen ndúú ñaha kuanoho nda jiña vehe ndúú.	Se hizo muy tarde y no llegaba la mamá de los dos, y empezaron a preocuparse y salieron a buscarla. Cuando llegaron los dos, ella estaba tirada. Y entonces la recogieron y se la llevaron a su casa.
Nendanda vehe nda se ñukua se natuhu ndúú nasa sahanda ndúú ja nduvaha síhi ndúú. Se in nkachi ja ñíhi shtaho de skáho sihó tava nduvahañá.	Llegaron a su casa y entonces empezaron a platicar sobre qué iban a hacer para que su mamá se curara. Entonces uno le dijo que podrían prender el temazcal y la bañarían para curarla.
Ndúú maa kuahan shtáha ñíhi de skaa ndúú síhi ndúú. De nku kehen jichi ja skaa ndúú síhi de sanaa se nkii a nkuu sáka ini ndúú.	Los dos fueron a prender el temazcal y bañaron a su mamá. Fueron varias veces que la bañaron y de repente les dio por ser maldadosos.
De nkehe ndúú, de in jasi viehe ñíhi de in jekoo nu kahanda jintu ñíhi. De ñukua in nkáchi nuu naná íchi chuka keení. Cháha keení kihiní, chi cháha ndee viehe káchi, nkachi inka.	Y salieron los dos, y uno cerró la puerta del temazcal y uno se paró donde está el fogón. Uno le dijo a su mamá, salga del otro lado. Por acá venga, que aquí está la puerta, le dijo el otro.
De nduu ja ndáa kuu chi nu ndee jintu ñíhi ñuka kána síhi. De nkandija ñaha ja suu ichi nuu kána inka ñuka nkeeña kuahaña. De su káha de nsuua vaha káha, chii kána síhi de chuhunka ndute nuu jintu ñíhi ñukua de jeeka yoko. De ñukua sede ndandé ñaha ñukua se nkayuñá. De yaha nkuuña "Laka Ñíhi".	Y no era cierto, porque donde estaba el fogón, de ese lado la estaban llamando. Y ella creyó que en la dirección donde la estaban llamando tenía que salir. Y él la llamaba pero no decía la verdad, llamaba a su mamá y echaba más agua al fogón, y salía cada vez más vapor. Entonces la mujer se acercó más y se quemó. Y así fue como ella se convirtió en *Laka Ñíhi* (la Deidad del Temazcal).
Ñukua de jini nda táhaña nasa nsahanda síhi ndúú de nsàà ini nda chi shihina de ndee iyonda. De natuhunda maa shii tahanña de nduku nehenda tuntun, de jàkinda de shtihinda ñúhu. De ñukua de nchunda ndúú suuchi kuachi ja nsaa síhi suka nchunda ndúú nuu ñúhu de ñua se nkayu ndúú. De ñukua káchinda ja nda ndúú de nkunda nkandii, de uu nkandii kúú.	Pero se enteraron los parientes de la señora lo que habían echo esos dos con su mamá, y se enojaron porque anteriormente tenían muy mal carácter. Y platicaron los parientes de la señora y juntaron mucha leña, la amontonaron y prendieron fuego. Y ahí, aventaron a los dos jóvenes que hicieron eso a su madre, los echaron a la lumbre y se quemaron. Pero de ahí dicen que se elevaron los dos para volverse soles, fueron dos soles.
De ñuka nkáchi in nkandi, a luulí, nkáchi ja na siha nda tuhun kihin nu ñuhu chi nija náá de íhni néhe nu iyo ndúú, de ñakunde káka káchi, de ñua nsiha nda tuhun ja nùù nu ñuhu.	Entonces dijo uno de los soles, el más pequeño, que le dieran permiso para ir a la tierra, porque se le olvidó su calzado y ahí donde estaban los dos hacía mucho calor, y no aguantaba caminar, y entonces le dieron permiso para bajar a la tierra.
Ñuka de nùù jéhe nu ñuhu, sede jini in ñaha kuáchi a luu nehe kaa de iyo kuachí ji ñaha kuachi ñua. De ñuka nsàà nda ja nsaa inka ñua suka de nkehenda in lejo de nkuu nuu nkandii yaha. Ñuka see ndahava nkandii ñua ja nduu yoo.	Entonces bajó a la tierra, pero vio a una joven muy hermosa y tuvo relaciones con la joven. Pero se enojaron con él por lo que hizo. Tomaron un conejo y se lo arrojaron a este sol. Así fue como se apagó la luz de este sol y se volvió luna.

Tabla 6. El origen de la Deidad del Temazcal, el Sol y la Luna.

Esta narrativa es comparable a una de las más antiguas y difundidas del *Ñuu Savi*, la del "árbol de origen", el cual fue representado en la iconografía mixteca como parte de su memoria cultural (figura 67). El "árbol de origen" está presente en el Códice Añute (p.2), Códice Yuta Tnoho (p.37), Códice Ñuu Tnoo–Ndisinu *(*página 1/2-V*)*, y en el Hueso 203i de la famosa Tumba 7 de Monte Albán en Oaxaca (México) (Caso, 1969:192; Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a: 113-115; Jansen y Pérez Jiménez, 2005:54; 2007a:169).

Así mismo, tenemos literatura colonial sobre estos árboles de origen que fueron registrados por los frailes Antonio de los Reyes en el siglo XVI y Francisco de Burgoa en el siglo XVII:

Vulgar opinión fue entre los naturales mixtecas, que el origen de sus … dioses y señores, avia sido en Apuala, pueblo desta Mixteca, que en su lengua llaman yuta tnoho, que es Río, donde salieron los señores porque dezian aver sido desgajados de vnos Arboles que salian de aquel Río, los quales tenían particulares nombres, llaman tambian a aquel pueblo, yuta tnuhu, que es Río de los linajes, y es el más propio nombre, y el que mas le quadra (Reyes, 1593:2).

[La Mixteca] cuyo origen atribuían a dos árboles altivos de soberbios, y ufanos de ramas que deshojaba el viento a los márgenes de un río de la soledad retirada de Apoala entre montes de lo que después fue población (Burgoa, 1989, I:274]).

Figura 66. La pareja primordial en el *Códice Yuta Tnoho* (p.51) donde ambos son nombrados como 1 Venado.

Sahan Savi	*Tuhun Shtila*
Shini Yuu Ito kuu nu ndeni yaha	En la cima de Yuu Ito es donde yo vivo
De vee kuu a kahanda Yuu Ito	Allá abajo es donde se le conoce como Yuu Ito
Iñí in Tuyaa de nu jiki de vée ñukua	Estaba un encino blanco en un lomo hasta allá abajo
De iñí ñukua de ñukua natahvi nchivi anaha kahanda	Allí estuvo y ahí brotaban (nacían, reunían) las personas antiguas decían
Tee-tiumi a na tée nkundade, natahvinda in tuyaa ñukua	Los hombres-tecolote o quién sabe que hombres fueron, brotaban del encino
Iñí maa tuyaa kahnu káchinda nchivi ñahnu	ahí estuvo un encino grande, dijeron las personas mayores
de ñukua natahvinda añini añini, natahvinda va kíshinda jèè tuyaa ñukua	y ahí se reunían cada tarde, quizá ahí se dormían, al pie del encino
Se de tun ndii se de ndita, ndita ndatiun nda de natiunda se kéenda kuahanda	entonces cuando amanecía, estaban colgadas sus cosas, las tomaban y se iban
se kuahanda maa vi, se de nendanda añini tu kua	y se iban, regresaban en la tarde casi anocheciendo
kachi nda nchi ñahnu nakahni vi	Así dicen las personas mayores así platican.

Tabla 7. El Árbol de Origen de Ocotepec.

Figura 67. El Árbol de Origen en el Códice Yuta Tnoho (p.37).

Una versión más reciente se registró en 1976 en la comunidad mixteca de Santa Cruz Mixtepec (Oaxaca, México) y fue dicha por el señor Serapio Martínez Ramos (Ibach,1980:245). Asimismo, considero que la narrativa en el documental del cineasta *Savi* Nicolás Rojas denominado "Tuyuku" es una versión del "Árbol de Origen" en Mixtepec.

En el relato del señor Marcelino, él menciona la palabra *natahvi*, que dependiendo del tono puede traducirse como "reunirse" o "brotar", ésta última como sinónimo de nacer. La segunda opción cobra sentido al momento de ver los códices, ya que se ha interpretado generalmente que las y los fundadores de las dinastías gobernantes nacen de los árboles de origen. No obstante, por la pronunciación dada[160], don Marcelino refirió a que estas personas se reunían en un encino y esto nos hace pensar que el motivo de dichas reuniones se debió probablemente para tomar acuerdos, algo similar a cómo se toman acuerdos en las asambleas generales de las comunidades *Savi* contemporáneas. Pero no solo es esto, sabemos que en tiempos precoloniales había un consejo de sacerdotes que tomaban las decisiones sobre la sucesión dinástica de un *yuvui tayu*, tal como el caso de Tilantongo que en sus relaciones geográficas del siglo XVI registró que en tiempos precoloniales contaba con un consejo de cuatro sumos sacerdotes (Jansen y Peréz Jiménez, 2011). Respecto a esto último, hoy en día en comunidades mixtecas y mixes persiste la figura de un "consejo de ancianos", quienes siguen teniendo gran relevancia en la toma de decisiones sobre el devenir de la comunidad.

160 La pronunciación de juntarse en vez de nacer fue considerada por varias personas del municipio de Santo Tomás Ocotepec.

Tomando en consideración lo anterior, me atrevo a proponer la siguiente interpretación del simbolismo del "árbol de origen". El hecho de que se represente el nacimiento del padre o la madre de una dinastía del "árbol de origen" fue porque en dicho lugar mediante una reunión –asamblea– o acuerdo de señores principales o sacerdotes se eligió a la persona que sería la fundadora del naciente linaje gobernante. Es decir, por consenso alrededor de un "árbol" surge o nace metafóricamente el dirigente de dicho *yuvui tayu*, enmarcado de rituales específicos. Esto tiene sentido si observamos que tanto en los códices *Yuta Tnoho* como en el *Añute* hay dos sacerdotes al lado del "árbol de origen" realizando un ritual al momento del nacimiento de los señores (figura 67). El árbol como tal es el símbolo de la dinastía y su origen. Al mismo tiempo, la recurrencia de los "árboles de origen" en diferentes comunidades de *Ñuu Savi*, pasadas y presentes, nos sugiere una ideología compartida por el Pueblo de la Lluvia. Sin embargo, también nos da luz para concebir que cada comunidad tuvo su propio "árbol", lugar para tomar acuerdos, y con ello su propia dinastía, pero, tomando en cuenta las fuentes pre y coloniales, el "árbol de origen" más prestigioso fue el de Apoala, del cual surgió el linaje más reconocido de todo el posclásico en el Ñuu Savi, el de *Ñuu Tnoo* (Tilantongo), y el señor 8 Venado "Garra de Jaguar" se encargó de glorificarlo o reafirmarlo aún más con sus conquistas en el Ñuu Savi y la alianza que tuvo con el señor Señor 4 Jaguar (Nacxitl Topitlzin Quetzalcóatl) y los *tay sami nuu*.

El conocimiento de don Marcelino es una gran aportación para el entendimiento de esta narrativa. Huelga decir que esta es la segunda narrativa conocida del árbol de origen desde Burgoa en el siglo XVII; es decir, pasaron tres siglos y medio desde el último registro. Pero lo más importante es que es una narrativa de origen propia del Ñuu Savi y narrada en *Sahan Savi*.

3.6. *KOO YOSO:* EL QUETZALCÓATL MIXTECO Y EL CARNAVAL DE SANTO TOMÁS OCOTEPEC

Para cerrar este capítulo y volviendo a la pregunta inicial sobre la continuidad y el símbolo de la cultura mesoamericana me referiré a la deidad más significativa para el periodo posclásico, que para una rápida y concreta referencia es el Quetzalcóatl Mixteco.

Koo Yoso es la "serpiente emplumada" en Santo Tomás Ocotepec y Santa María Cuquila. *Koo* es serpiente y aunque hoy en día a la "pluma" se le conoce comúnmente como *tumi*, en realidad las plumas de esta deidad no refiere a la pluma común y la respuesta está en el análisis lingüístico y las fuentes coloniales y precoloniales. Hoy en día *yoso* –que dependiendo del tono– significa "llano, metate, encima o sobre". No obstante, en el vocabulario de Alvarado de 1593 también se menciona que *yodzo* es "pluma grande" y se asocia a las plumas preciosas. Por ejemplo, tenemos *yodzo yata* "penacho", *yodzo yoco* "penacho, plumaje", *yehe yodzo* "tener penacho", *yoco dzini indaa yodzo* "penacho tener", *yodziñandi saha yodzo* "atar plumas ricas haciendo plumaje", *yodzo dzami* "garzota, penacho, plumaje", *yodzuhuandi yodzo* "atar plumas ricas haciendo plumaje". Al respecto, es interesante notar que en la pictografía del Ñuu Savi, el llano se representa como un tablero de plumas, un juego fonético (como el de *yoko* en el apartado 2.3.) donde es clara la asociación de *yodzo* como valle y plumas hermosas. Entonces, conforme a nuestro análisis lingüístico comparativo (visto en el apartado 3.3) al *yodzo* del siglo XVI corresponde el *yoso* en Ocotepec, dado que el fonema /dz/ se vuelve /s/ en la variante actual. Así, podemos afirmar que *Koo Yoso* o *Koo Yodzo* es la "Serpiente Emplumada".

La primera vez que oí sobre *Koo Yoso* fue por parte de mi abuela, Francisca Reyes Jiménez[161]. Ella me contó que *Koo Yoso* era una serpiente con plumas brillantes, que habitaba en las lagunas y cuando cambiaba de morada traía consigo mucha lluvia y viento, lo que se conoce como *savi tachi* "lluvia-viento". A su paso va tirando árboles y la dirección en que éstos caen nos indica hacia dónde se dirigió. Este mismo hecho es registrado en varias partes del Ñuu Savi, como en Chalcatongo de Hidalgo, Santiago Nuyoo y Santa María Yucuhiti (Pérez Jiménez, 2011; Monaghan, 1995; Witter, 2011). En todas estas versiones se le conoce como Koo Savi "Serpiente de Lluvia". Tanto Koo *Yoso* y *Koo Savi* tienen una estrecha relación con la lluvia y el viento, por lo tanto son la misma entidad y carece de sentido definir aquí cual sería el término "correcto" entre ambas denominaciones.

Jansen (2012:35), basándose en un desciframiento de Pérez Jiménez, argumenta que *Coo Dzavui* (*Koo Sau, Koo Savi*) "Serpiente de la Lluvia" es una metá-

161 En 2018 ella tenía 84 años de edad.

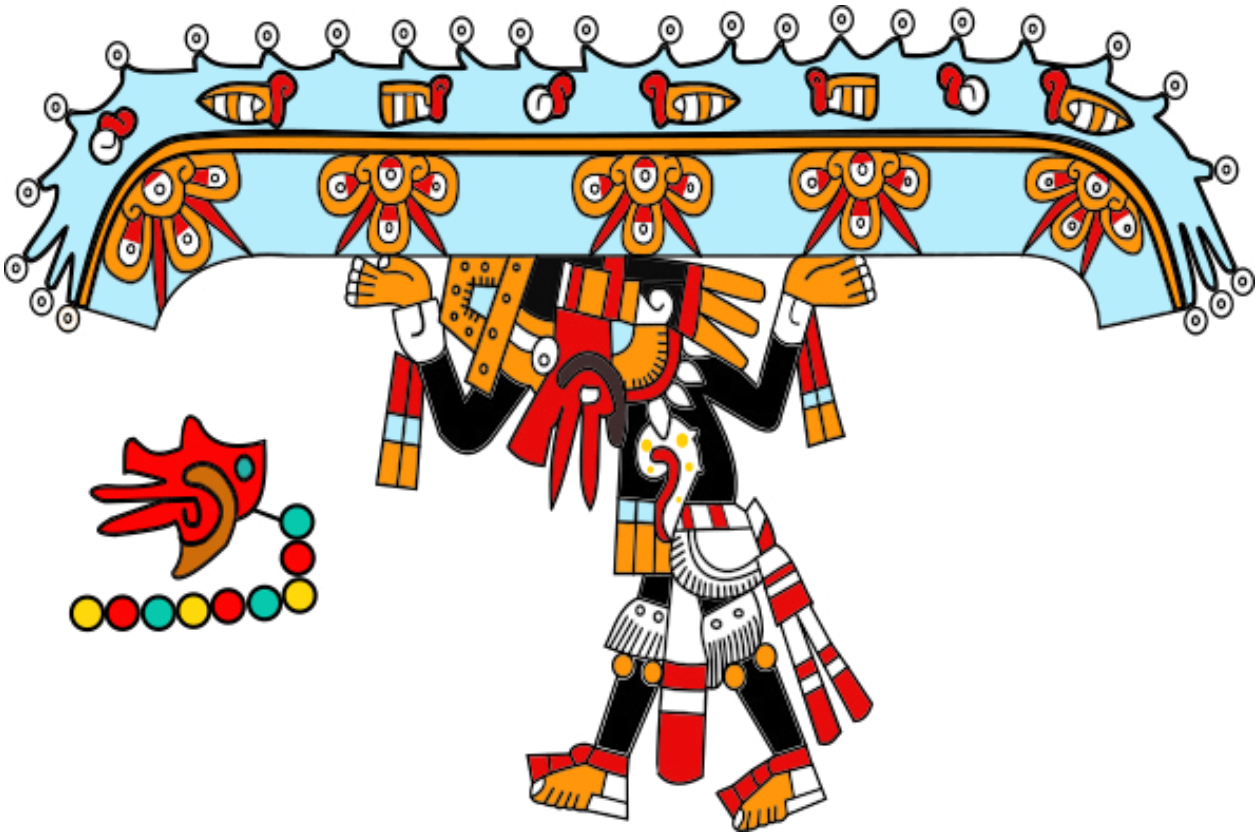


Figura 68. Koo Yoso o Koo Savi cargando las aguas del cielo (Ñuu Andivi, la Costa) a Ñuu Savi Ñuhu (Mixteca Alta). App "Códices Mixtecos".

fora del "remolino" como ser creador y un importante naual. *Koo Sau* es un nahual y provoca el remolino (Witter, 2011:109)[162]. *Koo Sau* es el protagonista de la historia de la creación en el *Códice Yuta Tnoho*, donde aparece como el Señor 9 Viento (figuras 14, 68). Al respecto, podemos notar que en esta escena es clara la relación del viento con la lluvia, lo que podemos interpretar como la manifestación de Savi-Tachi "Viento-Lluvia" .

Florescano (2004:216) argumenta que la correspondencia entre el Dios naua y el mixteco debe ser Ehécatl, ya que las fuentes nahuas como la "Leyenda de los Soles, Historia de los Mexicanos por su Pinturas, Anales de Cuautitlan y la Histoire du Mechique", la figura principal es Ehécatl.

> "es el aliento vital que transporta la energía que pone en movimiento las diversas partes del mundo. Es la fuerza de la naturaleza que activa la máquina universal. En la cosmogonía del Quinto Sol, Éhecatl es el dios protagónico de la creación del cosmos, el origen de los seres humanos y la aparición del dios que le insufló vida al mundo" (Florescano, 2004:216).

Así, para Florescano esta deidad en la Mixteca es el Dios 9 Viento que aparece en el Códice Yuta Tnoho, donde también afirma que:

> "según la cosmogonía de los mixtecos 9 viento es el Dios del aire, una de las fuerzas primordiales que le dieron vida al mundo, el soplo que repartía el viento y la lluvia por los cuatro rumbos del cosmos. Es uno de los Dioses creadores, pues se hace presente cuando aún prevalece la autoridad y el caos. Ayuda entonces a separar el cielo y las aguas de la superficie terrestre y él mismo se convierte en sostén del cielo… Al igual que los dioses creadores mayas, 9 viento es una deidad protectora de los linajes nobles y las dinastías. Pero sobre todas cosas 9 viento resume en su persona los atributos de la civilización" (Florescano, 2004:222).

162 "Los rayos, relámpagos, truenos, remolinos y diversos animales también son nahuales. Para traer la lluvia, los nahuales de la serpiente de la lluvia, los rayos y truenos siempre andan en conjunto y colaboran como compañeros" (Witter, 2011:109).

Lo anterior cobra sentido hoy en día. Si el Señor 9 Viento (*Iya Qhuchi, Tachi*) fue nuestro Dios primordial a la llegada de los españoles, entonces fue a él a quien se le atribuyó la concepción más maligna por los españoles y religiosos, asociándolo con el "demonio, satanás, diablo". Por ello hoy en día el término de *tachi* refiere tanto al viento como al diablo, según el tono y contexto. Pero de la misma forma, conociendo la esencia de los dioses mesoamericanos, tanto *Koo Savi* como *Savi Tachi* son advocaciones de una misma deidad, *Koo Yoso*. Entonces, el Quetzalcóatl nahua es *Koo Yoso* "Serpiente Emplumada" en el Ñuu Savi, pero aquí no estoy realizando una traducción literal, como generalmente se hace cuando no se conocen los dioses de otras culturas mesoamericanas y lenguas y se recurre a la mera traducción del náhuatl a la lengua de interés. En este caso tomo la memoria cultural de Ocotepec y Cuquila como referencia. Otro término más contemporáneo lo encontramos en San Juan Yolotepec, en la Mixteca Baja, donde hay un cerro denominado *Yuku Tomi* o "Cerro de las Plumas" y al cual se le denominó así por la siguiente razón:

> "Los ancianos cuentan que hace muchos años ahí habitaba una serpiente que tenía plumas en la cabeza, era una serpiente muy llamativa, atractiva, que la respetaban por su cuerpo. La serpiente era muy grande y se arrastraba por todas partes, dejando, en ocasiones, plumas tiradas que el viento volaba. Nadie intentaba matarla, porque era la única con plumas. Todos entendían que algo tenía que ver con el cerro y con la tierra, que era sagrada (Gonzáles Huerta, 2003:31).

En Ocotepec y Cuquila la palabra *yoso* "pluma preciosa" es el remanente de un concepto que ha permanecido a través de los siglos, como se pudo ver con el análisis lingüístico. Asimismo, es interesante notar que, y continuando con la importancia de la continuidad cultural para la interpretación del pasado, en Ocotepec cada año se recrea un ritual relacionado con *Koo Yoso*, el denominado *Viko Tee Kasiki* "fiesta de hombres que juegan", el cual abordaré aquí de una maneral muy general.

El 27 enero de 2017 acudí a la comunidad de *Itu Tasu* (Lázaro Cárdenas) en Santo Tomás Ocotepec, donde platiqué con el señor Benito Cristino Crúz Sánchez, en ese momento de 67 años de edad, quien me dijo que:

> *"Kaatunda tu ta vaji savi de tachi de ñukua yaha a kahanda Koo Yoso"*.
>
> "Dicen que cuando viene la lluvia y el viento es cuando pasa *Koo Yoso*"

Le comenté que había escuchado de mi abuela, así como de otras personas, que *Koo Yoso* tenía plumas y él contestó:

> *"Ajá, ndée tumiti de sa ndaka nu teku kuu tumiti kahanda ii. De iyo tuhun ja ñuka nakenda nda tée kasiki a kuu sahmanda kasiki, kachitunda"*.
>
> Sí, tiene plumas, dicen que tiene plumas de todos los colores. Y hay conocimiento que de ahí retomaron [los colores] las personas que juegan [los chilolos] su ropa para jugar, es lo que dicen.

Hasta este punto don Benito dijo dos cosas de gran importancia sobre *Koo Yoso*. En primer lugar *Koo Yoso* tiene plumas de diferentes colores. Esta aseveración cobra gran relevancia al asociarlo con la cultura material precolonial y colonial. En términos iconográficos, ahora entendemos porqué el llano en los códices no sólo es un tapete de plumas sino consta de plumas de distintos colores (figura 69).

Aunado a esto el Señor 4 Jaguar, identificado como el histórico Quetzalcóatl por Jansen y Pérez Jiménez (2007a, 2007b) en el códice Tonindeye (p.75), carga un tocado con plumas de distintos colores. Tanto el tocado como el personaje se han equiparado con el histórico "Nacxitl Topiltzin Quetzalcóatl" representado en el Códice Durán. Al respecto Durán comenta que cuando "[Topiltzin] celebraba las fiestas, se ponía aquella corona de plumas que en la pintura vimos" (Duran, Tomo I, 1967:14) (figura 70 y 71).

Figura 69. El glifo toponímico de llano compuesto de plumas de distintos colores. Códice Tonindeye reverso p.48.

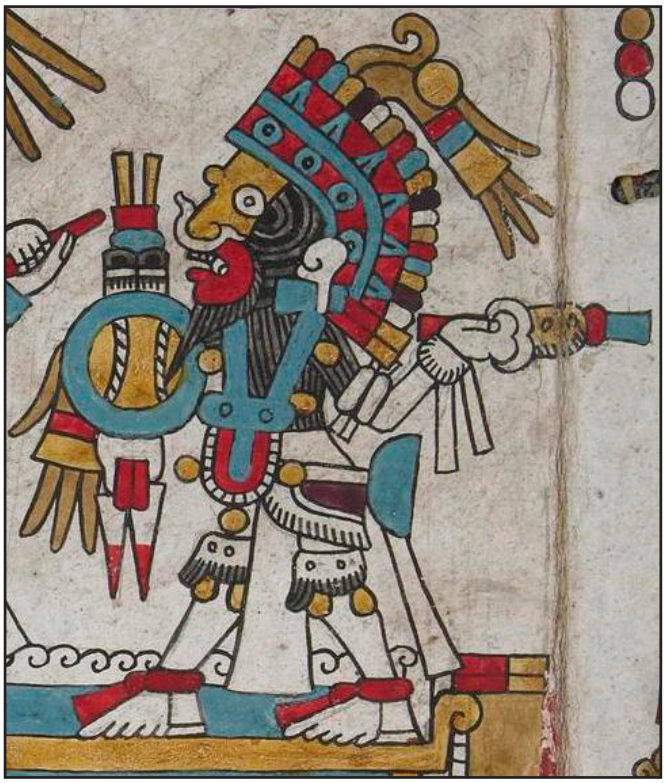


Figura 70. (Izquierda) Señor 4 Jaguar "Quetzalcóatl". Códice Tonindeye Reverso, p.75. **Figura 71.** (Derecha) Ce Acatl Topilzin Quetzalcóatl. Códice Durán, figura 1.

Iconográficamente los penachos de ambos personajes citados son muy similares, incluso como ya lo han sugerido algunos autores, este mismo penacho es semejante al denominado "Penacho de Moctezuma", el cual está en Viena, Austria, y del cual hay una réplica en el Museo Nacional de Antropología. Comparando todas las fuentes, parece evidente que 1) este penacho en específico está asociado a Quetzalcóatl y 2) que tiene plumas multicolores, tal como lo mencionó el señor Benito. Una vez dicho esto, cabe la pena reflexionar y considerar *si las imágenes* y *esculturas asociados a la Serpiente Emplumada que tuvieron un recubrimiento con pigmentos, debieron ser multicoloridos.* Valdría la pena hacer estudios más específicos y no sólo asociar las plumas largas "azul-verdes" del quetzal como lo característico de la "Serpiente Emplumada" sino de considerar su gama de colores (figuras 72, 73, 74 y 75).

En términos simbólicos también las plumas son importantes. En una ocasión, en el transcurso de Ocotepec a Tlaxiaco, viajé con una persona de Cuquila. Mientras manejaba comencé a platicar con él y le comenté lo que sabía de *Koo Yoso*. Él estuvo de acuerdo con las narrativas que yo ya había escuchado pero además agregó: *tu nihnu in tumi de ku kuika nehenu, kachinda nchi ñahnu* "si consiguieras una pluma, serías muy rico [afortunado], dicen las personas mayores". Esta versión de Ocotepec y Cuquila coincide con la de Chalcatongo, donde se dice que "las plumas son pequeñas, de diferentes colores y brillan como el sol", además confirma lo preciado de las plumas y su valor (Witter 2011:109):

> Si llegamos a la orilla del *tunchi* donde está plano, tú te bajas. El (señor) dijo: sí. Montó [a Koo Sau] y subio con ella. Cuando se acercaron a la orilla del tunchi para salir, la serpiente dijo: ¡Ponte listo, brinca para abajo¡ Como ya sé, que no tienes de comer y eres pobre, arrancate siete plumas de mi cola y llévalas para tu casa… Las llevó a su casa y las puso en su altar… cuando comenzaron las lluvias, empezó a trabajar. Y más tarde recibió una muy buena cosecha. Hasta se hizo rico por vender su maíz (Witter 2011:114)[163].

163 Ver las narrativas sobre *Koo Sau* en el estudio de Hans-Jörg Witter (2011), quien estudió el sincretismo mixteco-cristiano, y reunió literatura oral en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo entre 1990 y 1993.

Figura 72. (Izquierda) “Penacho de Moctezuma” en el Museo de Viena, Austria*. **Figura 73.** (Derecha) Quetzal**.

Figura 74. Edificio de la Serpiente Emplumada en Teotihuacan. Fotografía del autor.

* http://archivo.eluniversal.com.mx/cultura/2014/penacho-moctezuma-retorno-mexico-fragilidad--1020919.html
** https://es.wikipedia.org/wiki/Pharomachrus_mocinno

Figura 75. Reconstrucción hipotética del templo de la "Serpiente Emplumada" privilegiando sólo las plumas verdes. Arqueología Mexicana.

En otra narrativa *Koo Sau* crio y cuidó a un bebé, ya de niño lo regresó a la comunidad humana. Le dijo que cuando se bajara agarrara dos plumas y que tenía que ponerlas en un altar y adorarlas, y "de allí no les iba a faltar nada ni a él ni a sus papás adoptivos, porque iban a ser muy ricos" (Witter, 2011:117). Lo anterior corresponde perfectamente con la importancia de las plumas y el arte plumario en general en Mesoamérica. Basta con ver los tocados de los distintos gobernantes en los distintos códices mesoamericanos, donde su uso y tipo de tocado denotan cierto estatus (figuras 76 y 77). No es casualidad que sea uno de los objetos por demás preciados y pedidos por la Triple Alianza a las provincias tributarias, tal como se puede observar en el Códice Mendoza y la Matrícula de Tributos. Por ejemplo, la provincia de Coixtlahuaca tributaba "ochocientas plumas largas verdes ricas que llaman Quetzale" y la de Tlachquiauhco tributaba cuatrocientas (Códice Mendoza, folio 43r y 45r) (figuras 146 y 147).

En Chalcatongo también se menciona que hay dos serpientes emplumadas, de una y de 7 cabezas. Principalmente la de 7 Cabezas (*koo usha shini*), quien es considerada la reina, nos trae las 14 semillas para el mantenimiento y éstas están dibujadas en sus plumas (Witter, 2011:109). Retomando la conversación con el señor Benito, él relacionó los colores de *Koo Yoso* con el de las prendas de los *tee kasiki* "hombres que juegan" –chilolos[164] o enmascarados del carnaval de Ocotepec– y a éstos con las semillas. Por experiencia propia, y por lo que me compartieron otras personas sobre esta festividad, le dije a don Benito que había visto en contadas ocasiones que cuando iban los chilolos a las casas, las personas de las casas sacaban su *nuni tata* "maiz para sembrar", su frijol, y cuando lo hacían los chilolos bendecían estas semillas, lo que él confirmó y además añadió:

> *"Ajá, saa íinda tée kasiki, sede jitajehenda sede jikonda ta nuu nu iñi a kuu ndoo nuni tata, ja nda chinkin. Sua nsahanda ni shina de mita chi nduka nasahanda sua".*
>
> Sí, lo bendicen, y luego bailan alrededor donde está el tenate de maiz para sembrar, o las semillas. Así lo hicieron antes pero hoy ya no lo hacen tanto.

Al respecto puedo añadir lo siguiente. El carnaval de Santo Tomás Ocotepec es la máxima fiesta para sus pobladores. Una fiesta que se distingue de otros eventos por el gran colorido, por su estética y por la gran participación de sus pobladores. El carnaval, como término y celebración llegó con la introducción de la

164 En Chalcatongo chilohlo significa "chimuelo", es decir sin dientes (comunicación personal de Gabina Aurora Pérez Jiménez).

Figura 76. Los *Iya* y las *Iyadzehe* ricamente ataviados con plumas. Códice Tonindeye, p.29.

Figura 77. La élite guerrera mexica. Códice Mendoza, folio 67r.

religión católica a América. "El carnaval visto desde una perspectiva del calendario litúrgico de la Iglesia católica representa, aunque de manera no formal, los días dispuestos para la realización de todas las manifestaciones carnales" (Hernández-Díaz y Angeles Carreño, 2005:17). Hoy en día, en muchas partes del mundo el carnaval se realiza el martes antes del miércoles de ceniza, momento en que comienza la cuaresma cristiana.

Después de la conquista, para las culturas mesoamericanas esta fecha se prestó para ejecutar danzas, bailes y rituales, los cuales tienen distintos orígenes y significados. Muchas danzas y bailes –como la de los diablos- se realizan como una sátira al dominio colonial, donde se personifican y se mofan de personajes con características europeas (Hernández Díaz y Angeles Carreño, 2005:20). Otros, debido a las fechas en que se realiza el carnaval –entre febrero y marzo– se asociaron con las festividades del ciclo agrícola. Esto último pasó en Santo Tomás Ocotepec. Así, sin pretender describir a detalle el carnaval –lo que rebasa el objetivo de este capítulo– sólo reseñaré la parte más significativa para el objetivo general.

Hace algunas décadas como traje de chilolos se usaba la ropa de manta, el gabán tradicional de Ocotepec, un sombrero del cual colgaban listones de distintos colores, huaraches de piel y cascabeles. El actual disfraz de los enmascarados consta de máscara, paliacates, sombreros de charro, pantalones y camisas de satín de distintos colores, calcetas largas, gabán o sarape, cascabeles y botas (figuras 78 y 79)[165]. La parte principal del carnaval en Ocotepec dura 3 días que preceden al miércoles de ceniza. En los dos primeros cada una de las trece[166] comunidades que integran el municipio definen su trayectoria de recorrido, generalmente dentro del territorio de la propia población. Se visita casa por casa y se baila al ritmo de la música de cuerda o chilenas grabadas. Aunque ya no de forma común, algunas personas aún sacan sus semillas seleccionadas que se usarán para la siembra y se las dan a los enmascarados para que las bendigan. El carnaval de Ocotepec, por su magnitud y colorido, es conocido por los municipios aledaños como Nundaco, donde sus habitantes ya no juegan pero aprecian mucho cuando llegan los chilolos de Ocotepec. Por ejemplo, la señora Martina Ávila de 84 años de edad –quien vive en el centro de Nundaco– me compartió que ella aprecia mucho cuando llegan los enmascarados del *Ñuu Kahnu* "Pueblo Grande"[167], refiriéndose a Ocotepec, porque así pueden bendecir sus semillas y pedir para que la próxima cosecha sea abundante. En general, en todas las casas hay un gusto por recibir a estos danzantes y por ello se les agradece ofreciéndoles comidas y bebidas refrescantes. El último día de carnaval, todos los enmascarados de todas las comunidades se reúnen en la explanada del municipio.

En *sahan savi* al carnaval se le denomina *viko tee kasiki* que literalmente significa "fiesta de los hombres que juegan". Esto describe muy bien cómo era esta festividad, dado que por mucho tiempo las mujeres no participaron. No obstante hoy por hoy la participación de la mujer es fundamental en la magnificencia de nuestro carnaval. Anteriormente eran señaladas y para participar tenían que vestirse con los atuendos de los varones para que no las reconocieran, no obstante desde hace algunos años muchas no sólo han decidido disfrutar la fiesta al igual que los hombres sino también remarcar su género. En este sentido, han innovado y estilizado el traje "tradicional y varonil" a su favor (figura 80). Por ello, quizá, próximamente debería llamarse sólo *viko kasiki* "la fiesta de los que juegan". Con esto, quiero resaltar que en esta fiesta lo primordial es *kasiki* "jugar", que en la práctica es "bailar" y en todo su contexto al goce y disfrute de estos días. Hoy en día este último sentimiento es el que prevalece en las *nchivi suji* "personas naguales" –Ocotepenses– al platicar sobre *viko kasiki*, relegándose poco a poco la cuestión ritual.

El carnaval es la principal fiesta de Ocotepec, que según el censo de 2010 cuenta con un total de 4076[168] habitantes, y en 2020 se reunieron 3 519 enmascarados, sin contar los organizadores y espectadores. Así, podemos observar una participación de más del 80 porciento de este municipio en toda la organización,

165 Es interesante notar que en el carnaval de San Dionisio de Yauhquemehcan, una comunidad de origen nahua en Tlaxacala, resaltan y predominan las plumas largas en sus trajes, quizá un remanente de la importancia de éstas en tiempos precoloniales y de su uso en los trajes de los mejores guerreros, tal como se puede observar en el Códice Mendoza. https://www.youtube.com/watch?v=fYfGbLU6KFg

166 Hasta 2019 el municipio de Santo Tomás Ocotepec se conformaba de 12 comunidades, algunas designadas como agencias y otras como núcleos rurales, dependiendo del número de habitantes. En 2020 se reconoció al paraje de "Laguna Amarilla" como núcleo rural y con ello ahora Ocotepec se conforma de 13 comunidades.

167 Nundaco y Ocotepec comparten una historia territorial desde tiempos coloniales y en la memoria colectiva de Nundaco señalan que las familias que fundaron su comunidad salieron de Ocotepec (ver capítulos 4 y 5).

168 http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=20&mun=532, consultado el 25 de noviembre de 2019.

Figura 78. Traje tradicional del carnaval de Ocotepec en 1963. Fotografía propiedad de la Oficina de Bienes Comunales en Santo Tomás Ocotepec.

Figura 79. Traje contemporáneo más popular del carnaval de Santo Tomás Ocotepec. Fotografía del autor.

Figura 80. Chilolas o enmascaradas en el carnaval de Ocotepec en 2016. Fotografía del autor.

siendo la mitad de sus participantes migrantes, quienes aprovechan estos días para regresar al lugar que los vio nacer y convivir con sus amigos, familia y conocidos.

Entonces podemos concluir que en su origen el denominado carnaval de Santo Tomás Ocotepec es un ritual de fertilidad, antecede la temporada de lluvias y con ellas el inicio de la siembra. Así, los enmascarados son la encarnación, quizá de sacerdotes en el pasado de Koo Yoso la "*Serpiente Emplumada"*, la deidad más representativa de todo Mesoamérica desde tiempos inmemoriales. A Koo Yoso podemos observarla en murales y en templos de Teotihuacan para el periodo Clásico. Para el Epiclásico y Posclásico su difusión es por demás amplia en Mesoamérica. En la cultura naua se le conoce como *Quetzalcóatl*; en Maya, como *Kukulkan* y en el Ñuu Savi como *Koo Yoso*. Por lo tanto podemos concluir que *uno de los principales referentes y símbolos de la identidad mesoamericana es Koo Yoso, desde tiempos precoloniales hasta el día de hoy.*

3.7. CONCLUSIONES

En 2008 el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas publicó que en México se hablaban 68 lenguas indígenas, derivadas de 11 familias lingüísticas indoamericanas (INALI, 2008:39). No obstante, en 2005, del 62 de ellas el Índice de Reemplazo Etnolingüístico[169] indicaba que 18 se encontraban en *expansión lenta*, 10 en *equilibrio* (entre las cuales estaba el mixteco), 12 en *extinción lenta* y 22 en *extinción acelerada*[170], lo que significa que el futuro de las lenguas originarias es incierto. Lo lamentable es que con la pérdida de las lenguas y particularmente de *Sahan Savi* se está perdiendo una forma de percibir el mundo, su tradición literaria y sus discursos ceremoniales, claves para entender la memoria cultural del Ñuu Savi y con ello

169 http://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/35730/cdi-indice-reemplazo-etnolinguistico.pdf Consultado el 03 de septiembre de 2016.

170 Estas estadísticas nos dan una idea del panorama de las lenguas originarias, pero hay que tomarlas con cautela, ya que históricamente se ha cuestionado la metodología para determinar quién es o no indígena, que aunado al proceso de discriminación que ha sufrido la población originaria a repercutido para que muchas veces se niegue que se habla una lengua originaria.

la posibilidad de una reintegración de la herencia histórica-cultural mediante la vinculación del pasado con el presente, además de conocer el profundo significado y los valores culturales de los restos materiales del pasado y la escritura pictográfica.

Así, en este capítulo damos por sentada la importancia de la herencia viva, demostramos lo trascendental de las narrativas como transmisoras de conocimientos y valores culturales de un pueblo y por lo tanto no son simples cuentos, como se han descrito por casi cinco siglos. De esta manera, a pesar del esfuerzo mayor por parte de las autoridades españolas y religiosas, los valores mesoamericanos se siguieron manteniendo gracias a la sinergia cultural de los mismos pueblos. Los pueblos no hicieron tabula rasa de su pasado, ellos siguieron manteniendo ese vínculo con el pasado mediante la integración de los nuevos valores a los que ya poseían. Por ende, mantener vivas estas narrativas –como herencia no solo de los mixtecos sino de la humanidad– es un acto de resistencia. En términos de la lectura de códices, más allá de la lectura intrínseca de una imagen o varias imágenes, como el matrimonio, tenemos que pensar en el contexto histórico, cultural e ideológico que se sintetiza en la pictografía.

Si bien lo que tenemos hoy en día no es la petrificación del pasado, al menos sí es su continuidad cultural en la forma en cómo ha sobrevivido a pesar de la colonización. Además, tenemos que añadir que la cultura es dinámica y por lo tanto las costumbres y tradiciones de toda comunidad tienden a modificarse con el tiempo. Es inevitable el cambio, no obstante lo que debemos evitar es que sea de forma violenta. En contraposición, tampoco debemos quedarnos estáticos ante todas las dinámicas sociales que representa la globalización alegando una originalidad, ya que ésta también fue producto de las adaptaciones sociales en el pasado. Claro ejemplo de esto es el carnaval de Santo Tomás Ocotepec. Los abuelos portaron sombreros con listones pero un día alguien, o algunos, optaron por usar sombreros de charros. Sin duda, un elemento que impactaría y sería en algunos años adoptado por toda una población, un elemento que ha embellecido y le da la magnificencia a nuestra fiesta (figura 81).

Figura 81. Sombreros de charros como emblema actual del carnaval de Santo Tomás Ocotepec. Fotografía del autor.

Asimismo, las mujeres año con año se han integrado a esta fiesta que antes sólo era para los hombres. Hoy en día, su participación en el carnaval es un claro ejemplo de las formas en cómo debe darse la equidad de género, misma que también debería reflejarse en todos los aspectos de la vida y por la que debemos que trabajar hasta volverla realidad. Así, la discusión entre cómo vestirse por tanto no está en lo estático sino en lo dinámico y quienes lo definirán serán ellas mismas con su participación y se verá reflejado en el transcurrir de los años.

Sin lugar a dudas, lo que más hay que festejar y resaltar del carnaval es que esta fiesta es de todos aquellos que se consideran *sehe Ñuu Yute Suji* "hijas e hijos de Ocotepec", para quienes tienen la dicha de vivir en su suelo pero también de quienes por razones económicas, educativas o sociales han buscado una vida fuera de esta tierra que los vio nacer. Así, lo más importante en asistencia desde una posición personal, no está en conocer qué comunidad bajó con más enmascarados sino de ver que cada año el carnaval es motivo de alegría para más y más personas. El carnaval por tanto es bailar, cantar, reír, comer, y, para quienes gusten, tomar. El carnaval es la unión de familias, de hermanas, hermanos, hijas, hijos, tías, tíos, que regresan a la comunidad sólo en esto días. Lo que hay que festejar por tanto son los valores culturales que tenemos como pueblo. El carnaval es la oportunidad convivir con nuestros amigos y recorrer aquellos parajes por los que de niños caminamos. El carnaval nos dota de una identidad al reconocernos como parte de una comunidad, misma que también nos obliga moralmente a brindar lo poco o mucho que tenemos a quienes llegan a bailar a la casa e incluso dar el almuerzo, la comida o la cena a los enmascarados y enmascaradas en los tres días de juego. Por ende el carnaval en nuestra lengua significa fiesta, "viko", y este es el único valor que no debe cambiar.

Entonces, ¿cuál sería la imagen que tendríamos de reconocernos conscientemente como parte de los pueblos mesoamericanos? Seguramente de una civilización que compartió y sigue compartiendo sus valores, de una estrecha relación con el territorio (ver próximo capítulo), de sabios y sabias que saben expresarse en rezos y discursos ceremoniales, los primeros en ceremonias públicas y las segundas en espacios más sagrados, como el temazcal, la curación y el parto. Así, más allá de la concepción problemática de los términos como el de Mesoamérica, y sin llegar a ser esencialista, es necesario redignificar y reivindicarnos como parte de una cultura y civilización, y al mismo tiempo ser conscientes que somos partes de un proceso colonial, y por lo tanto es necesario un diálogo y una reconciliación con nuestro presente. Sin duda, juntos, unidos y con respeto haremos pervivir los valores culturales de una civilización que late y se resiste a morir.

Capítulo IV. Los mapas coloniales y la reintegración de la herencia histórica-cultural del Ñuu Savi

En este capítulo se abordará el estudio del mapa colonial de Santo Tomás Ocotepec del siglo XVI en términos de la continuidad cultural y la reintegración de la memoria cultural. El objetivo es mostrar el potencial de la reintegración de la herencia histórica-cultural (sitios precoloniales, mapas coloniales, rituales y la literatura oral) para el entendimiento de los valores culturales pasados y presentes del Ñuu Savi, particularmente el de la relación espiritual con la tierra, partiendo del conocimiento de las comunidades contemporáneas.

Alvarado (1593) registra *dzoo ñee ñuhu* como "papel donde escribían", de *dzoo* (soo) "manta, lienzo" y *ñee ñuhu* de "pieles sagradas o códices", un claro énfasis de la escritura sobre tela. El mapa de Ocotepec, dibujado en lienzo, pertenece al municipio de Santo Tomás Ocotepec, mi comunidad de origen, pero no fue hasta el 2012 que lo conocí por la publicación de Caso de 1966, mientras realizaba mi licenciatura en la Ciudad de México. A partir de este momento me interesé y comencé a estudiarlo, teniendo como resultado la primera monografía sobre este mapa (Aguilar Sánchez, 2015a). Naturalmente, como parte del doctorado mi entendimiento del mapa ha crecido y los resultados se han expuesto a manera de artículos (2016; 2017). No obstante, es aquí donde adquiere su mayor dimensión como parte de una metodología, teoría y práctica, siendo el estudio del *dzoo ñee ñuhu* de Ocotepec piedra angular en los objetivos generales y particulares de esta disertación. Esto lo enfatizo para dejar en claro que el conocimiento de estos documentos no es definitivo sino acumulativo; asimismo, recalco la importancia de su origen, ya que a diferencia de los códices precoloniales que podemos tomarlos como parte de la patrimonio cultural del pueblo Ñuu Savi, al ser el lienzo en cuestión de la misma comunidad de procedencia del autor, su estudio parte del conocimiento vivencial, de la variante lingüística y la herencia histórico-cultural de la comunidad que lo produjo siglos atrás, haciendo valer con esto las premisas centrales de nuestra postura y metodología decolonial.

El lienzo aquí tratado forma parte de un tipo de documentos ampliamente difundido para la época colonial, de los mapas coloniales, los cuales han fungido un rol importante en la protección del territorio durante los últimos cinco siglos, basado en una profunda conexión ética, moral y espiritual con la tierra. Sugiriendo con esto que los mapas coloniales y la herencia viva de Ñuu Savi no sólo deben considerarse como patrimonio sino como fundamento de derechos colectivos. Su estudio y entendimiento son derechos expresos en la UNDRIP de 2007, particularmente del artículo 25, que a la letra dice:

> Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras (Naciones Unidas, 2008:10).

4.1. *SOO ÑEE ÑUHU ÑUU YUTE SUJI*: EL LIENZO DE SANTO TOMÁS OCOTEPEC

Santo Tomás Ocotepec es una comunidad del Ñuu Savi, enclavado en el Ñuu Savi Ñuhu, y está catalogado como uno de los 570 municipios del estado de Oaxaca (mapa 3). Una de las reliquias de esta comunidad es un mapa colonial bajo resguardo de las autoridades de Bienes Comunales, el denominado lienzo o mapa de Santo Tomás Ocotepec, en adelante Lienzo de Ocotepec (figura 82). El mapa mide en promedio ±1.34 m de largo × ±1.04 m de ancho, que resulta de

Figura 82. El mapa o lienzo de Santo Tomás Ocotepeque de 1580. Fotografía del autor.

la unión de tres tiras de tela de algodón en forma vertical. El trazo del mapa es de color negro, a base de carbón, y está pintado con colorantes naturales, de los cuales observamos el verde, amarillo, azul y rojo. En términos estilísticos, en su manufactura converge tanto la iconografía mixteca precolonial como la colonial, lo que fundamenta su elaboración para la segunda mitad del siglo XVI, alrededor de 1580. En iconografía mesoamericana se dibujaron 25 *nuu* "lugares" que enmarcan el lienzo, *uni nchivi* "tres personas", un *aniñe* "palacio", *yute* "ríos" e *ichi* "caminos"; de influencia y estilo colonial se pintaron los *yuku* "montes", las *vehe ñuhu* "iglesias" y el *nkandii* "sol", además se agregaron glosas en náhuatl, *Sahan Savi* y castellano en caracteres latinos.

Los primeros estudiosos en dar las primeras impresiones del contenido del lienzo fueron Caso (1966) y Smith (1973;1998)[171], quienes se enfocaron en describir el lienzo, limitándose a lo que sería el primer y segundo nivel de interpretación, respectivamente. Más recientemente yo he enfocado mis esfuerzos en hacer una interpretación de primer, segundo y tercer orden (Aguilar Sánchez 2015a, 2015b, 2016, 2017), consumándose este último en este capítulo. Los trabajos previamente citados se sintetizan en la tabla 8.

> …la realidad geográfica contenida en los códices es más que un conjunto de elementos cartográficos. No se trata de señalar las urbes pobladas ni de delimitar sus territorios. Los lugares son asociados e interpretados en función de presencias de poderes divinos, de eventos rituales y experiencias históricas (Tonalá, Ñuu Tnoho, Ñuu Tnoo) (Jansen y Pérez, 2008:107).

Tomando como referencia el estudio de los códices, para llegar al tercer nivel de interpretación de los mapas necesitamos comprender que éstos no deben entenderse como simples referencias geográficas en

171 Weitlaner (1966) por su parte se enfocó a describir la técnica de tejido del lienzo.

Autor	*Resultados*
Caso, 1966	- El lienzo es un mapa
	- Descripción física del lienzo y de los elementos pintados (ríos, montes, glifos toponímicos, iglesia, capillas).
	- Transcripción y traducción (endeble) de glosas en mixteco y nahuas.
	- Se elaboró en el siglo XVI y no en 1701.
	- Las inscripciones que tiene el mapa fueron hechas en tres ocasiones y por tres autores.
	- Los glifos toponímicos son linderos y las glosas en mixteco forman parte del paisaje.
Weitlaner Johnson, 1966	- Análisis textil del lienzo.
Smith, 1973;1998	- Elaborado alrededor de 1580.
	- La iglesia del centro con la glosa Santo Tomás Ocotepeque es la cabecera y las demás son las comunidades "sujetas", las cuales son Yucuite, Nuyoo, Yosotatu y Nundaco.
	- Dos mapas en el lienzo: 1) los glifos toponímicos acompañados con las glosas en náhuatl son los límites de Ocotepeque a mediados del siglo XVI y 2) las glosas en mixteco añadidas en 1701 representan los límites de Ocotepec en ese año, es un "mapa escrito".
	- Documento de tierra de 1726 del AGN con linderos de Ocotepec.
	- Las glosas en mixteco no corresponden con los topónimos ni con las glosas en nauatl.
Aguilar Sánchez, 2015a	- Análisis del lienzo en tres niveles de interpretación: 1) descriptivo (análisis de formas visuales); 2)interpretativo (identificación de conceptos y temas); y 3) la evaluación (exploración de los significados intrínsecos).
	- Documento histórico-cartográfico realizado en la década de 1580.
	- Descripción, identificación, interpretación y ubicación de los elementos pictóricos del lienzo: templos católicos, ríos, glifos toponímicos, caminos.
	- Tres tintas, tres pintores y tres momentos históricos del lienzo y las comunidades. 1) Elaboración del lienzo en la década de 1580), 2) glosas en náhuatl agregadas como explicaciones de los glifos toponímicos de 1580?) y 3) glosas en Sahan Savi en 1701.
	- Del análisis y la traducción de las glosas en lengua náhuatl se concluye que no corresponden con el significado concreto de cada topónimo y por ende el escribano no era nativo hablante del náhuatl.
	- Las capillas corresponden a las siguientes comunidades contemporáneas:
	1) Santo Tomás Ocotepeque=Santo Tomás Ocotepec (cabecera política); 2) Santiago = Santiago Yosotichi, 3) San Pedro = San Pedro Yosotato, 4) Santa María = Santa María Yucuhiti, 5) Santiago = Santiago Nuyoo, y 6) Santa Cruz = Santa Cruz Nundaco
	- Los caminos que parten de la iglesia central y salen del lienzo se dirigen a Atatlahuca, Chicahuaxtla y Putla.
	- El río que pasa debajo de la iglesia de Ocotepeque es el Yute Suji (Río de Nahuales), del cual deriva el nombre de la comunidad en lengua mixteca como Ñuu Yute Suji, y su origen se representa como un lugar precioso.
	- De los 25 glifos toponímicos que rodean al lienzo uno representa a la comunidad de Cuquila o Ñuu Kuiñe, 23 son los límites de Ocotepeque en el siglo XVI y uno es un lugar sagrado para la comunidad de Ocotepec.
	- El lienzo de Santo Tomás Ocotepeque y el de Santa María Yucuhiti representan un mismo territorio.
Aguilar Sánchez, 2015b	- El glifo toponímico que Caso interpreta como río en realidad corresponde a la representación de una loma, itnu.
	- La traducción correcta de Ocotepec u Ocotepeque es "Cerro de las rajas de ocote", ya que refiere especificamente a la leña y no al árbol. En náhuatl ocotl puede referir tanto al árbol como a la leña de ocote pero en Sahan Savi se distinguen ambos términos. Yuku Iti es "Cerro de las Rajas de Ocote", de yuku "cerro" e iti "leña de ocote" y Yuku Tu Yuja es "Cerro de los Ocotales", de yuku "cerro", Tu "árbol" y yuja "hoja del ocote". De los Reyes en 1593 traduce Ocotepec como Yucu Ite, ite está en la variante de Teposcolula y corresponde al iti "raja de ocote" en Ocotepec.
	- El glifo toponímico de la República de Ocotepeque como "Cerro de la leña de ocote" está en tres documentos coloniales: 1) el lienzo de Zacatepec, 2) el mapa de Texupan y 3) la geneaología de Tlazultepec.

Tabla 8. Principales aportaciones en la interpretación del Lienzo de Ocotepec.

el paisaje sino como el paisaje en toda su expresión, concibiendo al paisaje como "lo constituido como un registro duradero de testimonios de vidas y trabajos de generaciones pasadas, quienes han vivido dentro de este, y al hacerlo, han dejado aquí algo de ellos mismos (Ingold, 2000:189). Así, los mapas son contenedores de una estratigrafía simbólica, dado que quienes los hicieron estaban dando respuestas y soluciones a los problemas que originó la colonia, partiendo desde su marco cultural mesoamericano, al mismo tiempo que los dotaban de sentido para las autoridades coloniales.

Así, para entender el paisaje representado en el Lienzo de Ocotepec en necesario entender su importancia para el pueblo de origen.

4.2. LA RELACIÓN ESPIRITUAL CON LA TIERRA EN OCOTEPEC

La herencia cultural de Ocotepec se fundamenta en lo mesoamericano, muestra de ello son los vestigios precoloniales en su territorio, un mapa de la época colonial, la lengua, los rituales y la literatura oral, sin embargo también es necesario admitir que nuestra realidad está mediada por los efectos de la colonización[172]. Nuestro presente es el resultado de la sinergia cultural entre la herencia precolonial (mesoamericana) y la colonial (hispana). No obstante, a pesar de la veracidad del párrafo anterior, uno de los aspectos precoloniales que más ha prevalecido en las comunidades originarias es su arraigo por la tierra que tiene como base una profunda conexión espiritual, ética y moral. Esto lo podemos observar en el ritual de curación denominado *nakehen ñuhu* "levantar el espíritu".

Nakehen o nakehon ñuhu tiene como fin curar la enfermedad del espanto que recae en una persona como resultado de la influencia de *Ñuhu Ndehyu* "la Deidad Tierra" y consiste en un "tratamiento psíquico" que generalmente se combina con un "tratamiento físico" (Pérez Jiménez, 2011:188)[173]. Esta enfermedad tiene su origen en el momento en que una persona se "espanta"; en este instante *Ñuhu Ndehyu* se queda con parte de nuestro "espíritu" y, dado que es la tierra misma, esto puede suceder en cualquier lugar. Como consecuencia, tiempo después uno adquiere *kuehe yúhu* "la enfermedad del espanto" y para recuperar nuestra salud tenemos que realizar el *nakehen ñuhu*; es decir, el levantamiento de nuestro espanto o espíritu (figura 83). En caso de espantarnos en lugares con abundante presencia de agua –tales como *yute* "ríos", *vehe savi* "casas de lluvia", y *nu kene ndute* "manantiales" – la enfermedad que podemos adquirir es más grave porque son lugares considerados *ii* "sagrados y delicados".

En este ritual se entabla un diálogo con nuestra entidad sagrada *Ñuhu Ndehyu*, quien también se asocia con los santos católicos Santa Cristina y San Cristóbal, por esto último también se le refiere como *velo Toba* "gran Tova o abuelo Tova"; a quien se le ofrenda y con gran respeto se le pide que por favor nos devuelva esa parte de nuestro ser que se quedó cuando nos espantamos[174]. Hay varias formas de conocer si el espíritu ha regresado a nosotros, en Ocotepec el indicativo es que el enfermo se duerma después del ritual. En otras ocasiones la persona que levanta el espanto es quien sueña y dependiendo del sueño se sabe si se ha devuelto o no su espíritu o si se tiene que ir de nueva cuenta y con qué otros presentes (Witter, 2011:131). En las siguientes líneas se transcribe y traduce parte del lenguaje ceremonial dicho en el ritual de *nakehen ñuhu*, donde se puede apreciar la sinergia de la religión mesoamericana y católica. El ritual fue llevado a cabo por el señor Filemón Andrés Aguilar Hilario de 91 años de edad[175] (tabla 9).

En esta transcripción y traducción del discurso ceremonial podemos observar con detalle la relación de respeto que se entabla con *Ñuhu Ndehyu*, por ello el análisis del discurso en *Sahan Savi* con el ritual no sólo es necesario sino indispensable para entender el ritual, ya que "la especificación verbal del acto, la relación del acto con el efecto, es un componente importante del acto en sí mismo" (Rappaport, 2001: 91). Esta relación espiritual y ética con la tierra también se observa al momento de sembrar la tierra. En Ocotepec se ofrece bebidas (pulque, refresco) a *Ñuhu Ndehyu* antes de iniciar a arar y sembrar, esto para que

172 Ver Jansen y Pérez Jiménez (2015); Pérez Jiménez (2015) y Ríos Morales (2011).

173 Para otras relaciones entabladas con *ñuhu* ver López García (2007), Julián Caballero (2009) Jansen y Bautista García (2015) y Posselt y Jiménez (2015).

174 Para otras descripciones del ritual de "levantar el espanto" y los discursos sagrados dichos en su ejecución, ver Jansen (1982, II:461); Alavez (1997:148-156), López García (2007:206); y Pérez Jiménez (2011:188-194).

175 El ritual se llevó a cabo en 2017. Don Filemón, mi abuelo, es originario y vecino de la comunidad de *Nunuma,* municipio de Santo Tomás Ocotepec.

Figura 83. Ritual de *nakehen ñuhu* por el señor Filemón Andrés Aguilar Hilario. Fotografía del autor.

sea benevolente y tengamos una buena cosecha, lo que se comparte en todo el Ñuu Savi.

> Antes de labrar el campo cuando llegue el que va a labrar la tierra, el dueño de la tierra da un litro de aguardiente para que el labrador tome con la Tina [Santa Cristina] y Toba [San Cristobal], un vasito a él y un vasito a la tierra. Nada más es para empezar el día, no para emborracharse. Pero antes de tomar, se quita el sombrero delante del sol y se persigna. Entonces se empieza a trabajar. Al medio día de parte del dueño llegan con el pulque. Primero tienen que dar a la Tina y la Toba y luego toman los trabajadores (Witter, 2011:124).[176]

Estos rituales son parte de la continuidad cultural mesoamericana, la sinergia religiosa y por ende ejemplo de resistencia ante cinco siglos de opresión. Esta relación espiritual con la tierra es uno de los derechos colectivos por el que los Pueblos Originarios han abogado en las últimas décadas, lo cual ha dado frutos y se ha puesto tanto en la UNDRIP de 2007 (artículo 25), como el Convenio Nº 169 sobre Pueblo Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo adoptado en 1989[177].

> Artículo 13.1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación (Organización Internacional del Trabajo, 2007:28).

Esta relación espiritual con *Ñuhu Ndehyu* a nivel personal se extrapola a la concepción colectiva de un paisaje sagrado en Ocotepec, el cual ha sido defendido históricamente y sobre el que se ha legislado en su acceso con total respeto hasta el día de hoy. Lo anterior lo podemos corroborar con el análisis e interpretación del mapa colonial en posesión de la comunidad y su correlación con el artículo 75 de su Estatuto Comunal. Asimismo, para entender los valores culturales del

176 En Ocotepec también se realizaba en los años 60´s. Mi señora madre me comenta que su difunta abuela se persignaba todas las mañanas en la dirección del sol, cuando éste apenas estaba saliendo.

177 Ratificado por el Estado mexicano el 05 de septiembre de 1990 (Organización Internacional del Trabajo, 2007:65).

Sahan Savi	*Traducción al español*
San Cristobal, Santa Cristina	San Cristóbal, Santa Cristina
Súunu kuan nsaha a uhvi	Tú eres el que lastima
Súunu shtuu seheni,	Tú eres el que lo hizo tropezar
Súunu shtuude, velo Tova	Tú lo tiraste, San Cristóbal
Mita de natajinu ánuji	Pero hoy le devolverás su espíritu
Va nakeheni, va nakuisoni	Lo vine a traer, vine para llevármelo
Mita ndee kuhu tée ya de súunu sáha	Hoy él está muy enfermo y es por tu culpa
Súunu saha a kuhu tée ya	Tú eres el que lo enfermó
Súunu a kúunu velo Tova	Tú que eres San Cristóbal
De ndenu yukunu	estás aquí en tu monte
Bendición del padre, del hijo y del espíritu santo	Bendición del padre, del hijo y del espíritu santo
Bendición del padre, del hijo y del espíritu santo	Bendición del padre, del hijo y del espíritu santo
Bendición del padre, del hijo y del espíritu santo	Bendición del padre, del hijo y del espíritu santo
Jíso ndani santa bendición	Nosotros cargamos la santa bendición
chi de ndoyo jehe ndute ndani	porque fuimos a la ciénega (pila) a bautizarnos
Kanu ndenu jendute ndani	Tú mismo viste que fuimos a bautizarnos
Jíso ndani santa bendición	Llevamos la santa bendición
A kúunu San Cristobal	Tú que eres San Cristóbal
De ndenu sa uhvinu	Aquí estás haciendo daño
Sáhanu a kuhu a shtakuhenu nchivi	Eres el que enferma y lastima a la gente
De mita de súunu saha a seyini kuhu	Y hoy tú eres la causa de que mi nieto esté enfermo
Nehe tee luulí nehe de nkonoho	Ven niño, ven y vámonos
A kúunu San Cristobal	Tú que eres San Cristóbal
Vájini ji yiku kúñu, nehe	Vine con su cuerpo, así que ven
A kúunu San Cristobal	Tú que eres San Cristóbal
Va nakuekani tée yaha chi kaji de mita kuhi	Vine a traer (su espíritu) a este hombre porque está delicado y enfermo
Súunu kúunu San Cristobal de súunu shtakuehe	Tú que eres San Cristóbal, tú lo lastimas
Súunu nsaha ja kueka ndoho lahvi ya	Tú eres el causante de la tristeza de este humilde muchacho
Ndahvide chi vajide nu chuchi kahnu	Tenle compasión porque viene del Dios Padre
De vajini jide	Y vengo con él
A kúunu velo Tova	Tú que eres San Cristóbal
Súunu ku ja saha uhvi de	Tú eres el que le causa dolor
Nduu yaade shta, ndu yaade	Él ya no come tortilla, ya no come
De su mita nasuhanu de	Y hoy lo vas a curar
Va nakehen ndani anude	Solo venimos a recoger su espíritu
Na una, ushi tikatu ni nchinu a juninu nu anude	No sé si con 8 o 10 nudos amarraste su espíritu
Nehe tee luulí nehe de nkonoho	Ven niño, ven y vámonos
Nehe ya iyo yiki kuñunu	Ven que aquí está tu cuerpo
Nehe anu	Ven espíritu
Va nakeheni de ndivinu yiki kuñude	Vine a traerte y ahora entrarás a su cuerpo
ndivinu chi ya iyo yiki kuñunu	Entra que aquí está tu cuerpo
nehe nkonoho	Ven y vámonos
A kúunu velo Tova	Tú que eres el gran Cristóbal
De tani ndute jíhini kohonu	Te daré el agua que tomo para que tomes
A kúunu velo Tova de nduu nihinu kohonu	Tú que eres San Cristóbal, no consigues de tomar
De natanu anuji de táni ndute jíni kohonu	Me darás su espíritu y te daré del agua para que tomes
De mita ni vajini nsuu sanuu sanuu vaji ndani	Hoy vine pero no podemos venir a cada rato
Nchi nkuu ñama ndani kihindani sanu sanu	No nos dará tiempo venir a cada rato
Ndoho chi ndenu ichi yaha	Tú porque vives en este camino

Sahan Savi	*Traducción al español*
Nehe yaha tee luulí,	Ven aquí niño
Anunu, nehe chi yaa skajani	Espíritu, ven aquí donde estoy sonando
Yaha iyo ni ji yiki kuñude	Aquí estoy con tu cuerpo
De yaha iyode de vanakeheni	Aquí está él y vine a traerte
A kúnuu anunu, de nehe nkonoho	Tú que eres su espíritu, ven y vámonos
Nehe tée luulí nehe nkonoho	Ven niño, ven y vámonos

Tabla 9. El ritual de *nakehen ñuhu* en Santo Tomás Ocotepec.

mapa, es necesario un breve recuento del contexto histórico en el que se elaboró.

4.3. LA TIERRA EN EL ÑUU SAVI DEL SIGLO XVI

Las unidades políticas del Posclásico Tardío (1200-1521 d.C.) en Ñuu Savi se conocieron en *Sahan Savi* como *Yuvui Tayu* "petate-trono" o reinos –*Yuu Teyu* en Ocotepec. No tenían un territorio definido, continuo y delimitado porque su estructura política se basó en las relaciones personales, las cuales se definían por la reciprocidad, donde cada individuo cumplía con una función específica dentro de la comunidad. [178] El derecho de los *iya* (*yaa*) "reyes, gobernantes" e *iya dzehe* (*yaa sihi*) "reinas" al usufructo de la tierra era concedido por su origen[179]. Para poder ejercer esos derechos los *iya* tenían que mostrar respeto a sus ancestros por medio de ofrendas y rituales privados a los envoltorios sagrados y en diversos santuarios, así como organizar y dirigir eventos públicos para fortalecer el orden cosmológico y social (Aguilar Sánchez, 2015a).

Nuestra pertenencia a *Ñuhu Ndehyu* fue el aspecto más importante por el que no se tuvo una delimitación fija entre las comunidades del *Ñuu Savi* en la época precolonial. Con la conquista consumada, los españoles crearon las Repúblicas o Pueblos de "Indios"[180], unidades políticas con límites definidos y demarcadas con mojoneras. A mediados del siglo XVI, estas nuevas configuraciones territoriales se volvieron la base de la comunidad. Es más, el territorio poseído se convirtió en la comunidad misma. Así, las obligaciones y derechos precoloniales sobre la tierra se fueron redefiniendo en el periodo colonial y con ello la defensa del territorio fue una prioridad entre las comunidades. En este contexto fueron elaborados los mapas coloniales, documentos que los mixtecos utilizaron para fundamentar un derecho ancestral al territorio ante las autoridades españolas. Pero para que éstas últimas pudieran validarlos, en los mapas se conjuntaron los dos sistemas de representación paisajística de la época: la escritura pictográfica mixteca precolonial en conjugación con la representación del territorio a la manera occidental. Es decir, se representó un territorio demarcado por mojoneras –concepto español para demarcar las tierras-, las cuales fueron representadas con glifos toponímicos– nombres de lugares en escritura pictográfica[181].

Al formarse las Repúblicas, las comunidades definieron su territorio con base en un paisaje sagrado, constituido por lugares de encuentro con entes sagrados o ancestros, donde se les ofrendaba y rendía respeto. Éstos lugares sagrados fueron elegidos frecuentemente como límites territoriales y funcionaron a partir de entonces como mojoneras. En su elección predominó "un criterio más simbólico, más en términos religiosos donde cada sitio definido como límite era importante para la realización de rituales y ceremonias que le daban identidad a la comunidad, por lo tanto era necesario que estuvieran dentro del territorio recién creado" (Aguilar Sánchez, 2015a:136). Estas asociaciones dieron como resultado dos aspectos importantes que siguen configurando a las comunidades mixtecas hoy en día. Primero, los sitios que fungen como mojoneras están cargados de una estratigrafía

178 Ver Hoekstra (1990), Ouweneel y Hoekstra (1998), Jansen y Pérez Jiménez (2007a), Okoshi Harada y Quezada (2008), Aguilar Sánchez (2015a; 2015b).

179 Ver los comentarios a los códices Yuta Tnoho, Tonindeye y Añute (Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a, 1992b, y Jansen y Pérez Jiménez 2007a).

180 La "República o Pueblo de Indios" fue una institución política y territorial creada en la Colonia donde residía toda la población nativa y era representada por un cabildo elegido internamente por la comunidad. La República de Españoles fue su contraparte, ya que aquí vivía la población española. En adelante nos referiremos a esta institución como "República" y omitiremos el término de "indio", recordando al lector la carga de discriminación que este término conlleva en el contexto mexicano.

181 Las unidades políticas mixtecas precoloniales no tuvieron límites fijos por lo tanto las mojoneras no existieron como puntos limítrofes, estas fueron introducidas con la conquista. En el Museo de Bilbao podemos observar cómo las mojoneras funcionaron en las sociedades pastoriles de la zona Vasca.

simbólica. En la literatura oral del Ñuu Savi son referidos como lugares sagrados, históricos y de origen. Como ejemplo tenemos al Cerro del Pedimento, un santuario de origen precolonial que está entre los límites territoriales de los municipios *Savi* de Santa Catarina Yosonotú y San Miguel el Grande, al cual anualmente asisten los *nchivi savi* de varias comunidades. En segundo lugar, la carga simbólica de estos lugares para las comunidades del Ñuu Savi propició que fueran espacios compartidos pero al momento de las delimitaciones varias comunidades quisieron tenerlos bajo su resguardo, teniendo una superposición de límites sobre los mismos lugares; esto dio origen a los innumerables conflictos territoriales en la época colonial que, incluso, persisten hasta hoy en día. Por este motivo, en las colindancias frecuentemente se encuentran los vestigios de asentamientos precoloniales que en mixteco se denominan *Vehe Ñuhu Anaha* "antiguas casas de dioses", *anaha* "antiguas" o mejor dicho anteriores a las actuales, por que el concepto se transfirió a las iglesias católicas, las cuales se conocen hoy en día como *vehe ñuhu* "casa de dioses" o *veñuhu* –en su versión contraída. En consecuencia, la lucha por un territorio también se convirtió en la lucha por los valores culturales y la identidad del Pueblo de la Lluvia, razón por la cual las comunidades del Ñuu Savi se han empeñado por mantener un territorio primigenio (ver capítulo 5), sacrificando incluso la vida misma.

4.4. EL DEVENIR HISTÓRICO DEL PAISAJE SAGRADO DE SANTO TOMÁS OCOTEPEC

El Lienzo de Ocotepec es resultado del proceso colonial del siglo XVI descrito previamente. Fue elaborado en la década de l580 y en él se representa el territorio de lo que fuera la República de Santo Tomás Ocotepeque, integrada por las actuales comunidades de Santa Cruz Nundaco, Santiago Nuyoo, Santa María Yucuhiti, San Pedro Yosotatu, Santiago Yosotichi y Santo Tomás Ocotepec, con cabecera en esta última.

El territorio representado en el lienzo se ha determinado por la representación precisa de la geografía local (ríos, montes y caminos), la ubicación de las iglesias católicas, la orientación del mapa con la salida (este) y puesta del sol (oeste), y las glosas en lengua mixteca, náhuatl y castellana. Estas últimas, al ser de tres manos y tintas, nos sugieren tres épocas distintas del documento. La primera mano, de quien elaboró el lienzo, anotó algunas glosas en lengua mixteca y los nombres católicos debajo de cada iglesia con la misma tinta con que se trazó todo el mapa; con la segunda, se anotaron las glosas en náhuatl, muy probablemente posterior (días, meses o quizá años) a su elaboración para presentarse ante las autoridades virreinales y que por lo impreciso de la traducción de los glifos toponímicos al náhuatl consideramos que quien hizo la traducción no era un náhuatl hablante; y con la tercera mano se escribieron las glosas en mixteco en el año 1701, momento en que las comunidades que integraban Ocotepeque se separaron y fueron Repúblicas por cuenta propia. Por ello, es necesario recalcar que por Santo Tomás Ocotepeque me refiero a la República que existió de 1580 a 1701 y por Santo Tomás Ocotepec a una de las comunidades que formó parte de Ocotepeque, fue República por cuenta propia a partir de 1701 y actualmente es un municipio del estado de Oaxaca; así, la desintegración territorial del Ocotepeque dio como resultado el surgimiento del Ocotepec como unidad política independiente. Pero ambos son representados por la iglesia central en el lienzo.

En escritura pictográfica se registraron 25 lugares, los cuales tienen su correspondencia física en el entorno, y dada la continuidad y la herencia cultural del pueblo Ñuu Savi es posible identificarlos. En este sentido, como se mencionó líneas arriba, la selección y representación de estos lugares tuvo como criterios su simbolismo religioso, histórico y social, por lo tanto estamos ante un paisaje sagrado. Esto se ha determinado por el análisis de las glosas y glifos toponímicos del lienzo, las fuentes históricas, la literatura oral y el Estatuto Comunal (en adelante EC); este último es el documento que "regula la vida al interior de la comunidad" de Ocotepec y establece los derechos y obligaciones de los comuneros y avecindados para el uso y acceso a la tierra (Asamblea General de Comuneros, 2013). La inclusión de este documento en nuestro análisis es de gran importancia porque aquí se incluye la lista de los sitios sagrados de nuestra comunidad. En nuestra lengua y cosmovisión estos lugares sagrados se denominan *nu chiñuhun*. Para argumentar la defensa de las tierras comunales de Ocotepec en base a un paisaje sagrado e histórico expondremos los siguientes casos.

Del total de glifos toponímicos, uno es un lugar de origen; 23 son mojoneras que representan los límites territoriales de la República de Ocotepeque a finales

del siglo XVI; y el último representa el *yuvui tayu* de *Ñuu Kuiñi* "Pueblo del Jaguar o Pueblo de Jaguares", comunidad que hoy en día es conocida como Santa María Cuquila. El primer glifo toponímico que expondremos representa el lugar de origen del *Yute Suji* "Río de Nahual o Nahuales", de *yute* "río" y *suji* "nahual", el cual es de suma importancia para la identidad de la comunidad de Ocotepec, dado que de este río se retoma el nombre de nuestra comunidad en *Sahan Savi* como *Ñuu Yute Suji* "Pueblo del Río de Nahuales", como ha sido nombrada desde tiempo inmemorial. En las Diligencias sobre tierras pertenecientes al común de Santa María Ocotepeque, hoy Santa María Yucuhiti, se registró en 1703 al actual Ocotepec como Santo Tomás Yuteduxi y Santo Tomás Yutaxuji (Villavicencio et al. 2015). Ambos términos significan "Río de Nahuales", nombre que tiene origen en la siguiente literatura oral (tabla 10).

El Yute Suji está plasmado en el lienzo, surge en el este, pasa por el centro del mapa, por debajo de la iglesia con la glosa de Santo Tomás Ocotepeque y el aniñe precolonial, y sigue su curso hacia el norte. Esta misma disposición la podemos observar hoy en día, donde el río pasa a 300 metros de distancia al este de la iglesia de Ocotepec, por lo que el mapa es una muestra fiel de la geografía local. Además, el lugar de donde nace el río se representó como un lugar precioso, lo que cobra sentido en el EC, ya que el *Yute Suji* está inscrito como un *nu chiñuhun* "lugar sagrado". Por ello el topónimo de donde surge el *Yute Suji* está compuesto por una joya y de la glosa adjunta en náhuatl se puede leer "*xiuctemaloya*, donde *xiuc* proviene de *xiuhtli* o *xihuitl* "turquesa". Así, este topónimo no refiere a un límite, sino a un lugar hermoso, precioso, del cual surge el río que le da identidad a la comunidad de *Ñuu Yute Suji* "Pueblo del Río de Nahuales" y por lo tanto es un lugar sagrado; una idea paralela se expresó en el Códice Texupan (figura 84, 85, 86 y 87).

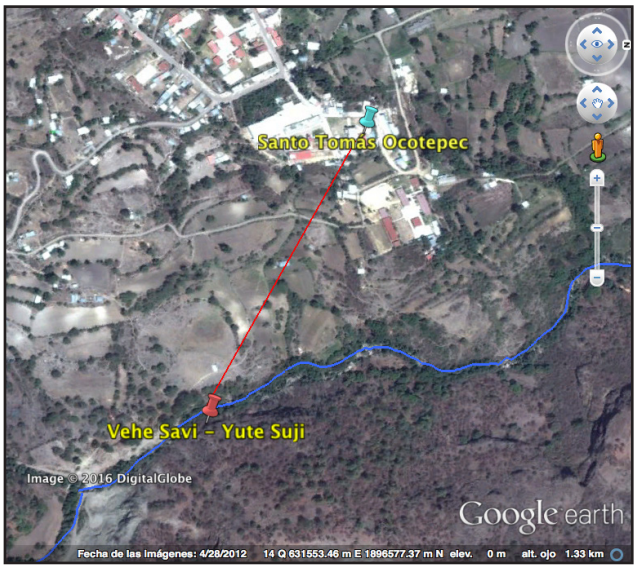
Aunado a lo anterior, el valor de la narrativa es un aspecto sustancial de la relación ética con la tierra y el entorno. Es decir, el día en que nacemos no sólo formamos parte de una comunidad humana sino también estamos inmersos en una relación intrínseca con el paisaje, del cual ahora también formamos parte, teniendo en claro que todo lo que transcurre a nuestro alrededor indudablemente nos afecta directamente. Por si esto fuera poco, el lugar donde los recién nacidos adquieren su estatus en el mundo, es una *vehe savi* "casa o morada del Dios Lluvia", lo que refuerza aún más la sacralidad de este lugar a través del tiempo y por ende de un paisaje sagrado (figura 85, 88) (Tabla 11).

Las *vehe savi*, generalmente cuevas o abrigos ro-

Sahan Savi[a]	*Traducción al español*
Tuu ndahavi nchi luulí de	Si brotaban (nacían) los pequeños (niños y niñas)
yaha kiínda kii kakinda	aquí venían a acostarlos
in a kuaa kaándai,	una noche estaban,
sede vaji na kíti nayuuti nchi luulí,	y entonces venían animales a lamer al recién nacido,
Naha ndaha kiti a nayuuti nchi luulí	Se veían las manos de los animales que lamian al niño
de ñuka sede kuno na kua nduu nchi luulí ichi nuu, a kui suji ji	De ahí uno sabía en que se convertiría ese niño en el futuro, cual sería su nahual
nsua nii iyo shihina nkahanda	así fue en el principio
nsua nínini a nkahanda,	así escuché que decían,
de a nda ndúhu a nkaku ndani, nduka ni jini	Pero nuestra generación, ya no lo vimos,
ndani, kuachi tuhun ni kuaa a iyo.	sólo la historia es lo que queda.
ma shihina de modo nduu nchivi kahanda	Porque en el principio la gente se convertía (nahual,alter ego)
ja nduu níji nchivi nkahanda vii,	las personas se convertían a voluntad, podías verlos
de a mita de suu nduka,	y ahora ya no,
de modo a nduu yuhunda.	de modo que ahora se convierten a escondidas.
Yaha kua kachinda nchivi ñahnu	Esto es lo que cuentan las personas mayores,

Tabla 10. *Nu chiñuhun Ñuu Yute Suji:* El lugar sagrado del "Pueblo del Río de Nahuales".
a Narrativa transmitida por el señor Roberto Salustiano Ayala Cortés de 87 años de edad en 2017, originario de la comunidad de Genero V. Vásquez, Santo Tomás Ocotepec. Una narrativa similar me fue transmitida por mi señora abuela Francisca Cirila Reyes Jiménez en 2014, ella es de Nunuma, Ocotepec (ver Aguilar Sánchez 2015b:138). En la visión mesoamericana, "cada persona tiene su animal compañero" o nahual, con el que se comparte el destino y las experiencias (Pérez Jiménez, 2011:90).

Figura 84. La iglesia de Ocotepec, el aniñe "palacio precolonial", el *Yute Suji* y el glifo toponímico de Ñuu Kuiñi (Cuquila), en la escena central del Lienzo de Ocotepec. Fotografía del autor.



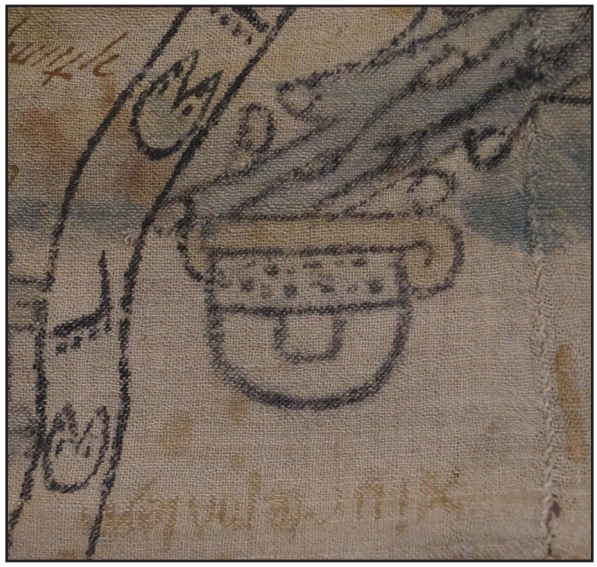


Figura 85. (Izquierda) Ubicación y relación entre el *Yute Suji*, la *vehe savi* e iglesia en el paisaje ritual de Ocotepec. Modificado de Google Earth. **Figura 86.** (Derecha) El lugar precioso de donde nace el Yute Suji "Río de Nahuales". Fotografía del autor.

cosos, son santuarios que han jugado un papel primordial en el devenir de las comunidades del Ñuu Savi. Con gran respeto al Dios Lluvia se le visita y ofrenda en su morada, se le lleva comida, música, tabaco, bebidas, velas y veladoras para pedirle que no tarde en hacerse presente en los campos, pero que sea de manera benevolente y no violenta para que las semillas broten y la milpa crezca; así, su presencia permitirá la continuidad de la vida. Esta relación con *Ñuhu Savi* "Dios Lluvia" es tan esencial que por esta razón nos consideramos el *Ñuu Savi* "Pueblo de la Lluvia", e incluso (como lo vimos en el capítulo 1) la subregión en la que se encuentra Ocotepec, la Mixteca Alta, fue conocida en tiempos precoloniales y co-

Figura 87. Surgimiento del río (superior derecha) en un lugar precioso. Códice Texupan (Terraciano, 2013)

loniales como *Ñuu Savi Ñuhu*, "la tierra de la lluvia divina y estimada".

Por esta razón las *vehe savi* son los santuarios más frecuentes en todo Ñuu Savi y en éstas se celebra el ritual de *je kankan savi* "ir a pedir lluvia", conocido comúnmente en español como "petición de lluvia". El ritual se realiza ya sea el 25 de abril, 1 o 15 de mayo, según el calendario litúrgico de cada comunidad, fechas en la cuales también tienen lugar los festejos a los santos católicos de San Marcos, la Santa Cruz y San Isidro Labrador, respectivamente (Posselt y Jiménez, 2015)[182]. Particularmente el 1 de mayo, en el día de la "Santa Cruz", comunidades enteras del *Ñuu Savi* como San Pedro Molinos, Yutanduchi de Guerrero, San Felipe Tindaco y Santa Cruz Nundaco realizan peregrinaciones a las *vehe savi*, incluso algunas realizan la misa católica en estos santuarios, lo que podemos considerar una gran victoria de la religión mesoamericana (figuras 89 y 90).

Además del *Yute Suji* en el Estatuto Comunal de 2010 se mencionan cuatro *vehe savi* como *nu chiñuhun*, que se identifican por el paraje donde se ubican. Estas *vehe savi* están en *Keniñi* (Nunuma), *Ndeskoyuyu* (19 de Abril), *Itundi* (Portes Gil) y *Yata Yuu Ito* (Miguel Hidalgo) (Asamblea General de Comuneros, 2010). En éstas también se va a pedir lluvia, no obstante, a diferencia de otras comunidades del Ñuu Savi, en Ocotepec el ritual se lleva a cabo cuando la lluvia no llega a tiempo (figura 91). En el lienzo de Ocotepec tenemos el topónimo *Yuku Savi* "Cerro de la Lluvia"

182 Los principios de los rituales y los lugares sagrados en el *Ñuu Savi* son mostrados extensamente en la tesis doctoral de Jiménez y Posselt (2018), a quienes agradezco y reconozco, ya que con un profundo respeto y nivel de análisis nos han compartido sus experiencias en torno a su estudio de los rituales de 1) Bendición de los manantiales o *kuii ndute*; 2) Petición de Lluvias en las *vehe savi* (casas de lluvia) y 3) Pedimentos en las *vehe ñuhu anaha* (antiguas casas de Dioses).

Sahan Savi [a]	*Traducción al español*
Yaha kíinda músico,	Aquí vienen los músicos,
Kíinda taa nduna savi neénda nehe,	vienen cuando la lluvia no llega temprano,
taa nduna savi kenda,	cuando la lluvia no viene a tiempo,
De tun nkuu yàà de teñúhu nda iti.	y cuando termina la música prenden las veladoras.
Ta nkíinda tee sáhade yàà,	Cuando vinieron los músicos,
ta nkíinda sáá,	cuando vinieron esa vez,
nduu náhasa na kuiya ku, nkiísa,	no recuerdo en que año fue, pero vine
nkíisa see jínisa yaha (vehe savi),	vine y entonces conocí este lugar (Casa de Lluvia)
nkíi tee sáhade yàà,	vinieron los músicos,
de íñinda nchivi	y estaban paradas las personas
De jehenda yàà kacho,	Y había música pues,
de ndijeka koyo in yuyu ndute chi vi.	y empezaron a caer las gotas.
Ajá!, de koyo ndia,	¡ Enserio!, en verdad caían,
se jínini modo ñua nkandijani kacho.	así vi (conocí) y a partir de ahí creí.
kuu yàà de kóyo yuyu ndute	Había música, y así caían las gotas
Jíini nchivi chi a teñúhu iti,	Y la gente veía pues ellos estaban prendiendo veladoras,
teñúhu suja ii teñúhu,	quemando copal, estaban sahumando.
De kije koyoka, koyoka chi vi,	Y empezaron a caer más (gotas), caían más pues,
ñuka kuu a neénda savi kahanda.	y así es como llega la lluvia
Suka nkahanda	Así dicen (que viene la lluvia).

Tabla 11. *Vehe Savi Yute Suji:* la casa de lluvia del Río de Nahuales.
a Narrativa transmitida en 2016 por el señor Ignacio Artemio López Aguilar, de 38 años de edad y vecino de la comunidad de Genaro V. Vásquez, municipio de Santo Tomás Ocotepec.

pero la representación de la lluvia sobre y dentro del cerro nos sugiere una *vehe savi* (figura 92)[183].

La asociación de las cuevas y abrigos rocosos como lugares liminales donde experimentamos encuentros con lo divino es un aspecto vital del paisaje y los lugares sagrados de Ocotepec, muchos de los cuales son lugares de origen y lugares donde moraron nuestros ancestros. Así, en el EC se consideran como *nu chiñuhun* a *Kava Ande Tuni* "Peña de los Símbolos" y *Kava Limu* "cueva con pinturas rupestres", peñas en las que se "encarnan" los pasos de los primeros *nchivi savi*, donde moraron nuestros ancestros o donde quedaron los restos de los *tee tiumi* "hombres-tecolote", personajes que murieron petrificados o en cuevas cuando surgió el sol y con este acto se dio paso al surgimiento de la humanidad (figura 93)[184]. De esta manera el paisaje "se vuelve liminal, una localidad de encuentro con lo sagrado y de experiencias religiosas" (Jansen y Pérez Jiménez, 2008:108).

Asimismo, el mapa de Ocotepec como la expresión misma de un paisaje sacro, histórico y de origen –*no* como la representación simplista de un territorio– se hace palpable en la escena norte. Ahí quedó plasmada la noción *savi* del tiempo y el espacio en el siglo XVI. En primera instancia tenemos el glifo toponímico que representa a la comunidad de Cuquila en estilo precolonial, compuesto por cerro, jaguar, tablero con grecas, y sobre este una pareja gobernante pintada igualmente al estilo precolonial (figura 84).[185] En la base del glifo tenemos la glosa de Cuquila y por ello no cabe

183 En cada comunidad del *Ñuu Savi* hay varias casas de lluvia y este topónimo se refiere a una de ellas. Por ahora la identificación precisa de este lugar no se ha hecho pero por su ubicación en el mapa debe estar entre los municipios de Santa María Yucuhiti y Putla Villa de Guerrero, ya que en el lienzo está cercano al cerro conocido localmente como Chapultepec "Cerro del Chapulín" en *náhuatl* (ver este topónimo en el apartado 5.4.).

184 "Las formas del paisaje son generadas en movimiento: esas formas, sin embargo, son congeladas en un medio sólido; así, un paisaje es la más sólida apariencia en el cual una historia puede declararse por sí misma" (Ingold, 2000:198).

185 Lamentablemente no se registran sus nombres y por ello es de suponerse que eran bien conocidos para sus contemporáneos, inclusive que estaban vivos.

Figura 88. Vehe Savi Yute Suji en 2016. Fotografía del autor.

Figura 89. Regresando de la *vehe savi* el 1 de Mayo en Santa Cruz Nundaco en 2018. Fotografía del autor.

Figura 90. Mujeres *savi* con la "Cruz de Lluvia" el 1 de Mayo en Santa Cruz Nundaco. Fotografía del autor.

duda que representa a la comunidad de Santa María Cuquila en el siglo XVI. Hoy en día, para los pueblos aledaños y la misma comunidad, el nombre de Cuquila en *Sahan Savi* es *Ñuu Kuiñi* "Pueblo de Jaguares", de *Ñuu* "pueblo" y *Kuiñi* "jaguar", por ello está un jaguar dentro del cerro. A partir de la Colonia se ha traducido erróneamente como "Pueblo de Tigres", incluso en el ámbito académico se sigue utilizando tigre en vez de jaguar. Por ejemplo, cuando se refieren al héroe cultural *Iya Nacuaa Tiyusi Ñaña*, se siguen refiriendo como señor 8 Venado "Garra de Tigre", cuando lo más apropiado es Señor 8 Venado Garra de Jaguar. El fraile dominico Antonio de los Reyes (1593:89) traduce en el siglo XVI *Cuiquila* como *ñuu cuiñe* pero tanto *kuiñi* como *kuiñe* –con la grafía actual– significan "jaguar" porque la /e/ de la variante de Teposcolula del siglo XVI corresponde a la /i/ en la variante actual de Cuquila y Ocotepec.[186]

Actualmente la comunidad de *Ñuu Kuiñi* colinda y se ubica al norte de Ocotepec, como se puede observar en el lienzo, y su iglesia y asentamiento se encuentran "sobre un extenso sitio del periodo Posclásico" (Rivera, 2008:64). Es decir, la comunidad de Cuquila no fue reubicada después de la conquista española sino que corrió con el mismo destino que otras ciudades mesoamericanas al construirse, sobre el centro ceremonial precolonial, la iglesia católica (figura 94). Por otro lado, a menos de 2 km al suroeste de la iglesia de Cuquila, se conservan los vestigios de un asentamiento precolonial más antiguo, un *vehe ñuhu anaha* (figura 95). El sitio está datado para el clásico tardío mesoamericano, dentro de la fase denominada Las Flores que va del 300 a 950 d. C. (Robles García, 1997:108; Spores, 2007:29-47; Rivera, 2008:58). Ambos asentamientos –del Clásico y Posclásico– nos confirman la ocupación humana de larga duración en el área. Esto es sumamente significativo para el entendimiento del lienzo, ya que considero que el glifo "cerro y coa", que aparece al lado del glifo *Ñuu Kuiñi* en el mapa, simboliza este asentamiento antiguo, lo que se sustenta por la relación espacial de éste con otros elementos del lienzo, su ubicación en el paisaje

186 Ver el apartado 3.3.

Figura 91. *Vehe Savi Ndeskoyuyu.* Fotografía del autor.

y sobre todo como un lugar antiguo o de ancestros. Aunado a esto la ciudad del clásico de *Ñuu Kuiñe* es considerada una *vehe savi* por los actuales pobladores de *Ñuu Kuiñi*[187].

El glifo "cerro y coa" está acompañado de la glosa en náhuatl *Tepetlbizacu* o *Tepetlbizucu* que se ha interpretado como "el de las espinas" (Caso, 1966:133). Sin embargo, como se ha podido ver en un estudio anterior, la mayoría de las glosas en náhuatl que acompañan a éstos pictogramas no nos proporcionan el significado concreto o equivalente de cada glifo dado que el escribano no era nativo hablante del náhuatl, incluso que era un *tée savi* de Ocotepec (Aguilar Sán-

Figura 92. *Yuku Savi* "Cerro de la Lluvia" o *Vehe Savi* "Casa de Lluvia. Fotografía del autor.

187 Dado que el nombre en *Sahan Savi* de Cuquila es usado por propios y extraños de forma indistinta para nombrar tanto a los asentamientos precoloniales como a la comunidad actual, consideré prudente referirme al asentamiento antiguo del clásico como *Ñuu Kuiñe* y tanto al emplazamiento del posclásico como a la comunidad actual como *Ñuu Kuiñi* por compartir el mismo espacio. Además, la comunidad misma se autodenomina hoy en día *Ñuu Kuiñi* (comunicación personal de la profesora Adelina Cortés Sánchez, originaria de Santa María Cuquila).

Figura 93. *Kava Ande Tuni* "Peña de los Símbolos". Fotografía del autor.

Figura 94. La comunidad actual de *Ñuu Kuiñi* asentada sobre su asentamiento del Posclásico, de 900-1521 d.C. Fotografía del autor.

chez, 2015a:217-218). Este argumento se refuerza con el hecho de que el escribano tradujo el topónimo siguiendo la estructura del *Sahan Savi*, donde se inicia con el sustantivo geográfico, como en *Yuku Saa* "Cerro-Pájaro" o Cerro del Pájaro. En contraste, el sustantivo geográfico de los topónimos en náhuatl está al final de la palabra, como *Tututepec*, *tutu* de *tototl* "ave" y *tepec* de *tepetl* "cerro" más "co" que es el sufijo de lugar.

Iconográficamente, es claro que el glifo toponímico se compone de "cerro y coa". En *Sahan Savi* la lectura de este topónimo es *yuku yata* "cerro de la coa",

Figura 95. Asentamiento precolonial Ñuu Kuiñe del Clásico, 300-900 d.C. Fotografía del autor.

de *yuku* "cerro" y *yata* "coa", lo que también puede entenderse como "cerro antiguo", dado que *yata* también significa atrás, antes o anteriormente. Por ejemplo tenemos la expresión *kivi yata* "días pasados" o mejor dicho "en el pasado". La *coa* como escritura fonética de lo antiguo también se expresó en los códices, tal como se representó en el códice Añute (p.6) al Ñuhu 6 Zopilote "Hueso Antiguo" (es decir, ancestro), donde se combinó el hueso con la coa (Jansen y Pérez Jiménez 2007a:198) (figura 96). De la misma manera, el hueso como símbolo de lo antiguo da pie a interpretar y concebir las representaciones de huesos humanos en la iconografía mesoamericana no como una adoración a la muerte sino como conmemoración a los ancestros. Así, más allá de nombrar a 9 Hierba como la Diosa de la Muerte y a su morada como el Templo de la Muerte al ser construido de huesos, cobra más sentido nombrarla a ella como *Ñuhu Ndiyi* "Diosa de los Difuntos" y su morada como *Vehe Ndiyi*, lo que da sentido que a la parte sur, su área de influencia, se denomine *Ñuu Ndiyi* o *Ñuu Ndeya,* antiguamente *Ñuu Ndaya*. Así mismo, ella como la guardiana de los ancestros, del panteón de los reyes mixtecos que fue destruido por Fray Benito Hernández en el siglo XVI.[188]

Entonces podemos leer el *Yuku Yata* como "Cerro de la Coa" y también interpretarlo como "Cerro Antiguo", haciendo referencia a un lugar de los ancestros, dado que sería muy inocente de nuestra parte pensar que ellos no conocieron este lugar o que no lo concibieron en su momento como una ciudad antigua[189]. Lo

188 Ver la cita de Burgoa en el apartado 1.5.

189 Alvarado registra *yata* como "coa, atrás y "antiguo", siendo este último de gran interés para nuestro estudio pero cabe aclarar que hoy en día en Ocotepec y Cuquila el término más usado para coa es *takáa*, que a decir de Maarten Jansen (comunicación personal 2016) es una contracción colonial de *yata* "coa" y *kaa* "metal". También, es interesante notar que en estas mismas comunidades el término usado para el arado es *yata.* Recordemos que el arado es una introducción colonial y Alvarado lo registra como *yutnu yata idzu ndeque*, de *yutnu* "palo", *yata* "coa" o "atrás", *idzu* "venado", y *ndeque* "cuernos". El hecho de que hoy en día al arado se le denomine *yata* nos sugiere el gran impacto que tuvo en el siglo XVI como herramienta en la labor agrícola; adquiriendo tanta importancia como la coa que motivó su popularización como *yata*. Además el uso de la contracción es mucho más práctico en comparación con la descripción del siglo XVI. Actualmente el arado sigue teniendo un papel primordial en las comunidades originarias en el ciclo agrícola; con él se revuelve la tierra, se realizan los surcos para la siembra y, dependiendo de la humedad de la tierra, se realiza la primera limpia de la milpa.

Figura 96. El Ñuhu 6 Zopilote, "Hueso Antiguo" (abajo al centro) y la señora 9 Hierba en la *Vehe Ndiyi* (superior derecha). Códice Añute, p.6-III y IV.

que refuerza esta teoría es el significado en *Sahan Savi* de la comunidad mixteca de San Antonio Huitepec, que en la lengua savi se denomina *Yuku Yata* y lo traducen como "Pueblo Antiguo" (Julián Caballero, 2009:36-37), siendo *yata* la referencia al pasado y por ende a los ancestros. Asimismo, en este caso en particular, en lengua náhuatl Huitepec es la traducción fiel de *Yuku Yata,* entendiendo *yata* como "coa", *huic* deriva de *huictli* "coa" y *tepec* de *tepetl* "cerro o monte" más el sufijo de lugar "co".

Propongo, entonces, que el glifo toponímico *Yuku Yata* hace referencia al asentamiento del clásico, *Ñuu Kuiñe*, ubicado al este del *Yute Suji* (figura 97). Al representarse *Yuku Yata* como un lugar más antiguo que Cuquila –asentado sobre sus propias ruinas del Posclásico para 1580– es muestra de la gran noción del tiempo y espacio de los *nchivi savi* en el siglo XVI; de una conciencia histórica que no se limitó a pocos años, sino a cientos o miles y que sobrevivió a pesar de lo implicó la colonización.

En la escena norte también tenemos a *Lomo Tikete* o "Loma de Malacate". Este lugar también se menciona en el Estatuto Comunal como un lugar sagrado y en el lienzo corresponde al glifo toponímico ubicado al oeste del Yute Suji y de *Yuku Yata* (figura 98). *Kete* es "malacate" y lomo es una adaptación al *Sahan Savi* de la palabra castellana "loma". En su vocabulario de 1593, Alvarado registra *itnu* como "repecho", que a su vez significa "pendiente, cuesta o declive de un terreno" –según el Diccionario de Autoridades de 1726-1739[190]–, lo que hoy en día es *itu*, tal como el paraje en Ocotepec denominado *itu tasu* "Loma del Águila". Alvarado registra *cata* como "huso para hilar". Por lo tanto podemos leer este glifo toponímico como *Itnu Kata* para el siglo XVI e *Itu Kete* en nuestra variante contemporánea. Lo anterior tiene como consecuencia tres proposiciones: 1) *itnu* es el término para "loma", ya que Alvarado registra *itnu naho yucu* como "loma entre dos cerros"; 2) con lo anterior, el glifo que representa a la "loma" o *itnu* en el lienzo es una hondonada producto de la "unión de dos cerros" (figura 99), como hemos podido abundar en estudios previos (Aguilar Sánchez, 2015a:188-190; 2015b:139-139)[191] y 3) *itu*, en la variante de Ocotepec, significa "loma" y corresponde al *itnu* de Alvarado, aunque también tenemos el término de *nuu jiki*. El término de

190 http://web.frl.es/DA.html

191 Smith (1973:45) traduce *itnu* como "pendiente" o "loma" y considera compleja su identificación en la pictográfica por la variedad de formas en que se representa en el Mapa No. 36 y el códice Sánchez Solís (montaña con o sin pendiente, una plataforma con o sin decoraciones geométricas y una roca). En el Mapa No. 36 hay dos topónimos similares a la representación de *itnu* en el Lienzo de Ocotepec, uno es descrito como *itnu* y el otro como *barranco*. Así, para la identificación precisa de los demás lugares del Lienzo de Ocotepec con este glifo hay que considerar la multiplicidad de significados.

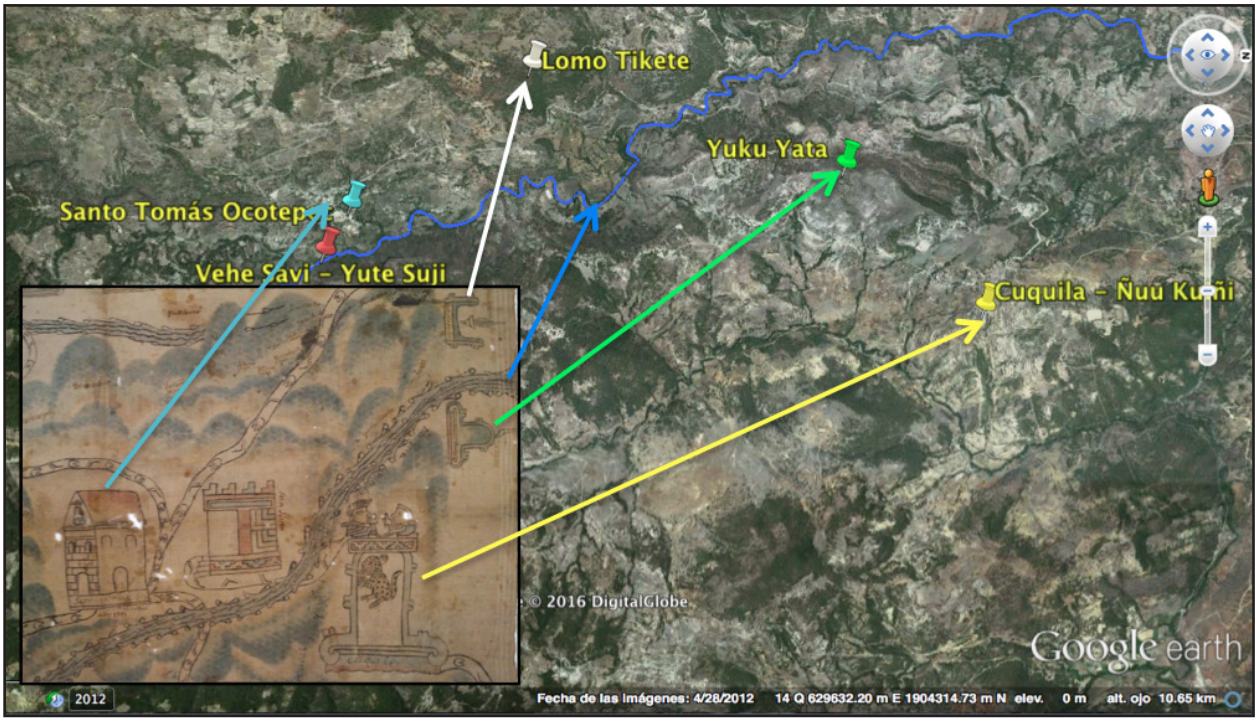


Figura 97. La perspectiva del artista que elaboró el lienzo y la ubicación espacial de la escena norte del lienzo de Ocotepec.

itu también lo encontramos en las glosas de los topónimos en *Sahan Savi* puestas en el lienzo en 1701, las cuales representan las mojoneras para esta época[192]. Por lo anterior, la lectura del topónimo "loma de malacate" en nuestra variante del siglo XVIII es *Itu Kete* o *Itu Tikete*, éste último tiene el prefijo *ti* que refiere a animales o plantas, como *tikumi* "cebolla", *tinana* "jitomate", *tikaka* "cacalote", pero también a cosas redondas como *tikanashi* "cascabeles" o el mismo *tiluu* "bola". Consideramos que este *ti* refuerza la esencia de una loma como algo boludo.

Itu Tikete está presente tanto en el lienzo como en el EC. Su importancia para la comunidad de Ocotepec es evidente pero los motivos de su presencia en ambos documentos se excluyen e incluyen a la vez. Es decir, la comunidad incorpora *Itu Tikete* en el EC debido al papel que este lugar desempeñó como punto estratégico en las disputas por límites territoriales en la primera mitad del siglo XX. Este lugar fue el principal testigo de cruentas batallas y de atrincheramiento de los habitantes de Ocotepec contra la comunidad de San Miguel Progreso, con quien colindamos al noroeste, disputas que también se tuvieron con Chicahuaxtla y Yucuhiti (figura 100 y 101). Poco después del término de las disputas y la reconciliación de las comunidades, se reconoció oficialmente las tierras comunales de Ocotepec por medio de la resolución presidencial que tiene como fecha el 10 de julio de 1940, publicada en el diario oficial de la federación el día 25 de noviembre de 1940 y ejecutada el día 19 de Abril de 1941 (Asamblea General de Comuneros, 2013:1). En honor a esta última fecha, Ocotepec creó un núcleo rural –hoy agencia de policía– denominado 19 de abril y anualmente realiza un acto cívico-social que parte de *Lomo Tikete* para rememorar la lucha y la defensa de las tierras comunales.

Esta es la historia más reciente pero el porqué de su presencia en el lienzo no se debe a este hecho sino a su importancia en el siglo XVI, ya que en el lugar yacen los restos de un basamento y grandes terrazas de tiempos precoloniales (figura 102). Por el momento no sabemos su función específica y si ésta está relacionada con la práctica de hilar –quizá un santuario de tejedoras–. No lo sabemos aún pero su función se definirá con futuras y específicas investigaciones. En

192 Para una mayor descripción de las glosas, función, temporalidad y características ver Smith (1973) y Aguilar Sánchez (2015a; 2015b). En el lienzo son seis las glosas que inician con el término de *ytu* pero hace falta un estudio más exhaustivo de las glosas de 1701, su identificación en el paisaje y, sobre todo, de la documentación de la herencia histórico-cultural que existe alrededor de esta toponimia.

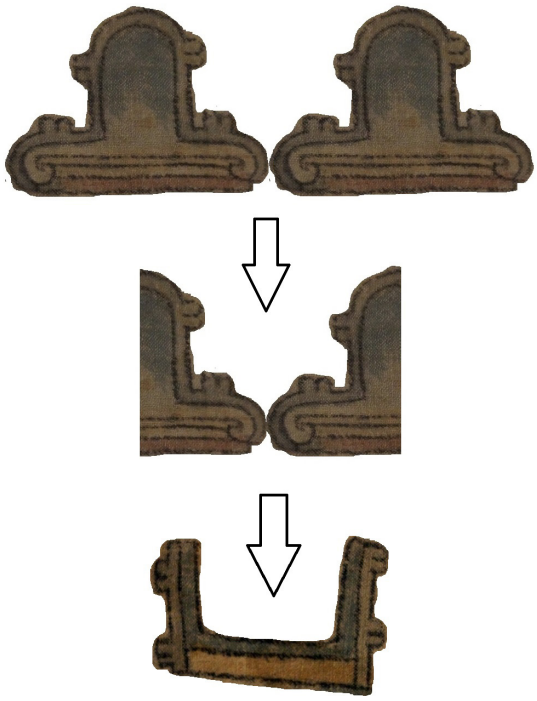


Figura 98. (Izquierda) Glifo toponímico *Itu Tikete* en el Lienzo de Ocotepec. Fotografía del autor. **Figura 99.** (Derecha) *Itnu naho yucu* "loma entre dos cerros", representación de loma, pendiente o barranco, en el Lienzo de Ocotepec. Retomada de Aguilar Sánchez (2015b).

síntesis, la inclusión de *Itu Tikete* o *Lomo Tikete* en ambos documentos se debe a su historicidad y simbolismo. Considero que su defensa en el siglo pasado fue motivado no sólo por una cuestión territorial sino por su importancia como lugar sagrado en la memoria cultural de Ocotepec.

Para seguir con el argumento expuesto en el inicio de este capítulo es necesario mencionar dos lugares más que son de gran importancia para Ocotepec. *Kava Ndoso Ñúhu* "Peña del Señor del Fuego", de *kava* "peña", *ndoso* "señor, gobernante, ser divino" y *ñuhun* "fuego", es un *nu chiñuhun* en el EC. Para 1701 se registra en el lienzo como *cabandosoñun* y para 1726 está inscrito en un documento de tierras en el Archivo General de la Nación (Smith, 1973:153). En ambos documentos es un límite territorial y, en contraste con los anteriores elementos del lienzo, hasta el día de hoy sigue fungiendo como una mojonera, de la cual parten términos los municipios de Santo Tomás Ocotepec, San Esteban Atatlahuca y Santa Cruz Nundaco. También, *Kava Ndoso Ñúhu* es un lugar sagrado para las comunidades aledañas; así lo dejan ver las diversas narrativas que existen al respecto[193]. Para el caso de Ocotepec, esta narrativa me fue contada por Izaira López Sánchez (tabla 12).

193 Ver Alavez (2006:103, 171 y 176).

Kava Ndoso Ñúhu está estrechamente relacionada con las narrativas acerca de la conformación de las comunidades del *Ñuu Savi*. Los *ndoso* son nuestros ancestros, hombres y mujeres deificados de grandes habilidades que fundaron las comunidades y nombraron los lugares a su paso, gobernaron, contrajeron matrimonio y poseyeron la capacidad de llevarse cerros y peñas enteros sin dejar rastro, así como ir de una región a otra en tan solo una noche[194]. Conocer las hazañas de estos seres con grandes poderes es conocer el porqué de la geografía, los rasgos y las habilidades específicas de las comunidades del Ñuu Savi. Así, los *ndoso* junto con los *yaa* y *yaa sihi* de la época precolonial, son seres primordiales y divinos.

El último lugar a considerar es un *nu chiñuhun* registrado en el EC como *Itu Tachi* que significa "Loma de Viento", de *itu* "loma" y *tachi* "viento". Un lugar sagrado y particularmente importante, ya que aquí apareció el primer santo católico que tuvo la comunidad de Ocotepec, Santo Tomás de Aquino. A este respecto, el señor Alfonso Mauricio García –de 81 años de edad en 2017– nos compartió la siguiente narrativa en el lugar indicado[195] (tabla 13).

194 Ivette Jiménez Osorio y Emmanuel Posselt Santoyo han reunido un gran corpus de narrativas en torno a los *ndoso* como parte de su investigación doctoral (2018).

195 Originario y vecino de la comunidad de José María Morelos, municipio de Ocotepec.

Figura 100. Trincheras en *Lomo Tikete*.* Fotografía del autor.

Figura 101. "La presente fotografía manifiesta la alegría y gusto a los presidentes municipales de Santo Tomás Ocotepec, Tlaxiaco, y San Andrés Chicahuaxtla, Putla, bailando con su bastón de mando después de haber enfrentado una fría guerra sobre límites de los dos pueblos año de 1939." Cédula de la fotografía en posesión de la Comisaría de Bienes Comunales de Santo Tomás Ocotepec.

* Hoy en día podemos observar algunos amontonamientos de piedras en el lugar pero no estamos seguros si son los restos de las trincheras de aquellas épocas o son reconstrucciones recientes.

Figura 102. Vestigios precoloniales en *Lomo Tikete*. Fotografía del autor.

Sahan Savi	*Traducción al español*
Ini Ñuu Yute Suji de iyo ushi uu ndaha ñuu luulí. De in ñuu luulí yaa kuu ja náni Soon Nduja. Nu de shini yuku iyo in kava ja kahanda Kava Ndoso Ñúhu. Nakani nda nchivi ñahnu ja de shina káyu in ñúhu ja jikanehe níji. Nda nchivi ñahnu nakani ja kusa ju de Ñuu Kohyo niji ñúhu luulí ja káyu kava ñuka. Sunka ni nkuu de inka nda ndoso inka ñuu ni ndaa ininda de kúú ininda sakuina nda kava yaha, tava kihinda jin ñúhu ya ñuu nda. In kivi nda ndoso ni jenda ju de jehe Kava Ndoso Ñúhu de nchinda kuña tava kuu kihinda jin kava yaha. De suka nkunda de ndúu de nkana lohlo de ña nku kihinda ji Kava Ndoso Ñúhu. Kivi mita tu kohondo kinde ndó Kava Ndoso Ñuhu de níji náa nasa nchinda kuña yika kava tava sakuina nda.	En el Pueblo del Río de Nahuales hay 12 comunidades. Una se llama *Soon Nduja*, donde en la punta del cerro hay una peña que llaman *Kava Ndoso Ñúhu* "la peña del señor del fuego". Dicen los abuelos que en el principio aquí ardía un fuego que se lograba divisar a gran distancia. Dicen que se alcanzaba a ver hasta en la Ciudad de México. Así era y a los *ndoso* de otros pueblos les gustó y querían robarse la peña para su pueblo. Un día, estos *ndoso* fueron hasta el pie de la Peña del Señor del Fuego y le metieron cuñas para poder llevársela. Así lo hicieron pero amaneció y cantó un gallo y ya no pudieron llevársela. Actualmente, si uno va a *Kava Ndoso Ñúhu* verá los rastros de las cuñas que pusieron a los lados para robársela.

Tabla 12. Literatura oral sobre *Kava Ndoso Ñúhu*.

En la última parte de esta narrativa el señor Alfonso nos comenta que desconoce el porqué de la distribución de las rocas en ese lugar pero que siempre han estado ahí. Ésta es precisamente la memoria cultural que es necesario reintegrar, ya que la contestación a esta duda nos lleva a la explicación de la aparición del santo. Es decir, aquí yacen los restos de cuatro *vehe ñuhu anaha*, un asentamiento precolonial que consiste de un patio rodeado de cuatro basamentos alineados a los cuatro rumbos del mundo y localizados a menos de 500 m al oeste de la iglesia católica de Ocotepec. Sobre el *vehe ñuhu anaha* del lado este encontramos los restos de una cruz y en su esquina sureste *ndushika* "apareció" Santo Tomás de Aquino.[196] Lo anterior nos sugiere que este *nu chiñuhun* fue el centro religioso o santuario importante del *Ñuu Yute Suji* al momento de la llegada de los españoles y por ello aquí apareció el primer santo católico, quien tomó el lugar de

196 Jansen (comunicación personal) considera que *ndushika* puede referir a una expresión de la lengua señorial que deriva de *ndu* "volver" , *nduvui* en Alvarado, y *shika* "aparecer" o "nacer", de *dzica* de *yocoo coo dzicaya* "nacer el señor" en Alvarado.

Sahan Savi	*Traducción al español*
¡Tañini nunu!	¡Buenas tardes!
Kone kahnu ininu chi a ndúhu de	Ten grande el corazón porque yo
tiempo a nde kuu ínini da de	desde el tiempo que tengo uso de razón
káchi nda velo, kahan ndade kivi yata	los abuelos decían, así hablaban días atrás (tiempo atrás)
ja Lomo Tu Tachi yaha ndushika	que en esta Loma de Viento apareció
Santo Tomás de Aquino.	Santo Tomás de Aquino.
Yaha ndushika yàà kachi ndade.	Así dijeron, que aquí apareció el Santo.
Nda tuhun ñuka kua a jínini.	Esa es la historia que sé.
Yaha ku nu ndushika yàà,	Aquí fue donde apareció el Santo,
káchi nda veelo	así dicen los abuelos,
de yaha kuu nu kiínda teñúhu nda iti,	y aquí es donde vienen a quemar veladoras
ta kenda kivi, ja sa uja yoo marzo kuu inini	cuando llega la fecha, el 7 de marzo me parece
a kuu viko Santo Tomás de Aquino.	que es la fiesta de Santo Tomás de Aquino.
De su yaha ví, ndehé	Aquí es pues, mira (señalando el lugar donde apareció).
Yaha ku nu a ndushika yàà	Aquí es donde apareció el Santo
de nda yùù ya de,	y de estas piedras que están aquí,
su jino na tiempo kua kaa nda yùù yaha	no sabemos cuánto tiempo han estado aquí estas piedras
kusa sua kaa	de por sí han estado aquí
Suni suka kachinda nchi ñahnu	Así dicen las personas mayores

Tabla 13. Literatura oral sobre *Itu Tachi*.

la deidad o deidades veneradas en este lugar, iniciando así la evangelización de la comunidad de *Yute Suji* en el siglo XVI (figura 103). Esto cobra sentido dado que Santo Tomás de Aquino es un santo de la orden dominica (comunicación personal de Jansen), quienes evangelizaron el Ñuu Savi. El nombre mismo del lugar sagrado nos indica una relación con la deidad mesoamericana del viento, *tachi*, quizá *Yaa* 9 Viento *Koo Yoso* (ver apartado 3.6), quien como parte del proceso de evangelización y extirpación de la religión mesoamericana fue interpretado como "diablo" por los frailes en la época colonial, connotación que ha perdurado hasta el día de hoy. Por último, su posición con respecto a la iglesia católica nos sugiere que este podría ser el lugar que en el lienzo se representó como un templo precolonial, a donde llega la pareja de *Ñuu Kuiñi* (figura 84).

En síntesis, el mapa de Santo Tomás Ocotepec es la expresión de un paisaje sagrado, que fincó sus bases en la gran conciencia histórica, sagrada y de origen de su comunidad. Una conciencia histórica que hoy en día se recalca en su Estatuto Comunal donde el Comisariado de Bienes Comunales tiene "bajo su responsabilidad y en coordinación con el consejo de vigilancia el resguardo del lienzo" como patrimonio del pueblo (Asamblea General de Comuneros, 2013:7)[197].

4.5. LA LEGISLACIÓN SOBRE LA RELACIÓN ESPIRITUAL CON LA TIERRA EN OCOTEPEC

El Estatuto Comunal es un documento jurídico que tiene Ocotepec como comunidad agraria reconocida por el Estado mexicano y se fundamenta en leyes

197 El comisariado de Bienes Comunales, es el órgano de representación y gestión administrativa ante las diversas dependencias gubernamentales y no gubernamentales, económicas y sociales (Asamblea General de Comuneros, 2013:4).

Figura 103. En Lomo Itu Tachi están los restos de cuatro Vehe Ñuhu Anaha; al pie de una apareció Santo Tomás de Aquino y en su cima se puso la cruz católica. Fotografía del autor.

nacionales e internacionales[198]. El EC "regula la vida al interior de la comunidad" y su elaboración corre por cuenta de la Asamblea General de Comuneros, máximo órgano de decisión de la comunidad, por lo tanto en este documento la comunidad enfatiza lo que considera pertinente proteger. Ocotepec hizo énfasis en reconocer y resguardar sus lugares sagrados o, mejor dicho, sus *nu chiñuhun.*

> TITULO QUINTO, CAPÍTULO V.- DE LAS TIERRAS PARA CEREMONIAS SAGRADAS O LUGARES SAGRADOS. Artículo 78.- Son tierras para ceremonias sagradas o lugares sagrados, son aquellas que tradicionalmente ha utilizado la comunidad para realizar sus ceremonias tradicionales, rituales o aquellas que son consideradas como sagradas por los antepasados (Asamblea General de Comuneros, 2013:21).

Lo anterior es de reconocerse, dado que incluir la protección de lugares sagrados de tradición mesoamericana no es algo común por la discriminación y el colonialismo interno existente, teniendo como resultado que muchas comunidades del Ñuu Savi no plasmen sus lugares sagrados en sus estatutos comunales[199]. La historia territorial de Ocotepec es sin duda

198 ARTÍCULO 1.- El presente estatuto comunal se fundamenta en los artículos 10, en relación con el articulo107;23, fracción I; 99, fracciones IIyIV,101 y 106 de la Ley Agraria en vigor; en el artículo 2 de la Constitución Federal; en los usos y costumbres vigentes en nuestra comunidad. Así mismo, establece los principios de protección y desarrollo de las tierras y recursos comunales; el ejercicio de la personalidad jurídica de la comunidad sobre dichas tierras y recursos como lo prescribe la fracción VII del artículo 27 de la constitución política de los estados unidos Mexicanos; toma en consideración el convenio N. 169 de la Organización Internacional del Trabajo, el cual forma parte de la Ley Suprema del País de acuerdo al artículo 133 de la Carta Magna (Asamblea General de Comuneros, 2013:1)

199 En 2013 la comunidad agraria de Santa María Yucuhiti actualizó su estatuto comunal con el apoyo del Proyecto Mixteca teniendo como resultado final un enfoque ecologista: "se consideró elaborar un estatuto que no solo atendiera los asuntos agrarios, sino también los productivos y de desarrollo rural, así como los concernientes a la conservación de sus recursos naturales" (Asamblea de Comuneros, 2013:3), y aunque se retomada brevemente la herencia cultural en el Título Quinto, Capítulo I, artículo 107, lamentablemente se deja de lado la cuestión de los lugares sagrados.

una historia de resistencia. En el siglo XVI nuestros antepasados pintaron un mapa como respuesta para para defender nuestro territorio y lo hicieron teniendo como base nuestra cosmovisión. Durante el siglo XX lamentablemente la defensa de la tierra se dio por medio de conflictos armados donde murieron *nchivi savi* defendiendo lo que consideran suyo (ver próximo capítulo). Hoy en día, la protección de nuestro territorio y lugares sagrados tiene un sustento legal en el Estatuto Comunal, protección que se hace efectiva y es delegada al máximo órgano de representación y gestión agraria, el Comisariado de Bienes Comunales.

> Queda prohibido destruir estos espacios sagrados y ceremoniales, se restringe el pastoreo, en caso de visitantes solo podrán visitar estos lugares en compañía de una autoridad, se castigará cualquier conducta negativa por alguno de los casos anteriores; asimismo, queda prohibido rozar o sembrar en dichas tierras. Es obligación del Comisariado de Bienes Comunales vigilar la integridad de las tierras destinadas para ceremonias sagradas (Asamblea General de Comuneros, 2013:21).

De esta manera, tanto el mapa colonial y el Estatuto Comunal de Santo Tomás Ocotepec son documentos agrarios legales que han regulado de manera interna nuestro territorio y paisaje sagrado desde la época colonial hasta el presente, por lo tanto deben ser respetados conforme a lo que se dicta en la UNDRIP de 2007 y el Convenio Nº 169 de la OIT de 1989. Considerando especialmente los artículos:

> UNDRIP 2007.
> Artículo 26. 1) Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido. 2) Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma.
>
> Artículo 27: Los Estados establecerán y aplicarán, conjuntamente con los pueblos indígenas pertinentes, un proceso equitativo, independiente, imparcial, abierto y transparente, en el que se reconozcan debidamente las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas, para reconocer y adjudicar los derechos de los pueblos indígenas en relación con sus tierras, territorios y recursos, comprendidos aquellos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado. Los pueblos indígenas tendrán derecho a participar en este proceso.
>
> Artículo 34: Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos.
>
> Convenio Nº 169.
> Artículo 14. 1) Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan... 2) Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.
>
> Artículo 17.1. Deberán respetarse las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre los miembros de los pueblos interesados establecidas por dichos pueblos.

En resumen, en este capítulo se ha mostrado la importancia de la relación espiritual con la tierra a través del tiempo y cómo por medio del mapa colonial y el Estatuto Comunal se ha protegido un paisaje sagrado. Los *nchivi savi*, por ende, vivimos en un paisaje profundamente histórico y sagrado en el cual convivimos con nuestros ancestros y deidades, como en las *vehe savi* o *vehe ñuhu anaha.* Asimismo, como efecto de la colonización y la explotación, a partir del siglo XVI la protección del territorio ha sido parte fundamental de los pueblos mesoamericanos, ya que se convirtió en la base primordial de nuestra existencia como pueblos y eje fundamental de nuestra vida y las relaciones con el entorno. Por lo tanto, se ha defendido un territorio utilizando los medios legales de la época, teniendo como principio una relación ética, moral y espiritual con la tierra.

4.6. CONCLUSIONES

Con la invasión española en el siglo XVI y la subsecuente colonización externa e interna, la relación de

profunda conexión religiosa, simbólica y ética de los pueblos mesoamericanos con el entorno ha estado en conflicto con la visión occidental, donde todo puede ser dominado, explotado y comercializado. Los españoles introdujeron la noción de territorialidad, promovieron la creación de delimitaciones fijas, estáticas y lineales entre las diferentes comunidades mesoamericanas e impusieron la propiedad privada donde antes no tenía cabida. Esta situación ha provocado innumerables conflictos por la tierra a través de la historia: 1) entre las comunidades indígenas y los españoles 2), entre las propias comunidades indígenas y 3) entre las comunidades indígenas y las empresas estatales y transnacionales. La primera se dio durante la colonia (s. XVI-XVIII); la segunda, comenzó en el siglo XVI y ha perdurado hasta el día de hoy; y la tercera es producto del colonialismo interno, el neocolonialismo, la globalización y el capitalismo avasallante de nuestros días.

A pesar de la situación de discriminación y marginalización social, política, religiosa y económica, las comunidades del Ñuu Savi han creado los mecanismos para seguir reproduciendo su visión del mundo. El resultado ha sido que hoy en día el acceso a la tierra rige el ámbito social, político y económico teniendo como base los valores espirituales y éticos. En este sentido, los artículos 25, 26, 27 y 34 de la UNDRIP de 2007 vienen a reforzar la manera en que se ha legislado la tenencia y el acceso a la tierra en nuestras comunidades, así como los artículos 14 y 17 del Convenio Nº 169 de la OIT. Muestra ejemplar de esta lucha se puede ver en Santo Tomás Ocotepec, donde desde los primero años de la colonización la comunidad ha legislado sobre su territorio, y a pesar de la desintegración de la República de Ocotepeque en 1701, los lugares registrados en el mapa siguieron manteniendo su profundo significado simbólico, tal como se observa en su Estatuto Comunal. Así, el estudio de la estratigrafía simbólica de la tierra nos permite hacer notar que no existe una separación tajante entre "la comunidad humana o el individuo" y lo que se ha denominado "naturaleza". Los mixtecos desde que son parte de este mundo, están íntimamente relacionados con la comunidad y el entorno, lo cual se expresa con la figura del nahual, una forma que nos liga con el entorno de tal manera que somos uno mismo. Por ello, aunque hemos analizado dos documentos de dos épocas distintas, la elaboración de cada uno refleja las preocupaciones de su tiempo, se sustentan en su memoria cultural, y al hacerlo se vuelven pruebas tangibles de la lucha y resistencia ante siglos de opresión.

En el estudio del mapa de Ocotepec se deja por sentado el potencial de los estudios que tienen como fundamento la continuidad cultural, la reintegración de la memoria cultural y la descolonización, siendo los miembros de los Pueblos originarios claves para ello. Así, de manera general, concluimos que una vez identificado el paisaje del mapa es necesario conocer el significado intrínseco de los diferentes elementos presentes mediante el estudio de la herencia cultural como un todo y desde la cosmovisión de las propias comunidades de origen. Es decir, a partir del estudio del patrimonio vivo, los rituales, los discursos sagrados, la literatura oral y escrita en la propia lengua, podremos interpretar de una mejor manera el paisaje representado en los mapas, un paisaje sin duda sacralizado desde tiempos inmemoriales hasta el día de hoy, materializándose en la presencia de santuarios precoloniales en los cuales se siguen realizando rituales, enfatizando así la continuidad cultural en Ñuu Savi.

Finalmente, con el estudio de los mapas desde esta perspectiva también es posible coadyuvar a la libre determinación de los Pueblos Originarios, la protección de su territorio y su herencia cultural, en términos de los artículos la UNDRIP y del Convenio 169 de la OIT. De esta manera nuestros esfuerzos tendrán sentido en el presente, en la construcción de un mejor futuro en favor de la libertad, la diversidad, el respeto, la equidad y la dignidad humana.

Capítulo V. Los mapas coloniales y la identidad del Ñuu Savi

Una de las consecuencias más desastrosas de la colonia fue la imposición de límites territoriales, lo que ha causado numerosos estragos en el Pueblo de la Lluvia. Antes de la llegada de los españoles la identidad y conciencia del Ñuu Savi no se fundamentaba en una unidad política, sino en términos ideológicos, religiosos y lingüísticos, como ejemplos tenemos las narrativas del árbol de origen, *Koo Yoso* como deidad patrona y la escritura pictográfica con sus propias convenciones. No obstante, a partir de la época colonial la identidad de las comunidades se restringió a los confines de su iglesia y los límites de su comunidad, lo que hoy en día generalmente corresponde al municipio. Sobre esta nueva base se delimitaron territorios, que aunado a la importancia simbólica de la tierra, se convirtieron en el axis mundis de las comunidades, quienes a partir de ese momento protegieron su territorio a costos muy elevados, tanto económicamente como en vidas humanas. Este es el caso de Santo Tomás Ocotepec y Santa María Yucuhiti, dos comunidades mixtecas que se enfrentaron por límites territoriales en el siglo XX. Parajes como "Llano del triunfo" en Yucuhiti y *Yávi Tehnu* "sótano del yucuhitense" en Ocotepec son la encarnación de esos enfrentamientos en el paisaje y están presentes en la memoria colectiva de sus comuneros.

El motivo de estas disputas se remontan en la ancestralidad, en la lucha y protección de un territorio tenido de tiempo inmemorial, lo cual es reforzado por la presencia de mapas coloniales que han sido interpretados como la representación primigenia del territorio de una comunidad en particular. No obstante, en este capítulo[200] argumentamos que tanto Ocotepec como Yucuhiti poseen un pasado en común, ya que ambas comunidades formaron parte de un gran pueblo o república conocido como Ocotepeque en *Ñuu Savi Ñuhu*, entre los siglos XVI y XVIII, junto con las comunidades de Nuyoo, Yosotatu, Yosotichi y Nundaco. Esta afirmación se deriva de la reintegración de la herencia histórico-cultural de ambas comunidades en términos de la continuidad cultural, del análisis comparativo de su literatura oral, asentamientos precoloniales y, sobre todo, de sus mapas coloniales o lienzos. Esto nos lleva a reflexionar sobre la forma en que hemos concebido nuestro pasado y la necesidad de escribir una historia en términos de una unidad cultural que refuerce los lazos entre las comunidades que pertenecen al Pueblo de la Lluvia, ya que la interpretación partidista ha generado confusiones y ha perpetuado los conflictos territoriales coloniales entre las comunidades que anteriormente conformaron una entidad.

5.1. OCOTEPEQUE: TRES LIENZOS, UNA MISMA HISTORIA

> Hay un mapa muy antiguo de Yucuhiti en la oficina de las autoridades…porque como digo Yucuhiti es muy viejo, que todos los pueblos que se encuentran a su alrededor, su historia es más reciente, deben reconocer que la tierra era de Yucuhiti, prueba tenemos de nuestros documentos" (Santiago, 2006:45).

Santa María Yucuhiti es una comunidad del *Ñuu Savi*, catalogada como uno de los 570 municipios del estado de Oaxaca (México) y está enclavada en el extremo sur de la Mixteca Alta, en su extremo norte colinda con el municipio de Santo Tomás Ocotepec (mapa 3 y 8). No se han realizado trabajos arqueológicos de excavación o de recorrido para definir la cronología

200 La base de este capítulo fue publicado previamente por el autor como parte de la difusión de los resultados preliminares de la investigación doctoral (Aguilar Sánchez, 2019b). No obstante, es aquí donde adquiere su mayor dimensión como parte de una metodología, teoría y práctica.

de esta microrregión.[201] Sin embargo, en Yucuhiti, como en la mayoría de las comunidades en la Mixteca Alta, yacen dentro de su actual territorio sitios precoloniales, como los ubicados en los parajes de *Yata Yuku, Siki Alazan, e Inu Itun.* [202] Este último del periodo posclásico se encuentra cerca de la agencia de Pueblo Viejo, *Ñuu Túhu*, que literalmente significa "Pueblo Antiguo o Viejo" (Aguilar Sánchez, 2015a: 177). Se le conoce así porque en *Ñuu Túhu* estuvo la iglesia principal de *Yucuhiti*, al menos hasta principios del siglo XVIII, tal como se ilustra en su lienzo colonial. No obstante, la cabecera fue trasladada a su actual posición por los problemas de límites territoriales que tuvo con Santiago Nuyoo en los años posteriores. Con esto concluimos que *Inu Itun* era el asentamiento de Yucuhiti a la llegada de los españoles, quienes movieron el centro de la población al actual Pueblo Viejo, *Ñuu Túhu*. Por su parte, Santo Tomás Ocotepec cuenta con los vestigios pre-coloniales bajo su iglesia y su asentamiento denominado *Itu Tachi,* como se vio en el capítulo anterior.

El municipio de Santa María Yucuhiti, a diferencia de otras comunidades, ha tenido a bien depositar su acervo histórico en su Museo Comunitario[203], lo cual nos dice mucho de su conciencia histórica; la cual se debe principalmente a los constantes conflictos sobre límites territoriales entablados a lo largo de los últimos cinco siglos, tanto contra de las comunidades *savi* de Tlaxiaco, Nuyoo, Teponaxtla y Ocotepec, así como con la Hacienda de la Concepción de la familia Esperón en el siglo XIX (Monaghan 1990, Santiago 2006; Villavicencio et al., 2015). Como resultado de estos conflictos, hoy se conocen tres mapas o lienzos coloniales que atañen directamente a Yucuhiti. Uno de ellos está resguardado en el Museo comunitario de Santa María Yucuhiti, el cual será referido como "Lienzo de Yucuhiti". El segundo se encuentra resguardado por las autoridades de la comunidad de San Pedro Siniyuvi, del municipio de Putla, y será referido como "Lienzo de Siniyuvi", el cual es a simple vista idéntico al "Lienzo de Yucuhiti". El tercero que hace referencia a Yucuhiti en épocas más tempranas es el lienzo de Ocotepec y se referirá como "Lienzo de Ocotepec". Hice un primer estudio del lienzo de Yucuhiti de manera muy general (Aguilar Sánchez 2015a), que aquí se presenta con más detalle, complementado con el análisis de las glosas y la comparación iconográfica con los lienzos de Ocotepec (visto en el capítulo anterior) y el de Siniyuvi.

En términos generales los tres mapas representan el territorio de la "República o Pueblo de Ocotepeque" desde finales del siglo XVI hasta principios del siglo XVIII en la Mixteca Alta, territorio que estuvo conformado por las comunidades *Savi* de Santa María Yucuhiti, Santiago Nuyoo, San Pedro Yosotatu, Santiago Yosotichi, Santa Cruz Nundaco y Santo Tomás Ocotepec, con cabecera en esta última (mapa 8). Así, mientras el Lienzo de Ocotepec refleja la conformación de un pueblo en la década de 1580, los mapas de Yucuhiti y Siniyuvi nos muestran un territorio que para principios del siglo XVIII está en proceso de disolución. A diferencia del Lienzo de Ocotepec, del que contamos con varias referencias (Caso 1966, Smith 1973;1998, Aguilar Sánchez 2015a; 2015b; 2016; 2017), ni el lienzo de Yucuhiti ni el de Siniyuvi han sido tratados a detalle, como se hace en este capítulo.

5.2. EL LIENZO DE YUCUHITI Y EL LIENZO DE SINIYUVI: ANÁLISIS DESCRIPTIVO

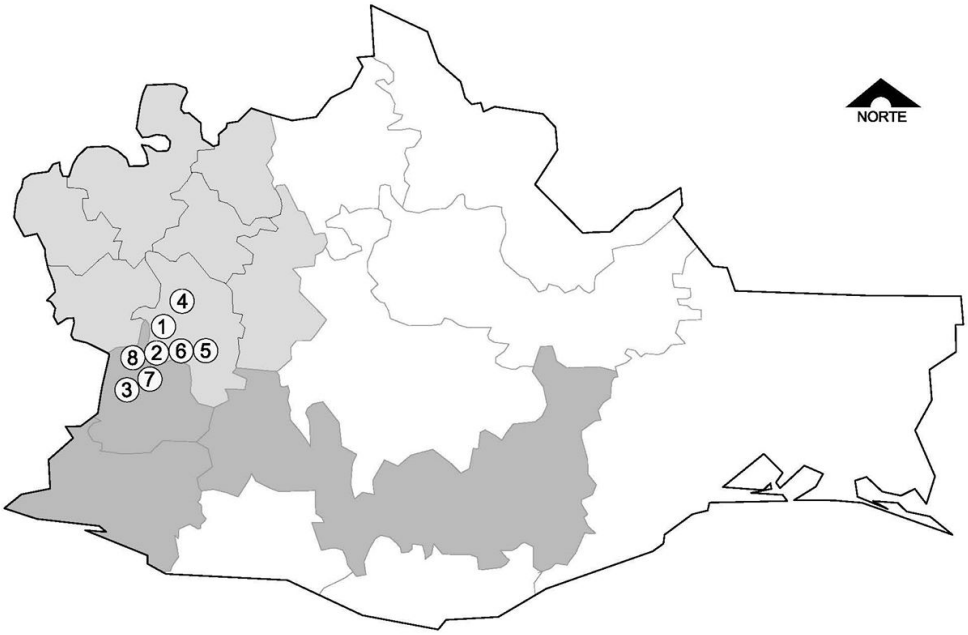
El Lienzo de Yucuhiti es un documento cartográfico de principios del siglo XVIII en el que se plasmó la extensión territorial de la República de Ocotepeque, del cual fue parte la actual comunidad de Santa María Yucuhiti. El mapa se dibujó sobre un lienzo de tela, probablemente de algodón, y mide ±2.32 de largo x ± 1.75 de ancho, que resulta de la unión de 8 tiras de tela (figura 104). El trazo del mapa es de color negro, probablemente a base de carbón, tiene una línea roja que marca los límites territoriales de Ocotepeque, y las montañas y algunos llanos están pintados de verde.

Data de principios del siglo XVIII. La frase que acompaña a la iglesia ubicada en el centro del mapa, con la glosa de "s.cta. maria", dice "años 17.8 custa

201 Lo que se expondrá en este capítulo puede considerarse parte de la "microhistoria" (Ginzburg, 1999 [1976]), dado que estamos analizando por vez primera y en conjunto tres mapas coloniales de una región poco estudiada, lo que nos permitirá comprender parte de la ideología, motivación y preocupaciones de los *nchivi savi* y las comunidades que elaboraron estos mapas, siendo esto una experiencia local de lo que transcurrió durante la época colonial, del cambio en la concepción de la tenencia de la tierra (ver capítulo 4).

202 Santiago (2006:27) traduce *Inu Itun* como "mirador". La etimología de este paraje sería *inu* "loma" e *itun*, vendría de *tu* "visible", por lo tanto sería "loma visible o de buena vista" y por ello se traduce como "mirador".

203 El museo comunitario de Santa María Yucuhiti se inauguró el 20 de diciembre de 1992. Los temas para dicho evento fueron "historia de las localidades, el conflicto agrario, la arqueología y la artesanía" (Santiago, 2006:15).



Símbología

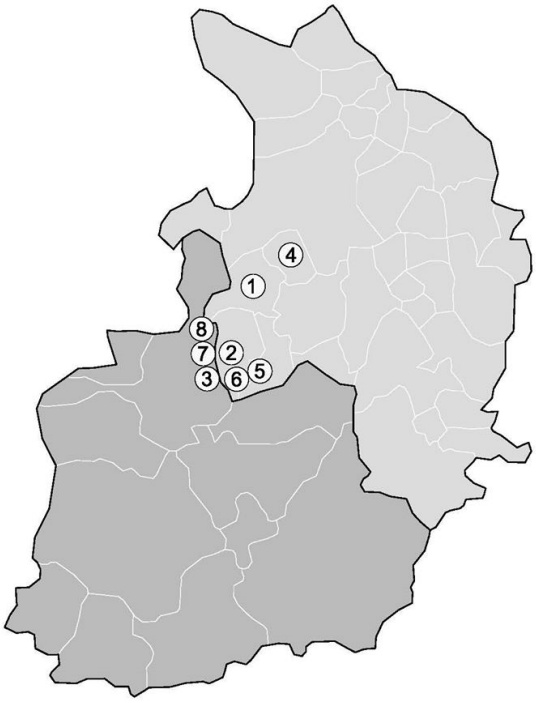
Regiones de Oaxaca

Región Mixteca

Región Sierra del sur

Municipios de interés

1. Santo Tomás Ocotepec
2. Santa María Yucuhiti
3. San Pedro Siniyuvi
4. Santa Cruz Nundaco
5. Santiago Nuyoo
6. San Pedro Yosotatu
7. Santiago Yosotichi
8. Teponaxtla



Símbología

Distritos de Oaxaca

Tlaxiaco

Putla

Municipios de interés

1. Santo Tomás Ocotepec
2. Santa María Yucuhiti
3. San Pedro Siniyuvi
4. Santa Cruz Nundaco
5. Santiago Nuyoo
6. San Pedro Yosotatu
7. Santiago Yosotichi
8. Teponaxtla

Mapa 8. Comunidades mencionadas en los lienzos de Yucuhiti, Siniyuvi y Ocotepec.

Figura 104. El Lienzo de Yucuhiti. Fotografía del autor.

mapas 100.10 pesos"; es decir: año 1708, fecha que también aparece en el "Lienzo de Siniyuvi" (figura 105). El paisaje en el mapa está representado al estilo europeo, lo que reafirma el periodo de su elaboración. La única reminiscencia de la pictografía mixteca son los pies que están sobre los caminos.

Iconográficamente, la ubicación de la iglesia de Santa María en el centro del lienzo nos indica que fue por interés de esta comunidad que se mandó a elaborar el mapa. En el centro predomina un cerro, el cual tiene la glosa "Ocotepeque". Ésta es la glosa más grande de todo el lienzo, por lo tanto se infiere que es el nombre del pueblo al que hace referencia el mapa. Por su ubicación, silueta y toponimia, sabemos que este cerro es el que se conoce actualmente como *Yuku Iti*, "Cerro de las rajas de ocote", el cual es una referencia topográfica evidente en la región y tal es su importancia que de este cerro deriva el nombre en *Sahan Savi* para la comunidad, para denominarse Santa María Yucuhiti (figuras 106 y 107). Al mismo también considero que *Yuku Iti* fue el nombre precolonial del *Yuvui Tayu* (*yuu teyu*) que se asentó en *Nu Itun*, y para muestra su presencia en el lienzo de Zacatepec de mediados del siglo XVI.

La posición central de la iglesia de Santa María, la identificación del *Yuku Iti* y la posesión del mapa por el Museo Comunitario de Santa María Yucuhiti, no dejan lugar a duda de la pertenencia de este lienzo a la comunidad de *Yucuhiti* y que en éste se representa la geografía local. Con esta referencia, continuaremos con la descripción del lienzo para conocer el rol de esta comunidad a nivel regional en términos iconográficos. Para ello, se comparará con el Lienzo de Siniyuvi, un mapa "gemelo" del Lienzo de Yucuhiti (figura 108).

A grandes rasgos, los dos mapas representan un mismo territorio y hay ligeras diferencias entre ambos, pero ninguna que afecte la estructura total o cambie el discurso del lienzo. Por ejemplo, en el mapa de Siniyuvi se representa al sol en la dirección oeste de una manera más completa y, también, está presente el color amarillo, color que no está presente en el Lienzo de Yucuhiti. Además de esto, las glosas en *Sahan Savi* en ambos lienzos no siempre empatan en la escritura y separación de las palabras, lo que vuelve complica-

Figura 105. En el centro del lienzo está la iglesia que simboliza a la comunidad de Santa María (Yucuhiti), debajo la glosa con el año 1708. Fotografía del autor.

Figura 106. El *Yuku Iti* con la glosa Ocotepeque. Al lado izquierdo (dirección norte) se observa la iglesia que representa a la comunidad de Santa María (Yucuhiti) y a la derecha (dirección sur) la iglesia de la comunidad de San Pedro (Yosotatu). Fotografía de Dante García Ríos.

Figura 107. El Yuku Iti al fondo. Tomado desde el norte del municipio de Santa María Yucuhiti. Fotografía del autor.

do su transcripción, traducción y por ende la correlación actual con el paisaje.

5.2.1. Orientación

Los lienzos de Yucuhiti y Siniyuvi posicionan al observador (lector, receptor del mensaje) frente a la iglesia, a diferencia de los primeros mapas coloniales que retoman el estilo mesoamericano posicionando al observador en el centro del mapa, en el *aniñe* "palacio"o en la iglesia, insertándolo dentro del mapa de tal manera que de este punto mira a su alrededor. En ambos mapas, en la parte superior se dibujó un sol completo, lo que nos indica la dirección *este.* En la parte inferior del Lienzo de Yucuhiti se representó al sol en combinación con la luna, sugiriéndonos el atardecer u ocaso y por lo tanto el *oeste.* Por su parte, en el Lienzo de Siniyuvi se representó el oeste con el sol ocultándose en los límites del lienzo (figuras 109 y 110). Entonces, por lógica, de frente al mapa, el lado sur está en la parte derecha y el norte a la izquierda.

5.2.2. Las iglesias

En ambos mapas se pintaron 14 iglesias. La composición y el tamaño de cada una es reflejo de su jerarquía eclesiástica y jurisdiccional. Cada iglesia es una comunidad y, conforme a la época, se muestran como comunidades católicas. Sólo ocho iglesias tienen glosas pero se han identificado 12 comunidades, tomando como referencia la iglesia central con la glosa de Santa María (Yucuhiti), el cerro de Ocotepeque, la orientación del mapa, la toponimia y la distribución y relación entre las iglesias mismas. Con esta misma base se sugiere la identificación de dos iglesias, aunque no descartamos qué puedan referirse a otras comunidades. Para ambos casos se requiere de más elementos.

Las iglesias con glosas son:[204]

1. *Santa María* (Yucuhiti)
2. *Santo Tomás* (Ocotepec)
3. *San Pedro* (Yosotatu)
4. *Ycuespalystlauaca* (Yosotichi)
5. *Yutehiuuihito* (¿Siniyuvi?)
6. *Cocecion* (Concepción) *Ñoo Cuiñe* (*Ñuu Kuiñi*, hoy Cuquila)
7. *San Andrés* (Chicahuaxtla)
8. *Ñuu caa* (*Ñuu Nkaa*, hoy Putla)

204 Las glosas en cursivas corresponde a la paleografía y transcripción del autor. Entre paréntesis los nombres de las comunidades a las que corresponden hoy en día.

Figura 108. Lienzo de Siniyuvi. Fotografía proporcionada por la Unidad Regional Huajuapan de Culturas Populares, Indígenas y Urbanas.*

Las iglesias sin glosas son:

1. Santa Cruz Nundaco
2. Chalcatongo (hoy Chalcatongo de Hidalgo)
3. San Esteban Atatlahuca
4. Santa María de la Asunción (hoy Heroica Ciudad de Tlaxiaco)
5. Santa María Zacatepec
6. ¿Itundujia, Atoyaquillo, Jicaltepec?

* Mi conocimiento de la existencia del "Lienzo de Siniyuvi" fue consecuencia de la conferencia que ofrecí en la Universidad Tecnológica de la Mixteca, como parte de la XVIII semana de Cultura Mixteca en Mayo de 2018, en donde asistió Laura Avendaño Bautista, quien trabaja en las oficinas de la Unidad Regional Huajuapan de Culturas Populares, Indígenas y Urbanas, en Huajuapan de León, Oaxaca, y quien junto con el Lic. Guillermo Cirigo Villagomez, Director de esta dependencia, me hicieron el favor de mostrarme y compartirme las imágenes del lienzo.

5.2.3. Extensión territorial de Ocotepeque

Hay una línea roja a manera de circunferencia en la cual quedan inmersas seis iglesias que corresponden a las glosas y, por ende, a las comunidades de *Santo Tomás (Ocotepec), Santa María (Yucuhiti), San Pedro (Yosotatu)*, *Ycuespalystlauaca (Yosotichi)*, *Yutehiuuihito (¿Siniyuvi?)*; además, una iglesia sin glosa que por su ubicación con respecto a las demás es *Santa Cruz (Nundaco*). *Ycuespalistlahuaca* es un topónimo de origen *nahua* que significa "llano de las lagartijas o iguanas" y en *Sahan Savi* es *Yosotichi* que en la variante de Santa María Yucuhiti significa "Llano de Iguana", de *yoso* "llano" y *tichi* "iguana". Ambos lienzos presentan y sugieren la lectura de un territorio común y por lo tanto de un pueblo, Ocotepeque (figuras 111-116).

Figura 109. El sol en el Lienzo de Yucuhiti. Fotografía del autor. **Figura 110.** El sol en el Lienzo de Siniyuvi. Fotografía de Culturas Populares.

Figura 111. (Izquierda) Santa María Yucuhiti. Fotografía del autor. **Figura 112.** (derecha) Santo Tomás Ocotepec. Fotografía del autor.

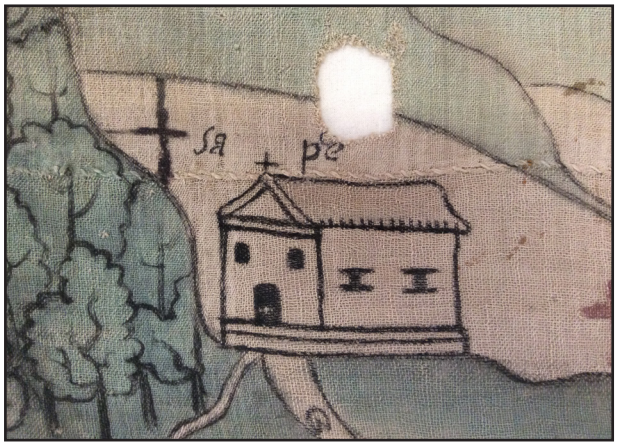


Figura 113. (Izquierda) San Pedro Yosotatu. Fotografía del autor. **Figura 114.** (derecha) Santa Cruz Nundaco. Fotografía del autor.

5.2.4. Los pueblos colindantes de Ocotepeque

Una vez definidas las comunidades que integran Ocotepeque, que están enmarcadas dentro de la línea roja, es posible identificar los pueblos colindantes. Al norte, comenzando en la esquina superior izquierda, colinda con Santa María de la Asunción, hoy Heroica Ciudad de Tlaxiaco, representada por el convento. También en el norte está *Cocecion* (de Concepción) *Ñoo Cuiñe* (*Ñuu Kuiñi*), hoy Santa María Cuquila; y *Sa Adres*, hoy San Andrés Chicahuaxtla. Al oeste colinda con *Ñuu Caa* (*Ñuu Nkaa*), hoy Putla Villa de Guerrero; al sur, con dos iglesias sin glosas que pueden

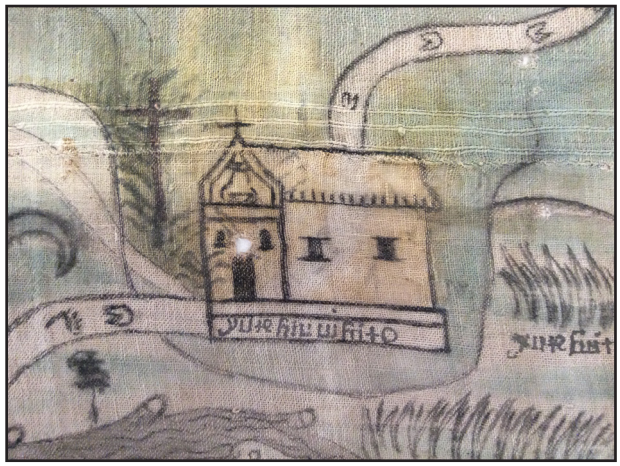


Figura 115. (Izquierda) Santiago Yosotichi. Fotografía del autor. **Figura 116.** (derecha) *Yutehiuuihito.* Fotografía del autor.

Figura 117. (Izquierda) El convento de Tlaxiaco. Fotografía del autor. **Figura 118.** (Derecha) Exconvento de Tlaxiaco. Fotografía del autor.

corresponder a los pueblos de Santa María Zacatepec y a ¿Itundujia, Atoyaquillo o Jicaltepec?; y al este, con otras dos iglesias sin glosas que por su ubicación corresponden a los pueblos de San Esteban Atatlahuca y Chalcatongo, este último parece tener curato, como el que puede observarse en la iglesia de Tlaxiaco (figuras 117-124).

En ambos mapas las iglesias que hemos identificado como Santa Cruz Nundaco, San Pedro Yosotatu e ¿Itundujia, Atoyaquillo o Tilcajete? son las únicas que no tienen campana, a diferencia de todas las demás. Es posible que esto se deba a la jerarquía eclesiástica y política de la comunidad a la que refiere; es decir, al no ser cabeceras no son la iglesia más predominante y por ende representan a las comunidades denominadas sujetas en la época colonial. Lo anterior parece lógico y es posiblemente la explicación más sensata hasta ahora. Aunque llama la atención porqué las iglesias de *Ycuespalystlauaca* (Yosotichi) y *Yutehiuuihito* (¿Siniyuvi?) sí tienen campana, ya que jerárquicamente no fueron cabeceras de pueblos. Esperamos que en estudios próximos se puedan llegar a conclusiones más definitivas.

5.2.5. Los parajes

En los lienzos, además del topónimo de Ocotepeque, el costo y año del mapa, los nombres de los santos y vírgenes adjudicados a cada iglesia (mismos que se mantienen hasta el día de hoy), también se anotaron en alfabeto latino los nombres de parajes en *Sahan Savi*. De estas últimas, 23 glosas aparecen en el Lienzo de Yucuhiti y 21 en el Lienzo de Siniyuvi (tabla 14).

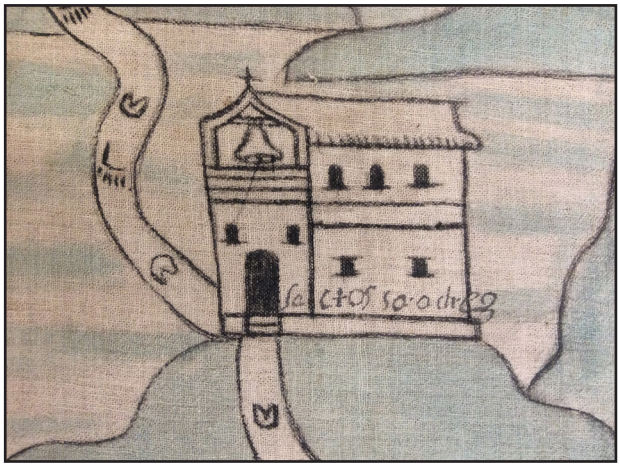


Figura 119. (Izquierda) Santa María (Concepción) Cuquila. Fotografía del autor. **Figura 120.** (Derecha) San Andrés Chicahuaxtla. Fotografía del autor.

Figura 121. (Izquierda) Santa María Zacatepec. Fotografía del autor. **Figura 122** (Derecha)¿Santa Cruz Itundujia, Atoyaquillo o Jicaltepec? Fotografía del autor.

Figura 123. (Izquierda) Chalcatongo. Iglesia con curato. Fotografía del autor. **Figura 124.** (derecha) San Esteban Atatlahuca. Fotografía del autor.

Glosa #	*Lienzo de Yucuhiti*	*Lienzo de Siniyuvi*
1	Cahua y Sucuija,	Cahua ysucuijhi
2	Yutanicana	Yute
3	Yucusicui	Yucusicui
4	Yuteetotho	Yuteetotho
5	Ndoyonee	Nyonee
6	Ytmila cuicohao	Yt mi lacui cohao
7	Minicuihisehua	Mini cui hi se hua
8	Tisana	Ticana
9	Yuuinococu	Yuutnococu
10	Cuiyiiaco	Cuiyiiaco
11	Yuuitinomi	Yu ui ti no mi
12	Yuuichioyuu	Yuui chio yuu
13	Yocuicuitimodoco	Yo casca ti modoco
14	Ndoyonee	Ndoyo nee
15	Sinitica	Sini ti ca
16	Yutehuitu	Yutehuitu
17	Yuhui yequi	Yui yequi
18	Sana	Sana tatu
19	Yoso ninoita	Yoso ninoita
20	Iuuichidedico	Glosa desvanecida
21	Sana cuiaa,	Sa na cuiao
22	Cauatocui	No aparece
23	Yuquini	No aparece

Tabla 14. Los parajes en el Lienzo de Yucuhiti y el Lienzo de Siniyuvi.

A excepción de los parajes *Cauatocui* (hoy *Kava Tokuii*) y *Yuquini*, ubicados en la parte este en el lienzo de Yucuhiti, todos los demás parajes se concentran en la dirección oeste, misma que también es la más detallada en cuanto a su geografía. El énfasis en la representación de la parte oeste y la concentración de glosas en ésta misma área son el argumento principal de la narrativa del lienzo.

5.2.6. Caminos

En los caminos se intercalan huellas humanas con marcas de herradura, lo que indica el paso de personas y animales de carga (figura 125).[205] Los principales caminos conectan a las iglesias; los otros más pequeños, a las iglesias con los parajes que tienen las glosas en *Sahan Savi*. En ambos lienzos, los caminos con huellas conectan a las iglesias de Yucuhiti, Ocotepec, Nundaco, Cuquila, Tlaxiaco, Chicahuaxtla, *Ycuespalistlahuaca* (Yosotichi), *Yutehiuuihito* y Yosotatu. Las demás iglesias no están conectadas, son referencias geográficas que no toman protagonismo en el conflicto que originó la creación de los lienzos. También se puede observar que los mapas hacen énfasis en la buena comunicación que existe entre las iglesias de *Yucuhiti*, *Yosotatu y Yutehiuuihito* con los parajes con glosas, lo que nos indica el acceso regular a estos parajes y por ende en énfasis para una asociación territorial, principalmente por parte de *Yucuhiti* que funge como eje rector.

205 La misma idea se concibió en los caminos pintados en el Lienzo de Ocotepec (figura 86) y el Códice de Texupan (figura 87).

Figura 125. Caminos con huellas humanas y de herraduras partiendo de la iglesia de Ñoo Cuiñe (Cuquila) que se dirigen a Tlaxiaco (hacia arriba) y a Ocotepec (hacia la derecha). Las líneas rojas representan los límites entre los pueblos, en este caso se observa el punto trino entre Ocotepec, Cuquila y Chicahuaxtla. Fotografía del autor.

5.3. SANTA MARÍA YUCUHITI Y SAN PEDRO SINIYUVI

Quienes conozcan el Lienzo de Yucuhiti o el Lienzo de Siniyuvi estarán de acuerdo en la relación iconográfica entre ambos, lo que es menos claro es la historia que los une, no sólo a los mapas, si no a las comunidades que los poseen. Para quienes no provenimos de estas comunidades, sabemos que son comunidades colindantes y que políticamente San Pedro Siniyivi es una agencia del municipio de Putla, mientras que Santa María Yucuhiti es un municipio por sí mismo (mapa 8).

Comenzando con los lienzos, la pregunta inicial fue si ambos eran contemporáneos o alguno era una copia posterior, algo que necesita dilucidarse con estudios más específicos, pero de una manera más superficial podemos observar lo siguiente. En el lienzo de Siniyuvi los colores se resaltan más y esto puede deberse en primer lugar a su exposición a la luz en el momento de tomarle la fotografía; en segundo lugar, a cómo se han conservado ambos documentos. El Lienzo de Siniyuvi, sin aparente intervención de restauración, luce mejor conservado y aún podemos observar el color amarillo; su mayor daño se nota en la iglesia que corresponde a Chicahuaxtla y aunque los trazos de algunos caminos se han desvanecido, aún se pueden observar las huellas de los trazos. Fuera de esto, el desgaste es mínimo a diferencia del Lienzo de Yucuhiti, el cual ya fue restaurado hace unos años y después se montó en una base fija para mejorar su conservación y exponerlo ante la comunidad, de tal manera que hoy día podemos verlo en el museo comunitario. En el Lienzo de Siniyuvi no aparecen las glosas *cauatocui* y *yuquini*, mientras que sí se presentaron cruces que no están en el Lienzo de Yucuhiti. No obstante, tanto en el de Yucuhiti como en el de Siniyuvi hay huellas de trazos que fueron corregidos, lo que podría sugerir sólo una rectificación o que ambos fueron pintados tomando como referencia algo previo, ya sea de un lienzo a otro (¿o de uno tercero?) o de un boceto general, lo que no sería extraño en términos técnicos ya que es un lienzo de dimensiones considerables. En conclusión, los lienzos no con copias exactas y los detalles se muestran como claves a descifrar para conocer el contexto específico de su elaboración (figuras 126, 127, 128). No obstante, estos detalles no cambian el contexto general del mapa y ambos enfatizan su elaboración para 1708.

En una publicación anterior (Aguilar Sánchez, 2019b) sugerí la posibilidad de que Siniyuvi sea la iglesia con la glosa de *Yutehiuuihito,* principalmente por la cuestión espacial que corresponde con su ubicación actual (mapa 9). Al respecto, las comunidades

Figura 126. La glosa *cavatocui* (hoy Kava Tokuii) en el Lienzo de Yucuhiti, mismo que no aparece en el Lienzo de Siniyuvi. Fotografía del autor.

Figura 127. (Izquierda) Detalle del Lienzo de Siniyuvi con la corrección del camino que parte de la iglesia de Santo Tomás (Ocotepec) en dirección a la iglesia de Santa Cruz Nundaco. Culturas Populares. **Figura 128.** (Derecha) Detalle del lienzo de Yucuhiti en el que se observa la corrección realizada del camino. Fotografía del autor.

de Yucuhiti y Siniyuvi traducen *yuvi* como "río" por lo tanto *Siniyuvi* es "Cabeza del Río". Algo que llama la atención es que en Yucuhiti también existe *Yuteyuvi* como topónimo. *Yute*, dependiendo del tono, puede ser "tierno" o "río" pero dado que es un topónimo, "río" es la traducción más probable. Entonces si *yuvi* es río y *yute* también lo es, la traducción de *Yuteyuvi* sería "río río", lo cual no cobra mucho sentido en *Sahan Savi*. En Alvarado *yuta* es río –lo que hoy correspondería con *yuta*, *yucha o yute*–, *dzini* es "cabeza" y *yuvui* "petate", "quebrada entre dos montes" o "barranca". Esto último nos hace pensar que Siniyuvi también puede entenderse como "Cabeza de la Barranca", sobre todo si tomamos en cuenta el topónimo de *Yuteyuvi*, que en vez de "río río" se interpreta mejor como "el río de la barranca" o "el río en la barranca".

De acuerdo a los datos de la comunidad, Siniyuvi fue fundada en 1911 y dado que se encuentra entre los 800 msnm ya no se considera parte de *Ñuu Savi Ñuhu* sino de *Ñuu Ñuhma*. En la visita realizada a Yucuhiti, las autoridades me comentaban que "eran de la misma raza", es decir que se reconocen como parte de una misma comunidad, lo cual es reforzado en diversas ocasiones en la "Memoria Histórica" de Santiago

(2006), en la cual se transcribieron diversas entrevistas en la década de los años 80´s y 90´s con los "ancianos y ancianas del pueblo natal (Yucuhiti) y circunvecinos", tales como San Pedro Siniyuvi, San Juan Teponaxtla y Santa Lucia Monteverde, por nombrar algunos.

> Muchísimo antes de la Revolución, se cuenta que hubo un pueblo donde se encuentra el actual pueblo de San Pedro Xiniyuvi, también tuvo el mismo nombre que el segundo o sea Xiniyuvi el viejo (Santiago, 2006: 152).

Fue en aras del centenario (1911-2011) de la refundación de la comunidad de Siniyuvi que la comunidad quiso conocer el contenido de documentos antiguos en sus manos y que tiene por título "Diligencias sobre tierras perteneciente al común de Santa María Ocotepeque, Oaxaca", registrado en 1767 en Teposcolula, Oaxaca, y que consta de cinco legajos o cuadernos donde se da cuenta de un litigio de tierras entre los poblados de Ocotepeque y Tlaxiaco, cuya primera fecha remonta al 23 de octubre de 1586 (Villavicencio et al., 2015).

> Se sabe que en noviembre de 1911 el ayuntamiento de Yucuhiti, a través de su presidente municipal Casimiro López entregó un expediente que contiene diligencias, cartas ejecutorias, provisión de autos y un lienzo donde se incluyen los nombres de las tierras, parajes y aguas vertientes a un grupo de 182 vecinos de Yucuhiti encabezados por Santiago Pérez, Pascual Baltasar López, Pedro López, Manuel López y Santiago López con la finalidad de que acudieran al paraje conocido como Siniyuvi a recuperar tierras en poder de la familia Esperón, ubicadas en la hacienda de Concepción y que ésta se las arrendaba. Los encargados de dicha hacienda se quejaron de la invasión ante el jefe político de Putla, Isidro Montesinos, quien ordenó el desalojo inmediato, en respuesta el grupo invasor presentó un grueso volumen de sus títulos y un mapa donde estaba incluido el terreno en cuestión, alegando que era suyo y como tal lo ocupaban. Según el jefe político no fue posible estudiar los títulos porque además de ser grueso volumen estaban en letra muy antigua. **Desde entonces estas Diligencias obran en poder del pueblo de Siniyuvi junto con el lienzo que conservan como verdaderas reliquias** (Villavicencio, et al., 2015:54).

Entonces la comunidad de Siniyuvi no sólo posee el mapa sino también documentos coloniales sobre los litigios de tierras entre los pueblos de Ocotepeque y Tlaxiaco. En el tema que nos ocupa, para 1702 se hace mención en la diligencias de la elaboración de un mapa, el cual se presenta en 1703 ante la Real Audiencia, lo que da pauta a Villavicencio (et al., 2015) para afirmar que son los mapas que han llegado a nuestros días y que conocemos como los lienzos de Yucuhiti y Siniyuvi.

> El 31 de marzo de 1702 en nombre de los naturales de Ocotepeque a quienes se despachó real provisión, Matías de Jiménez solicita se les haga justicia arreglando la real ejecutoria donde se mandó que hicieren un mapa, en la cual piden que se consideren las mojoneras y linderos contenidos en él, y que sean dados por testimonio en esta real provisión. En la ciudad de Mexico, el mismo día los señores presidente y oidores de la audiencia real de la Nueva España leyeron esta petición y una vez vista mandaron que fuera erigida dicha real ejecutoría y el mapa añadido por testimonio (Villavicencio et al., 2015:43).
>
> En ese momento [1703] con los documentos reunidos en memorial, acuden a la Real Audiencia a solicitar amparo en la posesión de sus tierras, montes y vertientes para lo cual presentan la ejecutoría, diligencias y real provisión acompañadas del mapa y la pintura que poseen del amojonamiento y linderos de las tierras aludidas (Villavicencio et al., 2015:43).

La mención de un mapa en estas diligencias sin duda es importante. Iconográficamente ambos mapas corresponden con la época pero es necesario remarcar que las glosas en el centro de los mapas en posesión de Yucuhiti y Siniyuvi dicen "años 1708". Nuestra pregunta sería ¿por qué el mapa mandado a elaborar en 1702 por real ejecutoría y presentado en 1703 se le agrega una fecha posterior, la de 1708? No descartamos la posibilidad de que los mapas mencionados en 1702 sean los que han llegado hasta nuestros días pero tampoco que la mención del año "1708" haya sido con otros fines ¿Será acaso que los mapas con la glosa 1708 son copias del mapa mandado a realizar en 1702 y a ello se deben las correcciones en su manufactura?

A pesar de los detalles, es claro que ambos mapas son resultado del conflicto entablado entre Ocotepeque y Tlaxiaco que comenzó a finales del siglo XVI por la cañada de Yosotichi, dado que el mapa enfatiza y

Figura 129. La primera fotografía del Lienzo de Ocotepec fue tomada y publicada por Alfonso Caso en 1966.

detalla el paisaje en esta parte. Así, a lo largo de la diligencia se menciona que en este conflicto las autoridades virreinales reconocieron la posesión para Ocotepeque de los montes y las vertientes en ambos lados del río que atraviesa el llano de Yosotichi. Tal como se ve reflejado en ambos lienzos (figuras 104 y 108).

Finalmente, podemos argumentar que las sutiles diferencias mencionadas entre los lienzos no cambian la trama primordial del mapa, el cual es representar el antiguo territorio de Ocotepeque, un pueblo histórico que podemos rastrear desde finales del siglo XVI en el "Lienzo de Ocotepec". Así, siguiendo con el objetivo del capítulo, abordaré muy brevemente y sólo de manera comparativa la geografía arriba expuesta con la del "Lienzo de Ocotepec".

5.4. EL LIENZO DE SANTO TOMÁS OCOTEPEC

El municipio de Santo Tomás Ocotepec colinda en su parte sur con el municipio de Santa María Yucuhiti. La importancia de mencionarlo en este análisis se debe en primer lugar a que es una de las comunidades representadas en los lienzos de Yucuhiti y Siniyuvi, que corresponde a la iglesia con la glosa de *Santo Tomás* (figura 112). En segundo lugar se debe a que esta comunidad posee el Lienzo de Ocotepec (discutido en el capítulo anterior) de la década de 1580 en el cual se representa un territorio similar al de Yucuhiti y Siniyuvi (figuras 82, 104, 108 y 129).

El objetivo es mostrar que los tres lienzos representan un mismo territorio en dos momentos específicos de la historia[206]. En el lienzo de Ocotepec se plasmó el territorio de la República de Ocotepeque en la década de 1580, mientras que en los lienzos de Yucuhiti y Siniyuvi aluden al territorio de Ocotepeque en 1708. En las diligencias mencionadas líneas arriba también está la nota de que en 1588 Ocotepeque mostró un mapa. No hay imagen al respecto y podría lle-

206 Ver la interpretación del lienzo de Ocotepec en el capítulo IV. Para estudios descriptivos del lienzo de Ocotepec ver Caso (1966) y Smith (1973;1998), para un análisis del segundo y tercer nivel de interpretación ver Aguilar Sánchez (2015a, 2015b, 2016, 2017).

garse a pensar que hay una asociación entre el mapa citado y el Lienzo de Ocotepec, no obstante considero que no son el mismo, dado que en las diligencias se menciona que contenía una memoria de parajes de siembra de cacao, maíz y frijol, y enfatiza las estancias de Santa María y San Pedro (Yosotatu), lo que no es posible vislumbrar en el Lienzo de Ocotepec, donde más bien se hace énfasis a un territorio común sin llegar a describir parajes específicos y tampoco en el área en conflicto, lo que sí corresponde con la trama común del lienzo de Siniyuvi y Yucuhiti.

En el mapa de Ocotepec se enmarcan seis iglesias con glifos toponímicos que representan las mojoneras de aquella época. Éstas iglesias tienen las glosas de *Santo Tomás, Santa Cruz, Santiago, Santa María, Santiago y San Pedro*, mismas que corresponden a las actuales comunidades de Santo Tomás Ocotepec, Santa Cruz Nundaco, Santiago Nuyoo, Santa María Yucuhiti, San Pedro Yosotatu y Santiago Yosotichi, las cuales integraban Ocotepeque a finales del siglo XVI. Estas comunidades empatan con las representadas en el mapa de Siniyuvi y Yucuhiti (tabla 15) (mapa 9).

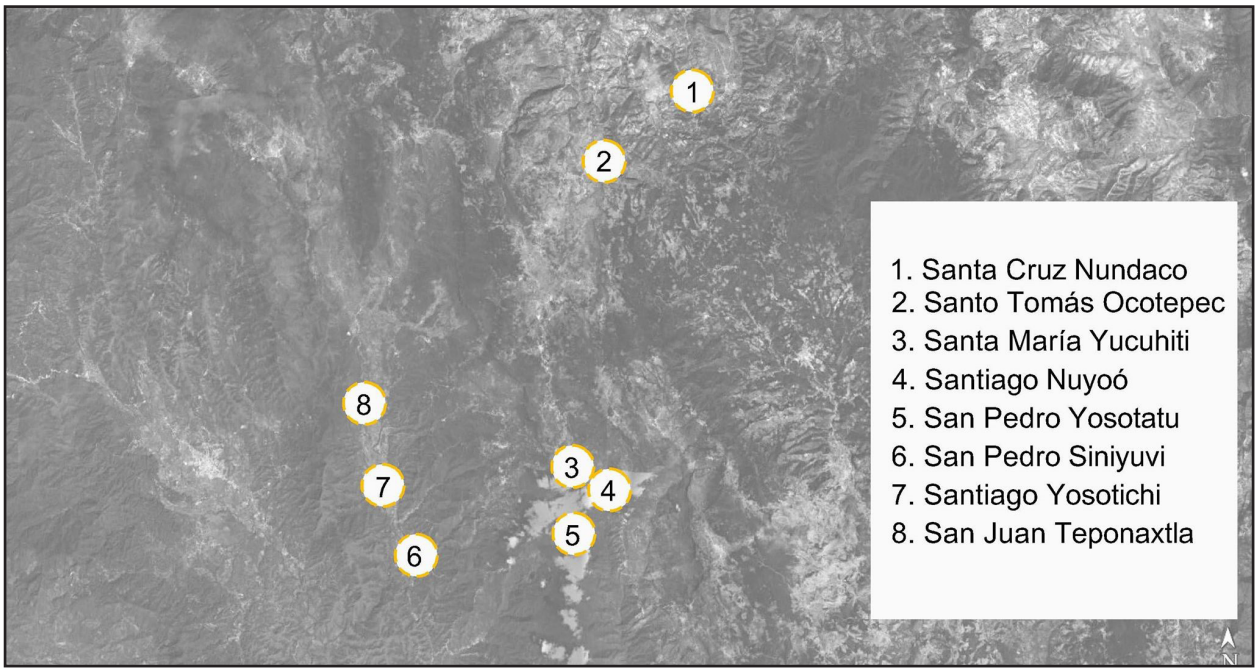
Yutehiuuihito (¿Siniyuvi?) no aparece en el lienzo de Ocotepec y Nuyoo está ausente en los mapas de Yucuhiti y Siniyuvi. En términos de la toponimia, *Yutehiuuihito* tiene una cierta relación con *Yuteyuvi*, ambos tienen *yute* y les secunda *hiuui* y *yuvi,* que como se mencionó líneas arriba puede entenderse como "barranca". No obstante, para el primer topónimo aún tenemos que interpretar "hito", por lo que no empatan del todo. Realizando una correspondencia geográfica, la iglesia con la glosa de *Yutehiuuihito* ésta ubicada espacialmente en la parte baja, en la cañada de Yosotichi, donde hoy está la comunidad de *Siniyuvi*, mientras que la comunidad de *Yuteyuvi* está en la parte de la montaña, entre la comunidad de Yosonicaje y Pueblo Viejo, ambas en el municipio de Yucuhiti. Por el momento entre los topónimos de *Yutehiuuihito* y *Siniyuvi* la única asociación que podemos hacer es la referencia a la barranca, con *hiuui* y *yuvi,* respectivamente, lo que por ahora no es suficiente para confirmar su mutua correspondencia toponímicamente. Retomando las diligencias, se corre el peligro de asociar a *Yutehiuuihito* con Teponaxtla, dado que en estas se menciona en repetidas ocasiones la presencia de Yosotichi y Teponaxtla en esta zona. Al respecto y siguiendo con la correspondencia espacial actual, Teponaxtla se encuentra al norte de Yosotichi, lo que no correspondería con la iglesia de Yutehiuuihito, que en el mapa está al sur de Yosotichi. En términos generales Yosotichi es *Ycuespalystlauaca* y por lo tanto si Teponaxtla está al norte, esto significa que no se representó en los lienzos. Lo anterior se refuerza en la descripción del acto de posesión del 1 de Mayo mencionado en las diligencias, donde se describe que Teponaxtla colinda con Chicahuaxtla (Villavicencio et al., 2015:37), lo que corrobora su ubicación en la parte norte. Además menciona que entre Teponaxtla y Cuespalistlahuaca hay una legua de distancia. Una legua medía 500 varas, lo que es igual a 4 200 metros.

Con respecto a la comunidad de Nuyoo que no aparece en los lienzos se puede argumentar lo siguiente. Santa María Yucuhiti y Santiago Nuyoo se han enfrascado en una disputa territorial desde tiempos inmemoriales, como resultado de este conflicto la cabecera del hoy municipio de Santa María Yucuhiti tuvo que moverse de Pueblo Viejo, donde se ubicaba en 1708 –tal como se representó en su lienzo–, a las cercanías de la cabecera del actual municipio de Santiago Nuyoo (figura 130).

Lo anterior significa que quienes mandaron a elaborar los lienzos de Siniyuvi y Yucuhiti en el siglo XVIII omitieron conscientemente a la comunidad de Nuyoo, la cual sí aparece en el lienzo de Ocotepec de

	Lienzo de Ocotepec	*Lienzo de Yucuhiti*	*Lienzo de Siniyuvi*
1	Santo Tomás (Ocotepec)	Santo Tomás (Ocotepec)	Santo Tomás (Ocotepec)
2	Santa María (Yucuhiti)	Santa María (Yucuhiti)	Santa María (Yucuhiti)
3	San Pedro (Yosotatu)	San Pedro (Yosotatu)	San Pedro (Yosotatu)
4	Santa Cruz (Nundaco)	(Santa Cruz Nundaco)	(Santa Cruz Nundaco)
5	Santiago (Yosotichi)	Ycuespalystlauaca (Yosotichi)	Ycuespalystlauaca (Yosotichi)
6	Santiago (Nuyoo)		
7		Yutehiuuihito (¿Siniyuvi?)	Yutehiuuihito (¿Siniyuvi?)

Tabla 15. Comunidades presentes en los lienzos de Ocotepec, Yucuhiti y Siniyuvi.



Mapa 9. Ubicación espacial de las comunidades mencionadas en los mapas coloniales de Ocotepec, Yucuhiti y Siniyuvi.

Figura 130. Las cabeceras municipales de Yucuhiti y Nuyoo. Fotografía de Dante García Ríos.

finales del siglo XVI. La exclusión de Nuyoo en estos mapas se debió a sus conflictos territoriales. No representar su iglesia era desdibujar su presencia como comunidad histórica y católica, lo cual convenía a sus propósitos ante una posible audiencia sobre esta temática. Otra posibilidad es que en aquella época Nuyoo haya sido parte del pueblo de Chalcatongo, ya que en la memoria colectiva se menciona que los fundadores de Nuyoo salieron de *Ñuu Ndeya*, hoy Chalcatongo.

A pesar de que los lienzos de Yucuhiti y Siniyuvi no definen estrictamente sus linderos, tal como sí se expresan en el lienzo de Ocotepec con los glifos toponímicos y con las glosas en *náhuatl* en 1580 y en *Sahan Savi* para 1701, sí es posible encontrar lugares comunes que refuerzan la hipótesis de un territorio común e inclusive de su extensión. Ejemplo de ello es un glifo toponímico plasmado en el mapa de Ocotepec en la dirección sur. Este es representado en escritura pictográfica con "cerro y chapulín" (figura 131). La glosa en náhuatl que le acompaña es *chapoltepec* que significa "cerro de chapulines". Si se leyera este último en *Sahan Savi* –como generalmente suele hacerse– sería *Yuku Tika* pero ésta es una metodología errónea, ya que estamos partiendo de la traducción castellana de una glosa en náhuatl.[207] Para el reconocimiento de los topónimos en el paisaje actual es necesario conocer la lengua, la comunidad y el contexto histórico (como se vio en el capítulo anterior).

En los lienzos de Yucuhiti y Siniyuvi aparece en la parte sur la glosa "Sini Tica" que en una traducción literal sería "Cabeza-Chapulin", de *shini* "cabeza" y *tika* "chapulín", y se traduce al español como "en la cabeza del chapulín" o "en la cima del chapulín", haciendo alusión al cerro como un chapulín. Este cerro sigue siendo conocido en la región como Chapultepec y es un límite territorial en el extremo sur del municipio de Santa María Yucuhiti. Es decir, este topónimo ha fungido como límite territorial por más de cuatro siglos, desde su representación en el lienzo Ocotepec en 1580 hasta el día de hoy (figuras 132 y 133).

En el Lienzo de Ocotepec se pueden observar tres intervenciones en tres momentos distintos de su historia. La elaboración del lienzo y las glosas en náhuatl fueron de finales del siglo XVI, mientras que la última fue a principios del siglo XVIII, en 1701, fecha que se agregó para señalar la división de las comunidades que la integraban.

5.5. EL PUEBLO DE SANTO TOMÁS OCOTEPEQUE EN LOS SIGLOS XVI Y XVIII

Ocotepeque fue un "Pueblo o República" en la época colonial y su denominación completa fue Santo Tomás Ocotepeque, ya que su cabecera se ubicó en lo que hoy es el municipio de Santo Tomás Ocotepec. En términos iconográficos, en los lienzos arriba descritos, la jerarquía se expresó en las dimensiones de las iglesias y en estos mapas la iglesia con la glosa de Santo Tomás es la más alta y más grande en comparación con las demás iglesias dentro del territorio de Ocotepeque, una técnica usada recurrentemente en el arte visual (Figuras 134-137).

La República de Ocotepeque se desintegró a principios del siglo XVIII. Para 1701, el mapa de Ocotepec es intervenido y se esquematiza un mapa escrito. Se agregan glosas en *Sahan Savi* de las nuevas mojoneras y a partir de este momento las comunidades que integraban Ocotepeque serán pueblos por cuenta propia. Por otra parte, en los lienzos de Yucuhiti y Siniyuvi aún se representa un territorio unificado para 1708. Entre estas dos fuentes hay 7 años de diferencia, qui-

Figura 131. El glifo toponímico de "Shini Tika" en el Lienzo de Ocotepec. Fotografía del autor.

207 Este error es muy común en el momento de definir la toponimia de las comunidades actuales. Se piensa en los términos en castellano y después se traducen en lengua *Savi*. Sin embargo, la lógica es a la inversa, es necesario pensarlo desde el mixteco mismo, dado que todo lugar tiene o tuvo su propio nombre en esta lengua.

Figura 132. La glosa *Sini Tika* en el Lienzo de Yucuhiti. Fotografía del autor.

Figura 133. Las autoridades municipales y de Bienes Comunales (trienio 2017-2019) de Santa María Yucuhiti, en la cima de Shini Tika, mojonera registrada desde el siglo XVI. Fotografía del autor.

Figura 134. Las iglesias de Santa María Yucuhiti (izquierda), Santo Tomás Ocotepec (centro) y el "aniñe" o palacio precolonial de Ñuu Yute Suji (derecha) en el Lienzo de Ocotepec. Fotografía del autor.

Figura 135. Las iglesias de Santo Tomás Ocotepec (izquierda) y Santa María Yucuhiti (derecha) en el Lienzo de Yucuhiti. Fotografía de Dante García

zá como consecuencia de un proceso de larga duración, lo que era común para aquellas épocas. No obstante, también es posible argumentar que el fin de estos dos últimos lienzos no fue representar fielmente su presente sino expresar una conciencia histórica que coadyuvara a su causa. Es decir, en ese momento la comunidad representada por la iglesia con la glosa de Santa María estaba en litigios de tierras contra el pueblo de Tlaxiaco. Con su mapa, el pueblo de Santa María manifestaba tener derechos históricos sobre las tierras en disputa en la parte oeste, alegando ser uno de los herederos territoriales del antiguo Ocotepeque, por ello se denominó por un tiempo Santa María Ocotepeque, hoy Santa María Yucuhiti. Por ende, considero que el territorio plasmado en los lienzos de Yucuhiti y Siniyuvi en 1708 es una alusión a ese pasado, previo a 1701, cuando era parte de Ocotepeque y por tanto con derechos sobre los territorios en litigio.

Así, a principios del siglo XVIII habían dos Ocotepeque, Santo Tomás Ocotepeque y Santa María Ocotepeque, pero ¿cuál es el origen de este nombre? Fray Antonio de los Reyes en su "Arte en Lengua Mixteca" de 1593 escribe los nombres en *Sahan Savi* y en *náhuatl* de los pueblos más conocidos en esos días, entre ellos el de Ocotepec (Reyes, 1593:89). Ocotepeque u Ocotepec, son traducciones al náhuatl

La jerarquías con respecto al tamaño en el arte visual universal. **Figura 136.** (izquierda) Mosaico en la catedral de Messina, Italia, en el cual se representa la jerarquía eclesiástica. Como figura central y más importante está Jesús, le siguen los ángeles, los reyes y, por último, un religioso. Fotografía del autor. **Figura 137.** (Derecha) En la página 4 anverso del Códice de Yanhuitlán se dibujó al español de un mayor tamaño que el noble del Ñuu Savi. Tomado de Jansen y Pérez Jiménez (2009b).

del topónimo en *Sahan Savi* de *Yucuite,* de *yucu* "cerro" e *ite* "tea de ocote o rajas de ocote", que en una traducción al castellano sería "cerro de las rajas de ocote", refiriéndose a los trozos cerosos que se obtienen del árbol de ocote y que se usan regularmente para prender el fuego. *Yucu Ite*, tal como lo registró el fraile está en la variante de Teposcolula y su correspondencia a las variantes actuales de las comunidades de Ocotepec y Yucuhiti es *Yuku Iti* y *Yuku Itɨ*, respectivamente. Ambos topónimos corresponden al cerro de *Yuku Iti* que está representado en los lienzos de Yucuhiti y Siniyuvi (figura 106 y 107) [208]. De esta manera, la República de Ocotepeque entre 1580 y 1701 fue identificada y representada en su conjunto con el glifo toponímico "cerro y rajas de ocote", tal como se observa el Lienzo de Zacatepec, el Códice de Texupan de 1561 y la Genealogía de Tlazultepec, todos documentos coloniales mixtecos (figura 138, 139 y 140). En conclusión *Ocotepec, Ocotepeque, Yucu Ite, Yucuhiti, Yuku Iti o Yuku Itɨ* significan "Cerro de las Rajas de Ocote".

Al recorrer por la historia de los lienzos, observamos la estrecha relación que han entablado por siglos las comunidades de Ocotepec y Yucuhiti. Lamentablemente los intereses de grupos o facciones ha provocado una interpretación de la historia que sólo enaltece el orgullo de un solo municipio por encima de los demás y esto ha provocado una lucha fratricida entre los propios mixtecos, los cuales en el fondo compartimos una historia común. Así, al indagar sobre la historia de ambas comunidades (Santa María y Santo Tomás) el resultado siempre será una serie de eventos que nos remiten más a una historia común que a una historia particular, incluso de las cosas que en primera instancia parecen separarlas. Ejemplo de ello es la tradición oral de ambos municipios con respecto a sus límites. En la memoria colectiva de los habitantes de Santa María Yucuhiti se dice que en cierto momento de su historia los límites eran:

> Por oeste se partía de la esquina de la iglesia de Ñuu kaa (Putla), se traza una línea recta hasta llegar a la Tortolita. Estaba una cruz a la orilla del río de Zacatepec, otra línea recta hasta la Tortolita. Estaba una cruz a la orilla del río de Zacatepec, otra línea recta desde la Tortolita hasta No´yo kunú, donde estuvo el pueblo de San Sebastían Nopalera, de aquí se tira otra línea recta hasta Kava kolo, se conoce ese paraje también como Kava Yaka por el sur, de ahí hasta Yonoyuji o Nuve ntanixi hasta Kavandosoñu´un, otra línea hasta el límite de Santa María Cuquila, de aquí hasta ndoyoñee, hay tres cruces, allá se encuentra hoy Mexicalcingo, también San Andrés Chicahuaxtla, por el viento norte y ahí hasta Minitiun (poza de gallina)

208 Para un análisis detallado de la toponimia del área ver Aguilar Sánchez (2015a; 2015b)

Figura 138. Jeroglífico toponímico "cerro y rajas de ocote" que representa al altepetl o República de Ocotepeque en la página 32 del Códice de Texupan. Tomado de la Biblioteca Digital Mexicana.

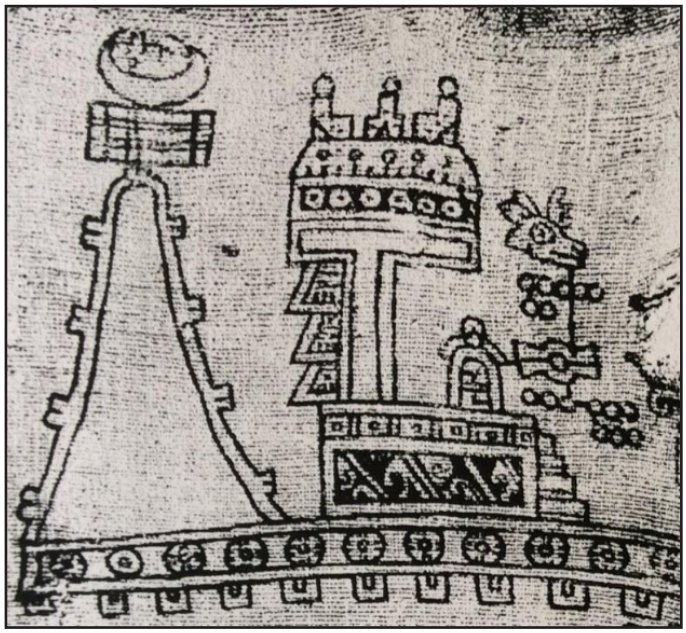


Figura 139. (Izquierda) El jeroglífico toponímico de *Yuku Iti* que representa a Ocotepec. Se observa un enlace matrimonial con un señor de Ocotepec en la Genealogía de Tlazultepec. Tomado de Smith (1973:237). **Figura 140. (Derecha)** *Yuku Iti* "Cerro y rajas de ocote" o "Cerro de las Rajas de Ocote" en el Lienzo de Zacatepec. Tomado de Smith (1973:268)

de ahí nuevamente hasta la esquina del templo de Putla (Santiago, 2006:28).

Asimismo, mi abuela Francisca me comentó que cuando ella era chica escuchó de sus mayores decir que "en algún momento el límite de nuestro pueblo [Santo Tomás Ocotepec] llegaba hasta la esquina de la iglesia de Putla y por el sur hasta *Kava Kolo* pero dado que no habían suficientes personas en la comunidad que cuidaran este amplio terreno las tierras se perdieron". Si tomamos ambos relatos y los comparamos con el contenido de los lienzos podemos ver una historia común, sin embargo cada comunidad se ha empeñado en ver de distinta manera su historia. Así, en la memoria colectiva sólo han quedado fragmentos de la historia que cada municipio ha interpretado a su manera. La mayoría de las veces se hace con el fin de enaltecer su propio pasado en detrimento de los demás y esto ha provocado conflictos, principalmente por el territorio, lo que ha generado violencia y muertes. De esta manera las comunidades del *Ñuu Savi* se han enfrascado en luchas que ha llevado a la muerte de personas a través cinco siglos.

En resumen, la conjugación del estilo pictórico

mesoamericano y europeo en el lienzo nos habla de un esfuerzo mayúsculo del pintor o pintora *Savi* por entender su presente, integra los elementos de la nueva sociedad pero no deja de lado su pasado, aunque este estaba cambiando drásticamente, y busca una armonía entre las dos visiones. En el siglo XVI la creatividad del pueblo Savi fue tan maravillosa que le permitió a los *nchivi savi* crear una obra tan excelsa para mostrar su realidad, incluso bajo un sistema opresor. Tal como estos artistas e intelectuales *savi* que buscaron una convivencia entre la visión española y mixteca, entre lo de adentro y lo de afuera, nosotros debemos construir una historia incluyente y en beneficio de nuestra cultura, porque el reto es lograr la convivencia entre las comunidades del Ñuu Savi para un mejor futuro.

5.6. CONCLUSIONES

Debemos estar conscientes que los mapas reflejan una preocupación del contexto histórico-cultural en el cual fueron creados. Son productos de retos y preocupaciones surgidas con la conquista territorial y espiritual comenzada en el siglo XVI por los españoles. Quienes no sólo dividieron a la población originaria con respecto de la española sino también redujeron y congregaron muchas comunidades originarias para un mejor control de los tributos y la evangelización. En este orden territorial impuesto, las comunidades debían tener un territorio específico y se les obligó a demarcar un territorio con mojoneras para poder ser reconocidas como unidades políticas ante el gobierno virreinal. Este proceso creo tensiones dentro y entre las comunidades, ya que significó un cambio de paradigma para los pueblos mesoamericanos, puesto que en tiempos precoloniales no existía esta forma de delimitación territorial. En este contexto histórico-cultural las culturas mesoamericanas no sólo se adaptaron, por el contrario, fueron agentes activos en este proceso. Por ejemplo, se puede concluir que quienes mandaron a realizar el lienzo de Ocotepec fueron personas que se identificaron con la comunidad representada por la iglesia con la glosa de Santo Tomás, apareciendo ésta en el centro. El objetivo fue mostrar un territorio específico rodeado por mojoneras, las cuales enmarcaban a las comunidades de Santa Cruz (Nundaco), Santiago (Nuyoo), Santa María (Yucuhiti), San Pedro (Yosotatu), Santiago (Yosotichi) y Santo Tomás (Ocotepec), ésta última como cabecera. En contraste, quienes mandaron a pintar los mapas de Yucuhiti y Siniyuvi se identificaron más con la iglesia que tiene la glosa de Santa María (Yucuhiti) y por esa razón la ubicaron en el centro del mapa, a pesar de que no fue la cabecera ni la iglesia con mayor jerarquía de Ocotepeque. También es importante recalcar que la comunidad de Yucuhiti hace énfasis en la extensión territorial de un pueblo mayor al que pertenecía y que para esos momentos se estaba o ya se había desintegrando, por lo tanto su referencia a éste debió ser por motivos de sucesión territorial.

Así, lo analizado en este capítulo resume la historia de dos municipios del Ñuu Savi, Ocotepec y Yucuhiti, quienes históricamente han luchado por su territorio. No obstante, cuando analizamos su historia territorial, observamos que estos conflictos territoriales siguen siendo los estragos de la colonización, de la disyunción del Ñuu Savi con su pasado y con ello de una conciencia general y colectiva de pertenecer a un "pueblo", al Pueblo de la Lluvia, más allá de un municipio en particular. Así, mi intención no es abrir un capítulo hiriente en la memoria colectiva de estas dos comunidades, sino entender su desarrollo histórico como uno mismo y dar los argumentos necesarios para ello. Entonces, resumiendo, Ocotepeque fue el nombre de la "república" ubicada al sur del *Ñuu Savi Ñuhu* hasta aproximadamente 1701 cuando las diferentes comunidades que la integraban se separaron y a partir de entonces empiezan a denominarse con la categoría de "pueblo". En este contexto de desintegración territorial, los conflictos se agudizan y, aunque para 1708 los pueblos ya estaban separados, es interesante notar que aún los lienzos de Yucuhiti y Siniyuvi muestran una unidad. También, último, cabe resaltar que en las diligencias se menciona la existencia de un mapa de Ocotepec de 1588 y uno de Tlaxiaco, pero desafortunadamente no sabemos de sus paraderos.

Finalmente, para conocer más del contexto histórico-cultural en el cual fueron pintados los mapas de Yucuhiti y Siniyuvi, será necesaria la reintegración de la memoria cultura de Yucuhiti, Siniyuvi, Yosotatu y Teponaxtla, lo que sin duda será muy enriquecedor por el potencial humano, lingüístico e histórico de esta microrregión, pero sobre todo un trabajo que debe hacerse en conjunto, colaboración y en beneficio de las propias comunidades.

PARTE III

RE-APROPIACIÓN Y RE-INTRODUCCIÓN DE LOS CÓDICES EN EL ÑUU SAVI

Capítulo VI. Re-apropiación de los códices en el Ñuu Savi

El 4 de enero de 2015 fue la primera ocasión en que di una conferencia en Santo Tomás Ocotepec, año en que me titulé como licenciado en arqueología, y meses después asistí de igual manera a Santiago Nuyoo y Santa María Yucuhiti. Esto se debió al compromiso personal de regresar a estos municipios que había visitado en mi proceso de investigación. Volví para exponerles los resultados de mi trabajo y a dejarles un tomo de la tesis de licenciatura, las cuales quedaron a resguardo de las autoridades municipales en Ocotepec, en el Museo Comunitario en Yucuhiti y en la Casa del Pueblo en Nuyoo. A partir de este año y hasta el presente he continuado con esta actividad de difusión a manera de conferencias y talleres (alrededor de 30) en distintos municipios del Ñuu Savi en los que he tenido la oportunidad de colaborar o simplemente visitar, tales como: Santo Tomás Ocotepec (Nunuma, Portes Gil, Plan Alemán, Centro), Santa María Yucuhiti (Miramar, Centro, Pueblo Viejo), Santiago Nuyoo, San Esteban Atatlahuca, Santa Catarina Yosonotú (Morelos, Centro), Chalcatongo de Hidalgo, Heroica Ciudad de Tlaxiaco, Asunción Nochixtlán, San Pedro y San Pablo Teposcolula, San Miguel Progreso, Santa María Cuquila y San Juan Mixtepec, todos estos en la Mixteca Alta, y la Heroica Ciudad de Huajuapan de León y Silacoyoápam en la Mixteca Baja.

A finales de 2016 y principios de 2017 visité las escuelas de nivel primaria, secundaria y media superior del municipio de Santo Tomás Ocotepec con el fin de dar a conocer a los *sehe Ñuu Yute Suji* la información sobre el mapa colonial resguardado en el municipio, el cual hasta ese momento era desconocido por la mayoría de la población. La dinámica inicial fue presentarme ante las autoridades educativas para solicitarles un tiempo y espacio con los alumnos. La primera institución a la que asistí fue el Instituto de Estudios de Bachillerato No. 88 (IEBO) en el centro del municipio. Días después asistí a la localidad de Nunuma, donde platiqué con los alumnos de la Telesecundaria (12 a 15 años) y horas más tarde con todos los alumnos de la primaria (6 a 12 años) "Ignacio Zaragoza" y de preescolar (4 a 6 años). Esta última experiencia fue sumamente retadora y a la vez inspiradora. Los alumnos prestaban una increíble atención a las imágenes de los códices, lo cual sembró en mí la semilla del potencial enorme de un trabajo con los manuscritos pictóricos. No obstante, estar frente a un público infantil de entre 4 y 12 años, con niveles de aprehensión y actitudes distintos, me hizo darme cuenta que no me bastaba el conocimiento sobre los códices para que este público infantil los entendiera, sino que era necesario crear el material idóneo para cada edad y grado. Para ello, era necesaria la colaboración con otras personas, principalmente personas con formación docente (ver capítulo 8).

No obstante, inspirado por las conferencias en 2017 sobre revitalización lingüística en Polonia del proyecto Engaged Humanities –en el cual la Universidad de Leiden fue partícipe–, reflexioné acerca de mi propio proceso de difusión y sus efectos en el Ñuu Savi. Particularmente fue interesante la ponencia de la investigadora Sumittra Suraratdecha (Mahidol University), quien nos compartió el trabajo que realizaba en un museo comunitario en Asia para la integración de jóvenes, con el fin de incentivarlos y motivarlos a salvaguardar su herencia cultural. Como resultado de este congreso, me cuestioné sobre mi propia actividad en el Ñuu Savi. Si bien, hoy en día la mayoría de las personas de Ocotepec conocen el lienzo colonial a través de las distintas conferencias que he ofrecido ante alumnos de los distintos niveles educativos y autoridades municipales en turno, de tal manera que ya hay un mural de este en el municipio (figura 141), aún el proceso de enseñanza seguía siendo muy pasivo. Es decir, como ponente estaba frente a un grupo o público, el cual sólo recibía información e individual

e internamente generaba sus propias reflexiones, y pocas veces las exponía ante los demás, quizá por cautela a ser señalado. Entonces consideré necesario comenzar con otra dinámica, en la cual las personas no sólo fueran receptivas sino comenzaran a ser participes y desarrollaran su creatividad e intelecto, y eventualmente tomaran la información proporcionada como base para sus propias iniciativas.

Fue así como inicié con una etapa más allá de la reintegración, comencé con la "re-apropiación". Es decir, no sólo era necesario reintegrar la memoria cultural, que es la integración de la herencia histórico-cultural como un todo para el entendimiento de los valores culturales pasados y presentes, sino que era necesario que este conocimiento fuera conocido y, sobre todo, re-apropiado por sus herederos culturales e intelectuales; en otras palabras, que los mismos *nchivi savi* hicieran suyo nuevamente este conocimiento que les fue arrebatado siglos atrás, que lo retomaran y le dieran un significado en el presente y que con esta base de conocimientos fortalecieran su identidad, que se re-apropiaran del conocimiento del pasado para generar nuevos paradigmas.

Para ello, la primera actividad de la re-apropiación fue la creación. Así, recordando una propuesta realizada en 2016 a las autoridades municipales de Yucuhiti pero no concretada, me dispuse a retomarla para hacerla realidad en Santo Tomás Ocotepec (Ver oficio en el anexo 2).

6.1. KAHVO ÑEE ÑUHU: LECTURA DE LOS CÓDICES EN EL ÑUU SAVI

En 2018 acudí ante las autoridades del municipio de Santo Tomás Ocotepec para ofrecerles, planear y concretar dos talleres sobre los códices del Ñuu Savi. El primero se realizó los días 23 a 25 de abril y tuvo como objetivos: 1) conocer los códices, 2) reconocer la pictografía del Ñuu Savi, 3) leer en *Sahan Savi* los códices y 4) la creación literaria en pictografía del Ñuu Savi (figura 142). El segundo taller fue en los días 12 y 13 de junio del mismo año y tuvo como objetivo la creación de un logotipo oficial para el municipio de Santo Tomás Ocotepec.

Así, en un esfuerzo conjunto entre las autoridades municipales, los alumnos de todas las telesecundarias, secundaria y bachillerato de Santo Tomás Ocotepec y el autor organizamos el primer taller, el cual duró tres días. Los dos primeros consistieron en la explicación de qué son, cuántos hay, formas de lectura, y principalmente la explicación de los calendarios mesoamericanos de 260 y 365 días, los personajes y sus acciones, y la toponimia, además de la explicación sobre el

Figura 141. Mural del Lienzo de Santo Tomás Ocotepec. Fotografía del autor.

Figura 142. Jóvenes mixtecas leyendo el códice Añute en *Sahan Savi*. Fotografía del autor.

Lienzo de Ocotepec. En el transcurso de los dos días se proyectaron videos de las entrevistas realizadas en distintos momentos a personajes de Ocotepec, con el fin de mostrar la riqueza cultural del municipio. Narrativas acerca del *Yute Suji* (Río de Nahuales), las *vehe savi* (casas de lluvia), *Koo Yoso* (Quetzalcóatl), *Itu Tachi* (Loma de Viento), *viko tandaha* (casamiento), *ita kuutú* (flor que une), *yàà jiso jaanú* (la música que carga a la nuera). Con esta base, se decidió que el tercer día se hiciera la visita de dos lugares sagrados, 1) a la *vehe savi yute suji* (la casa de lluvia del río de nahuales), donde tiene lugar la narrativa del origen del nombre de Ocotepec, y 2) a *Itu Tachi* (loma de viento), sitio precolonial de Ocotepec (Aguilar Sánchez 2015b, 2017)[209]. El objetivo de esta visita fue para que los jóvenes se dieran cuenta que al hablar de los códices precoloniales, el mapa colonial de Ocotepec, no estábamos refiriéndonos a una cuestión sólo del pasado, sino que era parte del presente, de su vida diaria, de su cotidianidad. Al mismo tiempo, al asistir a estos lugares sagrados, tampoco queríamos que lo vieran como un juego o reinventar algo tan delicado como lo espiritual. Para ello se decidió invitar a una persona que había tenido la oportunidad de ir asistir a los rituales realizados aquí tiempo atrás, que por referencias, tenía al menos 30 años de no realizarse.[210] Así, Roberto Salustiano Ayala Cortés, quien en ese momento tenía 89 años de edad, aceptó la invitación y nos acompañó. Con todo esto se estaba ejerciendo el artículo 12 de la UNDRIP.

> *Artículo 12*
> 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos (Naciones Unidas, 2008:6-7).

209 Estas temáticas y lugares se vieron en los capítulos 3 y 4.

210 Ver la narrativa de Ignacio Artemio López Aguilar de la comunidad de Genaro en el apartado 4.4, tabla 11.

6.2. CREACIÓN DE GLIFOS TOPONÍMICOS: EL LOGOTIPO OFICIAL DE SANTO TOMÁS OCOTEPEC

El segundo taller tuvo como objetivo la creación de un logotipo oficial para el municipio de Santo Tomás Ocotepec. Se realizó el 12 y 13 de junio de 2017. En una reunión tenida previamente con las autoridades municipales, se acordó que de realizarse este segundo taller, las propuestas elaboradas serían tomadas en cuenta para elegirse como logotipo oficial del municipio. Se invitó a todos los alumnos que se habían anotado previamente en la lista y comenzamos el trabajo del diseño del logotipo. Como se mencionó en secciones anteriores y en trabajos previos (Aguilar Sánchez 2015a, 2015b) por cuestiones históricas hoy en día el municipio es conocido como Ocotepec[211], un topónimo en náhuatl, derivado de la palabra *Yuku Iti*, el cual fue bien representado en el siglo XVI (figuras 138, 139 y 140). No obstante, el nombre en *Sahan Savi* para nuestra comunidad es *Ñuu Yute Suji* "Pueblo del Río de Nahuales". Para representar esta toponimia en escritura pictográfica se necesitan tres elementos, los cuales son bien conocidos en los códices. *Ñuu* "nación, tierra, lugar, comunidad", *yute* "río" y *suji* "nahual" (figuras, 143, 144, 145). Para representar al nahual decidí retomar la imagen de la "Serpiente de fuego" que en términos históricos es catalogado como un "nigromántico señor" y Alvarado lo describe con el término de "yahui: hechicero… que por los aires volaba" (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a:170). Hoy en día a éstas bolas de fuego o lumbre que por las noches vuelan se les asocia con nahuales poderosos y se les conoce como *sku yuu* en Ocotepec y en Chalcatongo como *sukun yuu*, lo que en Alvarado (1593:123) aparece también como *tay dzuq yuhu,* "hechicero", "embaidor que dezia le bolvia Tigre", es decir, un nahual.[212] Por la obra de los misioneros ha recaído en ellos una actitud negativa hasta el día de hoy, ya que se les asocia con la muerte de infantes. Pero este fenómeno debe estudiarse más a fondo, ya que considero que esta actitud profundamente negativa es producto del colonialismo, haciendo ver a este ser completamente maligno, cuando en realidad en su origen debió ser concebido como un ser ambivalente. Es un nahual, pero uno muy particular, respetado y temido al mismo tiempo por sus habilidades nahualísticas, como son volar por los cielos y tener la capacidad de "transformarse por su propia voluntad".

Coincido con Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992a:86; 1992b:117) en interpretar el glifo de la serpiente de fuego como "referencia general al poder de un naual". En este sentido, tenemos dos versiones de este ser, uno que representa su esencia misma como nahual (figura 143 y 144) y el otro que representa a una persona en trance, como puede observarse en el códice Tonindeye p.44, donde el Señor 8 Venado y la Señora 6 Mono visitan el Santuario de la Señora 9 Hierba. Para esto, les acompaña un sacerdote-nahual que está en trance para poder comunicarse con los ancestros (figura 145).

Para la propuesta ya contábamos con los tres elementos iconográficos y junto con el grupo de alumnas revisamos varios códices, pero especialmente el códice Tonindeye, para conocer las distintas maneras de representar los glifos que necesitábamos para construir

Figura 143. Suji (nahual). Códice Tonindeye, p. 46-III.

211 Ocotepec como "cerro de las rajas de ocote" y no como "cerro de los ocotales", ver apartado 5.5 y más extensamente en Aguilar Sánchez (2015a, 2015b)

212 La generación que me antecede aún recuerda haber visto frecuentemente a estos seres por los cielos por las noches, mi señor padre aún los vio. Mi generación ya no los menciona mucho.

Figura 144. Ñuu Yute Suji. Códice Tonindeye, p. 64-I.

Figura 145. *Yahui* "sacerdote-nahual" señor 3 Lagartija. Códice Tonindeye, p. 44-II.

el logotipo de *Ñuu Yute Suji*. El glifo de *Ñuu* es un tablero con grecas y es estandarizado; el de nahual, los atributos son consistentes para *yahui*. Este en la parte superior tiene una cabeza de serpiente de color rojo, cejas abultadas y garras en las extremidades, en la parte inferior un cuchillo de pedernal y lumbre, símbolo de su peligrosidad y de volar por los cielos en forma de bolas de lumbre (Añute p. 11 y 12, Tonindeye p. 44, 46, 50). El glifo del "río" es el que más formas tiene. En el códice Tonindeye se pueden apreciar varias representaciones del glifo del río en pocas páginas (44, 45, 46, 47 y 49). Esto hacía más rico el proyecto, ya que había una variable considerable para obtener varias propuestas.

Por el momento no hay argumentos para aseverar que un glifo toponímico en los códices precoloniales refiera a la comunidad asentada en lo que hoy es Ñuu Yute Suji-Ocotepec. No obstante, en términos de significado sí es posible vincularlo con tres glifos toponímicos. Dos de estos están en el códice Tonindeye y contienen los conceptos de pueblo, río y nahual (figuras 143 y 144). El tercero es mucho menos claro pero lo pongo a consideración para futuras investigaciones. En el Códice Mendocino están representadas la dos provincias tributarias vinculadas al Ñuu Savi: Coixtlahuaca y Tlachquiauco. En la foja 43r aparecen Coayxtlahuaca (San Juan Bautista Coixtlahuaca), Texopan (Villa Tejupan de la Union), Tamazolapa (Villa de Tamazulápam del Progreso), Yancuitlan (Santo Domingo Yanhuitlán), Tepuzculula (San Pedro y San Pablo Teposcolula), Nochiztlan (Asunción Nochixtlán), Xaltepec (Magdalena Jaltepec), Tamazolan (San Juan Tamazola), Mictlan (Santiago Mitlatongo), Coaxomulco y Cuicatlan (San Juan Bautista Cuicatlán)[213] (Figura 146).

La foja 45r corresponde a la provincia tributaria de Tlachquiauco conformada por Tlachquiauco (Tlaxiaco), Achiotlan (San Miguel Achiutla) y Zapotlan (figura 147). Los dos primeros *yuvui tayu* son bien conocidos en *Ñuu Savi Ñuhu* e incluso están representados en los códices precoloniales de Ñuu Tnoo-Ndisinu (p. 20-ii, 21/22-iii,ii) y Añute (p. 2-I), respectivamente.

Con respecto a Zapotlán "lugar de anonas" hasta el momento no se ha asociado con alguna comunidad histórica o actual. Jansen (comunicación personal) sugiere que podría ser Zaachila, dado que en el folio 44 que antecede a la página donde se registra Zapotlán aparece la provincia de Cuilapan. Zaachila, ahora

213 Entre paréntesis se agregan las comunidades a las que corresponden hoy en día.

Figura 146. Códice Mendoza, folio 43r.

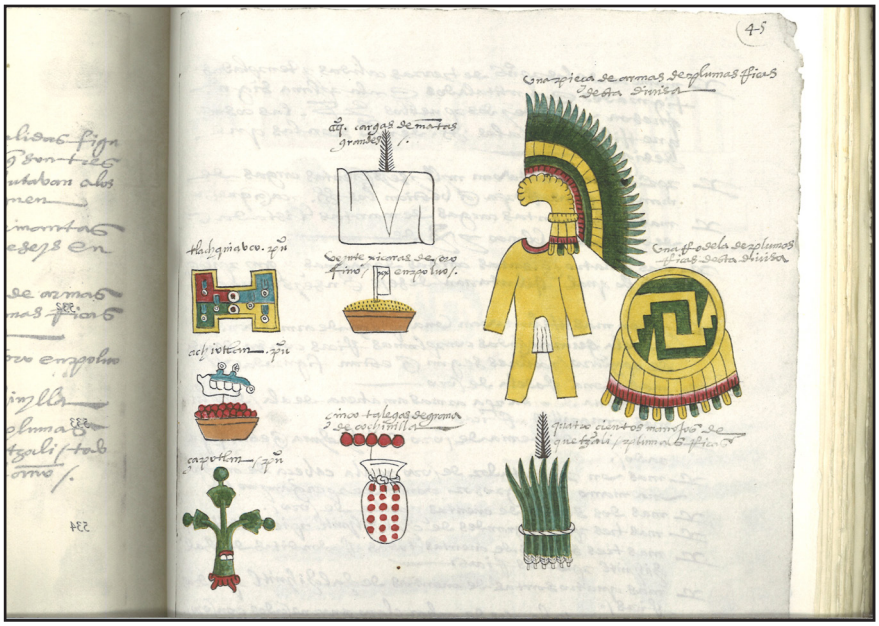


Figura 147. Códice Mendoza, folio 45r.

identificado como *Tocuisi* en *Sahan Savi* (ver apartado 1.1.), fue registrado por Antonio de los Reyes con el topónimo náhuatl de Teotzapotlan. Sin descartar la propuesta sugerida, llama la atención que el topónimo registrado por de los Reyes trae el calificativo de *teo* de *teotl* "dios o dioses" y en el Códice Mendoza sólo aparece como Zapotlan. Asimismo, a pesar de que los folios 43r, 44r y 45r refiere a regiones contiguas (Mixteca y Valles Centrales), no parece viable que un importante asentamiento como Zaachila se registrara en otra provincia que no fuera a la que refiere a los poblados en los Valles Centrales. La saturación de espacios podría pensarse pero esta se descarta cuando en el mismo códice vemos folios con una gran lista de topónimos, como en la 46r que contiene 22 topónimos.

Regresando a Ñuu Yute Suji y su representación en los códices. El glifo de Teozapotlán –en términos de distribución geográfica y con lo discutido previamente– debe estar en el *Ñuu Savi Ñuhu* (Mixteca Alta) o yendo hacia *Ñuu Andivi* (la Costa), de lo contrario estaría en la lámina 43r, con las demás comunidades del *Ñuu Savi*. Sin embargo, cabe la posibilidad de que se refiera a *Yute Suji* en términos de su gentilicio y esto lo menciono como una hipótesis a corroborar. Es decir, hasta el día de hoy las comunidades aledañas a Ocotepec se refieren a sus habitantes como *tée ndoko* "hombre de anona", dado que esta fruta es muy característica del lugar por lo tanto existe la posibilidad que este glifo toponímico haya sido un recurso de los tlacuilos nahuas para referirse a estas tierras. La referencia a gentilicios es común en los códices precoloniales. Por ejemplo, tenemos la representación de los nahuas como *tay sami nuu*, "ojo quemado" o "cara quemada" en los códices Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu (9-10/ii-iii) y Añute (p.11-13), quienes son caracterizados por una pintura obscura alrededor de los ojos, y que fue traducido por Alvarado en el siglo XVI como "mexicano" (Jansen y Pérez Jiménez, 2007a:233; 2009a:145)[214]. Otras referencias gentilicias las encontramos en los nombres de los gobernantes Señor 8 Lagarto "Ñuu Savi" quien procede del Lugar del Cerro de la Lluvia (Tonindeye reverso p. 62) y el Señor 10 Conejo "Jaguar de Tlaxiaco", quien procede de Tlaxiaco (Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu, p.15V)[215]. De igual manera, podemos interpretar el nombre del Señor 8 Movimiento "Escudo de Nahuales" del "Pueblo del Río de Nahuales" (Códice Tonindeye p.64) (figura 144).

Si hay algunos glifos toponímicos que hacen alusión al Ñuu Yute Suji, principalmente en el códice Tonindeye, entonces ¿por qué crear uno nuevo? Decidimos seguir con el objetivo del taller por dos razones. En primer lugar, porque no hay argumentos que demuestren que cualquiera de los glifos toponímicos mencionados hagan referencia al asentamiento precolonial de Santo Tomás Ocotepec (ya sea en Lomo Tikete, Yuku Saa o Itu Tachi). Por ende, de tomar cualquiera de los dos glifos toponímicos del códice Tonindeye como un glifo oficial conllevaría eventualmente a cuestionamientos, e incluso descalificaciones, de que ninguno de ellos refiere a Ñuu Yute Suji-Ocotepec. En segundo lugar, y tomando en consideración las reflexiones generadas por la propuesta al municipio de Yucuhiti y el congreso en Polonia en 2017, la idea de este proyecto fue la de generar, por nosotros mismos, y no por agentes externos, una propuesta de autorepresentación que tuviera como base el conocimiento de los códices. Así, con la propuesta de nuevos glifos toponímicos, estaríamos recuperando y actualizando un arte ya olvidado y por lo tanto estaríamos creando, artísticamente, nuevos códices. Esto significa que nos estamos re-apropiando de estos manuscritos pictóricos y lo estamos haciendo de tal manera que también estamos incentivando la creación artística de los *sehe ñuu savi*. Así, al ser nosotros mismos los creadores de glifos toponímicos inspirados en estos manuscritos pictóricos, no habrá argumento alguno que pueda cuestionar que estos no representan a nuestra comunidad.

Después de dos días de actividades consecutivas, se fijó una fecha para presentar las propuestas ante las autoridades de la cabecera municipal y de Bienes Comunales con el objetivo de elegir el logotipo oficial (figura 148). En dicha reunión que tuvo lugar el día 2 de julio de 2018, presenté los objetivos y la logística de los talleres y las actividades. Por su parte, las alumnas una por una presentaron sus propuestas, 9 en total (figura 149).

Una vez finalizadas las presentaciones, hubo un intercambio de ideas, comentarios y opiniones. En este momento las autoridades expresaron y reconocieron la calidad del trabajo que se realizó en los talleres y con gran entusiasmo estuvieron de acuerdo en seguir

214 El término de *Tay Sami Nuu* "el mexicano" también lo usaron señores del Ñuu Savi para denotar sus hazañas históricas como vencedores de los mexicanos o nahuas (ver Jansen y Pérez Jiménez, 2007a:233-234).

215 El argumento de interpretar "Jaguar de Tlaxiaco" y no "jaguar del aparato astronómico" lo encontramos en Jansen y Pérez Jiménez (1983).

Figura 148. La primera reunión con la autoridades de Santo Tomás Ocotepec tuvo lugar el 02 de julio de 2018. Fotografía del autor.

Figura 149. Las nueve propuestas para Ñuu Yute Suji.

Figura 150. Las cuatro propuestas finalistas para el logo de Ñuu Yute Suji.

con el plan de elegir una propuesta como logotipo oficial. Así, para que el trabajo trascendiera y fuera retomado por las posteriores autoridades municipales, era necesario que tuviera un respaldo comunitario. Por lo tanto, se acordó que la elección del glifo toponímico debía ponerse a consideración de una asamblea ampliada para darle credibilidad al proceso. Asimismo, estuvimos de acuerdo en reducir a 4 el número de propuestas en términos de su significado y estética, quedando las siguientes (figura 150).

La asamblea ampliada se programó y tuvo lugar el día 15 de julio, a la cual asistieron las autoridades de las 12 comunidades que integran el municipio de Santo Tomás Ocotepec. Nuevamente expuse el proceso de elaboración, se presentaron las propuestas y se escucharon los comentarios de todas las autoridades[216]. Convencidas las autoridades del fundamento teórico y metodológico de los talleres y del logotipo, finalmente se realizó la votación. La propuesta realizada por Yessica Rivero Cruz fue la que obtuvo más votos (opción1, figuras 150 y 151).

Las autoridades agradecieron y reconocieron públicamente el trabajo de las estudiantes por su participación, esmero, disposición y creatividad. Se eligió una propuesta pero aún se tenían que realizar algunos ajustes en términos de proporción y estética para que fungiera como logotipo oficial. Una vez tenido el boceto final se digitalizó y se coloreó. El logotipo ya digitalizado e impreso en una lona se presentó en la asamblea general del municipio de Santo Tomás Ocotepec el domingo 5 de agosto de 2018 (figura 152).

No pude presenciar la presentación oficial del logotipo ante el municipio, ya que el 3 de agosto de 2018 viajé a Holanda para continuar con el doctorado. No obstante, grande fue mi sorpresa cuando regresé a Ocotepec a finales de ese mismo año al observar que el logotipo había sido bien aceptado. Desde su presentación se ha utilizado en eventos públicos y oficiales por parte de las autoridades, como estampas en los documentos oficiales expedidos por ellas, en calco-

216 En esta reunión los creadores no presentamos las propuestas individualmente, esto para no crear un sesgo o una preferencia por la persona, sino que se eligiera más por el diseño y su estética. Personalmente mi diseño estuvo en la etapa final y no quería que por el hecho de ser el arqueólogo y haber dirigido los talleres hubiera preferencia sobre mi propuesta, ya que la idea que siempre sostuve fue que el logotipo elegido debía ser con el que más se identificaran.

Figura 151. Una vez culminada la votación del logotipo oficial. De derecha a izquierda, Yessica, Obdulia, Aylin y Omar.* Fotografía del autor.

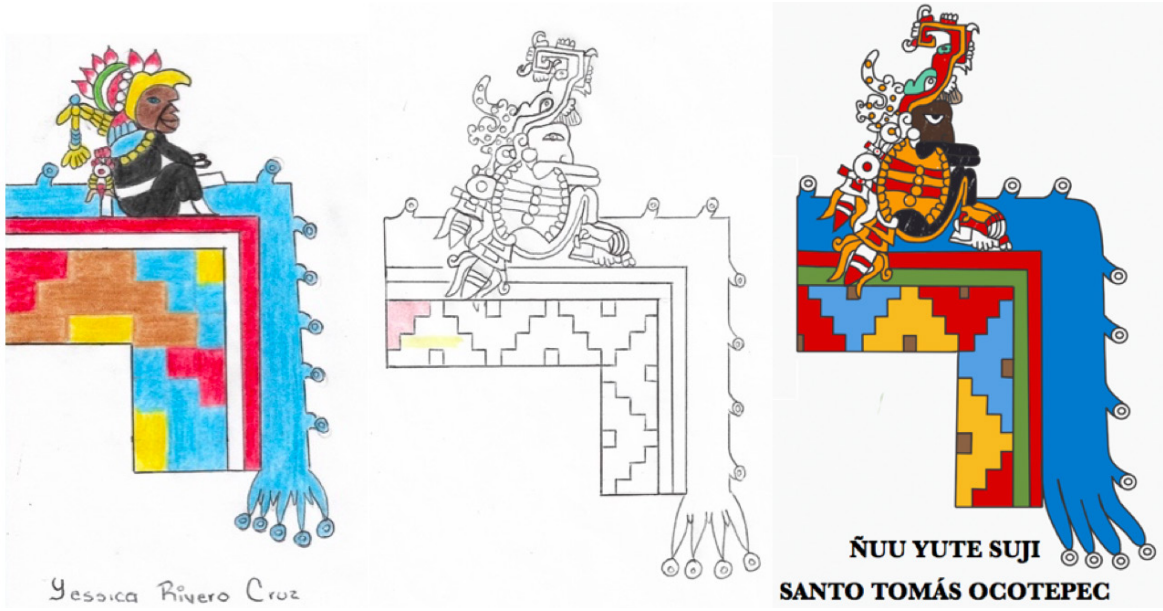


Figura 152. El proceso de digitalización del logotipo elegido por las autoridades municipales.

* A la asamblea de la elección del logotipo, no pudieron asistir por cuestiones personales, Estela Rodríguez Avendaño y Michel Aide García Ortiz.

EL HONORABLE AYUNTAMIENTO CONSTITUCIONAL, DEL MUNICIPIO DE SANTO TOMAS OCOTEPEC, DISTRITO DE TLAXIACO, ESTADO DE OAXACA.

Otorgan el presente

RECONOCIMIENTO

Al Arqueólogo OMAR AGUILAR SÁNCHEZ, por su destacada participación con la conferencia "LENGUA Y CULTURA DE PUEBLO DE LA LLUVIA. UNA MIRADA DESDE DENTRO", dirigido a la comunidad del Municipio de Santo Tomás Ocotepec, realizado el día 20 de Diciembre de 2018.

C. GUADALUPE ADELA SANTIAGO BAUTISTA
REGIDORA DE EDUCACIÓN

C. LAURENTINO RODRIGUEZ GARCÍA
REGIDOR DE CULTURA Y DEPORTES

C. ARISTARCO EMIGDIO AVENDAÑO SANCHEZ
PRESIDENTE MUNICIPAL CONSTITUCIONAL

Figura 153. Reconocimiento otorgado por las autoridades ya con el logotipo oficial de fondo.

manías de autos y también en los estampados de camisas, playeras y chamarras (figura 153). Incluso se utilizó en los uniformes de los policías o topiles del municipio que resguardaron la fiesta del carnaval (*viko kasiki*), la máxima fiesta de *Ñuu Yute Suji* (véase apartado 3.6), lo cual nos demuestra la gran aceptación y la apropiación de este símbolo a nivel comunitario (figura 154). Para finales de 2019 se pintó el logotipo en el arco de metal, a la entrada de la cabecera municipal, y se realizó un mural en el palacio municipal de Santo Tomás Ocotepec (figura 155).

Hay que dimensionar el resultado de la actividad, que va más allá de un "dibujo". La creación de glifos toponímicos es un claro ejemplo de cómo el conocimiento del pasado, en este caso de los códices mixtecos, puede reforzar nuestra identidad en el presente. En este ejercicio fueron los mismos *sehe ñuu* de Ocotepec quienes participaron, se inspiraron y crearon glifos toponímicos únicos. Esto lo demostraron las alumnas del IEBO, Estela Rodríguez Avendaño, Yessica Rivero Cruz, Ailyn Stephanie Cortes España, Obdulia Juliana Avendaño Silva y Michel Aide García Ortiz, quienes fueron las que participaron en el segundo taller. Casualidad o no, fue que las más interesadas y comprometidas en el tema y las actividades fueron mujeres. Lo cual, en cierto punto nos hace reflexionar sobre el papel de las mujeres en esta actividad. De pensar en que los códices que hoy sobreviven fueron obra tanto de pintores como de pintoras. Tal como lo podemos corroborar en el códice Telleriano-Remensis, donde se plasmó a una pintora. Con esto, los códices no fueron productos exclusivos de "tlacuilos" (en náhuatl) o "tay huisi tacu" varones, si no también obra de mujeres, probablemente pertenecientes a la nobleza, como el caso de la esposa del segundo tlatoani Mexica, Huitzilihuitl[217] (Figura 156).

6.3. LOS GLIFOS TOPONÍMICOS DE SAN JUAN MIXTEPEC

Esta experiencia no tardó en hacer eco en otras comunidades del Ñuu Savi. Aracely Juárez Chávez, promotora cultural originaria de San Juan Mixtepec, conoció el proceso y en el evento de diciembre de 2018 que organicé en Ocotepec (ver apartado 8.5), me expresó

217 La sucesión de los Tlatoanis mexicas, del primero al último, es la que sigue: Acamapichtli, Huitzilihuitl, Chimalpopoca, Itzcoatl, Moctezuma (I) Ilhuicamina, Axayacatl, Tizoc, Ahuizotl, Moctezuma (II) Xocoyotzin, Cuitlahuac, Cuauhtemoc (Clavijero, 1976 [1781]: Libro III:165; libro 7: 17).

Figura 154. El agente municipal de la comunidad de Morelos dirigiendo el contingente de enmascarados hacia el centro del municipio de Ocotepec el martes 5 marzo de 2019. Fotografía del autor.

Figura 155. Mural del logotipo oficial de Santo Tomás Ocotepec en el palacio municipal. Fotografía del autor.

Figura 156. "La pintora" (izquierda) y su esposo Huitzilihuitl (derecha), el segundo Tlatoani de los mexicas. Folio 30r. Tomado de Quiñones (1995:63).

sus deseos de reproducir el taller y crear un logotipo que representara a su municipio. Después de una reunión definimos que la actividades se realizarían el 23 y 24 de febrero en conmemoración del Día Internacional de la Lengua Materna de 2019.

El proceso de creación del logotipo de Ocotepec fue de tres meses y medio, el cual consistió en 1) el desarrollo de dos talleres que dieron la fundamentación teórica a las creaciones; 2) su elección popular en dos reuniones, que sustentaron y le dieron la validez al trabajo en términos comunitarios, y 3) por último su creación digital y presentación oficial en una asamblea comunal. Un proceso aparentemente largo pero si consideramos que se siguió con los lineamientos de un municipio regido por un Sistema Normativo Interno, coloquialmente conocido como de "Usos y Costumbres", donde la consulta y el acuerdo consensuado es no sólo necesario sino indispensable, entonces concluyo que el trabajo realizado no solo duró lo necesario sino también avanzó con mucha rapidez. Esto se debió a dos factores. En primer lugar a la credibilidad de las actividades que he venido desarrollando en el municipio desde el 4 de enero de 2015, cuando entregué oficialmente un tomo de la tesis de licenciatura a las autoridades de Santo Tomás Ocotepec en turno, el conocimiento de la toponimia local y la historia territorial de Ocotepec-Yute Suji; en segundo lugar, al interés, disponibilidad y respaldo de las autoridades municipales en turno, quienes en todo momento participaron y aceptaron el trabajo realizado.

El taller en Mixtepec se realizó en las fechas planeadas. Fue inaugurado por las autoridades municipales y asistieron un centenar de personas, entre alumnos de primaria, secundaria y media superior, padres de familia, autoridades locales y personas provenientes de otras comunidades del Ñuu Savi, como San Miguel el Grande, Santo Tomás Ocotepec y San Juan Ñumí, entre otras. El primer día consistió en otorgar las bases teóricas que fundamentan la lectura de códices y los elementos iconográficos para la elaboración de sus propuestas conforme al significado de Mixtepec en *Sahan Savi*. Para ejemplificar el ejercicio, expuse el trabajo realizado en Santo Tomás Ocotepec.

Mixtepec es un topónimo náhuatl que significa "en el cerro de las nubes", de "mixtli" nubes y "tepetl" cerro y "c" del locativo. El nombre en lengua Savi consensuado por sus propios pobladores es *Yoso Snuu Viko,* derivado de *yoso* "llano", s*nuu* "lugar, cara, ojo" o "bajar", y *viko* "nube" y se traduce como "llano de las nubes" o "llano donde bajan las nubes". Topónimo que coincide con el registrado por el fraile Antonio de los Reyes (1593:90) a finales del siglo XVI: *Yodzonuu huico* (tabla 16).

Sahan Savi	*Topónimo*	*Llano*	*lugar, bajar*	*nube*
Teposcolula (1593)	Yodzonuu huico	Yodzo	nuu	huico
Mixtepec (2019)	Yoso Snuu Viko	Yoso	snuu	viko
Ocotepec (2019)	Yoso Nuu Viko	Yoso	nuu	viko

Tabla 16. Análisis toponímico de Mixtepec.

Figura 157. Glifo de *yoso* "llano". Códice Añute, p.14-IV.

Para construir el topónimo de *Yoso Snuu Viko* se necesitan tres elementos iconográficos: 1) *yoso* "llano", elemento bien conocido en los códices que consiste en un tapete de plumas de distintos colores, 2) *Snuu* "ojo, cara, lugar, bajar" puede representarse con un ojo (códices Añute p.1-I; Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu p.19-ii/iii, p. 20-ii) o una cara (códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu p.32-iv), y 3) viko "nube" (códices Tonindeye anverso p.26-III; Tonindeye reverso p.49-II). *Snuu* puede traducirse también como bajar y esto podría representarse en forma de una nube descendiendo, pero el topónimo sugiere más al término de lugar que de bajar (figuras 69, 157, 158, 159 y 160).

Para la elaboración del topónimo también hubo otra preocupación por parte de la comunidad. Algunas personas mayores comenzaron a platicar sobre la narrativa de fundación de la comunidad y compartieron su deseo de que esta historia no se quedara de lado en la representación del glifo toponímico. Las narrativas al respecto se encuentran en el Museo Comunitario y aquí agrego algunos fragmentos.

> "Sí. Hace mucho hubo un sabino que llamaban Tuyucoo Saa, porque en la punta se amontonaban las nubes y luego por eso llovía. Tuyucoo Saa.. quiere decir árbol de las lluvias. Eso es lo que yo entiendo. Estuvo en la punta de la iglesia (Pedro Ramírez, 1991)".
>
> "En un tiempo pues era un árbol que sobresalía en toda la Mixteca, por la calidad y cantidad de neblina que brotaba del árbol como si fuera nube que permanecía diario por la belleza del árbol (Constantino Chavez, 1991)"
>
> "En su pie había una laguna y adentro de la laguna había una jícara color roja, daba vueltas en la profundidad y se metía hasta adentro (Pedro Ramírez López, 1991)".

Figura 158. Distintos glifos de *nuu* "ojo" en el Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu.

Figura 159. En la parte superior el glifo de *viko* "nube". Códice Tonindeye reverso, p. 49-II . Figura 160. Iya Dzehe 9 Mono con un sobrenombre relacionado con la nube. Códice Tonindeye anverso, p.26-III.

> "En una ocasión se cayó un niño por intentar sacar una jícara roja, que daba vueltas y vueltas en la laguna y el niño al meter su mano se cayó y se hundió en dicha laguna. Fue por eso que las personas se enojaron y planearon para cortar el sabino (Eleucadio Bautista Hernández, 1991)".
>
> "Las personas que vivian anteriormente se llamaban iia, ellos fueron los que lo cortaron (Cirpiano Vega Ramírez, 1991)"

La representación de la toponimia fue sin duda una tarea que ocupó a los pueblos mesoamericanos, ya sea para expresar el origen de su pueblo (Chicomoztoc, en la tira de la peregrinación), sus linajes (Códice Añute, Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu), lugares sagrados y ceremoniales (Códices Borbónico y Yuta Tnoho) o provincias tributarias (Códice Mendoza y Matrícula de Tributos). El códice Mendoza es un claro ejemplo de las soluciones y decisiones que los tlacuilos tomaron en su momento para crear glifos toponímicos de los lugares conquistados, ya sea retomando el significado en la lengua local, con sus respectivos retos[218], o renombrándolos desde el náhuatl. Por ejemplo, el concepto en lengua *Savi* de Ñuu (pueblo, nación, tierra, comunidad) puede ser equiparable al concepto de *altepetl* en lengua náhuatl, un difrasismo que significa comunidad, de atl "agua" y tepetl "cerro", pero no se representan de igual manera. *Ñuu* es un tablero con grecas (figura 37) mientras que *altepetl* es un "cerro", signo que los *nchivi savi* sólo leen como *yuku* "cerro". Alvarado registra el término *yucu nduta*, de *yucu* "montaña" y *nduta* "agua", y lo traduce como "ciudad, pueblo" (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a:368). Al respecto, es necesario saber en qué contexto se utilizó, ya que entonces tenemos dos términos para referirnos a comunidad: *ñuu* y *yuku nduta*; no obstante, el único utilizado hasta el día de hoy para referirse a la comunidad es *ñuu,* por lo tanto habría que cuestionarse si *yucu nduta* no es una adaptación que realiza Alvarado del término en náhuatl al *Sahan Savi*, ya

218 El glifo toponímico con que se representa Teposcolula (folio 43v) también fue utilizado para Tepoztlán (folio 41v).

que hasta el momento desconozco alguna referencia a este termino en un contexto o texto común.

Con respecto a la toponimia, también es importante recalcar, aunque parezca obvio, que los *nchivi savi* representaron tanto simples referentes geográficos (valles, ríos, montes, valles intermontanos, volcanes) como lugares habitados, para éstos últimos se utilizó el glifo de *ñuu*, que le da la categoría de lugar humanizado, una *comunidad*, y que en castellano corresponde hoy en día con los conceptos de pueblo, nación, lugar. No obstante, también es necesario mencionar que en la pictografía no siempre los lugares habitados llevan el glifo de *Ñuu*. Por ejemplo, en el códice Tonindeye hay una lista de los señores y sus lugares de origen, quienes van a saludar y rendir reverencia al Señor 8 Venado Garra de Jaguar. En estricto sentido todos son ellos vienen de un *Ñuu* o *Yuvui Tayu* en particular, de lugares habitados, y por lo tanto todos los glifos toponímicos deberían contener el glifo de *Ñuu*. Sin embargo, muchos no lo tienen (Códice Tonindeye p. 63, 67, 71, 72, 73, 74, 76).

Otro detalle importante a considerar, y que puede tener relación con lo mencionado anteriormente, es que muchos topónimos en los manuscritos pictóricos llevan el glifo de *yuku* "cerro"; lo interesante aquí, es que no siempre se pronuncia o interviene en el nombre del topónimo. Por ejemplo, en el Lienzo de Ocotepec de 1580, se representa el glifo para la comunidad de Santa María Cuquila que en lengua savi es *Ñuu Kuiñi* "Pueblo de Jaguares". El glifo toponímico consta de ñuu "pueblo", yuku "cerro" y jaguar "kuiñi". Por lo tanto si tomáramos en cuenta todos los componentes de este topónimo, tal como se representó, entonces la lectura sería *Ñuu Yuku Kuiñi*, lectura que no coindice con la toponimia actual (*Ñuu Kuiñi*), tampoco con la del mapa colonial de Cuquila (*Ñoo Cuiñe*) (figura 161), ni con el término dado por Antonio de los Reyes como *ñuu cuiñe*. En resumen, en los glifos toponímicos de las comunidades, *yuku* no siempre se lee y *ñuu* no siempre aparece. Cuando este último no aparece, es posible que *yuku* sea el que da la categoría de lugar humanizado. Con lo anterior, nos surgen la duda –para nosotros, no para los pintores y lectores precoloniales que conocían esos lugares– de cuándo leer o no el glifo de *yuku* ¿Será acaso que este sea uno de los detalles de la interpretación que han hecho que muchos glifos toponímicos aún no se identifiquen, dado que se leen erróneamente?

Durante los talleres que he organizado y las conferencias que he impartido en *Ñuu Savi* he realizado un ejercicio básico, el cual me da un panorama general del estado de vitalidad en que se encuentra la lengua en las comunidades. En primer lugar me presento en *Sahan Savi* para darles el mensaje que también hablo la lengua. En segundo lugar les pido que por favor levanten las manos quienes hablan en lengua Savi, después quienes lo entienden pero no lo hablan y, al último, quienes en definitiva no lo entienden ni lo hablan. También les pido que se presenten, y quien quiera hacerlo que lo haga en *Sahan Savi*, esto con el fin de conocer su aptitud y actitud hacia la lengua. Los invito a que digan su nombre, lugar de procedencia y su edad. Siguiendo con la discusión arriba desarrollada, con este ejercicio me di cuenta, y no por desconocerlo, sino por lo común, de que todos los *nchivi savi* al referirse a su lugar de origen siempre usaron el concepto de *Ñuu*, lo que fue importante no sólo conceptualmente sino para la creación de los topónimos, ya que se optó porque todos los poblados y particularmente los municipios sí llevaran el glifo de *ñuu.* Por

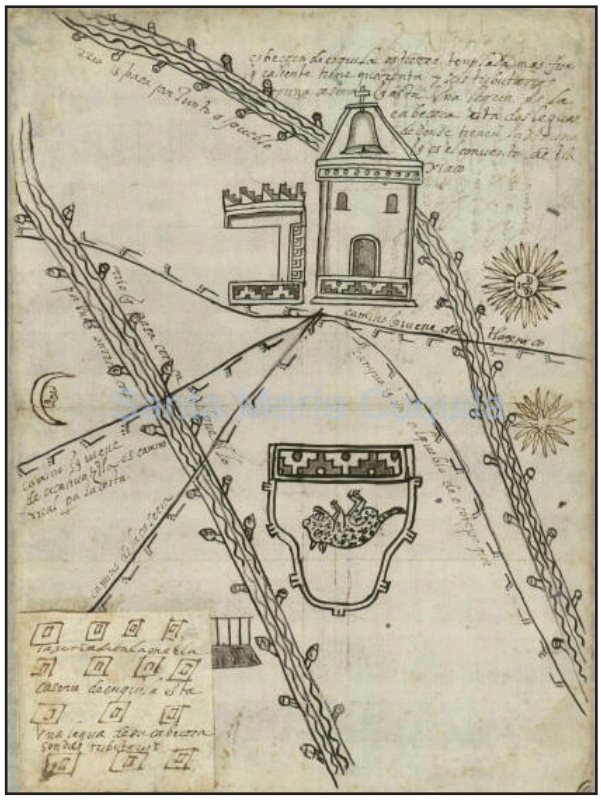


Figura 161. Iglesia, Aniñe y glifo toponímico de Ñuu Kuiñi, hoy Santa María Cuquila. Archivo General de la Nación*.

* http://www.mixtecaaltaoaxaca.mx/2463.jpg

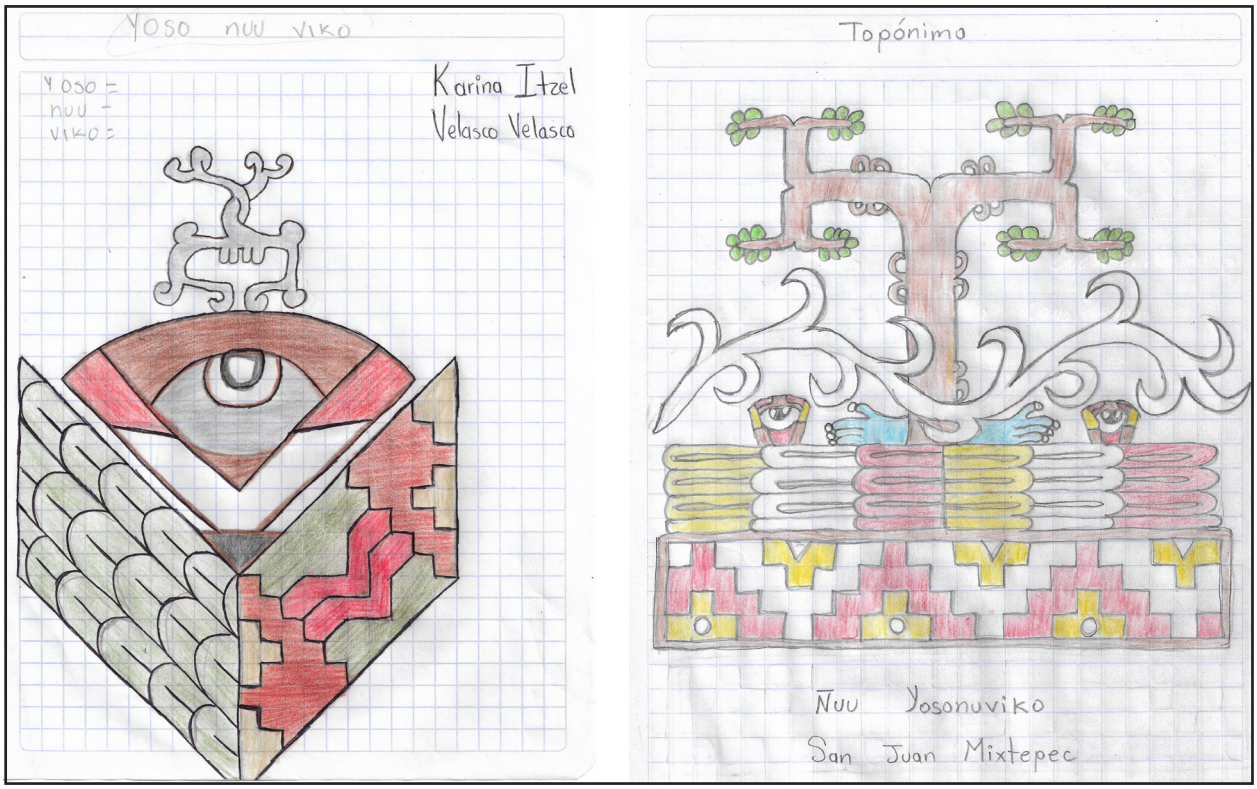


Figura 162. Glifo toponímico de *Ñuu Yoso Snuu Viko*. **163.** Glifo toponímico de Ñuu Yoso Snuu Viko con el Árbol de Origen.

ello, a los glifos toponímicos de *Snuu Viko* les fue agregado el tablero con grecas para leerlos como *Ñuu Yoso Snuu Viko* "Pueblo del llano donde se posan las nubes".

En el segundo día de actividades se presentaron las propuestas realizadas, 13 en total, unas más elaboradas que otras pero al final únicas y producto de la creatividad y calidad artística de los *sehe Ñuu Snuu Viko* (figuras 162 y 163).

La representación de la toponimia en escritura pictográfica fue sin duda de interés para los *tay huisi tacu*, como muestra de ello ningún manuscrito pictórico carece de referencias geográficas. Los y las pintoras tuvieron la capacidad de detallar los lugares y espacios tanto como fuera necesario. Por ejemplo, en el códice Tonindeye anverso se representó en dos láminas completas (p.19a y 19b) el lugar identificado como Monte Albán por Jansen (2012)[219]. En el códice Iya Nacuaa (laminas XXII y XXIII) hay un registro detallado de escenas y en el códice Yoalli-Ehecatl (p. 26-46) se representaron en láminas enteras templos y sus interiores. Considerando, entonces, la necesidad imperiosa de registrar los topónimos y lo que podemos observar en el registro pictórico, todo indica que los *tay huisi tacu* privilegiaron la simplicidad y la síntesis en los glifos toponímicos, a pesar de tener la capacidad de representar y detallar grandes o pequeños espacios. Es decir, escribieron pictóricamente los nombres de las comunidades *Savi* de una manera sintética, lo que también les permitió jugar con los homónimos[220].

Con estos parámetros y reflexionando sobre nuestra actividad de creación de topónimos, cabe resaltar el glifo toponímico de Itzel Natalia López Velasco, una niña de 10 años de edad, oriunda de *Tsio Vitu*, San Miguel Lado Mixtepec, quien creó a partir del taller, uno de los glifos toponímicos, no sólo más vistosos, sino que logró sinterizar todas las preocupaciones y deseos de una comunidad en una imagen clara, estética y sencilla (figura 164). Sin duda una obra de arte que, posiblemente, las antiguas escribanas hubieran apreciado en demasía.

219 Ver apartado 1.1.

220 Homónimo, ma: 2. adj. Ling. Dicho de una palabra: Que se pronuncia como otra, pero tiene diferente origen o significado muy distante; p. ej., aya 'niñera' y haya 'árbol'. U. t. c. s. m. https://dle.rae.es/?id=KbriIov, consultada el 26 de abril de 2019.

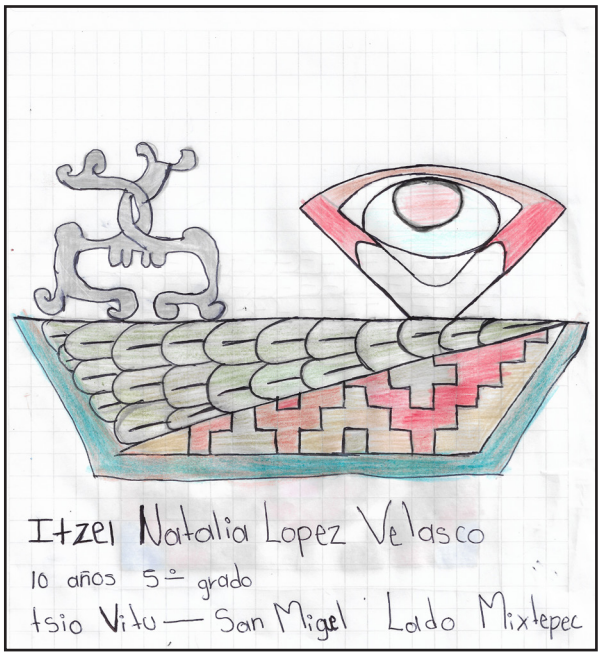


Figura 164. Diseño del glifo toponímico de *Ñuu Yoso Snuu Viko* por Itzel Natalia López Velasco. El contenedor con una franja azul representa lo lacustre, haciendo referencia al lago que rodeaba al árbol de origen. Dentro de éste, en igualdad de proporciones y combinados se expresan los glifos de Ñuu y Yoso. Sobre estos tres iconos está el glifo del ojo que expresa el término de *nuu* y, de frente, tenemos *viko*, lo que leemos entonces como *Ñuu Yoso Snuu Viko*.

6.4. EL LOGOTIPO OFICIAL DE JIEHE YUKU-MIRAMAR, YUCUHITI

Flor Eva Pérez Cuevas es ingeniera agrónoma egresada del Instituto Tecnológico de San Miguel el Grande (Oaxaca, México). Ella fue una de las asistentes del primer taller de códices que impartí en Santo Tomás Ocotepec y en 2019 conformó parte de la planilla de autoridades de la agencia de Guadalupe Miramar, Santa María Yucuhiti, su comunidad de origen, fungiendo el cargo de Regidora de Desarrollo Rural Sustentable. Inspirada por el trabajo realizado en Ocotepec, me invitó a dar un taller y a asesorar la actividad en Miramar para la creación de un glifo toponímico que tomarían como oficial. Programamos el taller para el jueves 7 de Marzo de 2019 en Santa María Yucuhiti. Anterior a la actividad, Flor trabajó a manera de introducción con distintos sectores de la sociedad de Miramar, alumnos de primaria, padres de familia, madres de familia de educación inicial y comités de los distintos niveles educativos. Por lo tanto, los participantes del taller asistieron con nociones básicas sobre los códices e incluso ya habían realizado algunos ejercicios de creación toponímica. Llegado el día, el taller se denominó por las autoridades "Diseño del Códice Ñuu Savi de Miramar". Asistieron las autoridades locales de Miramar, representantes de la autoridad municipal, comités y profesores de las instituciones educativas de nivel inicial, preescolar, primaria y secundaria, padres de familia y público general interesado.

Guadalupe Miramar es el nombre oficial de la comunidad, el primer nombre es en honor a la Virgen de Guadalupe y el segundo por su ubicación geográfica. Miramar es el inicio o fin de *Ñuu Savi Ñuhu* en la parte sur. Aquí inicia el descenso para ir a *Ñuu Andivi* y por lo tanto es la parte más alta en este punto, lográndose divisar desde aquí el océano Pacífico. Por consenso general, a Miramar en *Sahan Savi* se le conoce como *Jiehe Yuku*, de *jiehe* "pie" y *yuku* "cerro", al pie del cerro, y esto se debe a que el asentamiento está ubicado al pie del gran cerro de *Yucuhiti* (véase apartado 5.2). Por su terminología, ubicación y relación geográfica, sugiero que ésta comunidad se representó en el Lienzo de Ocotepec como una de las colindancias en el siglo XVI (figura 165). El glifo toponímico consta de *yuku* "cerro", el cual por la forma que tiene podemos argumentar que es el mismo *Yucu Iti* visto desde Miramar y en la base de este cerro tenemos dos extremidades inferiores, más específicamente pies que en *Sahan Savi* leemos como *jiehe* (*jehe* en Ocotepec). La lectura de este topónimo es *Jiehe Yuku* "al pie del cerro" o "en la base del cerro".

La comunidad de Miramar bien podía retomar este

Figura 165. Jehe Yuku "al pie del cerro" en el Lienzo de Ocotepec. Fotografía del autor.

Figura 166. Logotipo de Jiehe Yuku-Miramar, Yucuhiti.

Savi, *Ñuu Jehe Yuku* "el pueblo al pie de la montaña", contábamos con los tres elementos iconográficos. Sin embargo, resultó interesante que la comunidad no quiso dejar de lado su nombre en castellano, de Miramar. Por lo tanto, me preguntaron cómo podrían representar este concepto. El mar sí está representado en los códices del Ñuu Savi, por lo que se tomó como referencia el representado en los códices Yuta Tnoho (p.47) y Tonindeye reverso (p.75, 80). Al respecto de estas representaciones, me atrevo a proponer que en las páginas citadas se pintó al océano Atlántico, dada la presencia de caracoles de la especie Pleuroploca gigantea (triplofusus giganteus), que son endémicos sólo de esta área[221]. Para el verbo mirar, se tomó como referencia iconográfica un ojo. De esta manera, comenzaron los trabajos por equipos y después de un par de horas, se presentaron los diseños ante todos los asistentes (figura 166)

Se presentaron 12 diseños únicos y de gran creatividad. De estos, quiero resaltar uno por lo que representa en términos ideológicos. Miramar y otras comunidades de la parte sur del municipio de Yucuhiti, son conocidas como comunidades cafetaleras en la región y en los últimos años han realizado un gran esfuerzo para que su producción sea reconocida a nivel estatal,

Figura 167. (Izquierda) Glifo toponímico de Jiehe Yuku-Miramar. En el centro tiene a la planta de café combinada con un ojo. **Figura 168.** (Derecha) Flor de café. Fotografía de Flor Eva Pérez Cuevas.

topónimo como logotipo oficial pero decidió seguir con el taller y crear sus propios diseños. Además, como se mencionó en el apartado anterior, al ser una comunidad el logotipo debería llevar el glifo de *ñuu,* lo que no aparece en el Lienzo de Ocotepec porque éste sólo lo enfatiza como un punto limítrofe. Con esto, se comenzaron las actividades para el diseño de las propuestas. Para la construcción del logotipo en *Sahan* nacional e incluso internacional. En la creación de los logotipos me preguntaron por la representación iconográfica del café, a lo que yo respondí que la planta no es nativa de América y fue introducida después de la conquista española. Lo importante de este hecho fue que la no representación del café en los códices

221 Sobre el hábitat de conchas en la época precolonial ver López Cuevas (2005).

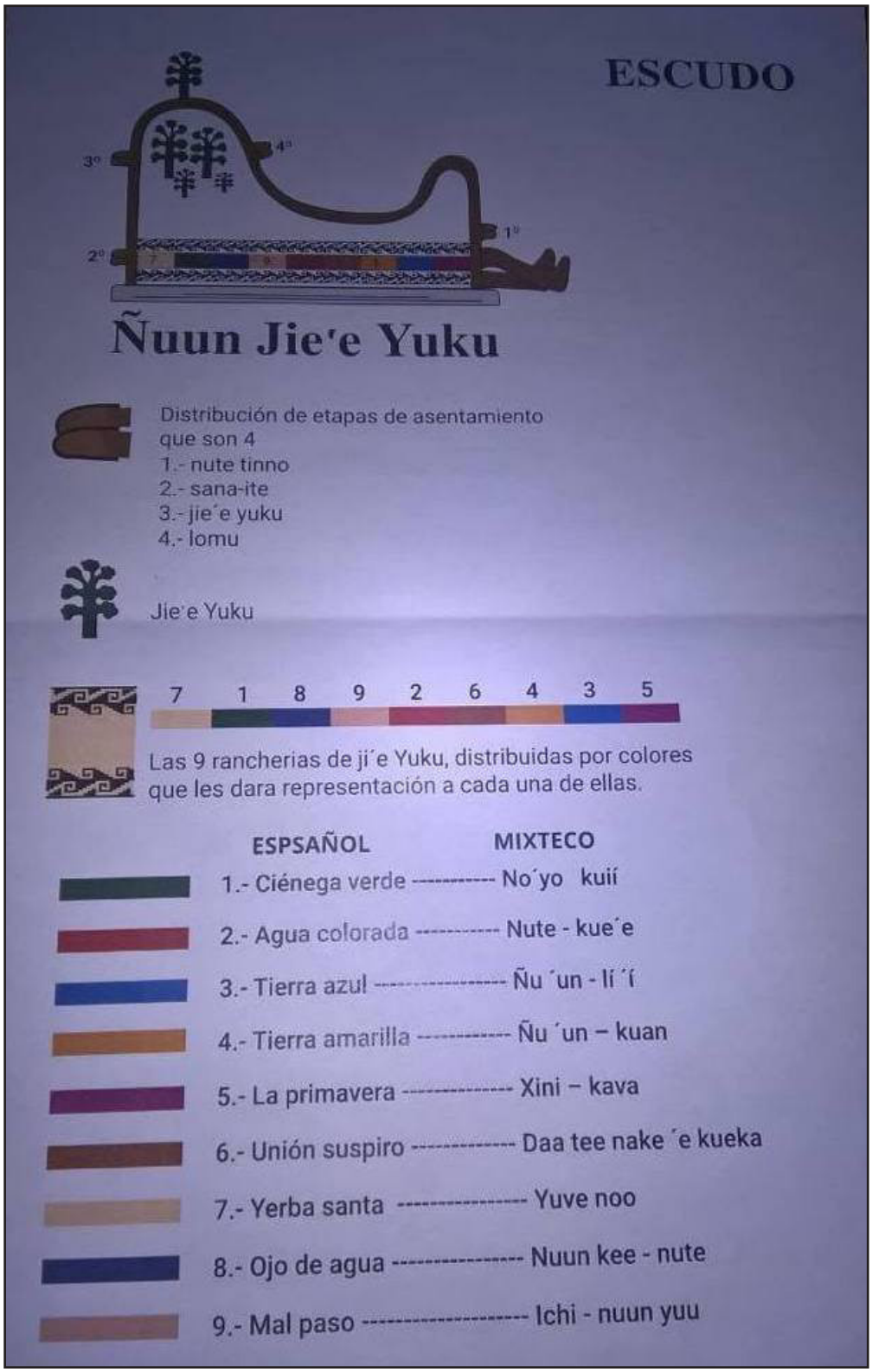


Figura 169. Logotipo oficial de Jiehe Yuku-Miramar, Santa María Yucuhiti. Fotografía de Flor Eva Pérez Cuevas.

Figura 170. Tapete de bienvenida realizado por la autoridad de la comunidad de Miramar, Yucuhiti. Los pies se incluyeron después del taller, una vez que se explicaron los elementos iconográficos de Jiehe Yuku. Fotografía del autor.

no fue impedimento para no expresar pictográficamente el café en el topónimo que se estaba creando, por lo tanto podemos decir que *la re-introducción de los conocimientos ha dado frutos, con la creación de nuevos elementos no sólo estamos re-apropiándonos de los códices, sino re-creándolos*. De esta manera, los padres de familia y los profesores de la escuela primaria de Miramar crearon un topónimo que condensó y sintetizó tanto el nombre en *Sahan Savi*, en español y resaltó la importancia del café en una imagen artística y estética (figura 167 y 168). Después de algunas reuniones, a finales de 2019 las autoridades optaron por el logotipo que adoptarán como oficial en lo suscesivo. Interesantemente, su glifo toponímico contiene alegorías a sus cuatro asentamientos previos y también a las rancherías que la conforma hoy en día por medio de sus colores (figura 169).

Otro aspecto interesante, fue que antes de comenzar el taller de códices las autoridades estaban detallando un "tapete" de bienvenida, que decoraba la entrada del aula donde tendría lugar la actividad (figura 170). El tapete es un "mural códice" –por darle un término-. Los tapetes se realizan sobre una madera en la cual se proyecta –por los artistas– un paisaje en específico. Este tapete es colorido y para lograrlo los habitantes de Miramar toman lo que su entorno les brinda, como arcillas de distintos colores, flores, frutos y hojas, por citar algunos materiales.

Estos tapetes son conmemorativos, se realizan en fechas específicas, principalmente en la levantada de cruz o novenario y más recientemente en bienvenidas (como lo fue en el taller). La ingeniera Flor, me comentó el contexto de los construidos en los velorios. Estos se realizan con base en lo que la persona representaba, y dependiendo de si el difunto era mujer u hombre. En el caso del hombre se agregan algunos elementos de su oficio, si fue músico se agregan notas musicales; en el caso de las mujeres, estos son muy coloridos. Actualmente los elaboran los varones y lo hacen en colectivo y se dividen el trazado, delineando y relleno (figura 171). El tapete tiene que estar listo antes del medio día para realizar un rezo de bendición

Figura 171. Tapete en una levantada de cruz. Fotografía de Flor Eva Pérez Cuevas

de la cruz que es lo que representa el tapete. Una vez que ya se bendijo se le realizan otros rezos durante la tarde y noche. Como si el cuerpo del difunto aún siguiera tendido. Antes de la media noche se le hace un último rezo y se levanta la cruz (tapete). Se llaman a los padrinos, papás, hijos y familiares para levantar parte por parte, como si fuera el cuerpo. Finalmente se espera al alba del día siguiente para llevarlo al panteón y depositar los restos del tapete sobre la tumba del difunto y colocar la cruz de la tumba, ya que cuando se entierra al difunto no se le pone cruz sino hasta el novenario que es cuando se realiza el tapete.

Por último, es necesario mencionar que si bien estos tapetes se realizan hoy en día en el contexto católico, sobreponiendo y juntando elementos orgánicos e inorgánicos del entorno en su estado natural, no descartamos que el conocimiento de recolección y trituración de arcillas sean de tradición precolonial y que fueron usados como pigmentos minerales (ver apartado 7.2.), un tópico para profundizar en futuros trabajos.

6.5. CONCLUSIONES

Esta disertación en términos generales se enfoca al entendimiento de los valores culturales pasados y presentes del Pueblo de la Lluvia. No obstante, no se restringe a la valoración del pasado *per se*, sino de cómo este pasado puede ser re-integrado, re-apropiado y re-introducido e incluso re-creado por sus descendientes culturales e intelectuales. Del reconocimiento de este pasado y de su re-significación en el presente; es decir, de cómo la memoria cultural reintegrada está siendo apropiada y al mismo tiempo actualizada y recreada. Los logotipos de las comunidades

de Ñuu Savi ya plasmados en mantas, informes, banderas, murales y diplomas no sólo son una expresión del pasado sino son ya, y serán, parte de la identidad de una comunidad, quien se proyectará en estos símbolos. Así, los glifos toponímicos cumplen y cumplirán con dos añoranzas. En primer lugar una comunidad se identificará con el logotipo que ha creado y elegido, lo que los distinguirá de otras comunidades; en segundo lugar, a través del uso de un mismo sistema pictórico se reconocerán y se reforzará la conciencia de que pertenecen a un mismo pueblo, a una abstracción mayor que es el Ñuu Savi. Con esto volvemos a demostrar que estamos a la altura de los retos actuales, de nuestra capacidad y responsabilidad con nuestro pasado, presente y futuro. La calidad artística así lo demuestran.

Capítulo VII. Los códices mixtecos y las humanidades digitales poscoloniales

Durante mi trabajo de campo en *Ñuu Savi Ñuhu* a mediados de 2018 sostuve una reunión con Selena Pérez Herrera y Celina Ortiz Reyes, quienes en ese momento eran estudiantes de Ingeniería en Sistemas Computacionales del Instituto Tecnológico de Tlaxiaco y querían asesoría para desarrollar una aplicación para teléfonos móviles que involucrara y promoviera el *Sahan Savi.* En aquella reunión les comenté sobre mi investigación, de la relación de los códices con la herencia viva y de la importancia de leerlos y entenderlos en *Sahan Savi*; además, de que existía poco material visual, didáctico y de restringido acceso en el Ñuu Savi para las personas interesadas en el entendimiento de estos importantes manuscritos pictóricos en un nivel básico.

Fue así como los intereses y las preocupaciones académicas de ambas partes se unificaron hacia una misma causa. Acordamos, por una parte, el desarrollo de una aplicación móvil y, por la otra, la creación de material básico para entender los códices teniendo como eje rector la lengua *Savi.* De esta forma nació el proyecto "App para aprender a leer los códices mixtecos"**,** una aplicación móvil que contuviere un vocabulario pictográfico digital de los elementos iconográficos contenidos en los códices con audios en lengua Savi.

La aplicación **"Códices Mixtecos"** [222], como fue rebautizada finalmente, conjunta las ciencias de humanidades con las digitales, lo que actualmente se conoce como Humanidades Digitales (HD)[223]. Las HD no tienen una sola definición, pero se caracterizan por ser una disciplina interdisciplinaria que versa en el diálogo constante, permitiendo crear e imaginar a través de la investigación humanista y la aplicación digital una representación del mundo para el entendimiento de la humanidad (Rojas Castro, 2013; Posselt y Jiménez, 2019). Asimismo, se ha propuesto que las HD deben guiarse por valores éticos para avanzar en el conocimiento, fomentar innovación y colaboración, evitar la división, servir al público, y la experimentación. Estos valores son apertura, colaboración, apoyo y creatividad, diversidad y experimentación (Spiro, 2012; Posselt y Jiménez, 2019).

El fin último de este vocabulario pictográfico digital fue la re-introducción de los códices en el pueblo del que surgieron, demostrando que a pesar de los siglos de extracción, pueden leerse hoy en día en *sahan savi,* aprovechando herramientas tecnológicas contemporáneas y por los mismos *nchivi savi*. Así, durante el desarrollo de "Códices Mixtecos" existió un diálogo constante y un entendimiento mutuo sobre la información, selección de imágenes, audios, coloreado, estética, disposición y funcionalidad, de tal manera que este vocabulario pictográfico se presentara de una manera atractiva, sencilla, vistosa y lúdica. En este mismo proceso se reflexionó sobre los valores culturales mixtecos (y al mismo tiempo mesoamericanos) contenidos en los códices, como la equidad de género, valores que se consideraron importante mostrar también papel –y por ello su exposición aquí–, porque estamos hablando de nuestro pasado y origen, dado que los códices mixtecos son la única fuente directa escrita por los nchivi savi en tiempos precoloniales, o poco después[224], pero excentos de los prejuicios coloniales. En este capítulo se expone el proceso, reflexiones, resultados, significado e importancia cultural de este trabajo que fue desarrollado por los mismos sehe ñuu savi para re-introducir los códices y sus valores

222 https://play.google.com/store/apps/details?id=com.codice.celina.codicesmixtecos

223 El origen de esta disciplina se remonta a mediados del siglo XX (1949) pero no es a partir de 2004 que se populariza el término de Digital Humanities en el ámbito anglosajón, antes de esto la disciplina era más conocida como "computación de las humanidades" (Humanities Computing) (Rojas Castro, 2013:80; Posselt y Jiménez, 2019:8).

224 Ver introducción.

culturales[225], lo que hace catalogar a esta aportación dentro de lo que Posselt y Jiménez (2019:13) denominan Humanidades Digitales Poscoloniales (HDP), que "propone retomar las HD con una visión crítica para no repetir cánones que han sido impuestos y que han perjudicado históricamente la identidad de poblaciones marginadas".

> Dentro del ámbito académico existen ya varios humanistas digitales que se han pronunciado fuertemente sobre la forma en que se están realizando los proyectos digitales y el registro de la cultura digital. Una observación es que las características del colonialismo han sido introducidas dentro del registro de la cultura digital, que se han estado replicando los cánones y se corre el riesgo de decir la historia de la humanidad sólo desde la perspectiva del Norte global (o países desarrollados). Asimismo, un problema es que con lo digital el colonialismo no sólo está siendo reproducido sino también amplificado… no se trata de lo que está ahí sino de la forma en que se presenta, de la manera en que quienes han creado sus proyectos están presentando sus temas. [Las HDP] exploran cómo debemos rehacer los mundos particularizados en el registro cultural digital, a través de enfoques políticos, éticos y sociales con mentalidad de justicia para la producción de conocimiento digital... Lo que se busca es examinar las posibilidades más completas de unas HD involucradas en justicia social, que descentren las prácticas y conocimientos jerárquicos de un Norte global para facilitar múltiples epistemologías para la producción de conocimiento digital alrededor del mundo (Roopika 2019 en Posselt y Jiménez, 2019:13).

En el estado de Oaxaca las HD están en una etapa inicial y más aún en lo que concierne a la herencia histórico-cultural pero con el paso del tiempo estas se irán consolidando, dado que los medios digitales son cada vez más la forma en cómo interactuamos con el mundo, "habitamos la era digital y formamos parte de su transformación" (Jiménez Osorio, 2018:108). Con este futuro por venir, será conveniente reflexionar sobre el enfoque poscolonial de las HD, para que jueguen un papel importante en el fortalecimiento, re-integración, re-introducción y re-apropiación de la herencia cultural en Ñuu Savi[226]. Por esta razón, en este capítulo compartimos las reflexiones que conllevó la realización de la app "Códices Mixtecos".

7.1. APP "CÓDICES MIXTECOS" Y LOS VALORES CULTURALES DEL ÑUU SAVI

El objetivo de la aplicación "Códices Mixtecos" fue la de facilitar la información básica sobre estos manuscritos pictóricos a las nuevas generaciones del Pueblo de la Lluvia de una manera actualizada y lúdica, aprovechando la popularidad de los Smartphones. El propósito de desarrollarla en *Sahan Savi*, en la variante de Santo Tomás Ocotepec, se debió, en primer lugar, a que pueden leerse en esta lengua, ya que fueron pensados, creados y leídos en *Sahan Savi* (como se pudo observar en el capítulo 3). En segundo lugar, fue para fortalecer la lengua *Savi* en comunidades donde se habla como primera lengua y coadyuvar a la revitalización lingüística en las comunidades donde se está perdiendo, por eso se agregaron los audios. Al desarrollarse también en Español se convertiría en una guía práctica para todo público interesado en la lectura de esta importante herencia cultural de la humanidad.

En la co-creación de esta app, proporcioné todo lo académico, facilité toda la información sobre los códices, escribí y corregí las palabras en *Sahan Savi*, revisé los audios, ideé el logotipo y me cercioré de la estructura de la aplicación. Por su parte Celina y Selena fueron quienes redibujaron todas las imágenes y las colorearon, produjeron los audios, diseñaron la estructura y crearon el código de la aplicación. La aplicación cuenta con tres secciones. En la primera se describe qué son los códices, cuántos existen, formato de lectura, su procedencia, nombres y qué temas tratan. En la segunda sección está el vocabulario pictográfico, imágenes redibujadas de los códices acompañadas de su escritura y audio en *Sahan Savi* y su traducción al español. La última sección contiene tres actividades para reforzar lo aprendido en las secciones anteriores (figura 172).

225 Estas reflexiones se esbozaron previamente en Aguilar, Ortiz y Pérez (2019b), pero es aquí donde adquiere su mayor dimensión como parte de una metodología, teoría y práctica.

226 Como antecedentes están los trabajos de Jiménez y Posselt (2018), Posselt y Jiménez (2018), Arias Aguilar (2018), Jiménez Osorio (2018), Reyes Espinosa (2018), Cortés Camacho (2018), Martínez Guzmán (2018) que en su conjunto tienen como fin el uso de las tecnologías digitales en pro de la educación y el fortalecimiento de la herencia viva. En esta área podemos agregar las aplicaciones "Vamos a aprender mixteco" y "Dakua'a To'on Davi", que tienen como objetivo coadyuvar al fortalecimiento y revitalización del Sahan Savi.

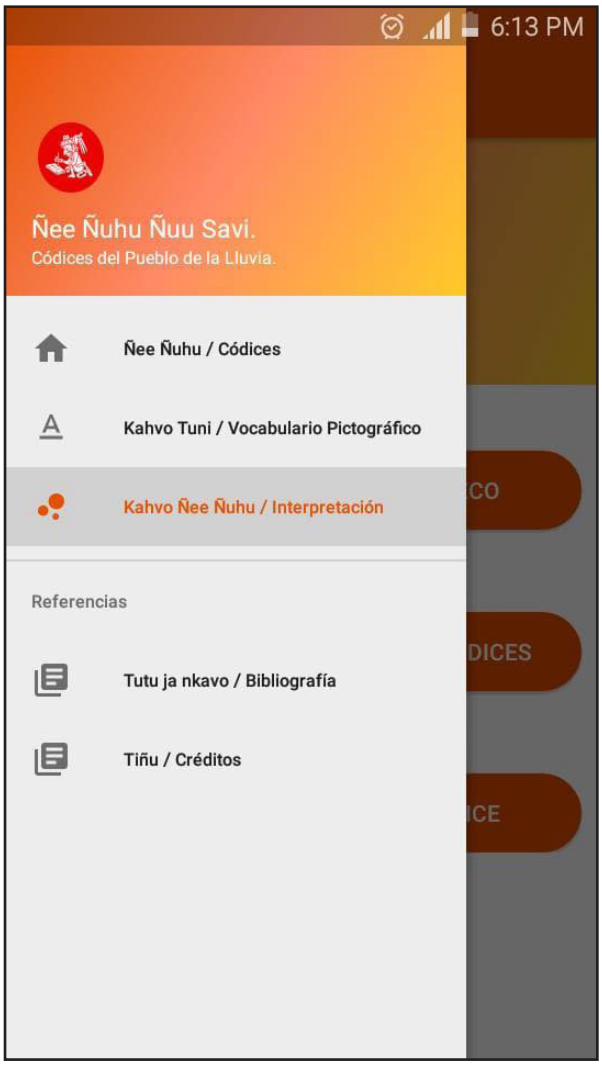


Figura 172. Las secciones de la aplicación "Códices Mixtecos".

La interpretación de los códices se fundamentó en los trabajos de Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992a, 1992b), Jansen (1994), Jansen y Pérez Jiménez (2005, 2007a, 2007b, 2011) y Aguilar Sánchez (2019a); de la escritura del *Sahan Savi*, en el trabajo de Pérez Jiménez (2011); y para los conceptos del *Sahan Savi* del siglo XVI de Teposcolula, en el trabajo de Alvarado (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a).

En el transcurso del proyecto se tomaron muchas decisiones, no sólo en términos técnicos o interpretativos, sino también ideológicos y de impacto social. Por ejemplo, la primera pregunta fue ¿qué imágenes de los códices se tomarían para no infringir los derechos de autor de sus actuales poseedores? ¿Cómo, dónde y cuánto se necesita para obtener imágenes de calidad de sus actuales poseedores?[227] Quizá para muchos estas preguntas sean irónicas, ya que los códices son originarios del pueblo Ñuu Savi, pero hoy en día estos manuscritos pictóricos están resguardados fuera del territorio histórico del Ñuu Savi. Están depositados en instituciones extranjeras y nacionales. Así que para evitar cualquier problema futuro se decidió redibujar las imágenes. Esto trajo consigo otras consideraciones.

7.2. RECUPERANDO LOS COLORES ORIGINALES

Los códices del Ñuu Savi están hechos de largas tiras de piel de animal[228], recubiertos en ambos lados con una capa de estuco[229] y doblados a manera de biombo[230]. Los *tay huisi tacu* usaron pigmentos minerales (minerales coloreados que se muelen hasta hacerlos polvo) y tintes orgánicos (extractos de plantas o animales) (Dupey García, 2015; Snijders 2016:17). La ventaja de éstos últimos es la variedad de colores que pueden obtenerse pero tienen la desventaja de su decoloración y descomposición, lo que hacen que hoy en día estos colores de base orgánica se vean oscurecidos, descoloridos e, incluso, desvanecidos (Snijders 2016:17). Los colores presentes en estos manuscritos son el negro/gris, amarillo/naranja/café, rojo, verde y azul (Grazia et al. 2019: 139). Así, por cuestiones de tiempo (al menos cinco siglos), composición, deposición y resguardo de los códices originales de tradición

227 Como se mencionó en el apartado 1.6, sólo algunas instituciones han subido imágenes de códice de libre acceso. Esperemos que en el futuro próximo las demás instituciones sigan el ejemplo.

228 El venado cola blanca (Odocoileus virginianus) fue la especie de la cual muy probablemente se obtenían las largas tiras de cuero para los códices, de entre 75-100 cm x 27 cm. Aunque no se debe descartar la posibilidad de que la piel se obtuvo de tapires (Tapirus bairdii), jaguares (Felis onca), pumas (Felis concolor), lobos (Canis lupus) y berrendos cimarrones (Maldonado y Maldonado, 2004:112; Snijders, 2016:11).

229 Snijders (2016:13-14) en su estudio de los materiales usados en los códices de México menciona que la capa blanca que recubre los códices del centro y sur de México consiste básicamente de yeso ($CaSO_4$-H2O, sulfato de calcio) mientras que los códices Mayas fueron recubiertos con tiza ($CaCO_3$, carbonato de calcio). Otra generalidad es que los primeros tienen la base de cuero mientras que los segundos consisten en papel de amate.

230 En la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología están resguardados 9 códices elaborados sobre piel. Estos son los códices Porfirio Díaz, Dehesa, del Tequitlato de Zapotitlán, Baranda, Muro, de Tlaxcala, de la Cueva y el Iya Nacuaa I (Maldonado y Maldonado, 2004:71). En 1966, Álvarez (en Snijders, 2016:11) realizó una comparación de cabello extraído del Códice Iya Nacuaa y concluyó que la piel provenía del berrendo o antílope americano (Antilocapra americana) y, a decir de Snijders (2016:11) este antílope debe considerarse como una fuente más para la obtención de materia prima para la elaboración de códices.

	Composición de los Colores					
Códice	*Blanco*	*Rojo*	*Azul*	*Amarillo/ Anaranjado/Café*	*Verde*[a]	*Negro/Gris*
Ñuu Tnoo-Ndisinu	Yeso (carbonato de calcio)	Cochinilla	-Posiblemente tinte de Commelina (matlalin en Náhuatl) y silicatos - Azul Maya	Tinte amarillo, silicatos	-posiblemente tinte de Commelina, silicatos y tinte amarillo -Azul Maya, tinte amarillo	Base de carbón (vegetal)
Añute	Anhidrita (carbonato de calcio, silicatos)	Cochinilla, silicatos	Posiblemente tinte de Commelina, silicatos	Tinte amarillo, silicatos	-posiblemente tinte de Commelina, silicatos, tinte amarillo	-Base de carbón vegetal - tinta de hiel de metal

Tabla 17. Composición química de los colores presentes en los códices del Ñuu Savi en la Biblioteca Bodleiana (Tomado de Grazia et al. 2019) *.
a De estos colores base, el verde es el único que se forma mezclando azul y amarillo (Snijders, 2016:17)

precolonial algunos colores se han degradado, principalmente el verde y el azul, siendo los más afectados los códices Añute, Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu, Yuta Tnoho y Tonindeye Reverso. No obstante, con métodos recientes y técnicas no invasivas ha sido posible conocer la composición química de éstos (Grazia et al. 2019), lo que permite hacer pruebas para tener una visión aproximada de cómo se vieron con los colores originales (tabla 17) (Figuras 173 y 174).[231]

En el proceso de redibujar y digitalizar las imágenes para la app se realizó el esfuerzo de restituir, hasta donde fue posible, los colores base, principalmente por comparación con otros códices. De esta manera, virtualmente nos acercaríamos a la forma en cómo fueron percibidos hace mas de 500 años (figura 175). Es decir, se le dio la coloración original digitalmente por lo tanto lo que vemos en el diccionario pictográfico es una estética acorde a la digitalización con los colores base (negro, rojo, verde, azul, amarillo), mas no la perspectiva física original, lo que sólo sería posible con la arqueología experimental, con la recreación de los códices hoy en día[232].

7.3. LA EQUIDAD DE GÉNERO EN LOS CÓDICES DEL ÑUU SAVI

En el registro pictórico precolonial se representaron tanto a mujeres como a varones, reinas y reyes, deidades masculinas y femeninas. De estas últimas, la Señora 9 Hierba y la Señora 9 Caña son de gran importancia para el pueblo Savi, tanto que la historiografía mixteca no se entendería y no tendría sentido sin sus intervenciones. La divinidad 9 Hierba fue decisiva en el devenir histórico del Ñuu Savi a partir del siglo XII, al ser ella quien definió los destinos de la Señora 6 Mono y del Señor 8 Venado[233]. Ella fue clave en la historia trágica de estos dos personajes emblemáticos que marcaron a las generaciones posteriores, reforzando los valores culturales de un pueblo que los recordó en los siglos posteriores hasta la llegada de los españoles, tal como lo manifiestan los códices Añute (p.6-7), Tonindeye reverso (p.44) y Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu (4-iii).

De igual manera, mujeres y hombres son descendientes de los Árboles de Origen y por ende con los mismos derechos de heredar los *yuvui tayu*, lo cual se registró en distintas fuentes precoloniales (ver apartado 3.5.2.). Asimismo, se registraron en gran detalle las historias de la princesa 6 Mono y la Señora 3 Pedernal en los *ñee ñuhu* Añute (p.6-8) y Tonindeye (p.14-19), respectivamente. Incluso, es interesante notar que en la primera página del códice Añute (p.1-II) se enfatiza el origen de la *iya dzehe* 8 Conejo, quien es la heredera y fundadora de la dinastía del *yuvui tayu* de Añute, y en segundo lugar el origen de quien sería su esposo, el Iya 2 Hierba de *Ñuu Ndecu* (Achiutla). También, en

* Es necesario un estudio más detallado de la presencia de colores en todos los códices del Ñuu Savi. Snijders (2016) describe la decadencia física y química de algunos códices mixtecos, tales como el Añute, Ñuu Tnoo-Ndisinu y Yuta Tnoho.
231 Grazia et al. (2019) y Domenici, Miliani y Sgamellotti (2019) presentan la caracterización química y las implicaciones histórico-culturales de los resultados obtenidos con métodos no invasivos (X-ray flourescence, reflection FTIR, UV-Vis reflection and emission, Raman, digital microscopy and digital NIR) sobre los pigmentos usados en los códices de la Biblioteca Bodleiana, Oxford. Estos estudios son parte de un proyecto mayor, el cual tiene como objetivo investigar los métodos y materiales con que se pintaron los códices precoloniales y coloniales tempranos de Mesoamérica, explorando con métodos no invasivos y técnicas analíticas portables (Domenici, Miliani y Sgamellotti, 2019:161).
232 Ver la tesis doctoral de Snijders (2016).
233 Ver la epopeya del señor 8 Venado y la señora 6 Mono en Jansen y Pérez Jiménez (2005; 2007a).

Figura 173. (Izquierda) Prueba de cómo se vería la primera página del Códice Añute con sus colores originales. Imagen cortesía de Ludo Snijders. **Figura 174** (Derecha) Página 1 del códice Añute para contrastar con los colores actuales ya muy degradados.

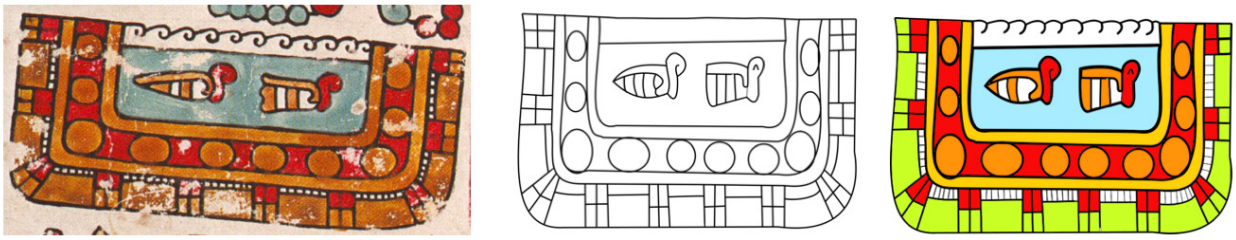


Figura 175. Proceso de digitalización y restauración de colores base en la aplicación "Códices Mixtecos".

la escena de la pareja que surge del Árbol de Origen en el códice Yuta Tnoho (p.37), es la mujer quien surge en primer lugar (figura 176). En esta misma secuencia de mujer-hombre, Alvarado registra la palabra *dzehe dzutu* como "padres", donde *dzehe* es madre y *dzutu* es padre. Asimismo, el término en náhuatl *tonauan-totauan* "nuestros madres-nuestros padres" manifiesta esta secuencia. Este es un aspecto cultural precolonial de una sociedad que equiparaba y le daba su lugar tanto a mujeres como hombres, reconociéndoles su posición e importancia en la sociedad que conformaban.

Por ello, uno de los objetivos ideológicos de la aplicación fue –en lo posible– representar esta equidad de género precolonial, la cual fue transformada en la época colonial, proceso violento que impuso, privilegió y enfatizó la figura masculina por sobre la femenina.

> Spanish political and religious models viewwed man as more suitable administrators and representatives of society. The Spanish distintion between hereditary rule and community goverment barred women from the cabildo, which sbsumed, at least in part, decisión-making powers previosly shared by women and men (Terraciano 2001:190).

Por esta razón, al retomar estas imágenes no sólo artísticas sino con un significado profundo, se quiso enfatizar el papel de las mujeres y su importancia en las narrativas de origen, la política y la vida cotidiana mesoamericana, incluso en actividades consideradas

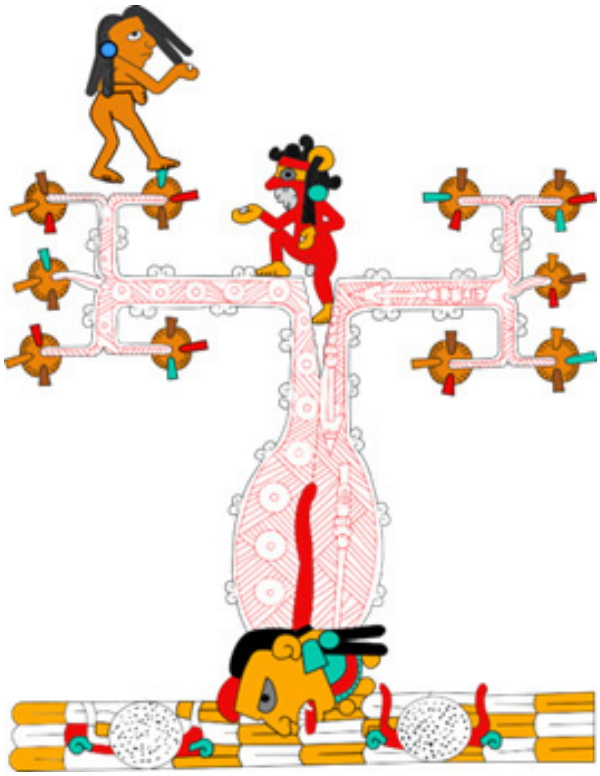


Figura 176. El Árbol de Origen de Apoala. App "Códices Mixtecos".

exclusivas para los varones, como la guerra, ámbito en el cual también fueron plasmadas y reconocidas (Tonindeye p.3) (figura 177). Las divinidades femeninas 9 Hierba "Diosa de los Difuntos" y 9 Caña "Falda de pedernales" están asociadas con la guerra (Tonindeye anverso p.20, Ñuu Tnoo Ndisi Nuu p.4iii, 34i, Tonindeye reverso p. 56, Yuta Tnoho p. 28-II, 3). La señora 6 Mono es el ejemplo más claro de la representación de una mujer valiente, se le ve atacando, lastimando y sujetando oponentes (códices Añute p.8-I y Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu p.35-ii/ii, Tonindeye reverso p.44-II). Su valentía se plasma en su sobrenombre "Quechquemitl de Guerra" y así como ella también hay diversas representaciones en los códices en que resaltan no sólo la belleza y delicadeza de las *Yza Dzehe* (*Yaa Síhi*) sino también su valentía, carácter, fortaleza y coraje en sus sobrenombres, tales como: Yelmo de Jaguar, Quechquemitl de Flechas, Telaraña de Jaguar, Quechquemitl de Piedra, Serpiente Preciosa, Quechquemitl de Jaguar, Precioso Camino de Guerra o la Guerra Estimada, Quechquemitl de Cráneos, Falda de Perdernales, Nahual de Mariposa (Tonindeye anverso p.23, 27, 29, 32, 34, 35).

Figura 177. La señora 8 Venado llevando un cautivo durante la "guerra contra la gente de piedra". App "Códices Mixtecos"

7.4. *SAHAN SAVI JI TUHUN JANAHA*: MIXTECO ACTUAL Y MIXTECO CLÁSICO

El 2019 fue declarado el Año Internacional de Lenguas Indígenas por la ONU "a fin de llamar la atención sobre la grave pérdida de las lenguas indígenas y la necesidad apremiante de conservarlas, revitalizarlas y promoverlas y de adoptar nuevas medidas urgentes a nivel nacional e internacional"[234]. Como ya se mencionó en el capítulo 1, en México la perdida de las lenguas originarias y particularmente del *Sahan Savi* es consecuencia del colonialismo interno del último siglo, de la política indigenista y educativa de castellanización de corte integracionista y nacionalista llevada a cabo en el siglo XX en comunidades originarias, donde se pregonó que una nación debería tener una sola lengua, en este caso el español, y que las lenguas indígenas, consideradas dialectos, eran sinónimo de rezago, no raciocinio y pobreza[235]. Esta política discriminatoria y racista está vigente hasta el día de hoy y su efecto no se ha hecho esperar. A pesar de que Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) reporta que 68 lenguas indígenas se hablan en México,

234 https://undocs.org/es/A/RES/71/178, consultada el 5 de febrero de 2019.

235 Un claro ejemplo de este pensamiento es la obra "La Raza Cósmica" de José Vasconcelos impresa por primera vez en 1925, donde entre otras cosas dicta que "el indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina" (Vasconcelos, 2003:11). "Vasconcelos veía con gran claridad los múltiples aspectos del problema mexicano: educación indígena para asimilar la población marginal…" (Ocampo López, 2005:147).

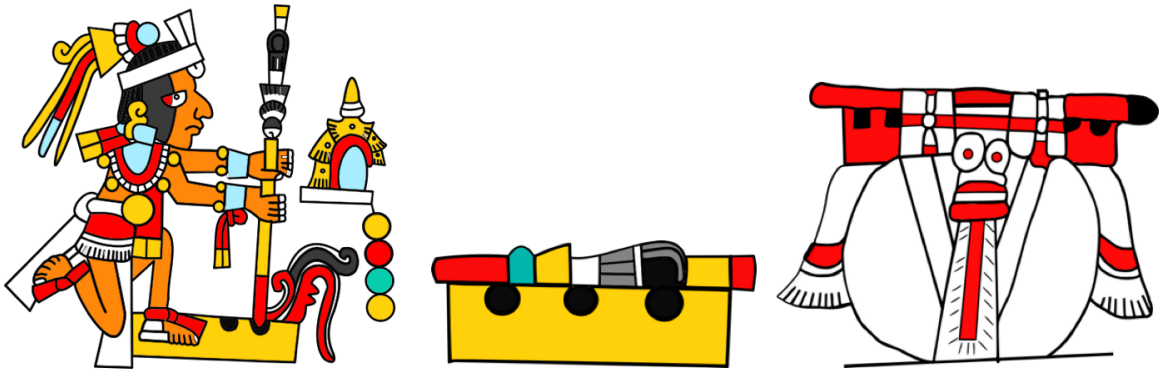


Figura 178. El Señor 3 Casa haciendo el Fuego Nuevo (izquierda), los instrumentos para hacer el fuego nuevo (centro) con el envoltorio sagrado (derecha). App "Códices Mixtecos".

ninguna de ellas puede darse el lujo de decir que está a salvo. El grado de vitalidad de la mayoría es vulnerable (4), incluso para las lenguas mayoritarias como el Náhuatl, Maya, Zapoteco y Sahan Savi, y muchas otras se encuentran en los grados 3, 2 y 1, según las categorías de vitalidad usadas por la UNESCO (2003:5-6)[236]. Para el *Sahan Savi* el efecto de esta política no sólo ha sido un corte generacional, sino que aunado a los medios de comunicación mayoritariamente monolingües en español, la tecnología y la globalización, muchas palabras del español se han incorporado en el habla cotidiana de las comunidades, algunas por no existir dichos conceptos y no crearse neologismos y otras por comodidad, ya que pesar de tener una correspondencia en *Sahan Savi* se prefiere usar las del español.

En retrospectiva, las lenguas originarias no sólo han sufrido esto recientemente. El cambio social, político, económico y el religioso que le sucedieron a la conquista española (1521) también provocó que muchas actividades, antes cotidianas en la época precolonial, dejaran de hacerse y a causa de esto la terminología se resignificó, fosilizó o perdió, principalmente la terminología religiosa (ver capítulo 3). Ejemplo de esto es que no conocemos el término de la ceremonia del fuego nuevo en lengua *savi*, el cual era un evento de suma importancia que se realizaba cada 52 años y que tanto los pueblos nahuas y savi tuvieron cuidado de representar en sus manuscritos pictóricos[237] (figura 178). Lo mismo sucedió con el lenguaje especial tanto para los números como para los signos calendáricos que se usaban para nombrar a las personas con respecto a su fecha de nacimiento, aunque este último tuvo una re-significación. Los nombres con la terminología especial se perdieron en el transcurso de la época colonial pero la tradición de nombrar a las personas con respecto al día de su nacimiento siguió durante la colonización retomando los nombres de los santos católicos, práctica que incluso ha prevalecido en algunos lugares hasta nuestros días y es conocido generalmente como el "día de tu santo" [238]. De los pocos nombres que conocemos en *Sahan Savi*, tenemos registro de algunos en la estancia de San Pedro, Ocotepeque, en *Ñuu Savi Ñuhu*, a finales del siglo XVI (1591), tales como Mateo *Xihuaa*, Diego *Cahuaco*, Juan García *Cocusi*, Diego López *Cayo*, Alonso *Nucuon*, Lucas *Xihuaa* y *Xihuacco*[239].

Los códices precoloniales contienen iconografía de

236 Grados de vitalidad: No corre peligro (5), estable pero en peligro o amenazada (5-), vulnerable (4), claramente en peligro o amenazada (3), seriamente en peligro o amenazada (2), en situación critica (1), Extinta (0): Ya no queda nadie que pueda hablar ni recordar la lengua. http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/LVE_Spanish_EDITED%20FOR%20PUBLICATION.pdf

237 En los códices del Ñuu Savi se representa la acción de encender el fuego nuevo (Códice Yuta Tnoho, p.32, 21, 19, 18, 16,14, 12, 11, 10; Códice Tonindeye anverso, p.2; Códice Tonindeye Reverso p. 78, 83; Códice Iya Nacuaa II [Becker I,lám.3]). Esta ceremonia fue llevada principalmente por *sutu* "sacerdotes", por lo tanto los instrumentos con los que se realiza este ritual aparecen asociados a estos personajes (Códice Tonindeye anverso p.14). De hecho los cargan, de ahí que hoy en día se siga usando el término *jiso* "cargar" para referirse a los "cargos" o responsabilidades que se tienen en las comunidades. En ocasiones estos instrumentos aparecen junto a los envoltorios sagrados, ya sean depositados en templos o en santuarios "naturales" (Códice Tonindeye anverso p. 8. 18, 19, 21, 23, 25; Tonindeye Reverso, 52; Añute, p. 4-IV). En los documentos pictográficos nahuas también aparecen, incluso en el códice Cihuacoatl hay una sección se trata específicamente sobre los rituales llevados a cabo para conmemorar la ceremonia del Fuego Nuevo en el año 2 Caña (1507) y bajo el reinado de Moctezuma II (Anders, Jansen y Reyes García, 1991)

238 Una reminiscencia de esta práctica la escuchamos en el verso de las mañanitas, canción popular que lleva la frase:"Volaron cuatro palomas por toditas las ciudades, hoy por ser *día de tu santo* te deseamos felicidades. Con jazmines y flores, hoy te vengo a saludar, hoy por ser día de tu santo, te venimos a cantar".

239 Se registraron estos nombres mixtecos (que son nombres calendáricos) en la estancia de San Pedro (Yosotatu) a los 21 días del mes de diciembre de 1591 (Villavicencio et al., 2015:85-86)

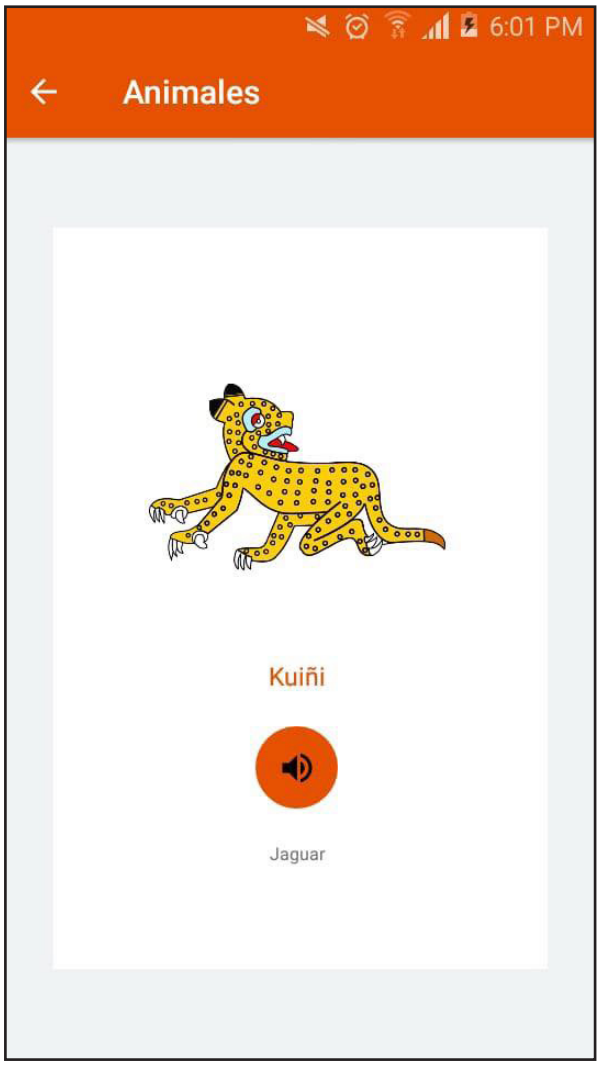


Figura 179. El vocabulario pictográfico digital de la aplicación móvil "Códices Mixtecos".

actividades, lugares, e instrumentos cotidianos bien conocidos y nombrados en su tiempo. Sin embargo, después de 500 años, en la variante de Santo Tomás Ocotepec en la que se desarrolló esta aplicación, algunos de los conceptos contenidos en los manuscritos pictóricos son desconocidos. Para subsanar esto se recurrió a la variantes de dos municipios mixtecos cercanos a Ocotepec, Santa María Yucuhiti (Santiago, 1999) y Chalcatongo de Hidalgo (Pérez Jiménez, 2011), con el objetivo de saber si ellos tenían un término para los conceptos de interés. A pesar de este esfuerzo, hubo conceptos que no logramos relacionar, ya que no perviven en la cotidianidad de la lengua *Savi* y para resolver esto tuvimos que recurrir a los primeros textos que se escribieron en lengua mixteca, particularmente se consultó el trabajo que realizó el fraile Francisco de Alvarado en 1593.

Así, en la segunda sección de la aplicación podrá observarse la imagen redibujada de un códice mixteco precolonial, seguido de un audio y su transcripción en *Sahan Savi*, en la variante de Santo Tomás Ocotepec, la cual no se especifica, ya que es la predominante en esta versión, y finalmente está el concepto en español. Cuando el término en *Sahan Savi* es desconocido en la variante Ocotepec, pero se conoce en otra variante lingüística, se especifica la variante retomada. Si el término no es conocido en ninguna de las variantes actuales, entonces se retoma la terminología del trabajo de Alvarado del siglo XVI, refiriéndonos a éste sólo como "siglo XVI" (figura 179).

Esta aplicación, por lo tanto, no solo se sumó a los esfuerzos por conservar, revitalizar y promover el *Sahan Savi* en el marco de esta conmemoración, sino también sigue los principios de la UNDRIP de 2007, particularmente del artículo 13. Así, con el desarrollo de la aplicación móvil se está ejerciendo este derecho como descendientes culturales del pueblo Ñuu Savi, con el firme ideal de hacer esta información más accesible y en la lengua misma de los *nchivi savi*, a quienes por siglos se nos ha ultrajado y se nos ha hecho ver como "pueblos sin historia" (Wolf, 1982; Bonfil Batalla, 2005).

7.5. DIFUSIÓN Y RETOS

Desde un inicio los creadores de la app estuvimos conscientes que no todas las comunidades de Ñuu Savi tenían acceso a internet. No obstante, dos grandes ventajas de la app fue que desde un inicio decidimos que su acceso fuera gratis y que una vez descargada no fuera necesario volver a conectarse a internet. Así, en la medida que los servidores sigan llegando cada vez más y con mejores servicios, esta aplicación en un futuro próximo será accesible en todos los rincones de Ñuu Savi, lo cual será un paso importante para la re-introducción de este valioso patrimonio cultural. Asimismo, decidimos desde un inicio que la difusión no sólo tenía que hacerse virtualmente o por redes sociales, sino de manera presencial y durante el proceso. Por cuestiones del doctorado, la primera presentación oficial de este proyecto fue en la Universidad de Poznán (Polonia) como parte de un evento desarrollado por el proyecto "COLING" que tiene como obje-

Figura 180. Presentación oficial de la aplicación "Códices Mixtecos" en Poznán, Polonia. Fotografía del autor.

tivo coadyuvar a la revitalización de lenguas en peligro de extinción en Europa y en América[240], y en el cual el autor colabora de manera estrecha (figura 180).

Sin lugar a dudas, el trabajo siempre fue vislumbrado para darse a conocer en la región de origen de los *ñee ñuhu* y por lo tanto en octubre de 2018 se presentó en la ciudad de *Ndinu* (Tlaxiaco), en el Instituto Tecnológico de Tlaxiaco, y en diciembre de ese mismo año en Santo Tomás Ocotepec, de donde es la variante del *Sahan Savi* usada en la App. La aplicación "Códices Mixtecos" tuvo su lanzamiento oficial el 27 de Marzo en el municipio mixteco de San Pedro y San Pablo Teposcolula. El 4 de abril apareció en la plataforma de Play Store[241].

Esta fue una primera gran versión pero sin duda los alcances de la aplicación pueden llegar más lejos. Una de las ideas originales para esta segunda fase es poder realizar la correspondencia de las imágenes de los códices con la cultura material, ya que muchas veces se pasa por alto que lo expresado en los códices es también la representación de la cultura material de su tiempo (figura 181 y 182).

7.6. LOGOTIPO OFICIAL DE LA APP "CÓDICES MIXTECOS"

El logotipo oficial de la aplicación se inspiró en el *tay huisi tacu* "pintor" plasmado en el códice Yuta Tnoho (p.48-II). Se tomó su semblante, se le agregó un celular en las manos, haciendo alusión al medio tecnológico en el cual se desarrolló la aplicación, y en la pantalla aparece la glosa "*Ñuu Savi*" como referencia al pueblo de origen de los *Ñee Ñuhu*. Se decidió usar el color rojo y blanco, dos colores elementales de los códices precoloniales (figura 183).

240 Proyecto H2020-MSCA-RISE-2017 número 778384 o proyecto COLING " Minority Languages, Major Opportunities. Collaborative Research, Community Engagement and Innovative Educational Tools", financiado por la Union Europea. https://cordis.europa.eu/project/rcn/213028/factsheet/pl

241 https://www.youtube.com/watch?v=iDz0TJiaqNU

Figura 181. La representación de una joya de oro en el Códice Tonindeye Reverso p.47 (izquierda) y su materialización en un pectoral encontrado en la Tumba 7 de Monte Albán (derecha), depositado en el Museo de las Culturas de Oaxaca. Fotografía del autor.

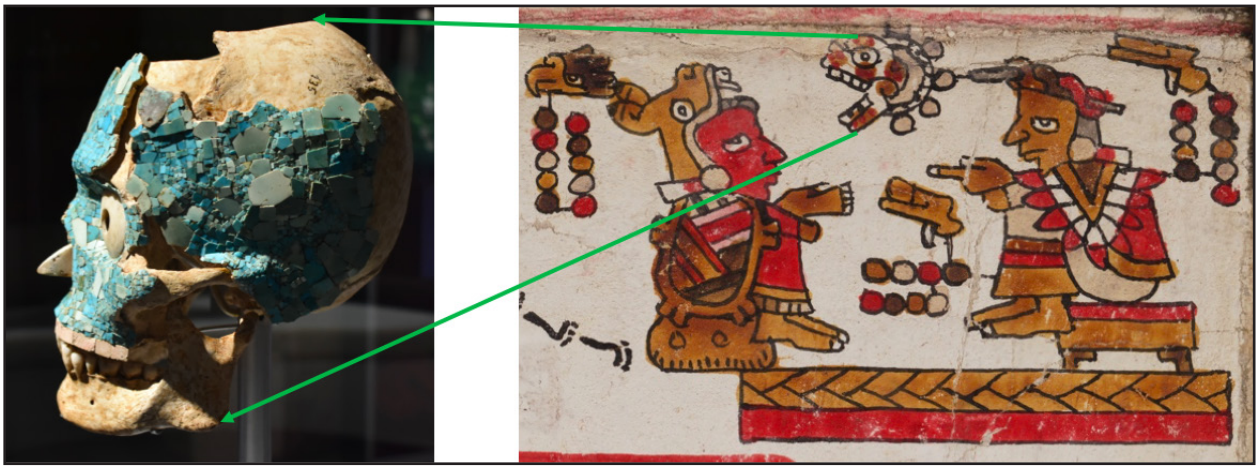


Figura 182. La representación de un cráneo enjoyado en el Códice Añute p.5-IV (derecha) y el cráneo decorado con placas de turquesa encontrado en la Tumba 7 de Monte Albán (izquierda), depositado en el Museo de las Culturas de Oaxaca. Fotografía del autor.

7.7. ÑUU SAVI MEMES

Las redes sociales (Facebook, Instagram, Twitter) forman parte de la cotidianidad de las nuevas generaciones alrededor del mundo y los *sehe Ñuu Savi* no estamos exentos a este fenómeno global. Pero su acceso no sólo debe limitarnos a consumir lo disponible sino también tenemos la posibilidad de crear contenido dirigido para otros propósitos sociales de interés común. Así, en mis constantes visitas y pláticas, algunos jóvenes en Ñuu Savi me han llegado a preguntar sobre diversos proyectos para incentivar la lengua Savi (como lo fue la app "Códices Mixtecos"). Al respecto, he tratado de apoyar este tipo de iniciativas a manera de asesorías hasta donde mis propias actividades me lo han permitido. Es así como nació "Ñuu Savi Me-

Figura 183. El logotipo de la app "Códices Mixtecos" está inspirado en el *tay huisi tacu* "pintor" representado en el Códice Yuta Tnoho, p.48.

mes", una página de Facebook creada el 16 de marzo de 2019 por Eduardo Aguilar Sánchez, quien de una forma ingeniosa y divertida, a través de la creación y publicación de "memes"[242] quiere generar conciencia sobre la pérdida de la lengua, los cambios transgeneracionales y la construcción de identidad, memes inspirados en contextos de dominio público a nivel mundial, nacional y local, pero abordando y enfatizando rasgos culturales propios del Ñuu Savi (figura 184).[243]

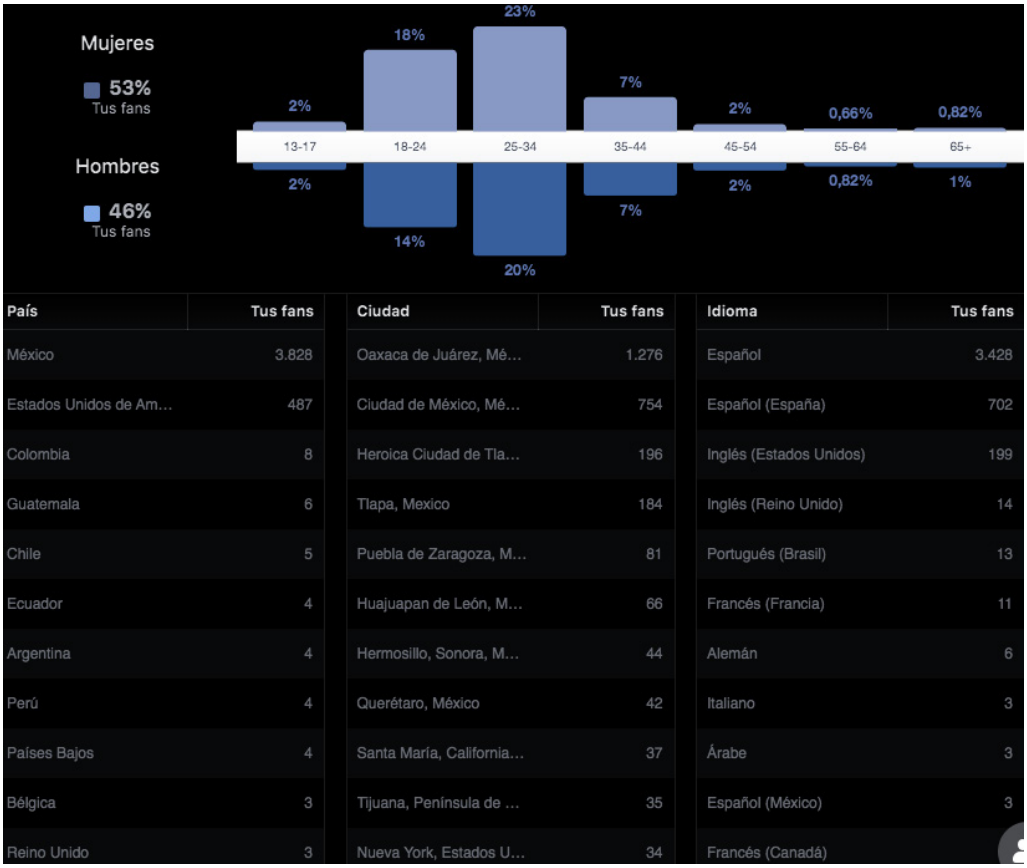
Ñuu Savi Memes es una página pionera en el Pueblo de la Lluvia y a un poco más de un año cuenta con 4 805 seguidores, en 33 países, la mayoría en México y Estados Unidos, de entre 18 y 48 años de edad, indicadores del impacto de la página a nivel local, nacional e internacional (figura 185).

Esta página ha generado diversas reacciones y es interesante resaltar dos cosas con respecto a la identidad y el fortalecimiento de la lengua. En primer lugar, las personas se están animando a escribir en su propia lengua, lo cual ya es un logro, independientemente de si adoptan o no una propuesta de escritura (figura 186), ya que en términos estrictos y como consecuencia del colonialismo interno (como lo hemos discutido anteriormente), la escritura en lengua *savi* no es común, es opcional para los *nchivi savi* letrados, ya que no hay a nivel social ni cotidiana una presión ni necesidad de escribirla, dado que la mayoría escribe y lee en español. La promoción de su escritura que se percibe hoy en día se finca en una conciencia colectiva de los últimos 40 años, de preocupaciones y acciones por parte de comunidades, académicos, asociaciones, activistas y profesores jubilados que promulgan la escritura como derecho y forma de resistencia, quienes también han trabajado en propuestas de escritura y su enseñanza estructural en nivel primaria (visto en el apartado 3.2). Si bien es cierto que adoptar una escritura basado en un solo alfabeto ayudará al fortalecimiento de la lengua y al entendimiento inter-dialectal, nuestro primer gran reto es fomentar e incentivar su escritura, ante esto las redes sociales pueden jugar un rol importante, y por ello considero que Ñuu Savi Memes está promoviendo con gran éxito la visibilidad y la escritura de la lengua de la lluvia en las nuevas generaciones de Ñuu Savi. También, es interesante notar que en los comentarios afloran las expresiones de recuerdos y añoranaza sobre el lugar de origen y la infancia que tuvieron en sus comunidades, en el campo, lo que significa que las publicaciones están cumpliendo el objetivo de identificarse con su lugar de origen y que finalmente es una muestra de identidad.

Eduardo es estudiante de la carrera de Químico

242 El "meme" según la real academia española (RAE) es una "imagen, video o texto, por lo general distorsionado con fines caricaturescos, que se difunde principalmente a través de internet" (https://dle.rae.es/?id=OrWmW5v, consultado el 9 de abril de 2019).
243 https://rising.globalvoices.org/lenguas/2020/03/06/nuu-savi-memes/?fbclid=IwAR22fDglX-BTk6um3WsqSmKol5idVv2PyAGb7fCyV0uy9J7BxYxG7fMF3ao

Figura 184. Memes de la página "Ñuu Savi Memes".



País	Tus fans
México	3.828
Estados Unidos de Am…	487
Colombia	8
Guatemala	6
Chile	5
Ecuador	4
Argentina	4
Perú	4
Países Bajos	4
Bélgica	3
Reino Unido	3

Ciudad	Tus fans
Oaxaca de Juárez, Mé…	1.276
Ciudad de México, Mé…	754
Heroica Ciudad de Tla…	196
Tlapa, Mexico	184
Puebla de Zaragoza, M…	81
Huajuapan de León, M…	66
Hermosillo, Sonora, M…	44
Querétaro, México	42
Santa María, California…	37
Tijuana, Península de …	35
Nueva York, Estados U…	34

Idioma	Tus fans
Español	3.428
Español (España)	702
Inglés (Estados Unidos)	199
Inglés (Reino Unido)	14
Portugués (Brasil)	13
Francés (Francia)	11
Alemán	6
Italiano	3
Árabe	3
Español (México)	3
Francés (Canadá)	

Figura 185. Estadísticas de la página Ñuu Savi Memes.

Figura 186. Reacciones en una publicación de Ñuu Savi Memes, donde la gran mayoría participa con palabras o frases en *Sahan Savi*.

Figura 187. El equipo creador de la aplicación móvil "Códices Mixtecos". De izquierda a derecha, Celina, Selena y Omar.

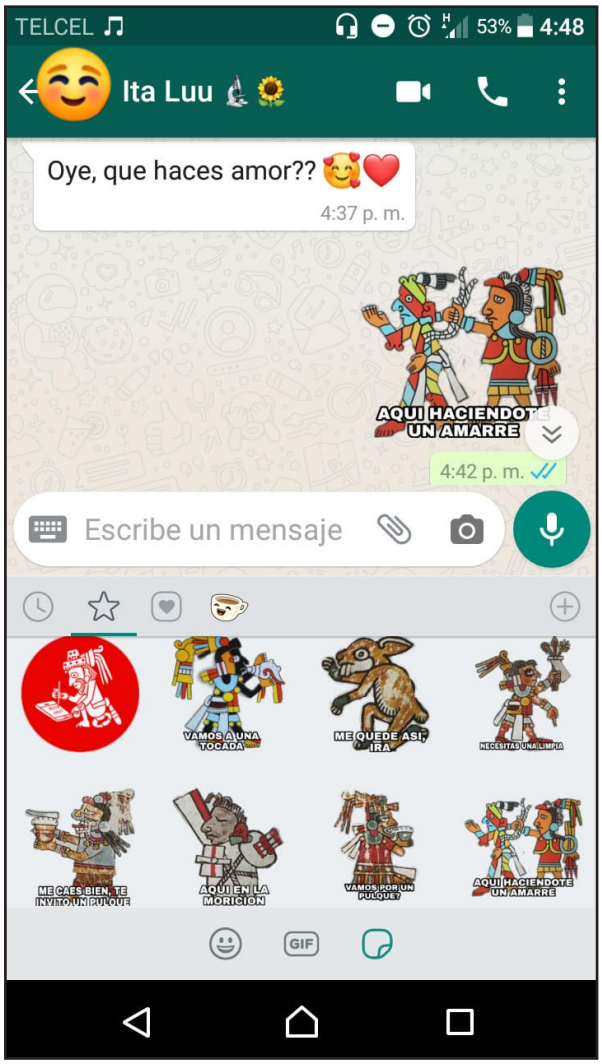


Figura 188. Stickers creados por el equipo de la app "Códices Mixtecos".

Farmacobiólogo pero está consciente que su herencia cultural, en especial que la lengua *savi* está en peligro y por lo tanto quiere apoyarla desde su respectiva posición. Una muestra más de que cada uno de nosotros puede coadyuvar a la tarea del fortalecimiento lingüístico. Por esta razón es necesario apoyar este tipo de iniciativas que muestren ese afecto por la lengua y la cultura de Ñuu Savi.

7.8. CONCLUSIONES

A cinco siglos de la llegada de los españoles al Pueblo de la Lluvia y con ello el comienzo de la destrucción y enajenación de los *Ñee Ñuhu*, la aplicación "Códices Mixtecos" tiene el ideal de coadyuvar a la re-introducción de estos manuscritos pictóricos a las comunidades de Ñuu Savi y de su re-apropiación por los propios *nchivi savi*, no sólo en su territorio histórico sino también más allá de sus fronteras culturales y nacionales. En este punto, es importante recalcar que esta aplicación es resultado de una segunda generación (ver capítulo 3.2.) de *sehe savi* conscientes de la pérdida de la lengua y por este motivo desde nuestras propias trincheras estamos sumando esfuerzos para fortalecerla, promoverla y coadyuvar a su revitalización (figura 187 y 188). Al mismo tiempo, la app "Códices Mixtecos" es un ejemplo de la apropiación de nuevas tecnologías en pro de nuestros propios intereses culturales, de nuestras preocupaciones del momento, tal como ha sucedido históricamente, para muestra los mapas coloniales elaborados por las comunidades mixtecas durante el periodo colonial (ver los capítulo 4 y 5), quienes adaptaron los estilos, soportes y materiales pictográficos occidentales para la defensa de sus lugares sagrados y territorios. Al mismo tiempo, esta app es un ejemplo de cómo las Humanidades Digitales tienen mucho que ofrecer en la re-integración, re-introducción y re-apropiación de la herencia histórico-cultural, de la reflexión conjunta sobre nuestro pasado y presente, y del fortalecimiento de nuestra identidad cultural aprovechándonos de los avances tecnológicos a nivel global. Nuestra esencia no debe confinarse en el pasado, deriva de éste. No podemos arreglar nada en el pasado, pero afortunadamente sí podemos incidir en nuestro presente, es más, es nuestra tarea, la cual será fundamento para nuestro futuro, eso sí, sin dejar de lado nuestro devenir histórico.

Finalmente, aunque en un inicio la app no fue ideada desde las HD, una revisión posterior nos hace reconsiderarla no solo dentro del enfoque de las HD sino con el adjetivo de "poscoloniales", dado que como equipo trabajamos, intercambiamos conocimientos especializados sobre interpretación de códices y lo digital, dialogamos sobre la manera de re-introducir esta herencia cultural al pueblo que le fue arrebatado 500 años antes, privilegiando el conocimiento de las comunidades de Ñuu Savi contemporáneas y mostramos el contenido en la propia lengua mixteca para que la comunidad se identificara con lo contenido, y se decidió hacerla de acceso libre, para que los interesados lo tuvieran al alcance y sin ningún costo.

Capítulo VIII. Re-introduciendo los códices en el Ñuu Savi

En los capítulos anteriores he mostrado los alcances, la importancia y el potencial de la re-apropiación de los códices en Ñuu Savi. Sin embargo, abogo porque estos talleres y actividades no se entiendan como simples ejercicios esporádicos, sino al contrario, considero que es una plataforma en la construcción de una propuesta educativa que contemple la enseñanza de los códices como fundamental para las comunidades del Ñuu Savi. Los códices son un legado histórico pero nosotros seguimos viviendo en ese marco cultural y territorial que en ellos se enfatiza. Su contenido está en *Sahan Savi*, la memoria cultural contenida en esas páginas pervive en la memoria de nuestros abuelos (ver capítulo 3, 4 y 5), los lugares siguen manteniendo sus nombres en la lengua local, como Ndinu, Ñuu Kahnu, Ñuu Ndeya, Yucuhiti, por lo tanto su enseñanza en la educación básica debe considerarse no sólo como una propuesta sino como un derecho. Los códices son contenedores de conocimiento y aún no se han descifrado por completo, por lo tanto su estudio por los propios *nchivi savi* indudablemente nos traerá en un futuro un mejor entendimiento de éstos, lo cual de facto mantendrá viva la memoria cultural del Pueblo de la Lluvia. Con esto, estamos ejerciendo el artículo 14 de la UNDRIP de 2007.

> Artículo 14
> 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje (Naciones Unidas, 2008:7).

El fundamento de este capítulo por lo tanto es exponer las diversas experiencias y los retos a los que nos hemos enfrentado en la enseñanza de los códices a las nuevas generaciones del Pueblo de la Lluvia y también en el extranjero, teniendo como objetivo final la construcción de un currículo educativo por y para las comunidades del Ñuu Savi.

8.1. LA ENSEÑANZA DE LOS MANUSCRITOS PICTÓRICOS COMO REIVINDICACIÓN CULTURAL: HACIA LA CONSTRUCCIÓN DEL CURRÍCULO DEL ÑUU SAVI

En 2013 conversé por primera vez con el profesor Héctor Juárez Aguilar, quien es profesor de educación preescolar indígena en *Ñuu Savi Ñuhu*, compartimos ideas y coincidimos en la importancia de la herencia histórico-cultural en la formación de los alumnos, para hacerlos conscientes de la herencia cultural de su comunidad. La idea general estaba sobre la mesa y aunque en ese momento no teníamos muy claro los pasos a seguir, decidimos sumar esfuerzos para realizar acciones alrededor de esta idea primigenia. Así, en enero del 2014 concretamos nuestra primera actividad, la cual fue una excursión al sitio precolonial de Santa Catarina Yosonotú, denominado *Shini Tɨnru Ii Yuku* "Mogote en el Cerro Sagrado", datado para el Preclásico Tardío (Jiménez y Posselt, 2018:211). Participaron los alumnos de preescolar del centro de Loma Bonita, alumnos de la primaria de la comunidad de Morelos, padres de familia y autoridades. En aquella visita también invitamos al señor Margarito Morales, quien en ese momento tenía 80 años de edad. Él nos acompañó a esta ciudad antigua y en aquél emblemático lugar narró a los asistentes la historia de los gentiles, de los primeros seres que vivieron en estas tierras y que murieron con la primera salida del sol.

> Antes el mundo estaba en obscuridad. Aquí hacía mucho frío. Y después la gente que vivía aquí habló con Dios, quien los puso aquí en este mundo. Le dijeron que tenían mucho frío. Entonces apareció por

> primera vez el sol pero venía muy bajo y quemó a la gente. Y por eso quedó esto así [refiriéndose al sitio precolonial]. Y así como está aquí está en Kava Néñe. También donde están haciendo el palacio nuevo y más arriba también así está. Los primeros en vivir en este mundo fueron los que hicieron esto. Así me contó mi difunto abuelito (Margarito Morales, comunicación personal, enero de 2014).

Esta primera actividad sentó las bases de nuestras siguientes actividades, metodología que en esta tesis se ha manejado como "reintegración de la memoria cultural" (figura 189).

Esta actividad fue la piedra angular de una colaboración que sigue vigente hasta el día de hoy. No obstante, fue hasta 2017 cuando se logró definir un objetivo específico: la enseñanza de los códices en la educación básica del Ñuu Savi. El antecedente inmediato de esta postura fue (como lo mencioné en capítulo 6) la necesidad de contar con el material y la metodología idónea para que los niños de primaria, de entre 6 y 12 años, aprendieran lo contenido en los códices mixtecos. Era claro que la limitante no era la capacidad intelectual de los niños sino la incapacidad de transmitir este conocimiento hasta ese momento especializado a este sector estudiantil, y precisamente por esta razón quisimos hacerla accesible a sus herederos culturales. Para ello, fue necesaria la experimentación y el desarrollo de una o varias metodologías de trabajo (dependiendo de la escolaridad) y de los materiales didácticos para reforzar y consolidar lo aprendido en la teoría. Con este fundamento, se comenzó con una nueva etapa en nuestra colaboración en la cual la parte teórica la proporcionaría el autor de esta tesis y la parte metodológica sería desarrollada por el profesor Héctor Juárez Aguilar.

Una vez dicho esto, en las siguientes páginas describiré lo que se ha logrado hasta el momento en Ñuu

Figura 189. Primer evento en el Ñuu Savi en enero de 2014.

Figura 190. (izquierda) Actividades de aprendizaje en nivel preescolar tomando como base los códices. Fotografía de Héctor Juárez Aguilar. **Figura 191.** (derecha) Elaboración de material didáctico en la variante de Santa Catarina Yosonotú, en el que participaron personas de la comunidad. Fotografía del autor.

Savi, avances que se han tenido a pesar de mis cortas estancias en Ñuu Savi por cuestiones del doctorado, así como de los tiempos que ha podido disponer el profesor Héctor, dado que la mayoría del trabajo que él realiza está fuera de su horario laboral. Por lo anterior, confío en el buen criterio de quienes tengan acceso a esta disertación, de que lo presentado aquí no es un trabajo terminado, sino una propuesta que debe seguir desarrollándose y perfeccionándose en un futuro próximo. Al mismo tiempo, es una invitación a que desde su propia trinchera mejoren lo hecho hasta ahora o tomen estas experiencias como un semillero para desarrollar sus propios proyectos culturales y educativos.

8.2. ENSEÑANZA DE CÓDICES EN NIVEL PREESCOLAR: LA EXPERIENCIA DE SANTA CATARINA YOSONOTÚ

El primer gran ejercicio tuvo lugar en Santa Catarina Yosonotú (Oaxaca, México) el 21 de septiembre de 2017 y, fuera de todo pronóstico, decidimos comenzar con los alumnos de preescolar, de entre 4 y 6 años de edad, de la escuela "Ignacio Zaragoza" a cargo del profesor Héctor. Previo a la actividad, tuvimos una serie de encuentros para definir qué de los códices queríamos que los niños aprendieran y por ende las actividades a desarrollar. En términos generales, las escenas de los códices del Ñuu Savi constan de 1) fechas, 2) lugares y 3) personajes y acciones, por lo que decidimos iniciar con el reconocimiento de los signos calendáricos y los números del 1 al 13.[244] Para esto, se desarrollaron actividades que constaron de planeación, implementación y evaluación, aspectos didácticos importantes para un futuro currículo. Héctor comenzó a idear actividades concernientes a la lectura y disposición de los números y se percató que los círculos podrían trabajarse como una seriación y también que las imágenes se prestaban para reforzar las capacidades locomotrices de los niños. Por ejemplo, se imprimieron hojas con círculos blancos que los alumnos tuvieron que pintar con distintos colores sin salirse de la línea. Asimismo, se les pidió a los alumnos que recortaran los círculos y los acomodaran en línea recta en un pizarrón, lo que los niños hicieron comenzando de izquierda a derecha, como usualmente se suele hacer en un sistema de escritura con caracteres latinos (figura 190). Con esto, se dio cuenta hasta qué punto estas actividades eran complementarias con el plan nacional, que tenía que seguir como profesor de este nivel, y cuales eran las diferencias con respecto a la lectura de códices, el cual puede hacerse de derecha a izquierda (Códice Tonindeye), de izquierda a derecha (Códice Iya Nacuaa) o de abajo hacia arriba (Códice Añute). Así, cada una de las actividades planeadas a manera de sesiones constaban de los siguientes campos: 1) lección, 2) objetivo, 3) área o campo formativo, 4) aspecto, 5) materiales,

244 El calendario de los *nchivi savi*, además de medir el tiempo, se utilizó para dar nombre a los días y a las personas, quienes adquirían como primer nombre el día en que nacían. La unidad básica del calendario consta de 260 días, que resulta de las combinación de los números del 1 al 13 con 20 signos en secuencia fija (13x20=260), cuenta denominada *tonalpoalli* por los nahuas.

7) actividad, 6) observaciones, 7) sugerencias, y 8) evaluación (ver anexo 3).

La unidad básica del calendario consta de 260 días, que resulta de la combinación de los números del 1 al 13 con los 20 signos en secuencia fija (13x20=260). Los signos son: I) Lagarto, II) Viento, III) Casa, IV) Lagartija, V) Serpiente, VI) Difunto, VII) Venado, VIII) Conejo, IX) Agua, X) Perro, XI) Mono, XII) Hierba, XIII) Caña, XIV) Jaguar, XV) Águila, XVI) Zopilote, XVII) Movimiento, XVIII) Cuchillo, XIX) Lluvia y XX) Flor. Para enseñarle a los alumnos los nombres de los signos calendáricos en su variante *Sahan Savi*, tuvimos que hacer una consulta a los adultos de la comunidad sobre estos términos (figura 191) (tabla 18).

A mí me correspondió la parte teórica. Llegado el día de la actividad principal comencé saludándolos en *Sahan Savi* y comencé preguntando quienes la hablaban. Ellos contestaron que sus papás y abuelos, pero que ellos mismos sólo conocían palabras. Son niños bilingües en español y mixteco pero su comunicación predominantemente se establece en español y por lo que vi, a esa edad no tienen el estigma de pensar que la lengua savi es mala, dado que respondieron que sí querían aprenderla. Les expliqué que nosotros formábamos parte del Ñuu Savi y que la lengua era el *Sahan Savi*; les mostré el facsímil del códice Añute, el cual fue hecho por nuestros ancestros, nuestros abuelos, y les dije que les iba a enseñar a leerlos. Fue impresionante observar el interés y la curiosidad que les daba las imágenes coloridas del códice. Comenzamos describiendo las imágenes de personas y sus nombres, distinguiendo entre hombres y mujeres y reconociendo al mismo tiempo los signos calendáricos, lo que en términos interpretativos es el primer nivel (ver capítulo 2.2.). Al mismo tiempo que reconocíamos las imágenes les indicaba la terminología en *Sahan Savi* de las personas (como *ñaha* "mujer" y *chaa* "hombre"), de los signos calendáricos y los números (figura 192). Al explicarles sobre estos últimos, ellos recordaron la actividad previa realizada con Héctor y eso facilitó su conteo, tanto en español como en *Sahan Savi.*

Posición	*Signo*	*Ocotepec 2019*	*Yosonotú 2017*
I	Lagarto	Koo kiví	Koo kiu
II	Viento	Tachi	Tachi
III	Casa	Vehe	Vehe
IV	Lagartija	Chile	Chivílu
V	Serpiente	Koo	Koo
VI	Difunto	Ndiyi	Nr+yi
VII	Venado	Isu	Isu
VIII	Conejo	Iso	Iso
IX	Agua	Ndute	Nrute
X	Perro	Tina	Tina
XI	Mono	Ñuu	Chango
XII	Hierba	Yeyu/Ite nahnu	Ite
XIII	Caña	Tuyoo	Nroo
XIV	Jaguar	Kuiñi	Kuiñí
XV	Águila	Yaha	Yáha
XVI	Zopilote	Tiokó	Piiló
XVII	Temblor (Movimiento)	Taan	Tnáa
XVIII	Cuchillo (Pedernal)	Yuchi	Yuchi
XIX	Lluvia	Savi	Sau
XX	Flor	Ita	Ita

Tabla 18. Signos calendáricos en las variantes del *Sahan Savi* de Ocotepec y Yosonotú

Figura 192. Clase de códices a alumnos de preescolar. Fotografía del autor.

El objetivo fue aprender los signos calendáricos por lo tanto me enfoqué en mostrarles la iconografía de estos uno por uno. En primer lugar, dejé que ellos opinaran sobre qué era lo que veían, a veces acertaban, ya que hay signos muy fáciles de reconocer (como perro, águila, conejo), pero otros no los reconocían, dado que son convenciones (tales como viento, agua, movimiento y lluvia). Terminamos la lista y en el segundo repaso la mayoría de ellos reconoció todos los signos, lo cual nos demostró la gran capacidad visual y retención que tenían con las imágenes. Para reforzar lo aprendido, el profesor Juárez ideó un ejercicio a manera de juego. Éste consistió en pegar en una pared hojas de papel en las que se imprimieron los signos calendáricos, un signo por hoja, y cuatro hojas por cada signo. Después los niños se formaron a 12 metros de distancia de la pared y se les dio la indicación de que al momento de escuchar el nombre de un signo calendárico en *Sahan Savi*, ellos correrían, buscarían el signo y quienes lo encontraran regresarían a su lugar, ya nosotros corroboraríamos si este era el signo correcto. El primer signo fue *ita* "flor" y la primera alumna tardó sólo 7 segundos en reconocerlo en la pared; la segunda, 8; la tercera, 15 y la última, 17 segundos, todas ellas niñas (figuras 193 y 194). Esto se repitió tres veces con diferentes signos y el resultado era el mismo, las y los niños reconocieron fácilmente los signos dictados. Esta primera experiencia con alumnos de preescolar fue sumamente enriquecedora e inspiradora, ya que los alumnos demostraron su capacidad cognitiva con actividades pensadas para su edad, aunque no exclusivamente, ya que repetimos estas actividades con alumnos de primaria obteniendo también buenos resultados.

Los códices consisten en imágenes y para este grupo de edad, entre 4 y 6 años, la observación es

Figura 193. Mostrando con orgullo el signo flor que encontraron.

Figura 194. Actividades recreativas con los signos calendáricos de los códices.

indispensable, de hecho para comenzar a leer y escribir en caracteres latinos los alumnos deben ser capaces de observar y retener formas. Pero los manuscritos pictóricos en este nivel educativo no solo nos proporcionan una gran fuente de imágenes para mejorar las percepciones y habilidades físicas del alumnado, sino también la aprehensión de estas imágenes nos transmiten el conocimiento que el pueblo Ñuu Savi tenía sobre su medio y territorio. En este nivel se puede aprender sobre la toponimia, flora, fauna, materiales de construcción, tipos de suelo, rocas, etc. Además, la asociación de imágenes con conceptos se puede hacer tanto en español como en *Sahan Savi*, en cualquiera de sus variantes, e incluso en otros idiomas (ver el

apartado 8.5), lo que es una gran ventaja de la escritura pictográfica, ya que la metodología y el material didáctico pueden adaptarse a cualquier variante y lengua.

8.3. ENSEÑANZA DE CÓDICES EN NIVEL PRIMARIA: MARATÓN DE CÓDICES EN SAN MIGUEL PROGRESO, RESCATE Y FORTALECIMIENTO DE ELEMENTOS CULTURALES

La segunda gran actividad que se realizó fue en San Miguel Progreso, Tlaxiaco, Oaxaca, el 17 de octubre de 2018. En aquella ocasión viajé a México para presentar la conferencia: *Sahan Savi. El Lenguaje Sagrado de la Lluvia,* en el evento del *American Society for Ethnohistory. 2018 Meeting* que tuvo lugar en la ciudad de Oaxaca de Juárez. Aproveché el viaje para hacer la presentación de la app en el Instituto Tecnológico de Tlaxiaco[245] y en la Ciudad de México, y también para asistir al evento que fue organizado por el profesor Aguilar en San Miguel Progreso. Al evento asistieron los alumnos de los seis grados de primaria, de entre 6 y 12 años, padres de familia, profesores y autoridades, contando con un aproximado de 200 personas.

El evento fue desarrollado bajo el esquema de un programa social, el cual es característico de la región, y esto le dio legitimidad al evento, dado que participaron en la organización también los profesores y la autoridad municipal. Fue conducido por una pareja de alumnos, en *Sahan Savi* y español. En el primer número se presentaron a las autoridades locales y a los invitados. Para el segundo número, consideramos que era necesario que la comunidad misma tuviera presencia en el evento mismo y por lo tanto se invitó a una persona de la comunidad para que nos compartiera la historia local de San Miguel, dado que el fundamento es la reintegración de la memoria cultural y por lo tanto era necesario el involucramiento de sus intelectuales locales. El tercer número fue mi presentación sobre los códices mixtecos, la cual consistió en explicar qué son, dónde están, y cuál es la relación de estos con la herencia viva de Santo Tomás Ocotepec, que dicho sea de paso es colindante con San Miguel Progreso. También proporcioné los elementos para una lectura básica de los códices como el calendario, toponimia y personajes. En el cuarto número se realizó la actividad principal, una serie de 10 actividades lúdicas con materiales didácticos inspirados en los códices para reforzar lo aprendido en la teoría, diriguidos en *Sahan Savi*. Las actividades fueron puestas a manera de estaciones y cada una fue diriguida por una profesora o profesor, a quienes denominaremos orientadora u orientador. Los alumnos ordenados por grupo y por grado de escolaridad pasaron por todas las estaciones en lapsos de 10 minutos. Un tiempo aparentemente limitado pero que en su totalidad fueron dos horas. Las actividades fueron:

1.- Toponimia:[246] Se imprimieron en hojas los elementos iconográficos característicos para construir topónimos, glifos de referentes geográficos (*yuku, ñuu, yute, yoso, kava*) y sustantivos calificativos (*yùù, ñaha, sàà, yavi, kuiñi, isu, tivahvu*). Los alumnos fueron divididos en dos grupos y cada grupo tenía un lote de imágenes, las cuales se dispusieron y dispersaron en el piso aleatoriamente. La actividad consistió en que la orientadora tenía que nombrar un topónimo en *Sahan Savi* con base a las imágenes impresas y los alumnos tenían que identificar y tomar las imágenes que construían dicho topónimo. Ganaba el grupo que más topónimos construía de manera correcta[247] (figura 195).

2.- Tapete de imágenes: Consistió en pasar saltando de un extremo a otro conforme a la imagen que cada alumno sacaba de un lote de signos (figura 196).

3. Coloreando imágenes: Imágenes de códices fueron impresas en blanco y negro. Se les repartió a los alumnos y ellos las pintaron a su gusto (figura 197).

4.- Sopa de letras: Los alumnos fueron organizados en dos grupos, en este caso la orientadora los dividió por género. Se les repartió un lote de letras de la "a" a la "z" y se les pidió que organizaran con éstas las palabras dictadas por ella en español y junto su correspondencia en *Sahan Savi*. Entre todos tenían que ha-

245 Ver apartado 7.5.

246 Esta es la única actividad que elaboré, las demás fueron ideadas por Héctor Juárez Aguilar.

247 La mayoría de actividades realizadas en este evento fueron de competición, dado que este es el fundamento de los juegos retomados. Sin embargo, habría que pensar en la posibilidad de crear actividades en los que la competición no sea el eje fundamental, sino la reciprocidad y la ayuda mutua.

Figura 195. Actividad de construcción de glifos toponímicos. Fotografía del autor.

Figura 196. Actividad sobre el tapete de imágenes. Fotografía del autor.

Figura 197. Actividad de reconocimiento de figuras. Fotografía del autor.

cerlo y ganaba el grupo que más rápido armaba las palabras (figura 198).

5.- Lotería: Las tablas de este juego constan de 9 signos, de los 20 del calendario mesoamericano, dispuestos de manera aleatoria. El orientador va mostrando y anunciando la carta que saca de un lote que tiene con los 20 signos completos. Gana quien primero llene su tabla de fichas sobre los signos ya anunciados y grite *nkuu* (listo, hecho) (figura 199).

6.- Memorama: Se disponen boca abajo 40 tarjetas con los signos del calendario mesoamericano, dos por cada signo. Por turnos y en una secuencia fija, cada alumno levanta dos tarjetas, si éstas son iguales se las queda y tiene derecho a levantar otras dos, si no son iguales pone de nueva cuenta las cartas bocabajo. Gana quien haya encontrados más pares (figura 200).

7.- Dominó: Las fichas de este popular juego en vez de números contienen las imágenes de los signos calendáricos (figura 201).

8.- Rompecabezas: Algunas escenas del códice Añute se imprimieron, se cortaron en secciones y se dispusieron de forma aleatoria para que los alumnos las armaran (figura 202).

9.- Identificación de imágenes: Tres lotes de los signos calendáricos se dispusieron boca arriba. Los alumnos tenían que reconocer el signo que el orientador les mencionaba, ya sea en *Sahan Savi* o en español. Gana el que más signos identificados posea al final (figura 203).

10.- Tiro con arco: Para esta actividad se les pidió a los alumnos que llevaran una rama flexible y se les recomendó que fuera de chamizo, un arbusto característico de la región que se reproduce de manera rápida. Se cortaron las ramas de acuerdo al tamaño de los alumnos, se ataron los extremos con hilaza de forma que quedaran tensas y los desechos de las ramas se usaron como “flechas”. La intención no fue crear un arma letal, sino recrear un instrumento usado en tiempos precoloniales (figura 204 y 205).

Figura 198. Construyendo palabras en *Sahan Savi*. Fotografía del autor.

Esta última actividad ya había sido realizada en los talleres en Ocotepec (apartado 6.1) y en Yosonotú (apartado 8.2) y se debió a la colaboración que se realizó en su momento con la familia Aranda, artistas del Ñuu Savi que producen arcos, máscaras y trajes inspirados en la cultura mixteca precolonial. En pláticas que sostuve con el señor Carlos Aranda conocí la pasión y la perfección con la que realizaba cada uno de sus arcos, y también me compartió su ideal, el cual es que a través de su arte y trabajo las personas del Ñuu Savi volteen a ver sus raíces y se sienta orgullosos, y no sólo eso, también le gustaría incentivar por medio de su trabajo que el arco y la flecha sean un deporte local, de competiciones entre instituciones educativas, de tal manera que en un futuro la Mixteca pueda competir a nivel nacional e incluso internacionalmente en este deporte. Si bien sabemos que esto tardaría tiempo en hacerse realidad, una de las principales razones para sumar esfuerzos fue la de conocer hasta qué punto es posible "rescatar" una actividad cultural que en definitiva se ha perdido.

Es común escuchar hoy en día en los discursos políticos, educativos o sociales el uso –sino es que el abuso–, de la palabra "rescatar", principalmente cuando se trata de cuestiones culturales, "rescatar la lengua", "rescatar la música", "rescatar los instrumentos", "rescatar la ropa", "rescatar la comida", pero en verdad ¿qué se está haciendo al respecto?[248] Aparentemente muchos entienden rescatar como el acto de "petrificar" las cosas. Se habla de rescate cuando se abre un museo, cuando se colectan las cosas más significativas de una comunidad y se depositan en este lugar. Un espacio que, a pesar del esfuerzo que se hace por crearlo y del júbilo inaugural, parecen destinados al olvido y a funcionar como almacenes. Lamentablemente el hecho mismo de considerarse museos, recae sobre ellos los estereotipos tradicionalistas de estos espacios, los cuales son percibidos como estáticos y que una visita

248 Para una discusión interesante sobre los términos de revitalización, mantenimiento, reclamación, resurgimiento, renovación y preservación, pero enfocado en las lenguas en peligro de extinción, ver Olko y Wicherkiewicz (2016:649). Por ejemplo, la diferencia entre actividades de mantenimiento y revitalización de una lengua implica que los primeros realizan actividades socio culturales para miembros de una comunidad de hablantes (de la lengua de interés), mientras que los segundos su objetivo es aumentar el número de hablantes.

Figura 199. Lotería de códices. Fotografía del autor.

Figura 200. Memorama de códices. Fotografía del autor.

Figura 201. Dominó de códices. Fotografía del autor.

Figura 202. Rompecabezas de códices. Fotografía del autor.

Figura 203. Identificando glifos calendáricos. Fotografía del autor.

Figura 204. El Señor 8 Venado con arco y flecha. Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu.

Figura 205. Actividad de Tiro con Arco en Yosonotú. Fotografía del autor.

basta para conocerlos y ya no volver. Según la RAE, "rescatar" significa "recobrar por precio o por fuerza lo que el enemigo ha cogido, y, por ext., cualquier cosa que pasó a mano ajena", "liberar de un peligro, daño, trabajo, molestia, opresión, etc", "recobrar el tiempo o la ocasión perdidos" o "recuperar para su uso algún objeto que se tenía olvidado, estropeado o perdido"[249]. Entonces, en el caso específico de los museos comunitarios no están cumpliendo con la función de rescate sino solo de almacenamiento de tesoros.

Otro aspecto que generalmente se le otorga al "rescate" es el de privilegiar la materialidad, donde rescatar la música "tradicional" significa realizar grabaciones, "rescatar el traje" es comprar ejemplares que deben ser depositados en un lugar para su resguardo, el museo o espacio que la comunidad destine. En este sentido considero que debemos reflexionar y redefinir nuestras acciones sobre estos elementos culturales encausándolas y ajustándolas a las dinámicas culturales para que vuelvan a ser parte de la comunidad. En mi recorrido por los municipios de *Ñuu Savi Ñuhu*, particularmente Atatlahuca, Ocotepec, Nundaco, Cuquila, Yucuhiti y Yosonotú, me he percatado de las similitudes y sobre todo las diferencias culturales que tienen, a pesar de ser pueblos colindantes, pero cada una de ellas con dinámicas internas particulares. Puedo decir que son comunidades que hasta ahora han conservado con mucho éxito su herencia cultural, principalmente la indumentaria, comida, ceremonias, rituales, lengua, medicina, música, bailes. Sin embargo, estas indudablemente se han visto severamente amenazadas en las últimas décadas por las relaciones entabladas con las sociedad no perteneciente al Ñuu Savi, de factores del reciente siglo tales como la migración, la vías de comunicación con las ciudades y la sociedad mexicana influenciada particularmente por la cultura occidental y los medios de comunicación, por mencionar algunas, que mantienen las dinámicas de discriminación hacia la población del Ñuu Savi, lo que refuerza el colonialismo interno e internalizado.

Los cambios no han pasado desapercibidos y en las comunidades *savi* están siendo cada vez más conscien-

249 https://dle.rae.es/?id=SqHZAua, consultado el 14 de mayo de 2019.

Figura 206. *Nda ñaha kuachi Ñuu Yute Suji ñuhunda shikinda*. Fotografía del autor.

tes de la pérdida paulatina de elementos culturales. Esta pérdida significa para muchos la perdida de la identidad y por ello también están conscientes de que es necesario tomar acciones para su fortalecimiento. Lo que se necesita discutir y plantear ahora es el cómo. Ocotepec por ejemplo es una comunidad muy rica en elementos culturales. Cada una de las mujeres tiene uno o dos trajes tradicionales, uno de gala y el otro de uso común (figura 206). En el censo municipal de 2018 se contabilizaron alrededor de 200[250] personas que sabían tejer y que realizaban esta actividad de forma regular para generar ingresos[251]. Entonces lo que aquí se necesita son incentivos para promover sus obras no solo dentro sino también fuera del municipio, a manera de cooperativas que aseguren el pago justo por su trabajo.

Pero esto no es común en todas las comunidades del Ñuu Savi, el municipio vecino de Nundaco vive otra realidad. En esta comunidad las personas mayores son quienes portan los huipiles y rollos, raramente se ve el uso de estos por niñas o jóvenes. La suplente de la Regiduría de Educación, Elizabeth Ávila, me comentó que son pocas las personas que se dedican a la actividad del tejido de huipiles y que en el centro de Nundaco sólo habían seis personas que la realizaban. Por lo tanto los precios de venta son altos en comparación a los huipiles en Ocotepec, justamente por la dinámica de oferta y demanda. Yo personalmente fui testigo de la renta de trajes tradicionales por parte de niñas y jóvenes en Nundaco, los cuales serían usados para sus presentaciones en el programa social del 2 de Mayo de 2018 como parte de las actividades de la fiesta anual, lo que en Ocotepec es difícil de imaginar. Considero, entonces, que en Nundaco, más que "rescatar" (volviendo al tema inicial), es necesario "promover", "fortalecer" e "incentivar" a que 1) las personas que sepan tejer lo hagan teniendo una retribución justa, 2) que las habitantes de Nundaco compren sus huipiles y rollos de uso personal, y 3) finalmente, y aunque parezca obvio, es necesario que la comunidad esté consciente que el uso de estas prendas en contextos cotidianos y ceremoniosos es lo que le dará la vitalidad a este elemento cultural. También es necesario recalcar que estoy enfatizando los *procesos de fortalecimiento* sobre algunos aspectos, sobre todo materiales, que se están dejando de hacer y de usar pero estoy consciente que para su aceptación y puesta en práctica hay que considerar otros factores, como las aptitudes y la concepción de la importancia por la misma comunidad y de la lucha contra los factores

250 Comunicación personal de la profesora Guadalupe Santiago, regidora de educación de Santo Tomás Ocotepec.

251 Para este conteo no se tomaron en cuenta a las muchas otras mujeres que también saben tejer pero que no lo realizan como medio para generar ingresos, ya sea por dedicarse a otras actividades que les generan más o por no estar en la comunidad. No conozco ningún caso de que esta actividad se realice fuera de la comunidad, pero puedo decir con gran seguridad que la gran mayoría de mujeres (ahora migrantes) que crecieron y pasaron su niñez y juventud en Ocotepec saben tejer, dado que en términos generales, esta es una de las actividades más comunes y exclusivas que se le inculcan a las mujeres tradicionalmente, lo cual es registrado desde tiempos precoloniales, como ejemplo tenemos la sección dos del Códice Mendoza. En una etnografía actual sobre Nundaco sobre los años de 1950 a 1970, Feria Pérez (2012:47) menciona lo siguiente con respecto a la actividad telar de la mujer: "durante las tardes solía sentarse en el patio, de la vivienda a preparar su hilo o tejer ropa como calzones y camisas para los chicos, para ella y sus hijas tejían rebozos, rollos y huipiles. En ese tiempo la ropa era otro rasgo que distinguía a las personas de los diferentes municipios.

como la probreza, discriminación y el colonialismo internalizado. Al mismo tiempo, es importante no idealizar el pasado, donde todo lo pasado en mejor que el presente, sino retomar los "buenos" valores del pasado, como la relación intrínseca con el entorno, de las relaciones de respeto hacia las personas y el medio ambiente, pero también es necesario dejar de lado las prácticas machistas y estereotipadas de los roles de género, lo que nos permitirá tener un mundo más justo, una sociedad más equitativa y con los mismos derechos.

El fortalecimiento de elementos culturales debe ser bien planteado. Es necesario fomentar dinámicas sociales que puedan promover, no sólo lo tradicional, ya que de resaltar sólo lo que muchos denominan "original" estaríamos catalogando y enmarcando nuestra cultura en estereotipos y relegando su escencia al pasado, mientras que ésta se crea, recrea y resignifica en el presente; mas bien, considero que deben promoverse las habilidades artísticas, personales y comunitarias, retomando lo propio pero también dando la posibilidad a nuevas creaciones. De antemano sabemos que las culturas no son inertes sino dinámicas y por ello es necesario cimentar las bases culturales que no sólo promuevan nuestra herencia cultural sino que también la recreen, esto es lo que le dará vitalidad a nuestra cultura. Con respecto a la música, como ejemplo propongo la articulación de un grupo de interesados de edades tempranas que quieran aprender a tocar el violín y la guitarra. Que una persona de la comunidad sea su instructor en términos tradicionales y/o que reciban clases de una persona que se ha formado en la música y que les enseñe a tocar mediante notas. Estos niños o jóvenes tendrán la base tradicional, tocarán música tradicional y serán los continuadores de esta tradición, pero también será capaces con la instrucción recibida de generar nuevas pistas musicales. Para ello se necesita un espacio, lo cual no sería un problema en sí mismo, ya que podría hacerse técnicamente en cualquier lugar techado. Afortunadamente hoy en día se dispone de auditorios o salones en casi todas las comunidades. Lo que sí sería necesario es apoyo para la adquisición de los instrumentos de cuerda. Esto indudablemente es un proceso de mediano a largo plazo, uno o dos años, por lo tanto es necesario el apoyo y compromiso de autoridades, maestros de música y alumnos.

En resumen, es necesario generar una serie de modelos, procesos y proyectos que sean capaces de promover, fortalecer y reivindicar los elementos culturales que poco a poco están siendo relegados o sustituidos en los espacios de uso cotidiano. Pero entonces, ¿qué se está rescatando? Hasta el día de hoy desconozco un caso en el cual una actividad que ya se dejó de hacer vuelva a integrarse en la cotidianidad de las comunidades, por ello la re-apropiación de los códices es un caso emblemático en este aspecto del "rescate". Asimismo, retomando la plática con el señor Aranda, hacer del arco y la flecha un deporte regional significaría también un acto de "rescate", de un elemento ya en desuso pero al mismo tiempo se estaría resignificando en términos de nuestro presente, dado que no sería utilizado en la caza de animales silvestres o para la guerra sino para una actividad recreativa y deportiva.

Los alumnos de nivel preescolar y primaria aprendieron, reconocieron e interactuaron con lo contenido en los códices por medio de juegos de azar por ellos conocidos pero que fueron pensados y diseñados para reforzar su aprendizaje sobre el calendario mesoamericano, la toponimia y las escenas precoloniales. El maratón de códices se clausuró una vez que los grupos recorrieron todas las estaciones y se dieron los agradecimientos, y aunque el trabajo se desarrolló en un solo día, nos dimos cuenta del potencial enorme de estas actividades en el marco de un currículo que tenga como objetivo y reto la enseñanza de códices en este nivel para reintegrarlos en la cotidianidad del Ñuu Savi. También, confirmamos una vez más la capacidad organizativa de las autoridades educativas en Oaxaca, lo que refuerza la idea de que si queremos que los códices sean reintroducidos de manera efectiva en el Ñuu Savi será necesaria la colaboración con los docentes y la integración de la enseñanza de los códices como parte del currículo educativo del Ñuu Savi, de forma estructural y por niveles.

8.4. LOS CÓDICES DEL ÑUU SAVI COMO PATRIMONIO CULTURAL DE LA HUMANIDAD: DEL PUEBLO SAVI AL PUEBLO WAYANA Y TRIO EN SURINAME (SUDAMÉRICA)

Del 28 de octubre al 05 de noviembre de 2017 tuve la oportunidad de visitar Apetina, una aldea del pueblo Wayana, un pueblo originario enclavado en el sureste de la República de Suriname, en Sudamérica. Hasta

Figura 207. Ñuu Savi y Suriname.

1975 Suriname había sido una colonia holandesa conocida también como Guyana Holandesa. La capital Paramáribo está ubicada cerca de las costas del Océano Atlántico, concentra la mayoría de la población, y por lo tanto la infraestructura del país se concentra en la parte norte. En 2012, Suriname tenía una población total de 541 638 habitantes, de los cuales el 3.8% (20 344) pertenecían a un pueblo indígena (Ooft, 2017: 184). Kali'ña (caribes), Lokono (arawakas), Trio (tirio, tareno) y Wayana, son los pueblos originarios más numerosos, los primeros concentrados en la parte norte del país y los últimos en el sur.[252]

No hay vías de comunicación terrestres que conecten el sur con el norte del país, por lo tanto el acceso a Apetina y muchas otras aldeas tiene que ser por vía aérea, dos horas en avioneta, o por vía fluvial, alrededor de 8 días dependiendo del nivel y curso del río. Wayana es un pueblo asentado en aldeas. La pesca, la caza y el cultivo de la *cassava*[253] constituyen la base alimenticia y el sustento del pueblo Wayana. El intercambio comercial entre ellos no se basa en un sistema monetario, incluso en Apetina no había lugar donde se pudieran adquirir bienes industrializados. El arroz, la ropa, los servicios y celulares que tienen la han obtenido por medio del apoyo de fundaciones, asociaciones civiles y del Estado. El pueblo Wayana es un pueblo de tradición semi-nómada, se establecen en forma de aldeas y permanecen ahí hasta que sus recursos en cierto radio de distancia se escasean. Cuando esto pasa, se reestablecen en otro lugar con mejores condiciones. En su narrativa histórica, ellos han venido moviéndose de sur a norte, ubicando su origen histórico en lo que hoy es el norte de Brasil (figura 207).

A pesar de que el primer contacto con la cultura occidental ocurrió en el siglo XX, es innegable que las relaciones no han sido equitativas y que se ha afectado el modo de vida del pueblo Wayana, por lo que también podemos considerarlo un pueblo indígena (apartado 1.3). En términos culturales para 2017 ya era hora de moverse, dado que los recursos eran cada vez menos accesibles y se tenía que viajar distancias más largas para obtener los recursos de primera necesidad. No obstante, la llegada de servicios fijos como la luz, la colección de agua potable y la construcción de aulas escolares habían obligado a los Wayana a

252 También, hay asentamientos de otros pueblos del Amazonas en el sur como los Akurio, Apalai, Wai-Wai, Katuena/Tunayana, Mawayana, Pireuyana, Sikiiyana, Okomoyana, Alamayana, Maraso, Sirewu y Saketa (Ooft, 217:184).

253 Conocida como yuca o mandioca, originaria del centro de Sudamérica.

establecerse de manera permanente, lo que ha convertido a Apetina en la aldea más grande de este pueblo. La escuela es de nivel primaria y en ella asisten niñas y niños de Apetina y de otras aldeas cercanas, incluso alumnos del pueblo Trio, con quienes históricamente han tenido conflictos. Pero hoy en día estos dos pueblos han unido fuerzas para hacer frente a la presión del Estado que quiere demarcarlos en un espacio definido y permanente, de tal manera que pueda explotar libremente el espacio no ocupado, lo que no conviene a los Wayana ni Trio que son pueblos itinerantes. Esto se debe a que Suriname es uno de los pocos países de Sudamérica que no ha ratificado el Convenio 169 de la OIT y, aunque el gobierno de Suriname votó a favor de la adopción de la UNDRIP, su sistema legislativo de corte colonial no reconoce a los Pueblos Indígenas. Hasta el 2017 el país no contaba con legislación sobre la tierra u otros derechos que atañe a los Pueblos Indígenas (Ooft, 2017:184)

En este contexto, el Dr. Juan Carlos Reyes Gómez (lingüista e investigador del pueblo Ayuuk, Oaxaca, México) la Dra. Eithne B. Carlin (lingüista de Irlanda del Norte e investigadora de la lengua Wayana y Trio) y un servidor, fuimos invitados a compartir nuestras experiencias como miembros de dos Pueblos Originarios de México. La conferencia "Landscape and Sacred Places. Aspects of cultural-historical heritage of the Ñuu Savi (México) People of México" (Paisaje y Lugares Sagrados: Aspectos de la herencia histórico-cultural del pueblo de la Lluvia en México) la dicté en Inglés y hubo traducción al Wayana y al Trio. La presentación consistió en dos partes. En primer lugar expliqué características generales del Ñuu Savi, quiénes somos, dónde vivimos, cuántos somos, conceptos en la lengua misma que expresan nuestra identidad (*sehe ñuu, nchivi savi, ñuu savi*, *sahan savi*), y también particularidades de nuestra cultura como rituales a la tierra y las peticiones de lluvia, enfatizando también que son parte de nuestra herencia cultural mesoamericana y por lo tanto lo compartimos con otras culturas de México.

La segunda parte fue sobre los manuscritos pictóricos del Ñuu Savi, códices precoloniales y mapas coloniales, dándoles los elementos básicos para identificar el calendario, personajes y topónimos.Y entonces realicé un ejercicio para la identificación de glifos calendáricos. Sobre una mesa se colocaron los 20 signos y mencioné el nombre del glifo a identificar, el cual fue a su vez traducido en Wayana y Trio (figura 208). Hombres y mujeres de ambos pueblos participaron en esta actividad con entusiasmo, la cual se replicó con los alumnos de la escuela primaria de Apetina (figura 209).

El idioma oficial de Suriname es el Holandés pero en el país se hablan al menos 15 lenguas distintas (Ooft, 2017:189)[254], esto se debe a que la población de Suriname es el resultado de migraciones del Amazonas, África, India, China, Java y Europa. La mayoría de éstas fueron involuntarias, a causa de la guerra, el comercio de esclavos, la mala economía y la expansión europea (Carlin y Arends, 2002:1). En Suriname la lengua franca es el *Sranantongo*, que significa literalmente "lengua de Suriname" (Carlin y Arends, 2002:1-3). Ésta es una lengua criolla (*creole language*) resultado del contacto entre varias lenguas pero que debe considerarse como una lengua con derecho propio (Bruyn, 2002:153-1545)[255]. La educación en Suriname responde a los intereses de un Estado nación, como en el caso de México. En Apetina los alumnos aprenden el idioma oficial y las profesoras y profesores que imparten clases ahí no son de ascendencia Trio o Wayana, aunque el director en ese momento era de origen Lokono. Entonces, a pesar de que el contacto con la cultura occidental ha sido en el ultimo siglo, este tiempo ha sido suficiente para la vida y la cotidianidad de las personas de ambos pueblos se esté viendo afectada.

Después de las conferencias que ofrecimos el Dr. Juan Carlos Reyes Gómez y yo sobre el contexto de la pérdida de la lengua y la cultura en nuestras comunidades, ellos compartían entre sí el sentimiento de que eran ellos quienes tenían que enseñarnos (a los pueblos originarios de México) a como vivir y mantener la lengua y la cultura, dado que en ese momento mostraban con gran orgullo la vitalidad de su lengua y cultura. Pero a pesar de que los tiempos son distintos, ya que sobre nosotros pesa un proceso de 500 años, es innegable que los contextos de colonización son muy similares, como en su momento lo acusó Memmi (1966) en su obra "Retrato del colonizado". La edu-

254 "La población es altamente diversa étnica y religiosamente, formada por indostaníes (27,4%), cimarrones ("negros Bush", 21,7%), criollos (16%), javaneses (14%), mixtos (13%), pueblos indígenas ("amerindios", 3,8%) y chinos (1,5%) (Ooft, 2017:189).

255 Las lenguas criollas no pueden considerarse como continuaciones directas de ninguna de las lenguas que la constituyen. Típicamente, el vocabulario de una lengua criolla es derivado principalmente de una lengua llamada lexificador o lengua superestrato (superstrate language), usualmente la lengua hablada por el grupo sociopolítico dominante. El léxico del Saranantongo tiene de base muchas palabras del inglés del siglo XVII (Bruyn, 2002:153-155).

Figura 208. Conversando con los Pueblos Originarios de Wayana y Trio. Fotografía del autor.

Figura 209. Actividad de códices con alumnos de primaria en Apetina, Suriname. Fotografía del autor.

cación que ellos están recibiendo no es en su lengua y responde a un interés nacionalista, lo que se refuerza cada día con los honores a la bandera y el canto de su himno nacional. Entonces, aunque hoy en día su lengua y cultura gozan de gran vitalidad, es necesario el intercambio de experiencias entre los pueblos en situación de opresión para que exista una reflexión conjunta y se tomen las medidas necesarias que los lleve a anticipar sobre las consecuencias de esta educación y el efecto que ha tenido en México. Así, tanto nosotros podemos aprender mucho de ellos, tanto ellos pueden ser conscientes de nuestras experiencias y generar las herramientas necesarias para no caer en la misma situación de pérdida de lengua y cultura.

8.5. CONGRESOS EN EL ÑUU SAVI

Durante el doctorado, en términos académicos de 2015 a la fecha he impartido 50 conferencias en México y en el extranjero. Pero he dado otras 26 para difundir la herencia en el propio Ñuu Savi, en escuelas primarias, secundarias, telesecundarias, en nivel media superior e incluso en universidades de la Mixteca, a las autoridades y sociedad civil, además de organizar talleres, congresos y distintos eventos en conmemoración al día Internacional de la Lengua Materna. Cada uno de estos me ha llenado de experiencias, pero de entre todos ellos quiero mencionar particularmente el que propuse a las autoridades de Santo Tomás Ocotepec y que tuvo lugar el 20 de diciembre de 2018 en el mismo municipio. El evento se denominó *Ini Ñuu Savi* "En en el interior del Pueblo de la Lluvia", el cual fue coordinado con las autoridades municipales del mismo municipio. Este evento tuvo como objetivo "crear un espacio académico-comunitario para mostrar la profesionalización de los *Nchivi Ñuu Savi* y los aportes que están realizando desde su formación para el fortalecimiento, rescate y revitalización de la lengua y la cultura del *Ñuu Savi* ". Fue el primer espacio académico de este tipo en Ocotepec, dónde la lengua *savi* sigue siendo vital en la comunicación cotidiana, con un 90 por ciento de población bilingüe (*Sahan Savi*-Español). No obstante, también es preocupante que las nuevas generaciones están prefiriendo hablar en español, y con ello era necesario comenzar con una serie de acciones para fortalecer la lengua, y con ello la cultura, antes de enfrentarnos con la revitalización (Figura 210).

Ini Ñuu Savi

Lengua y Cultura del Pueblo de la Lluvia: Una mirada desde dentro

Conferencias:

Hora	Conferencia	Conferencista de Ñuu Savi
15:00-15:10	**Bienvenida**	Autoridades municipales de Santo Tomás Ocotepec
15:10-15:20	**Ñuu Yute Suji:** *La Herencia Cultural de Ocotepec*	Omar Aguilar Sánchez *(Arqueólogo, Ñuu Ocotepec)*
15:20-15:35	**Kahvo Ñii Ñuhu:** *APP para leer códices de Ñuu Savi*	Selena Pérez Herrera *(Ingeniería en Sistemas Computacionales. Ñuu Zacatepec)*, Celina Ortiz Reyes *(Ingeniería en Sistemas Computacionales, Ñuu Ocotepec)* y Omar Aguilar Sánchez *(Arqueólogo, Ñuu Ocotepec).*
15:35-15:50	**Ndatava Ini Ñuu Savi:** *Filmando desde a dentro del Pueblo de la Lluvia*	Nicolás Rojas Sánchez *(Cineasta, Ñuu Yoso Nu Viko)*
15:50-16:05	**Yavi vixi yao nu Ñuu Savi, Ñuu Nduva:** *Alimento dulce tradicional de Agave de la Mixteca de Oaxaca.*	Elizabeth García López *(Ingeniero Agrónomo, Ñuu Ocotepec)*
16:05-16:20	**Tu´un Savi aplicación xine´e kue´e nuu tu´un ka´an:** *Tu´un Savi traductor de lenguas maternas*	Helen Rosalyn Martínez García *(Licenciada en Criminalística, Ñuu Ixtatlán)*, Ignacio García López *(Ingeniero en Tecnologías de la Información y Comunicaciones, Ñuu Yucuhiti)* y Heladio García España *(Ingeniero en Desarrollo Comunitario, Ñuu Yucuhiti).*
16:20-16:35	**Ña Xání Ini yó, xa'a mií yó Na Sàvi:** *Desafíos de nuestro pensamiento Ñuu Sàvi frente al siglo XXI.*	Colectivo de mujeres Isa Sàvi *(Telar de Lluvia).* Elvira Veleces Morales *(Licenciada en Educación Primaria Intercultural Bilingüe, Ñuu Tití Ka 'nu, Guerrero).*
16:35-16:50	**Jayii ka'an siki tnu'un savi:** *Difusión de la lengua mixteca en plataformas digitales.*	Roberto Gómez López *(Licenciado en Ciencias de la Comunicación, Ñuu Yosoyua).*
16:50-17:05	**Ka'an Sàvi** *Hablan las lluvias. Resistencia identitaria de los Se 'e Sàvi.*	Colectivo de mujeres Isa Sàvi *(Telar de Lluvia).* Rocío Angélica Mejía Gallardo *(Licenciada en Educación Primaria Intercultural Bilingüe, Ñuu Yutá Nda'yi, Guerrero).*
17:05-17:20	**Xte'o Ñee Ñu'u nu nda sutyi luli:** *Enseñando códices de Ñuu Savi en nivel preescolar*	Hector Juárez Aguilar *(Licenciado en Pedagogía, Ñuu Ocotepec)*
17:20-17:30	Clausura	Autoridades municipales de Santo Tomás Ocotepec

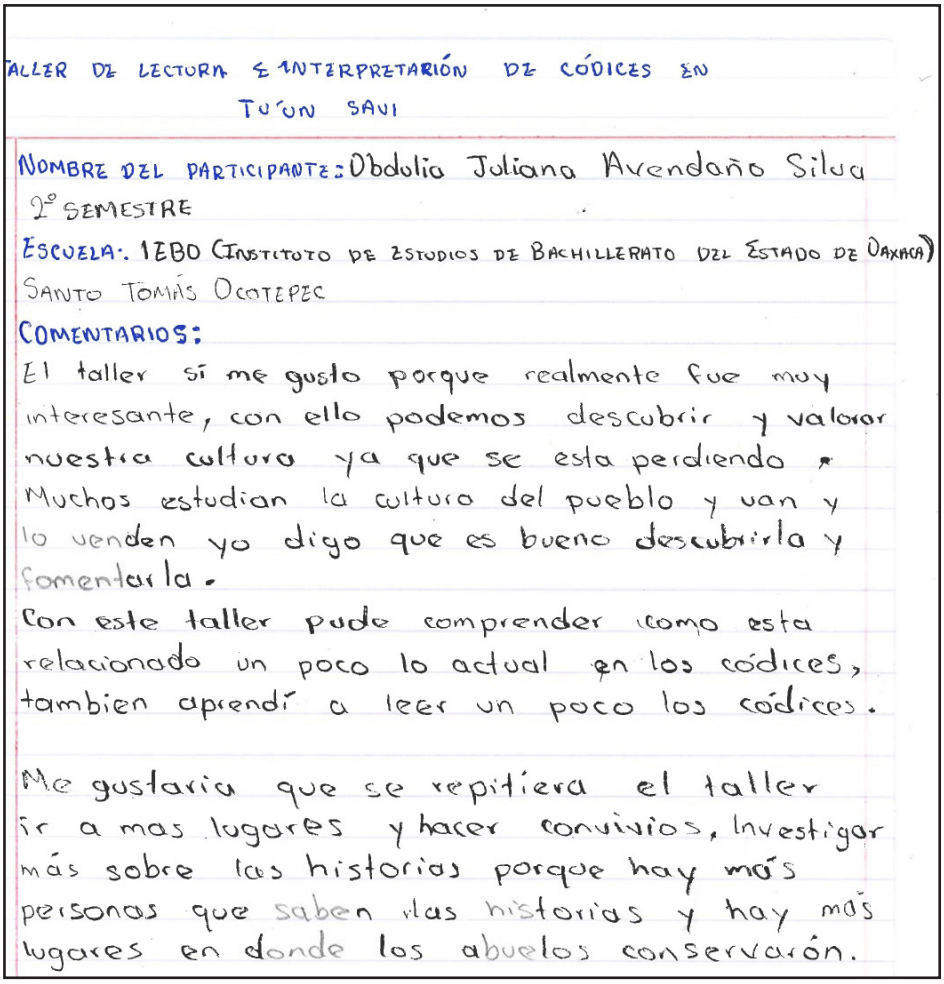
Jueves 20 de diciembre de 2018
15:00 – 17:30 horas

Entrada Libre

En la sala de juntas del municipio de Santo Tomás Ocotepec, Tlaxiaco, Oaxaca, México

Figura 210. Cartel del primer evento con académicos del Ñuu Savi en Ocotepec.

Quiero resaltar que este evento contó en su totalidad con la participación de profesionistas del Ñuu Savi, quienes preocupados y conscientes de que la globalización y el neo-colonialismo están cambiando drásticamente la tierra que los vio nacer, a través de su propia identidad y profesionalización están tomando acciones y desarrollando herramientas para fortalecer la cultura y la lengua de su propia comunidad y al mismo tiempo de todo el pueblo Ñuu Savi, por lo que era necesario coadyuvar a su difusión en el mismo territorio histórico, desde aplicaciones desarrolladas en *Sahan Savi* hasta cortometrajes que han sido reconocidos y galardonados a nivel nacional. Al mismo tiempo quisimos demostrar que en esta tarea y compromiso estaban participando tanto mujeres como hombres y por lo tanto era, no solo valioso, sino necesario enfatizar una equidad de género en el evento. El evento "Ini Ñuu Savi" también tenía como objetivo generar dos reflexiones a nivel social. El



TALLER DE LECTURA E INTERPRETARIÓN DE CÓDICES EN TU'UN SAVI

NOMBRE DEL PARTICIPANTE: Obdulia Juliana Avendaño Silva
2° SEMESTRE
ESCUELA: IEBO (INSTITUTO DE ESTUDIOS DE BACHILLERATO DEL ESTADO DE OAXACA)
SANTO TOMÁS OCOTEPEC
COMENTARIOS:
El taller sí me gusto porque realmente fue muy interesante, con ello podemos descubrir y valorar nuestra cultura ya que se esta perdiendo. Muchos estudian la cultura del pueblo y van y lo venden yo digo que es bueno descubrirla y fomentarla.
Con este taller pude comprender como esta relacionado un poco lo actual en los códices, tambien aprendí a leer un poco los códices.

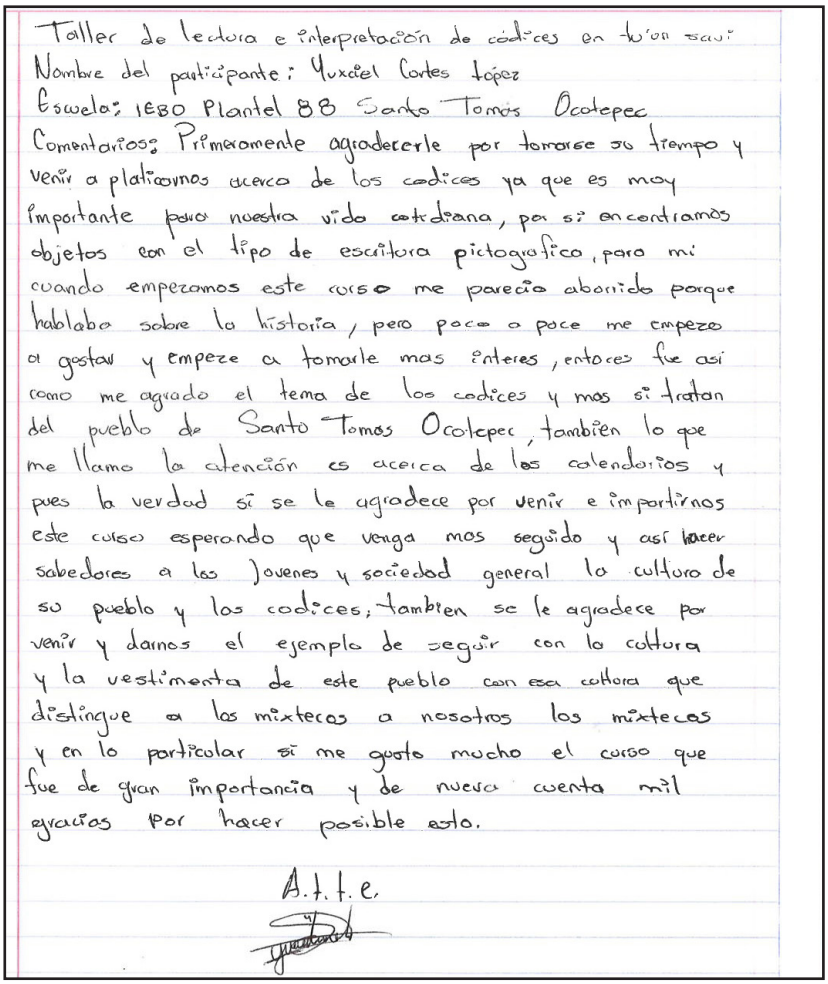
Me gustaria que se repitiera el taller ir a mas lugares y hacer convivios, Investigar más sobre las historias porque hay más personas que saben las historias y hay más lugares en donde los abuelos conservarón.

Figura 211. Experiencia sobre el taller de códices por Obdulia, una alumna del IEBO de Santo Tomás Ocotepec.

primero fue que motivara a los y las jóvenes de los niveles secundaria y bachillerato de Ocotepec a que siguieran estudiando y que vieran en los ponentes un ejemplo de que esto es posible, por ello se invitaron a investigadoras e investigadores de Ocotepec mismo; en segundo lugar, queríamos que la audiencia fuera consciente del proceso de la pérdida de la lengua y la cultura en otras comunidades del Ñuu Savi, y entonces tuviéramos el poder de decisión para optar por un camino alterno benéfico para nuestro presente y futuro. De igual manera el 25 de marzo 2019, en conjunto con Itandehui Jansen (Cineasta del Ñuu Savi) y Armando Bautista García (Guionista del Ñuu Savi)[256], organizamos el evento denominado "La Herencia Cultural del Ñuu Savi" en conmemoración al Día Internacional de la Lengua Materna en Asunción Nochixtlán, en el cual se realizaron presentaciones de estudiosos de la cultura Mixteca pero que también tienen un compromiso social y moral con el Pueblo de la Lluvia. A este evento asistieron alrededor de 400 personas.

Estos fueron algunos ejemplos de las actividades que como doctorante realicé, no siempre con la respuesta que uno quisiera pero sí rompiendo con muchos estereotipos. Hasta el día de hoy he tenido el ideal de reintegrar los conocimientos sobre la herencia-cultural del Ñuu Savi y lo he venido haciendo con ímpetu, disposición y con una buena coordinación con las autoridades de los diversos municipios. No ha sido sencillo pero en cada evento siempre hay algo que me

256 Itandehui (directora) y Armando (escritor), ambos de ascendencia mixteca, son los creadores de la película "Tiempo de Lluvia", la cual se estrenó en 2018 y trata de una historia que entrelaza los destinos de diferentes personajes que se encuentran ante un momento de elección en su vida. Ver también su contribución en Jansen y Bautista (2015)



Taller de lectura e interpretación de códices en tu'un savi
Nombre del participante: Yuxciel Cortes López
Escuela: 1680 Plantel 88 Santo Tomas Ocotepec
Comentarios: Primeramente agradecerle por tomarse su tiempo y venir a platicarnos acerca de los codices ya que es muy importante para nuestra vida cotidiana, por si encontramos objetos con el tipo de escritura pictografico, para mi cuando empezamos este curso me parecia aburrido porque hablaba sobre la historia, pero poco a poco me empezo a gustar y empeze a tomarle mas interes, entonces fue asi como me agrado el tema de los codices y mas si tratan del pueblo de Santo Tomas Ocotepec, tambien lo que me llamo la atención es acerca de los calendarios y pues la verdad si se le agradece por venir e impartirnos este curso esperando que venga mas seguido y así hacer sabedores a los Jovenes y sociedad general la cultura de su pueblo y los codices; tambien se le agradece por venir y darnos el ejemplo de seguir con la cultura y la vestimenta de este pueblo con esa cultura que distingue a los mixtecos a nosotros los mixtecos y en lo particular si me gusto mucho el curso que fue de gran importancia y de nuevo cuenta mil gracias por hacer posible esto.

A.t.t.e.

Figura 212. Comentarios sobre el taller de códices en Ocotepec.

inspira a seguir con este ideal, ya que esto es lo que puedo hacer desde esta posición en la que me encuentro. Palabras de aliento de estudiantes de todos los niveles, autoridades y padres de familia me inspiran para seguir (Figura 211 y 212) pero sin duda el esfuerzo de una persona no basta, es necesario sumar esfuerzos y que más personas se involucren en esta tarea de investigación pero también de difusión. Los retos son grandes pero también somos muchos los que queremos que nuestras lenguas y culturas no desaparezcan y para ello hay que sumar esfuerzos, colaborar. Citando a Eleonora Petruill, activista e investigadora del Greko, "sino no somos nosotros ¿quiénes? y si no es ahora ¿cuándo? [257]

8.6. CONCLUSIONES

A través de este capítulo dejo en claro las distintas experiencias que se han desarrollado en los últimos años con el fin de reintroducir los códices mixtecos en Ñuu Savi después de ya casi 500 años de constante enajenación. Se ha trabajado con todos los niveles educativos, desde preescolar hasta el nivel superior y por ello es posible argumentar que la enseñanza de los códices tiene un gran potencial como fuente de conocimientos que refuerza lo aprendido en términos de un plan nacional pero sobre todo son una fuente inigualable y de acceso a la memoria cultural del pueblo Ñuu Savi, dado que son los únicos documentos de manufactura precolonial que expresan la visión del

257 Conferencia "Greek of Calabria: new age for an ancient language", el 22 de Mayo de 2019. El Greko es una lengua regional del sur de Italia con aproximadamente 300 hablantes, en su mayoría personas de la tercera edad.

mundo de este pueblo sin los prejuicios de la época colonial. La metodología se sigue trabajando para alcanzar el ideal de que se concrete el currículo para los distintos niveles educativos a nivel local e inclusive a nivel nacional, tanto en educación indígena como no indígena, lo cual sería una forma de revalorar un arte de escritura genuino de lo que hoy es México. Aunada a la enseñanza de la escritura, también se transmitirá la lengua y la cosmovisión mesoamericana, lo que puede hacerse tanto en *Sahan Savi* como en otras lenguas mesoamericanas. El buen ánimo y voluntariado, que es como se ha hecho hasta hoy en día, tiene sus frutos pero para que esto sea una realidad en una escala mayor, indudablemente es necesaria la colaboración y la buena voluntad de las instituciones educativas en todos los niveles de gobierno y de la sociedad, sean o no de Pueblos Originarios.

Asimismo, recalcamos que la re-integración y re-apropiación de la herencia histórico-cultural no debe limitarse a las aulas. Sino que es y debe ser un esfuerzo en conjunto con las mismas comunidades, de manera permanente y desde todas las posiciones, donde la participación de los *nchivi savi* sea la piedra angular, no sólo como metodología, sino como ideal, donde más allá de ser receptores también sean entes activos en este cambio de conciencia. Nosotros hemos comenzado en la organización de eventos académicos, dando espacios a los historiadores locales y equilibrando la participación de hombres y mujeres, pero esto es sólo el inicio. Es necesaria la participación de otras ciencias y disciplinas, dado que la herencia cultural no se limita a los códices. Finalmente, espero que nuestras experiencias sean un referente o un semillero de ideas para quienes estén trabajando con la herencia histórica-cultural del Ñuu Savi e incluso esperamos que pueda tener impacto en otros Pueblos Originarios de México, dado que los códices no fueron exclusivos del Ñuu Savi, sino también hay manuscritos pictóricos de los pueblos Maya, Nahuas, Cuicatecos, Purépechas, y muchos más del periodo colonial. Por lo tanto la enseñanza de la pictografía no debe verse como exclusiva del Ñuu Savi, sino como herencia cultural, no sólo de los pueblos mesoamericanos sino de la humanidad, tal como fue demostrado con el trabajo realizado con los Pueblos Originarios de Suriname.

CONCLUSIONES GENERALES

Esta disertación, que consta de 3 partes y 8 capítulos entendibles por sí mismos pero estrechamente vinculados, es el producto de la formación profesional en la Universidad de Leiden y también de una vida académica y personal de constantes cuestionamientos sobre el pasado, presente y el devenir de mi propio pueblo, el Ñuu Savi, de su herencia arqueológica, histórica, lingüística y patrimonio vivo, de entender aquello que hoy indiscriminadamente llaman usos y costumbres, y de querer dar respuestas a preguntas esenciales como ¿quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos? y sobre todo un interés nato por aportar a la reivindicación cultural e intelectual desde mi posición como *tee savi* e investigador de y para el *Ñuu Savi*.

La tesis es producto de la teoría poscolonial o decolonial, una contribución a la nueva corriente de metodologías originarias, resultado de la reflexión constante de términos, interpretaciones, posiciones y actitudes hacia los descendientes culturales del Ñuu Savi y la interpretación de sus manuscritos pictóricos, y con esto se propone una metodología del Ñuu Savi o Mixteca y ejecuta una interpretación que tiene como eje el conocimiento y la lengua de los herederos culturales e intelectuales, asumiendo con esto un compromiso moral con y para el Pueblo de la Lluvia. Lo anterior se puso de manifiesto en las tres partes que conforman esta disertación. En la parte I, específicamente en el capítulo 1, se cuestionó la forma en cómo el estudio en general de la herencia cultural mesoamericana y en particular de la herencia histórico-cultural del Ñuu Savi y el estudio de los códices no está exento de la imposición occidental, resultado del trauma colonial, de un colonialismo externo e interno, una imposición histórica que es, incluso, reforzada por la academia. Así, para romper con esta tradición, en el capítulo 2 se expuso la propuesta interpretativa de los códices, de la hermenéutica poscolonial basada en los tres niveles de interpretación (descriptivo, temático, valores culturales) fundamentado en la continuidad cultural, donde la lengua es el principal vínculo entre el pasado y el presente. Asimismo, se reflexionó sobre el papel de los investigadores de Pueblos Originarios, de sus derechos pero también de sus compromisos con su herencia y su pueblo, con el fin de no caer en la dinámica de extractivismo occidental. Lo anterior motivó nombrar a la metodología ejecutada aquí como una metodología del Ñuu Savi o Mixteca, dado que siguió y respetó en todo momento la autodeterminación, los principios éticos y valores culturales y espirituales de las comunidades del Pueblo de la Lluvia, al mismo tiempo que se fundamentó en los valores éticos y morales de ser *tée savi*.

En la segunda parte de la tesis, se ejecutó y se mostraron los resultados de esta metodología y teorización. En el capítulo 3 se confirmó la continuidad cultural del Ñuu Savi, de la importancia de la literatura oral y los discursos ceremoniales en la interpretación de los códices y con esto la reintegración de la memoria cultural del pueblo Ñuu Savi. Se estudiaron los valores culturales de las narrativas de origen, como el Árbol de Origen y *Laka Ñíhi*, y se demostró la continuidad de rituales precoloniales hasta el día de hoy, como *viko tandaha* y *viko kasiki*. Se argumentó que aún hoy en día es posible reconocer una identidad y unidad cultural "mesoamericana", siendo *Koo Yoso* (el Quetzalcóatl mixteco) uno de sus símbolos y emblemas. Asimismo, se debatió que la continuidad tampoco significa petrificación, dado que toda continuidad también implica cambios. En el caso del ritual fundado por *Koo Yoso*, *viko kasiki* "la fiesta de los que juegan", su pervivencia se ha dado por la inclusión de nuevos valores culturales, cobrando importancia ante los problemas sociales actuales, tales como la migración, donde esta festividad es primordial para el reencuentro de familias, y con ello creando y recreando

comunidad. En el capítulo 4, se dejó por sentado el potencial y los alcances del enfoque y metodología aquí expuestos con el estudio del Lienzo de Ocotepec, un mapa mixteco en el cual se plasmó un paisaje sagrado, un paisaje que hoy en día no sólo puede reconocerse físicamente, sino por medio de la literatura oral se pudo reconstruir y entender los valores culturales que motivaron su representación en el mapa, siendo esto una muestra de la relación ética, simbólica y espiritual con la tierra del Ñuu Savi hasta el día de hoy, la cual también quedó plasmada en el Estatuto Comunal de la comunidad. Esta relación y significado no se rompió con la conquista y es justamente lo que se refuerza en el capítulo 5 con el análisis comparativo de los Lienzos de Yucuhiti, Siniyuvi y Ocotepec, tres mapas que expresan las preocupaciones de la época colonial, son productos de los retos y preocupaciones surgidas con la conquista territorial y espiritual comenzada en el siglo XVI. En estos lienzos no sólo se muestra el gran conocimiento cartográfico de la región, sino la ideología detrás de quienes los mandaron a realizar. En resumen, en la parte II se demostró el alcance del estudio de los manuscritos pictóricos desde nuestra posición teórica y metodológica, donde la continuidad cultural y la lengua mixteca son dos elementos fundamentales.

De esta manera se reintegró la memoria cultural del Ñuu Savi. No obstante, no quise que esta disertación fuera como muchas otras investigaciones, las cuales toman el conocimiento de las comunidades y ni los investigadores ni los resultados vuelven jamás a las comunidades de que tratan. Ante esto, quise dar una respuesta práctica, lo cual motivó también el ejercicio de un derecho que tenemos como Pueblos Originarios, la libre determinación, dado que surgió por el interés de un *sehe savi*. Asimismo, era fundamental para mí que los mixtecos mismos conocieran esta investigación y los resultados al ser ellos los herederos de este conocimiento y quienes también lo juzgarían, y con ello romper la tradición de extractivismo epistemológico que por décadas ha caracterizado a las ciencias sociales, esta fue la razón detrás de la parte III de la tesis, de responder y mostrar los resultados de un compromiso con mi propia comunidad y pueblo. En el desarrollo de este compromiso social, personal y ético también me di cuenta que no sólo era necesario que el conocimiento regresara a las propias comunidades, sino también a que volvieran a ser parte de la cotidianidad, y con ello fui más allá de la re-integración y comencé con la re-apropiación. Así, en el capítulo 6 se muestran los resultados de re-integración, re-introducción y re-apropiación de la escritura pictográfica mixteca por parte de las mismas comunidades, con la impartición de conferencias y talleres sobre códices, pero sobre todo con la creación de topónimos locales con base en estos manuscritos pictóricos mixtecos por parte de los propios *nchivi savi*, presentando propuestas de mucha estética y gran calidad artística, propuestas que fueron llevadas ante la asamblea, donde se eligió una para ser el logotipo oficial, exponiéndose a partir de entonces en distintos espacios y eventos oficiales, cívicos y sociales.

En el capítulo 7 se dejó por sentado una muestra de la resistencia cultural contemporánea de los Pueblos Originarios, con la apropiación de tecnología digital occidental en favor de la herencia histórico-cultural del Ñuu Savi, con la creación de la app "Códices Mixtecos". Aquí se expuso el origen, desarrollo y los valores culturales que secundaron esta aplicación, una herramienta tecnológica de vanguardia en *Sahan Savi* y en español, que tuvo como principio básico que los *nchivi savi* tuvieran el conocimiento de los códices al alcance de sus manos, en dispositivos celulares comunes para todos hoy en día y con esto se siguió fomentando la re-introducción de estos manuscritos pictóricos a las comunidades del Ñuu Savi, tanto en su territorio histórico como más allá de sus fronteras culturales, tanto nacional como internacional. El resultado es una aplicación tecnológica pionera en lo que se ha considerado las Humanidades Digitales Poscoloniales, por la teoría en la cual se fundamenta y también porque sus creadores somos *nchivi savi* (gente de lluvia). En el capítulo 8, último de esta parte III y disertación, abundé con ejemplos concretos sobre la metodología y el material didáctico para la difusión, re-introducción y enseñanza de los códices en el Ñuu Savi, trabajo que se ha realizado en colaboración con distintos profesionistas mixtecos y que se ha direccionado para todos los niveles educativos presentes en el Pueblo de la Lluvia, desde preescolar hasta universidades, y en los que han tomado parte alumnos, padres de familia, autoridades y comunidad en general, siendo esto una muestra tangible del interés por seguir manteniéndonos como un pueblo, en toda la extensión de la palabra. Todo lo anterior se hizo bajo los preceptos de la UNDRIP de 2007.

Una vez dicho esto, quiero terminar con las siguientes reflexiones. Los *nchivi savi* somos herederos de

una tradición literaria sustentada en la oralidad, la cual es transmitida en el día a día, en el vivir en comunidad. La oralidad no tiene un espacio fijo, no se restringe a un cuestionario o alrededor de una fogata. La oralidad, como es lógico, se da en todo tiempo y en todo lugar. Por ejemplo, en el andar, en el ir y venir de caminos y montes, donde se conversa sobre los peligros de los mismos, de lo que implica el día y la noche, de las experiencias vividas personal, colectiva o generacionalmente, saltando a relucir la memoria cultural. En el camino comprendemos el porqué de los nombres y el significado de cada uno de los lugares por donde se va pasando, de sus moradores y de cómo debemos comportarnos, de la presencia de seres divinos, benignos o malignos. El conocimiento se transmite en cada instante, en cada acción, en cada dicho y gesto. En la pizca conocemos la bondad de la tierra, la cosecha, sinónimo del comienzo y fin de la vida. Si una mazorca tiene dos cabezas, entonces es bueno y si las chilacayotas dieron mucho es mal pronóstico, ja *ñíhna*. En la limpia de las brechas es donde se recuerdan las hazañas, los conflictos entablados y a los caídos. Así, todo tiene sentido y significado en nuestro presente, en nuestra vida diaria, en cada conversación, en cada compartir, en cada palabra.

La concepción del mundo de los Pueblos Originarios de México, entre ellos el Ñuu Savi, ha prevalecido y es palpable en la cotidianidad de sus descendientes y comunidades a pesar del colonialismo externo, interno e internalizado. Sin embargo, también es necesario reconocer que cinco siglos de colonización han causado estragos y han impactado en nuestra herencia histórico-cultural. En primer lugar, ésta está fragmentada, satanizada y esparcida alrededor del mundo, para muestra ningún códice precolonial está en territorio del pueblo *Ñuu Savi*. En segundo lugar, la herencia histórico-cultural de los pueblos colonizados ha sido estudiada tradicionalmente por personas ajenas a nuestro contexto, quienes desconocen la lengua y quienes tampoco se identifican con nosotros. Por lo tanto estos estudios construyen su "objeto de estudio" en el pasado, en el valor del pasado por el pasado o en el entendimiento del "otro", en repetidas ocasiones admirando y resumiendo su cultura en lo folklórico, en lo bonito, sin una preocupación por las condiciones en las que viven los poseedores de esa herencia cultural e intelectual hoy en día. Tristemente, ésta ha sido una característica de las ciencias sociales en México, donde existe una admiración y glorificación del pasado mesoamericano pre-colonial pero subsiste una discriminación y marginación sistemática sobre estos mismos hoy en día, como ya lo han acusado en su momento diversos autores, activistas y comunidades originarias.

Ante esto, la descolonización y la reintegración de la memoria cultural mesoamericana es necesaria para un profundo entendimiento del pasado y presente como civilización, en general, y como *Ñuu Savi*, en particular. Es decir, el estudio integral de los artefactos y asentamientos precoloniales, los manuscritos pictóricos, los mapas coloniales, la literatura del siglo XVI y la herencia viva de las comunidades del *Ñuu Savi* desde la propia visión de los *sehe ñuu savi*, donde el *Sahan Savi* es el vínculo fundamental. Esto es posible porque existe una continuidad cultural, un lazo con el pasado que es la lengua, aunque ésta obviamente no es estática pero los valores culturales intrínsecos sí han prevalecido. Así, para contrarrestar los efectos del trauma colonial, la integración de los investigadores de Pueblos Originarios en el estudio de su propia herencia cultural es indispensable y esto produce dos efectos. En primer lugar, el vínculo entre el presente y el pasado resulta más evidente. A través de la herencia viva, del estudio de la lengua, la literatura oral, los discursos ceremoniales, los rituales y de la vida cotidiana de los *nchivi savi* es posible llegar a conocer, no sólo el significado de los signos, conceptos, escenas y temas contenidos en los manuscritos pictóricos, sino de los valores culturales mismos, del porqué de los paisajes sagrados contenidos en los mapas coloniales y el entendimiento del valor e importancia de los asentamientos precoloniales, además del significado intrínseco de la cultural material. En segundo lugar, el estudio de la herencia histórica-cultural por parte de los propios integrantes de los Pueblos Originarios desde una posición poscolonial tiene la dicha de no ser un estudio enajenante, sino todo lo contrario. El estudio es sobre el sentir y el devenir de su propio pueblo y en ello los mismos pueblos están dispuestos a participar palmo a palmo, ya que la importancia no radica en el pasado sino en el presente. Por ende, la "re-integración" y sobre todo la "re-apropiación" de la herencia histórico-cultural como un todo por parte de los Pueblos Originarios coadyuva a identificarnos con nuestro pasado, a fortalecer nuestra memoria cultural e identitaria y a proteger nuestro patrimonio.

Así, la participación de los *sehe Ñuu Savi* en la re-integración y re-apropiación de su herencia histó-

rico-cultural no sólo es importante por el aumento del conocimiento, mucho menos una "idealización" romántica de una super-capacidad esencialista. Es decir, el que se exclame que los Pueblos Originarios necesitan y deben estudiar su propia herencia cultural no es un capricho, es un derecho que tenemos como pueblo pero que justamente al ser Pueblos Colonizados se nos ha negado, marginado y discriminado estructural e históricamente, dado que el proceso colonial no ha terminado, ha cambiado de métodos pero no la opresión, explotación, marginación y discriminación que ejerce sobre los Pueblos Indígenas/Pueblos Colonizados alrededor del mundo. Inclusive, la presión sobre sus tierras, territorios y culturas hoy en día es mayor por las políticas económicas globales que motivan la ocupación y explotación de sus recursos naturales. Al mismo tiempo, el efecto de esta continua violencia en América ha sido la férrea resistencia y protección de los territorios por parte de los propios Pueblos Originarios. Para las comunidades del *Ñuu Savi* esta defensa se fundamenta en una relación ética, moral y espiritual con la tierra, valores heredados de tiempos inmemoriales. No obstante, a partir del siglo XVI, el territorio adquirió otros valores y se convirtió en la base primordial de la existencia de las comunidades mesoamericanas, lo cual se ha mantenido hasta el día de hoy, siendo sus límites territoriales, palacio municipal e iglesia (en términos generales) los rectores de su vida inter e intra comunitaria, lo que hoy conforma a las comunidades del Pueblo de la Lluvia. Con esto, *Ñuu*, que en un inicio refería a la comunidad humana, se vinculó con el territorio, teniendo como resultado que actualmente *Ñuu* se equipare con el concepto de nación, fundamentado en el territorio, gente y lengua.

En este contexto, la comunidad de Santo Tomás Ocotepec es la muestra tangible de lucha y resistencia del pueblo *Ñuu Savi* en los últimos cinco siglos. En su mapa se expresó un paisaje sagrado que fincó su base en la gran conciencia histórica, sagrada y de origen de sus habitantes; un paisaje sagrado, cargado de simbolismos, y una memoria cultural que prevalece hoy en día en esta comunidad y que se recalca en su Estatuto Comunal. Esto demuestra que los *nchivi savi* vivimos en un paisaje profundamente histórico y sagrado en el cual convivimos con nuestros ancestros y deidades. Por ende, la defensa del territorio para los Pueblos Originarios es una lucha por la vida, por el buen vivir y para seguir existiendo como pueblos, una lucha que sigue cobrando la vida de sus activistas por los intereses generados externamente.

La colonización creó una brecha entre el pueblo *Ñuu Savi* y su herencia histórica-cultural, pero ésta aún puede reintegrarse y sobre todo re-apropiarse y esta disertación es una muestra y una opción –de muchas posibles– de cómo puede hacerse desde un marco decolonial y sobre todo desde la perspectiva de un *sehe savi*. Como vimos, es necesaria la participación de los *nchivi savi* como herederos culturales y hablantes de su lengua, quienes por su conocimiento sobre la herencia viva reconocerán de primera mano el vínculo entre su pasado y presente, de los valores, significados y simbolismos de su herencia cultural a través del tiempo. Así, la descolonización no sólo es una mirada más realista de la cultura *Savi*, en particular, y Mesoamericana, en general, su entendimiento bajo la perspectiva de los propios pueblos será parte de su calidad de vida, ya que conllevará a la reafirmación cultural de sus poseedores, quienes tomaran las riendas sobre su pasado, su presente y futuro. Finalmente, nuestro compromiso y reto como investigadores *savi* es que el conocimiento generado esté al alcance de las mismas comunidades, ya sea de manera presencial (conferencias, talleres, congresos), escrita (artículos, libros, revistas, periódicos) e, incluso, virtual (Internet, Facebook, YouTube, Instagram, Twitter, apps). Al mismo tiempo, es necesario que exista al menos una cátedra en todos los niveles de educación –preescolar, primaria, secundaria y media superior– sobre la herencia histórica-cultural del Ñuu Savi y Mesoamérica para coadyuvar a la reafirmación de nuestra identidad. Con esto no estamos reclamando derechos especiales sino un derecho que tenemos por el hecho de ser un pueblo. Es tiempo de que los estudios sobre Ñuu Savi no se hagan más sin la presencia de los *nchivi savi*. Así, el estudio, re-integración y re-apropiación de la memoria cultural tiene como fin ejercer la libre determinación plasmada en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 y con ello lograr una efectiva autodeterminación para seguir existiendo como el Ñuu Savi.

Concluyo con lo siguiente. En 1607 Fray Gregorio García al tratar sobre el origen de los mixtecos escribió "y en esta fe y creencia murieron sus antepasados", frase (más allá de las acciones e ideología del autor) que debe recordarnos a quienes investigamos el patrimonio del Pueblo de la Lluvia, ya sean los propios

nchivi savi o personas ajenas a las comunidades, que debemos hacerlo con respeto, dado que estamos hablando de los valores y la dignidad de nuestros ancestros comunes, de personas, comunidades y un pueblo que se resistió y se resiste a morir. Por ello no sólo debemos tener una ética profesional al momento de escribir y de lo que escribimos sino también un compromiso moral con los herederos culturales e intelectuales de ese patrimonio, en pocas palabras, que nuestro trabajo sea útil para el buen vivir y el bienestar del Ñuu Savi en el presente y en el futuro.

Bibliografía

Acuña, René

1984 *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala. Tomo I*. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Aguilar Sánchez, Omar

2015a "Límites y extensión territorial de Santo Tomás Ocotepeque: Un asentamiento de principios de la época colonial en la Mixteca Alta Oaxaqueña". Tesis de licenciatura en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

2015b **"**Tiempo y espacio en el lienzo de Santo Tomás Ocotepeque"**.** En *Tiempo y Comunidad: Herencias e Interaciones Socioculturales en Mesoamérica y Occidente.* Maarten E.R.G.N. Jansen & Valentina Raffa coordinadores. pp. 129-142. Leiden Univesity Press, The Netherlands. https://leidenuniv.academia.edu/OmarAguilarS%C3%A1nchez

2016 "La construcción de espacios sagrados como límites territoriales en los pueblos de la Nueva España". In Thule, Rivista italiana di studi americanistici, nn. 38/39-40/41, aprile-ottobre, pp. 689-707. Centro Study Americanistici Circolo Amerindiano's onlus.

2017 "El paisaje sagrado de Santo Tomás Ocotepec". En *Heritage and Rights of Indigenous Peoples. PATRIMONIO Y DERECHO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS*. Coordinadores: Manuel May & Amy Strecker. Archaeological Studies, Leiden University 39. pp. 205-231, Leiden University Press, The Netherlands.

2019a "Re-interpreting Ñuu Savi pictorial manuscripts from a Mixtec perspective. Linking past and present". In *Mesoamerican Manuscrips. New Scientific Approaches and Interpretations*. Maarten Jansen, Virginia M. Lladó-Buisán & Ludo Snijders (editores). pp. 321-348. Brill in Leiden/Boston. https://brill.com/view/title/36446?fbclid=iwar0qwahjknhwpnh00ejvvpodizwba39qxxkqjbsp_md5bywu7oluzxxptg

2019b "Ocotepeque: Los mapas coloniales de Santa María Yucuhiti, San Pedro Siniyuvi y Santo Tomás Ocotepec En la Mixteca Alta en los siglos XVI y XVIII". Universidad Tecnológica de la Mixteca. Reina Ortíz Escamilla, compiladora. pp. 217-245. Universidad Tecnológica la Mixteca, México.

Aguilar, Sánchez Omar; Ortiz, Reyes Celina y Selena Pérez Herrera

2019a "Códices Mixtecos", aplicación móvil, Santo Tomás Ocotepec. https://play.google.com/store/apps/details?id=com.codice.celina.codicesmixtecos

2019b "Códices Mixtecos: App para leer los códices de Ñuu Savi y la reintegración de la memoria cultural en el Pueblo de la Lluvia". En *Cuadernos del Sur 46*, pp. 37-51. https://cuadernosdelsur.com/revistas/46-%e2%80%a2-enero-junio-2019/

Alavez, Chávez Raúl G.

1997 *Ñayiu xindeku nuu Ndaa Vico Nu'u. Los habitantes del Lugar de las Nubes*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

2006 *Toponimia mixteca II: Mixteca Alta, comunidades del distrito de Tlaxiaco.* Publicaciones de la Casa Chata. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, México.

Alvarado, Fray Francisco de

1593 *Vocabulario en lengua misteca, hecho por los padres de la Orden de predicadores, que residen en ella, y últimamente recopilado, y acabado por el Padre Fray Francisco de Alvarado, Vicario de Tamazulapa, de la misma Orden*. México. http://www.mesolore.org/cultures/synopsis/4/Ñudzavui

Anders, Ferdinand y Maarten Jansen

1994 *Pintura de la Muerte y de los Destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud* (con una contribución de Alejandra Cruz Ortiz). Fondo de Cultura Económica, México.

Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez

1992a *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo del llamado. Códice Vindobonensis Mexicanus 1*. Fondo de Cultura Económica, México.

1992b *Crónica Mixteca. El rey 8 venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco- Zaachila.* Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall. Fondo de Cultura Económica. Mexico.

Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten y Luis Reyes García

1991 *El libro de Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo*. Fondo de Cultura Económica , México.

1993 *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad: Oráculos y Liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia.* Fondo de Cultura Económica, México.

Arias Aguilar, José Aníbal

2018 "Herramientas para el desarrollo de aplicaciones interactivas para promoción de la cultura y la historia de Huajuapan de León, Oaxaca". En *Digital Humanities 2018: Book of Abstracs / Libro de resúmenes*. Jonathan Girón Palau e Isabel Galina Russell, editores. pp.105. Red de Humanidades Digitales A.C. México.

Asamblea General de Comuneros

2010 *Estatuto Comunal de Santo Tomás Ocotepec, Oaxaca*. Santo Tomás Ocotepec.

2013 *Estatuto Comunal de Santo Tomás Ocotepec, Oaxaca*. Santo Tomás Ocotepec.

Asamblea de Comuneros

2013 *Estatuto Comunal de Santa María Yucuhiti*. Proyecto Mixteca, Oaxaca.

Barbero Richart, Manuel

1997 *Códices Etnográficos: El códice Florentino*. EHSEA, No 14 / Enero-Junio, pp. 349-379.

Bhabha, Homi

1994 The *Location of Culture*. Routledge, London.

Birth, Kevin K.

2012 *Objects of the Time. How Things Shape Temporality*. Culture, Mind and Society. Palgrave Macmillan, New York.

Bonfil Batalla, Guillermo

1990 [1987] México profundo: una civilización negada. Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

2005 "Nuestro patrimonio cultural: Un laberinto de significados". En *Patrimonio Cultural y Turismo*. Cuadernos 3. Pensamiento acerca del patrimonio Cultural. Antología de textos. México.

Bruyn, Adrienne

2002 "The structure of the Surinamese creoles". In *Atlas of the Languages of Suriname*. Edited by Eithne B. Carlin and Jacques Arends. pp.153-182. KITLV Press, Leiden.

Burgoa, Fray Francisco de

1989 [1674] *Geográfica Descripción*. Tomo I, II. Editorial Porrúa, México.

Carlin, B. Eithne and Jacques Arends

2002 *Atlas of the Languages of Suriname*. Edited by Eithne B. Carlin and Jacques Arends. KITLV Press, Leiden.

Casanova, Avendaño Andrés

2019 "Dos tumbas en el barrio zapoteca de Teotihuacan". *Arqueología 58*, pp. 84-94.

Caso, Alfonso

1949 *El mapa de Teozacoalco*. Cuadernos Americanos, VIII (5): 145-181.

1957 *Lienzo de Yolotepec*. Memoria de El Colegio Nacional 3 (4): 41–55.

1960 *Interpretación del Códice Bodley 2528*. Sociedad Mexicana de Antropología, Mexico.

1961 "Los Lienzos Mixtecos de Inhuitlán y Antonio de León". En *Homenaje a Pablo Martínez del Río en el vigésimoquinto aniversario de la primera edición de Los Origenes Americanos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

1964 "El lienzo de Filadelfia". En *Homenaje a Fernando Márquez-Miranda. Arqueólogo e Historiador de América. Ofrenda de sus Amigos y Admiradores*, pp. 138-144. Publicaciones del Seminario de Estudios Americanistas y el Seminario de Antropología Americana. Universidades de Madrid y Sevilla, Madrid.

1966 "Mapa de Santo Tomás Ocotepeque, Oaxaca". In *Summa Anthropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner,* compilator Antonio Pompa y Pompa, pp. 131-137. Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaria de Educación Pública. México.

1969 *El Tesoro de Monte Albán*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

1977 *Reyes y Reinos de la Mixteca I*. Fondo de Cultura Económica, México.

Caso, Alfonso, and Mary Elizabeth Smith

1966 *Interpretaci6n del Códice Colombino/Interpretation of the Codex Colombino [by Caso]; Las glosas del Códice Colombino/The Glosses of the Codex Colombino [by Smith]*. Sociedad Mexicana de Antropología, México.

Castellanos, Abraham

1910 *El Rey Iukano y los Hombres del Oriente. Leyen-*

da indígena inspirada en los restos del 'Códice Colombino'. A. Carranza e Hijos, Mexico.

Chilisa, Bagele

2012 *Indigenous research metodologies*. London.

2017 "Decolonising transdisciplinary research approaches: an African perspective for enhancing knowledge integration in sustainability science". *Sustain Sci*, 12, pp.813-827. DOI 10.1007/s11625-017-0461-1

Clark, James Cooper

1912 *The Story of "Eight Deer" in Codex Colombino*. Taylor and Francis, London.

1938 *Codex Mendoza* (3 vols.). Waterlow & Sons, Oxford / London. México.

Clavijero, Francisco Javier

1976 Historia Antigua de México. Editorial Porrúa, Mexico.

Clews, Elsie Parsons

1936 *Mitla: Town of the Souls (and other zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico)*. The University of Chicago Press, Chicago-Illinois.

Cortés Camacho, Eruvid

2018 "Diseño de interfaz gráfica para facilitar y reforzar la Cultura Viva en los Pueblos de la Mixteca Alta de Oaxaca". En *Digital Humanities 2018: Book of Abstracs / Libro de resúmenes*. Jonathan Girón Palau e Isabel Galina Russell, editores. pp.111-112. Red de Humanidades Digitales A.C. México.

Dahlgren de Jordan, Barbro

1966[1954] *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*. Segunda edición. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Deloria, Vine

1969 *Custer died for your sins*. Avon Books, New York.

Díaz Castro, Susana; Piñeira Menéndez, Laura; y Dionisio Rodríguez Cabrera

2005 "Mitla". En *La pintura mural prehispánica en México III*. Coordinadores: Beatriz de la Fuente y Bernd Fahmel Beyer. p.p. 268-337. Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Estéticas.

Domenici, Davine; Miliani, Constanza y Antonio Sgamellotti

2019 Cultural and Historical Implications of Non-destructive Analyses on Mesoamerican Codices in the Bodleian Libraries**.** In *Mesoamerican Manuscrips. New Scientific Approaches and Interpretations.* Maarten Jansen, Virginia M. Lladó-Buisán & Ludo Snijders (editores). pp.160–174. Brill in Leiden/Boston.

Drawson, Alexandra S., Toombs, Elaine, y Christopher J. Mushquash

2017 "Indigenous Research Methods: A Systematic Review". *The International Indigenous Policy Journal*, 8(2), pp.1-25. https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/iipj/article/view/7515

Dupey García, Élodie

2015 "El color en los códices prehispánicos del México Central: identificación material, cualidad plástica y valor estético". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, núm. 1, 149-166. https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/52359/48241

Durán, Fray Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la tierra firme*. Tomo II. Segunda Edición. Editorial Porrúa, México.

Dyk, Anne y Betty Stoudt

1973 *Vocabulario mixteco de San Miguel el Grande*. Instituto Lingüístico de Verano, Mexico.

Fanon, Frantz

1961 *Les damnés de la terre*. La Découverte, París.

Feria Pérez, Carlos Raúl

2012 *El paisaje de la Mixteca: el espacio abierto en la vida cotidiana de Santa Cruz Nundaco, Oaxaca.* Tesis de licenciatura en Arquitectura de Paisaje. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2019 El Día de Muertos y la casa tradicional de Santa Cruz Nundaco en la Mixteca Alta. Tesis Doctoral de la UNAM. México.

Florescano, Enrique

2004 *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. Colección Pasado y Presente, Taurus. México.

Forshaw A., Belita Ana

1978a *Tee ja ni nduu tioco (El hombre que se volvió zopilote).* Instituto Lingüístico de Verano / Secretaría de Educación Pública, México.

1978b *Tuhun nda ñuñu (Abejas de diferentes clases*). Instituto Lingüístico de Verano / Secretaría de Educación Pública, México.

1978c *Tuhun nda quiti ndeca nchivi Ocotepec (Animales domésticos que se crían en Ocotepec).* Instituto Lingüístico de Verano / Secretaría de Educación Pública, México.

1978d *Cuento lejo jiin mono ñuma (El conejo y el hombre de cera).* Instituto Lingüístico de Verano / Secretaría de Educación Pública, México.

1978e *Cuento lejo jiin tivahvo jiin chihin (el conejo, el coyote y el zorrillo).* Instituto Lingüístico de Verano / Secretaría de Educación Pública, México.

1979 *Tuhun nasa sáhá ndá vehe (Cómo construir una casa).* Instituto Lingüístico de Verano, México.

Fox, Jonathan y Gaspar Rivera Salgado
2004 **"**Building Civil Society among Indigenous Migrants". En *Indigenous Mexican Migrants in United States*. Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado, editores. pp. 1-64. Center for Comparative Immigration Studies, University of California, San Diego. La Jolla, California.

García Leyva, Jaime
2016 *Na Savi Gente de la Lluvia*. CONACULTA, México.

García, Fray Gregorio
1981 (1607). *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*. Fondo de Cultura Económica, México.

Ginzburg, Carlo
1999[1976] *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI.* Traducido del italiano por Francisco Martín. Muchnik Editores, Barcelona.

González Huerta, Neftali
2003 *El Tupa. El mito de un ser fantástico en una comunidad Mixteca.* CONACULTA-H. Ayuntamiento de Huajuapan, México.

González, Pablo Casanova
2003 *Colonialismo Interno (una redefinición).* Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf, accesado el 23 de agosto de 2019.

Goody, Jack
2006 *The Theft of History*. Massachussets: Cambridge University Press.

Grazia, Chiara; Buti, David; Cartechini, Laura; Rosi, Francesca; Gabrieli, Francesca; Lladó-Buisán, Virginia M.; Domenici, Davide; Sgamellotti, Antonio, Aldo, Romani y Costanza Miliani
2019 "Exploring the Materiality of Mesoamerican Manuscripts by Non-invasive Spectroscopic Methods: Codex Laud, Bodley, Selden, Mendoza and Selden Roll at the Bodleian Library". In *Mesoamerican Manuscrips. New Scientific Approaches and Interpretations.* Maarten Jansen, Virginia M. Lladó-Buisán & Ludo Snijders (editores). pp. 134-159. Brill in Leiden/Boston.

Hernández-Díaz, Jorge & Graciela C. Angeles Carreño
2005 *Carnavales en la Mixteca. Entre el culto a la fertilidad y el festejo católico.* Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO, CONACULTA-FONCA, México.

Hoekstra, Rik
1990 "A Different Way of Thinking: Contrasting Spanish and Indian Social and Economic Views in Central Mexico (1550-1600)". En *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, editores Arij Ouweneel y S. Miller, pp. 60-86 Amsterdam.

Ibach, Thomas J.
1980 "The Man Born of a Tree: A mixtec Origin Myth", in Tlalocan, VIII. https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/view/51/51

INALI
2008 *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. Diario Oficial. Lunes 14 de enero de 2008. México. http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf

Ingold, Tim
2000 *The perception of the enviroment. Enssays on livelihood, dwelling and skill.* Routledge. London & New York.

Jacobs, S.H.
1907 Imperios desaparecidos. Revista histórica mexicana. Tomo I. Num. 2. Noviembre. México, D.F.

Jansen, Itandehui y Armando Bautista García
2015 Dialogando con los ñuhu: una reflexión ética con respecto al tiempo y el entorno". En Maarten E.R.G.N. Jansen & Valentina Raffa (coordinadores), Tiempo y comunidad. Herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente (pp. 153-160). The Netherlands: Archaeological Studies Leiden University 29, Leiden University Press.

Jansen, Maarten E.R.G.N.
1982 Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Códex Vindobonensis Mexicanus I, CEDLA, Amsterdam.
1989 "El trauma del ´92". In La Visión India. Tierra, Cultura, Lengua y Derechos humanos. pp. 427-434. Musiro Fundación para la cultura de los indígenas de América, Leiden.
1994 *La gran familia de los reyes mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*. Fondo de Cultura Económica, México.
1998 "Monte Albán y Zaachila en los Códices Mixtecos". En *The Shadow of Monte Albán. Politics and Historiography in Postclassic Oaxaca, México*. Maarten Jansen, Peter Kröfges y Michel Oudijk, coordinadores. pp. 67-122. Centre of Non-Western Studies, Leiden.
2012 *Monte Albán y la memoria mixteca. Informe preliminar.* Facultad de Arqueología, Universidad de Leiden, Leiden.

2015 "Indigenous literary heritage". Latin American Research Review 50(2): 239-247. https://muse.jhu.edu/article/586959/pdf

2017 **"**El oro de la tumba 7 de Monte Albán: contexto y significado". *En Arqueología Mexicana "El Oro en Mesoamérica"*, marzo-abril, vol.XXIV, número 144. pp. 51-57, México.

Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez

1983 The Ancient Mexican Astronomical Apparatus: An Iconographical Criticism. En Archaeoastronomy, volumen VI (1-4), pp.89-95.

2000 *La Dinastía de Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*. CNWS, Leiden. 2003. El Vocabulario del Dzaha Dzavui (Mixteco Antiguo), hecho por los padres de la Orden de Predicadores y acabado por Fray Francisco de Alvarado (1593). Edición Analítica. Online publication www.archeologie .leidenuniv.nl.

2004 "Renaming the mexican codices". *Ancient Mesoamerican*, volumen 15, julio, pp 267-261. Cambridge University Press.

2005 *Codex Bodley. A painted Chronicle from the Mixtec Highlands, México.* Treasures from the Bodleian Library (1) / Bodleian Library. University of Oxford, Oxford.

2007a *Historia, Literatura e Ideología de Ñuu Dzaui. El códice Añute y su contexto histórico cultural*. Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca.

2007b *Encounter with the Plumed Serpent. Drama and Power in the Heart of Mesoamerica.* University of Colorado Press, Boulder.

2008 "Paisajes Sagrados: Códices y Arqueología de Ñuu Dzaui". En *Itinerarios*, vol. 8. p. 83-112.

2009a *Voces del Dzaha Dzavui. Mixteco Clásico. Análisis y conversión del Vocabulario de Fray Francisco de Alvarado (1593).* Gobierno del Estado de Oaxaca /Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca / Yuu Núú A.C., México.

2009b *La lengua señorial del Ñuu Savi. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial.* Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca. México.

2011 *The Mixtec Pictorial Manuscripts. Time, Agency, and Memory in Ancient Mexico*. Koninklijke Brill NV, Leiden / Boston.

2015 "Tiempo, religión e interculturalidad en la Colonia: los catecismos pictográficos de México". En Maarten E.R.G.N. Jansen & Valentina Raffa (coordinadores), *Tiempo y comunidad. Herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente* (pp. 65-101). The Netherlands: Archaeological Studies Leiden University 29, Leiden University Press.

2017a *Time and the Ancestors: Aztec and Mixtec Ritual Art*. The Early Americas: History and Culture. Brill, Leiden-Boston.

2017b "The Indigenous Condition: An Introductory Note". En *Heritage and Rights of Indigenous Peoples. PATRIMONIO Y DERECHO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS.* Coordinadores: Manuel May & Amy Strecker. The Netherlands: Archaeological Studies, Leiden University 39. pp. 205-231, Leiden University Press.

2019 Deconstructing the Aztec Human Sacrifice. Incidental Paper, Center for Indigenous America Studies, Leiden.

Jansen, Maarten; García Ríos, Dante y Ángel Ivan Rivera Guzmán

2012 "La identificación de Monte Albán en los Códices Mixtecos: Nueva Evidencia". En *Monte Albán y la memoria mixteca. Informe preliminar.* Facultad de Arqueología, Universidad de Leiden, Leiden.

Jiménez Osorio, Laura Brenda

2018 "La materialización de las ideas sobre el sitio pre colonial de Yuku Chayo en Chalcatongo, Mixteca Alta de Oaxaca (reconstrucción virtual tridimensional, representación fotorrealista e impresión 3D)". En *Digital Humanities 2018: Book of Abstracs / Libro de resúmenes*. Jonathan Girón Palau e Isabel Galina Russell, editores. pp.108-110. Red de Humanidades Digitales A.C. México.

Jiménez, Osorio Liana Ivette y Emmanuel Posselt Santoyo

2016a "Las Casas de Lluvia en el Paisaje sagrado de la región de Ñuu Savi". *En Cuadernos del Sur*. Revista de Ciencias Sociales, año 21, No. 40, enero-junio, Oaxaca.

2016b "The sanctuaries of the Rain God in the Mixtec Highlands, Mexico: a review from the present to the precolonial past". In *Water History*, 8: 449-468. Springer.

2018 *Tiempo, Paisaje y Líneas de Vida en la Arqueología de Ñuu Savi (La Mixteca, México)*. Tesis de Doctorado. Archaeological Studies Leiden University 44, Leiden University Press, Leiden.

Josserand, J. Kathryn,

1983 *Mixtec Dialect History (Proto-Mixtec and Modern Mixtec Text).* University Microfilms International. Michigan/London.

Josserand, J. Kathryn, Maarten Jansen y María de los Ángeles Romero

1984 "Mixtec dialectology, inferences from linguistics and ethnohistory", en *Essays in Otomanguean*

Culture History. J. Josserand, Winter & Hopkins eds. pp. 141-225, Vanderbilt University Publications in Anthropology, 31, Nashville.

Joyce, Arthur A., Byron Hamman, Andrew Workinger y Marc N. Levine.
2008 **"**The Archaeology and Codical History of Tututepec". En *Mixtec Writing and Society. Escritura de Ñuu Savi*. Editado por Maarten E.R.G.N. Jansen y Laura N.K. van Broekhoven. pp.217. KNAW Press, Amsterdam.

Julián Caballero, Juan
2009 *Ñuu Davi Yuku Yata. Comunidad, identidad y educación en la Mixteca (México)***.** Tesis de Doctorado, Leiden University, Países Bajos.

Kampen, Ukjese van
2012 *History of Yukon first nations art*. Tesis de Doctorado, Leiden University, Países Bajos.

Kirchhoff, Paul
1967[1943] *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales.* Suplemento de la Revista Tlatoani, número 3. Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

König, Viola
1979 *Inhaltliche Analyse und Interpretation von Codex Egerton*. Hamburgo, Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde XV.
1984 Der Lienzo Seler II und seine Stellung innerhalb der Coixtlahuaca Gruppe. *Baessler Archiv* N.F. 32 (2): pp. 229–320.
2017 "Lienzo Seler II (Coixtlahuaca II): A Biography and History of Research". In *ON THE MOUNT OF INTERTWINED SERPENTS. The Pictorial History of Power, Rule, and Land on Lienzo Seler II*. Edited by Viola Köning, pp. 45-53, Staatlche Museen zu Berlin Ethnologisches Museum, Berlin.

Kovach, Margaret
2009 *Indigenous methodologies: characteristics, conversations and context.* University of Toronto Press, Toronto.
2010 "Conversation Method in Indigenous Research". *First Peoples Child & Family Review*, 5 (1), 40–48. https://doi.org/10.7202/1069060ar

Landa, Fray Diego de
1966 [1560] Relación de las Cosas de Yucatán, sacada de lo que escribió el padre fray Diego de Landa, de la orden de San Francisco. Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Est. 24, gr. 3, B. ño. 68. http://www.wayeb.org/download/resources/landa.pdf

León, Nicolás
1984 *Códice Sierra. Traducción al Español de su texto en nahuatl y explicación de sus pinturas jeroglíficas.* Editorial Innovación, S.A., México.

Llanes Ortíz, Genner de Jesús
2004 "La interculturalidad y sus retos políticos y espistemológicos. Reflexiones desde la experiencia de antropólogo maya yucateco". En *Aquí estamos. Boletín de exbecarios indígenas del IFP-México*. Año 1, número 1, julio-diciembre.

Loo, Peter L. van der.
1987 "Códices, Costumbres y Continuidad". Tesis Doctoral, Universidad de Leiden.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
1996 El pasado indígena. El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Americas / Fondo de Cultura Económica, México**.**

López Cuevas, Fernando
2005 "El Spondylus en el Perú prehispánico. Su significación religiosa y económica". Ámbitos, revista de estudios de Ciencias Sociales y Humanidades, núm. 14 (2005), pp. 33-42.

López García, Ubaldo
1993 *Tutu Ñuu Na'a. Códice Muro.* Instituto Oaxaqueño de las Culturas & CIESAS, Oaxaca.
2007 Sa'vi, *discursos ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala).* The Netherlands: Tesis de Doctorado, Leiden University.
2012 "Lengua, Cultura, Identidad y Resistencia". En *De la oralidad a la palabra escrita. Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el sur de México*. Coordinadores: Floriberto González González, Humberto Sántos Bautista, Jaime Leyva García, Fernanda Mena Angelito, David Cienfuegos Salgado. pp.200-229. El Colegio de Guerrero. Chilpancingo, México. 2

López Ruiz, Mariano
1898 "Estudio cronológico sobre la dinastia mixteca". *Memorias de la Sociedad Cientiffca "Antonio Alzate",* XI:437-448.

Macuil, Raúl
2017 *Los Tlamatque, guardianes del patrimonio: Dinámicas interculturales en la sociedad naua (México).* Archaeological Studies Leiden University 36, Leiden University Press, Leiden.

Maldonado, Alvarado Mauricio y Benjamín Maldonado Alvarado.
2004 La sabiduría de las pieles. De las técnicas de curtición de los códices a la curtiduría tradicional actual en Oaxaca. CONACULTA-INAH

Manzanilla, Linda Rosa
1995 "La zona del Altiplano central en el Clásico". En *Historia Antigua de México. Volumen II. El Horizonte Clásico.* Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan coordinadores, pp. 139-173. Insti-

tuto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México / Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa, México.

Martínez Gracida, Manuel y Mariano López Ruiz
1906 *Ita Andehui. Leyenda Mixteca*. Talleres tipográficos de J.S. Soto, Oaxaca.

Martínez Guzmán, José Abel
2018 "Recorridos virtuales interactivos en tiempo real: una alternativa de presentación de información del sitio arqueológico Cerro de las Minas, Mixteca Baja, Oaxaca". En *Digital Humanities 2018: Book of Abstracs / Libro de resúmenes*. Jonathan Girón Palau e Isabel Galina Russell, editores. pp.112-114. Red de Humanidades Digitales A.C. México.

Mason, Peter
1990 *Deconstructing America: Representations of the Other*. Routledge.

Mato, Daniel
2015 "Pueblos Indígenas, Estados y educación superior: Aprendizajes de experiencias en varios países de América Latina potencialmente útiles a los procesos en marcha en Argentina". En *Cuadernos de Antropología Social 41*.

Matos Moctezuma, Eduardo y Leonardo López Luján
2012 *Escultura monumental Mexica.* Fundación Conmmemoraciones / Fondo de Cultura Económica / Fundlocal. México.

McAnany, Patricia A.
1995 *Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Ancient Maya Society.* University of Texas Press, Austin.

Memmi, Albert
2001 [1966] *Retrato del colonizado, precedido por el retrato del colonizador*. Ediciones de la flor, Buenos Aires.

Méndez Aquino, Alejandro
1985 Historia de Tlaxiaco (Mixteca). Instituto Nacional Indigenista. México.

Monaghan, John
1990 "La desamortización de la propiedad comunal en la mixteca: resistencia popular y raices de la conciencia nacional". En *Lecturas Históricas del Estado de Oaxaca. Vol. III. Siglo XIX.* Maria de los Angeles Romero Frizzi, compiladora. Colección Regiones de México / Instituno Nacional de Antropología e Historia / Gobierno del Estado de Oaxaca, México.
1995 *The covenants with earth and rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. University of Oklahoma Press. Norman and London.

Moser, Christopher L.
1977 *Ñuiñe Writing and Iconography of the Mixteca Baja*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 19, Nashville.

Naciones Unidas
2004 *The concept of Indigenous Peoples.* Workshop on data collection and disaggregation for indigenous peoples. Department of Economic and Social Affairs, United Nations, New York.
2008 *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.* Naciones unidas

Nowotny, Karl Anton
1948 "Erläuterungen zum Codex Vindobonensis (Vorderseite)". *Archiv für Völkerkunde III*, pp. 156–200.
1961 *Tlacuilolli, die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex Borgia Gruppe*. Monumenta Americana. Gebr. Mann, Berlin. English translation: *Tlacuilolli: Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, University of Oklahoma Press, Norman 2005.

Ocampo López, Javier
2005 "José Vasconcelos y la Educación Mexicana". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, vol. 7, pp. 139-159, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Boyacá, Colombia.

O´Gorman, Edmundo
1958 La invensión de América.

Okoshi Harada, Tsubasa y Sergio Quezada
2008 "Vivir con fronteras. Espacios mayas peninsulares del siglo XVI". En *El territorio maya. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque,* coordinado por Rodrigo Liendo Stuardo, pp. 137-149. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Olko, Justyna
2014 *Insingnia of Rank in the Nahua World. From the fifteenth to seventeenth century*. University Press of Colorado, Boulder.

Olko, Justyna y Tomasz Wicherkiewicz
2016 "Endangered Languages: in Search of a Comprehensive Model for Research and Revitalization". In *Integral strategies for language revitalization*. Edited by Justyna Olko, Tomasz Wicherkiewicz y Robert Borges. Faculty of Artes Liberales, University of Warsaw, Warsaw.

Ooft, Max
2017 "Surinam". En el *El mundo indígena 2017*. Compilación y edición: Katrine Broch Hansen; Käthe Jepse y Pamela Leiva Jacquelin. pp. 184-189.

Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Copenhague.

Organización Internacional del Trabajo

2007 *Convenio No 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.* Perú: Organización Internacional del Trabajo, Segunda edición.

Osorio Ruiz, Apolinar

2020 ***"****Porqué ya no hablamos mixteco o dzaha dzahui en Yolomecatl (ensayo).* https://www.academia.edu/43571358/Porque_ya_no_hablamos_mixteco_o_dzaha_dzahui_en_Yolomecatl_Oax_20200709_7173_poj1wf

Ouweneel, Arij y Rik Hoekstra

1998 *Las tierras de los pueblos de indios en el altiplano de México, 1560-1920: una aportación teórica interpretativa.* Centro de estudios y documentación latinoamericanos. Amsterdam. http://www.cedla.uva.nl/50_publications/pdf/cuadernos/cuad01.pdf

Paddock, John

1983 *Lord 5 Flower´s family. Rulers of Zaachila and Cuilapan.* Vanderbilt University, Publications in Anthropology No. 29. Nashville, Tennessee.

Panofsky, Erwin

1972 [1939] Studies in Iconology. Humanistic Themes In the Art of the Renaissance. Icon Editions. Westview press, Oxford.

Parmenter, Ross

1966 Break-Through on the "Lienzo de Filadelfia". En *Expedition*, Volume 8, Issue 2.

1982 *Four Lienzos of the Coixtlahuaca Valley*. Dumbarton Oaks, Washington.

Pérez Jiménez, Gabina Aurora

1982 "La imagen mutilada de los indígenas". In Los Indígenas de México en la época precolombina y en la actualidad. Edited by Maarten Jansen and Leyenaar. pp. 23-28. Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde.

1989a "Intimidación, engaño y violencia en el territorio mixteco, México". In La VisiónIndia. Tierra, Cultura, Lengua y Derechos humanos. pp. 139-153. Musiro Fundaciónpara la cultura de los indígenas de América, Leiden.

1989b "Somos victimas de una ciencia colonialista y de un indigenismo internacional". In La Visión India. Tierra, Cultura, Lengua y Derechos humanos. pp. 421-426. Musiro Fundación para la cultura de los indígenas de América, Leiden.

2008 "Leyendo los códices en Sahin Sau". En *Mixtec Writing and Society. Escritura de Ñuu Savi*. Editado por Maarten E.R.G.N. Jansen y Laura N.K. van Broekhoven. pp.217. KNAW Press, Amsterdam.

2011 Sahìn Sàu. *Curso práctico de lengua mixteca (variante de Ñuu Ndéyà) con notas históricas y culturales*. Oaxaca: Universidad de Leiden / Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca (CSEIIO).

2015 Descolonizar memoria, mentalidad e investigación. En Maarten E.R.G.N. Jansen & Valentina Raffa (coordinadores), *Tiempo y comunidad. Herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente* (pp. 269-288). The Netherlands: Archaeological Studies Leiden University 29, Leiden University Press.

2017 *Sahin Sau: Palabras y Vivencias. Diccionario contextual mixteco de Ñuu Ndeya (Chalcatongo).* Universidad de Leiden, Oaxaca.

Pohl, John M. D.

2005 "The Arroyo Group Lintel Painting at Mitla, Oaxaca". En *Painted Books and Indigenous Knowledge in Mesoamerica: Manuscript Studies in Honor of Mary Elizabeth Smith*. Editado por Elizabeth Hill Boone. Middle American Research Institute. Tulane University, New Orleans.

Posselt, Santoyo Emmanuel y Liana Ivette Jiménez Osorio

2015 "El ritual como restablecimiento del paisaje sagrado". En *Tiempo y comunidad. Herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente.* Maarten E.R.G.N. Jansen & Valentina Raffa (coordinadores), pp. 143-150. Archaeological Studies Leiden University 29, Leiden University Press. The Netherlands.

2018 "Una metodología sensible para la reconstrucción digital de sitios precoloniales en el contexto de la Nación Mixteca". En *Digital Humanities 2018: Book of Abstracs / Libro de resúmenes*. Jonathan Girón Palau e Isabel Galina Russell, eds. pp.105-108. Red de Humanidades Digitales A.C. México.

2019 "Humanidades digitales y herencia viva". En *Cuadernos del Sur* 46:6-23, enero-junio-2019.

Quiñones Keber, Eloise

1995 Codex Telleriano-Remensis: ritual, divination, and history in pictorial Aztec manuscript. Foreword by Emmanuel Le Roy Ladure. Ilustrations by Michel Besson. University of the Texas Press. Hong Kong

Rappaport, Roy A.

2001 *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reyes Espinosa, Roberto Carlos

2018 "Reflexiones y experiencias sobre la recreación de paisaje de sitios arqueológicos: Santuario de Pedimento de Santa Catarina Yoso Notu, Mixte-

ca Alta de Oaxaca". En *Digital Humanities 2018: Book of Abstracs / Libro de resúmenes*. Jonathan Girón Palau e Isabel Galina Russell, editores. pp.110-111. Red de Humanidades Digitales A.C. México.

Reyes, Fray Antonio de los
1593 *Arte en lengua mixteca.* http://userpage.fu-berlin.de/mduerr/ More/Reyes_1890.pdf

Reyes Gómez, Juan Carlos
2017 Tiempo, Cosmos y Religión del Pueblo Ayuuk (México). Tesis Doctoral Archaeological Studies Leiden University 37, Leiden University Press, Leiden.

Ríos Morales, Manuel
2011 *Identidad y etnicidad en la Sierra Norte Zapoteca de Oaxaca*. The Netherlands: Tesis de Doctorado, Leiden University.

Rivera, Ivan
2008 La iconografía de las piedras grabadas de Cuquila y la distribución de la escritur ñuiñe en la Mixteca Alta. En Sebastián van Doesburg (Coordinador), *Pictografía y escritura afabética en Oaxaca* (pp.53-72). Oaxaca: Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.

Rivera Salgado, Gaspar
1999 "Mixtec Activism in Oaxacalifornia: Transborder Grassroots Political Strategies". En *American Behavioral Scientist*, Vol. 42, No. 9, June/July, pp. 1439-1458.

Robles García, Nelly
1997 Urbanismo y arquitectura mesoamericana en Oaxaca**.** En *Historia del arte de Oaxaca*, *Volumen 1, Arte prehispánico*, pp. 107-129. Gobierno del Estado de Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.

Rodríguez Cano, Laura
2008 **"**Los signos y el lenguaje sagrado de los 20 días en el calendario ritual de la Mixteca y los códices del noroeste de Oaxaca". En *Desacatos,* núm. 27, mayo-agosto. pp.33-74.

Rojas Castro, Antonio
2013 "Las humanidades digitales: principios, valores y prácticas". En *JANUS, ESTUDIOS SOBRE EL SIGLO DE ORO*, 2 (2013), pp. 74-99.

Rojas Martínez, Gracida Aracely y Maarten E.R.G.N. Jansen
2009 "Una denuncia ante la reedición hecha por Ignacio Ortiz Castro de Ita Andehui. Leyenda Mixteca". En *Educación Comunal*, número 2, julio de 2009.

Romero Frizzi, María de los Ángeles
1988 "Época Colonial (1519-1785)". En *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca. I. Prehispánico-1924*, coordinado por Leticia Reina, pp. 107- 179. Juan Pablo Editor S.A. / Gobierno del Estado de Oaxaca / Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, México.
1990 *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1570*. Colección Regiones de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Ruíz Ortiz, Víctor Hugo y Maarten Jansen
2009 *El lienzo de Otla, memoria de un paisaje sagrado*. Edición e interpretación del manuscrito recién descubierto, acompañado por los cortometrajes "La Epopeya de la Princesa 6 Mono y del Gran Guerrero 8 Venado" y "Cantero". Gobierno del Estado de Oaxaca, México.

Sahagún, Fray Bernardino de.
1977[1577] *Códice Florentino* (Facsimile)

Said, Edward
1978 *Orientalism*. Pantheon, New York.

Santiago, López Felix Arturo
1999 *Tu'un savi ká'an tee nenu'un ñuu Yasi'í Yuku Iti, Nijnún, Ñuu Nuva. a káa ichi chuvee.Vocabulario Básico Mixteco-Español del pueblo originario y ascendencia de Santa María Yucuhiti, Tlaxiaco, Oaxaca, zona suroeste de Tlaxiaco*. Fundación Alfredo Harp Helú-Secretaría de Cultura de Oaxaca-Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Oaxaca.
2006 *Memoria Histórica de Santa María Yucuhiti-Ocotepeque, Tlaxiaco, Oaxaca. Ñuu Savi-Mixteca*. Félix Arturo Santiago López coordinador de Investigadores Comunitarios. El comité municipal de cultura / CONACULTA, México.

Seler, Eduard
1908 Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Alterthumskunde. Tom iii. Benrend & Co. Berlín.

Smith, Linda Tuhiwai
2008 [1999] *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Zed Books, London/New York.

Smith, Mary Elizabeth
1973 *Picture writing from ancient southern Mexico. Mixtec place signs and maps* . University of Oklahoma Press, Norman.
1998 *The Codex López Ruíz. A lost Mixtec pictorial manuscript.* Vanderbilt University Publications in Anthropology 51. Nashville, Tennessee.

Snijders, Ludo
2016 *The Mesoamerican codex re-entangled : produc-*

tion, use, and re-use of precolonial documents. Tesis Doctoral en Arqueología. Archaeological Studies Leiden University nr. 31: Leiden University Press.

Spiro, Lisa
2012 "This is Why We Fight". En *Debates in the Digital Humanities*, editado por Matthew K. Gold, pp. 13-35. University of Minnesota Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty
1999 *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Spores, Ronald
1967 *The mixtec kings and therir people*. University of Oklahoma Press. Norman, Oklahoma.
2007 *Ñuu Ñudzahui. La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la independencia*. Colección: Voces del Fondo. Serie Etnohistoria. Instituto Estatal de Educación Pública del Estado de Oaxaca, Oaxaca.

Stavenhagen, Rodolfo
1989 "Derechos humanos y derechos indios", en *La visión india. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos*, Rodolfo Stavenhagen (coord.), pp. 9-16. Leiden.

Terraciano, Kevin
2001 *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Ñudzavui History Sixteenth through Eightteenth Centuries*. Stanford University Press.
2013 *Los mixtecos de la Oaxaca Colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*. Traducción Pablo Escalante Gonzalbo. Fondo de Cultura Económica, México.

Torquemada, Fray Juan de
1977 *Monarquía Indiana. Volumen IV.* Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, México

Troike, Nancy Irene Patteerson
1974 *The Codex Colombino-Becker*. PhD dissertation. University of Londo.

UNESCO
2003 *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*. Grupo especial de expertos sobte las lenguas en peligro convocado por la UNESCO. Documento adoptado por la Reunión Internacional de Expertos sobre el programa de la UNESCO "Salvaguardia de las Lenguas en Peligro". París. http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/LVE_Spanish_EDITED%20FOR%20PUBLICATION.pdf

Van Doesburg, Sebastián
2001 "De Linderos y Lugares: territorio y asentamiento en el Lienzo de Santa María Nativitas". *Relaciones 86,* vol. 22, número 86: 15–82.
2008 "Documentos pictográficos de la Mixteca Baja de Oaxaca: el lienzo de San Vicente el Palmar, el Mapa num. 36 y el Lienzo Mixteco III". En *Desacatos,* núm. 27, mayo-agosto. pp.95-122.

Van Doesburg, Sebastían; Hermann, Lejarazu Manuel A. y Michel R. Oudijk
2015 *Códice de Yanhuitlán (1520-1544).* Edición comentada y facsímil. Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca & Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca & Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Van Doesburg, Sebastián y Michael Swanton,
2008 "La traducción de la *Doctrina cristiana en lengua mixteca* de fray Benito Hernández al chocholteco (ngiwa)". En *Conferencias sobre lenguas otomangues y oaxaqueñas vol. II. Memorias del Coloquio Francisco Belmar*, Ausencia López Cruz y Michael Swanton, coordinadores, pp. 81-118. Biblioteca Francisco de Burgoa, México.

Vasconcelos, José
2003 [1948] *La Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana.* Biblioteca mundial universal. https://www.biblioteca.org.ar/libros/1289.pdf, consultado el 13 de agosto de 2019.

Ve´e Tu´un Savi (Academia de la Lengua Mixteca)
2000 Norma de Escritura para Tu´un Savi (Documento de trabajo).
2007 Bases para la escritura de Tu´un Savi. Colección Díalogos, Pueblos Originarios de Oaxaca, Serie Glifos. Secretaria de Cultura del Gobierno de Oaxaca, Oaxaca.

Villavicencio Rojas, José Mario; García Hernández, Antonio y Rufino Aparicio López
2015 *Diligencias sobre tierras pertenecientes al común de Santa María Ocotepeque, Oaxaca. Transcripción paleográfica*. Fondo Estatal Oaxaca del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC), Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, la Secretaria de las Culturas y Artes del Gobierno del Estado de Oaxaca y la Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca A.C.

Weitlaner Johnson, Irmgard
1966 "Análisis textil del lienzo de Ocotepec". En *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner,* compilado por Antonio Pompa y Pompa, pp. 139-144. Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaría de Educación Pública, México.

Witter, Hans-Jörg
2011 Die gefiederte Schlange und Christus. Eine reli-

gion historische Studie zum mixtekisch-christlichen Synkretismus. Doctoral dissertation. Leiden University, Leiden.

Wolf, Eric R.
1982 *Europe and the Peoples without History*. University of California Press, Berkeley /Los Angeles / Londres.

CÓDICES (FACSÍMILES)

App "Códices Mixtecos" véase https://play.google.com/store/apps/details?id=com.codice.celina.codices-mixtecos

Códice Añute (= Códice Selden), véase Jansen y Pérez Jiménez, 2007a; y http://www.mesolore.org/cultures/synopsis/4/Ñudzavui

Códice Cihuacoatl (= Códice Borbónico), véase Anders, Jansen y Reyes, 1991.

Códice Durán, ver Durán, 1967.

Códice Iya Nacuaa (= Códice Colombino-Becker), véase Troike, 1974; y Jansen y Pérez Jiménez, 2007b.

Códice Iya Nacuaa I (=Códice Colombino), véase https://www.codices.inah.gob.mx/pc/index.php

Códice Mendoza, véase Clark, 1938; y https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/inicio.php

Códice Mictlan (= Códice Laud), véase Anders y Jansen, 1994.

Códice Ñuu Naha (= Códice San Pedro Cántaros = Códice Muro), véase López García, 1993; y Jansen, 1994.

Códice Ñuu Ñaña (= Códice Egerton 2895), véase Jansen, 1994.

Códice Ñuu Tnoo–Ndisi Nuu (= Códice Bodley), véase Caso, 1960; y Jansen y Pérez Jiménez, 2005.

Códice Telleriano-Remensis, véase Quiñones Keber, 1995.

Códice de Texupan (= Códice Sierra), véase León, 1984; Terraciano, 2013; y Biblioteca Digital Mexicana http://bdmx.mx/detalle/?id_cod=26#.VH7Di-9KG9Mh

Códice Tonindeye (= Códice *Zouche* o Códice *Nuttall*), véase Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992b. https://www.britishmuseum.org/collection/object/E_Am1902-0308-1
http://www.mesolore.org/cultures/synopsis/4/Ñudzavui

Códice Yuta Tnoho (= *Códice Vindobonensis Mexicanus I*), véase Jansen, 1982; y Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992a.

Códice Yoalli Ehecatl (= Códice Borgia) véase Anders, Jansen y Reyes García, 1993.

Códice Yodzo Cahi (= Códice de Yanhuitlán) véase Jansen y Pérez Jiménez, 2009b; y Van Doesburg, Hermann y Oudijk, 2015.

Lienzo de Ocotepec, véase Caso, 1966; Smith, 1973, 1998; y Aguilar Sánchez, 2015a, 2015b, 2017.

Lienzo de Otla, véase Ruiz y Jansen, 2009.

Lienzo de Yucuhiti, véase Aguilar Sánchez, 2019b.

Anexos

ANEXO 1.

Correspondencia del mixteco de Teposcolula del siglo XVI y el de Ocotepec del 2019

Objetivos particulares: Conocer los cambios entre *sahan savi* de Teposcolula del siglo XVI y el contemporáneo de Santo Tomás Ocotepec.

Comentario: Para facilitar la correspondencia entre el vocabulario de Alvarado (1593) al mixteco de Santo Tomás Ocotepec (STO) fue necesario estudiar los cambios que sugieren Jansen y Pérez Jiménez (2009a) para la variante actual de Chalcatongo.

Sahan Savi	***Sonido***	*Ejemplos*					
Teposcolula 1593	**dz**	dzoco/ ofrecer	dzini / cabeza	dzama / ropa	dzavui	dzito	dzidzi
Ocotepec	**s / sh**	soko	shini	sahma	savi	shito	shishi
Chalcatongo	**s / sh**	soko	shini	sahma	sau	stoò	shìi
Nochixtlan	**d**	doko	dini	dahma	davi	dito	didi

Sahan Savi	***Sonido***	*Ejemplos*	
Teposcolula 1593	**s**	sacu / muro	sica / andar
Ocotepec	**j**		jika
Chalcatongo	**j**	jaku / corral	jika

Sahan Savi	***Vocales***	*Ejemplos*			
Teposcolula 1593	**a**	huahi / casa	dzaya / hijo	nduta	yuta
Ocotepec	**e**	vehe	sehe	ndute	yute
Chalcatongo	**e / a**	vehe	sehe	nducha	yucha
Nochixtlan	**e**	vehe	daha		

Sahan Savi	***Vocales***	*Ejemplos*	
Teposcolula 1593	**e**	dzehe	dzeque / joya
Ocotepec	**i**	sihi	siki
Chalcatongo	**ɨ**	sɨhɨ	sɨkɨ

Sahan Savi	***Sonido***	*Ejemplos*	*Ejemplos*
Teposcolula 1593	**t- entre vocales**	yuta / río	nduta / agua
Ocotepec	**t**	yute	ndute
Chalcatongo	**ch**	yucha	nducha

Sahan Savi	***Sonido***	*Ejemplos*	*Ejemplos*
Teposcolula 1593	**tn - al inicio**	tnoo / negro	tnaha
Ocotepec	**t- con nasalización al final**	tuun	tahan
Chalcatongo	**t- con nasalización al final**	tuun	tahan

Sahan Savi	***digtongos***			*Pronunciación*	
Teposcolula 1593	**ui**	dzavui	andevui	Ñayevui	vui = wi
Ocotepec	**i**	savi	andevi	Ñayivi	vi = vi
Chalcatongo	**u**	sau	andiu	Ñayiu	

ANEXO 2.

Leiden, Holanda, a 1 de agosto de 2016

A las Autoridades Municipales de Santa María Yucuhiti

Al Presidente Municipal

Al Regidor de Cultura

Al Presidente del Museo Comunitario

El que suscribe, arqueólogo Omar Aguilar Sánchez, se dirige a ustedes de la manera más atenta para comentarles lo siguiente. El viernes 6 de febrero del año en curso asistí junto con los arqueólogos Mariana y Dante a la cabecera municipal de Santa María Yucuhiti con el propósito de llevar a cabo el registro fotográfico del lienzo de Yucuhiti de principios del siglo XVIII que está depositado en el "Museo Comunitario" de la misma población; lo anterior, con motivo del acuerdo establecido con las autoridades en turno para hacer el análisis descriptivo del mapa.

En el marco de esta visita, tuve la oportunidad de platicar con el Presidente Municipal, el Regidor de Cultura y el Presidente del Museo Comunitario, a quienes les expresé mis argumentos por el que considero que el glifo toponímico "Cerro de Ocotales", que es usado como logotipo por el municipio de Santa María, es un glifo toponímico retomado de un documento de la cultura nahua, en lengua náhuatl y no corresponde al significado de Yucuhiti en mixteco.

Con base en lo anterior, en aquella ocasión consideraron la posibilidad de retomar un nuevo glifo toponímico o "escudo" que representara más fielmente el significado original de Yucuhiti. En dicha plática, ustedes solicitaron mi apoyo para elaborar algunos diseños y en ese sentido les pedí un tiempo considerable para poder hacerlo. Actualmente ya tengo algunos embozos; sin embargo, ninguno me ha convencido. Además de esto, he considerado que al ser el glifo toponímico un emblema que identificará a la comunidad de Yucuhiti es necesario reflexionar sobre lo siguiente. Debido a que soy del pueblo vecino de Ocotepec, no sé si el pueblo de Santa María Yucuhiti tenga a bien aceptar la creación de una persona, que si bien es del pueblo vecino no es parte de la comunidad de Yucuhiti.

Una vez dicho lo anterior, quiero proponerles lo siguiente. Si con el nuevo diseño la comunidad de Yucuhiti se identificará, entonces sería conveniente considerar que el diseño mane de la misma comunidad. Es decir, ¿por qué no se hace una convocatoria para que el pueblo mismo participe en la creación de dicho escudo y sea la misma comunidad quien también elija el nuevo símbolo? A este respecto mi propuesta es la siguiente. Estoy en la disposición de exponer el tema de la toponimia (tal como lo hice en el museo con las

autoridades presentes) e ilustrar la manera en que se construyen los nombres de lugares en escritura pictográfica a todos los interesados, y estimo que sería conveniente hacerlo también con los alumnos de nivel secundaria y media superior. Una vez hecho esto, invitar a los jóvenes a que participen en la creación de un logotipo que va a representar a todo el pueblo en el futuro. De todos los que se lleguen a realizar se elegirán por su estética y significado al menos 5 para la etapa final y la elección oficial del escudo para el municipio lo definirán ustedes, ya sea la autoridad misma o se haga en una consulta pública.

En este sentido, quiero expresarles algunas observaciones que considero importantes para que tomen en cuenta la propuesta. Al hablar de una reintegración de la memoria cultural del pueblo Ñuu Savi, y en particular del municipio de Santa María Yucuhiti, estamos refiriéndonos a qué exista una conciencia histórica y cultural sobre nuestro pasado, en el cual los mismos mixtecos tengamos la oportunidad de reflexionar acerca de los valores culturales de nuestros antepasados en términos de nuestro presente. Esta tarea por tanto no debe hacerse por una persona sino en ella debe involucrarse toda la comunidad, en especial los jóvenes y niños, quienes son el futuro de nuestra cultura. Por lo tanto, esta actividad sería una excelente oportunidad para incentivar la creación tanto literaria y artística los jóvenes y acercarlos a su historia, pero con un método riguroso y en términos de nuestra propia tradición.

Por mi parte, estoy en la disposición de apoyar todo proceso en conjunto con las autoridades del Museo Comunitario y la Regiduría de Cultura de Yucuhiti una vez que regrese a México. Esta es mi propuesta y estaré en la espera de su respuesta. Sin más por el momento, reciban un cordial saludo.

ANEXO 3.

Actividad 1

Título: Estrategia didáctica para la enseñanza de códices de Ñuu Savi y el fortalecimiento de la identidad cultural de niñas y niños de educación preescolar.

Objetivo: Preparar al docente para la enseñanza de los códices de Ñuu Savi con un enfoque comunal a los alumnos de educación preescolar.

Lugar: Centro de Educación Preescolar "Ignacio Zaragoza" C.C.T. 20DCC1109B

Fecha: 19-09-2017

Tema: Códices de Ñuu Sau

Propósito: Practicar el principio de conteo mediante la utilización de los números para interpretar el calendario y los nombres calendáricos en los códices.

Campo formativo: Pensamiento matemático.

Aspecto: Numeración

- Utilizar objetos, símbolos propios y números para representar cantidades, con distintos propósitos y en diversas situaciones.
- Ordenar colecciones teniendo en cuenta su numerosidad: en orden ascendente o descendente, de derecha a izquierda y de izquierda a derecha.

Materiales: Hojas con imágenes, hojas con círculos, lápiz, colores y/o crayolas, papel craft, pelotas de colores, tijeras, Resistol.

Ejercicio

Inicio

1.- "Pelotas de colores": los alumnos se formarán en círculo y se les repartirán las pelotas, ya que cada uno tenga su pelota, nombrarán que color de pelota les tocó. En seguida se les pedirá que nombren el color de su pelota pero será más rápido. Esta misma actividad se repetirá con los números, se inicia contando; uno-dos, uno-dos, hasta terminar el circulo, en seguida se le agrega un número más, uno-dos-tres, uno-dos-tres, y así sucesivamente.

2.- Se repartirán algunas hojas con círculos pequeños, los cuales deberán ser pintados de distintos colores. Se les indicará una serie de los mismos y éstos son los que deberán seguir en orden.

Desarrollo

3.- En seguida los alumnos recortarán los círculos uno a uno, en cuando terminen volverán a revisar la serie de colores que se les presentó para que en ese orden vayan pegando los círculos en un trozo de papel craft. En un inicio se les indicará si será de manera horizontal o vertical y de derecha a izquierda, de izquierda a derecha, de arriba hacia abajo o de abajo hacia arriba. Después, a la niña o niño se les dará la opción de ponerlo en el orden que más les guste.

4.- En el papel craft, habrá una imagen la cual tendrán que pintar utilizando los colores que a ellos más les agrade.

Cierre

5.- Se les repartirá una hoja con imágenes en donde tendrán que identificar y colorear los círculos como lo hicieron previamente, contarán y anotarán el número de círculos según corresponda.

Observaciones:_____

_____

Sugerencias:_____ _____
_____

EVALUACIÓN:

Aspectos a evaluar en el desarrollo de las actividades

Aspectos a evaluar / *Nombre del alumno(a)*	*Cuenta de manera ordenada*	*Reconoce los colores y los utiliza de manera intercalada*	*Conoce el uso de los círculos en la vida cotidiana*	*Cuenta en Mixteco*	*Realiza series siguiendo las indicaciones*
1.-					
2.-					
3.-					
4.-					
5.-					

Elaboró

Profr. Héctor Juárez Aguilar

Aplicó

Profr. (a) _____

Lista de figuras

Figura 1. Códice Iya Nacuaa I (Colombino), resguardado en el Museo Nacional de Antropología en la Ciudad de México. Instituto Nacional de Antropología e Historia (2014). 18
Figura 2. *Iya Situta kuu sehe Añute* "el gobernante 11 Agua es descendiente del Lugar de la Arena", hoy Magdalena Jaltepec (Oaxaca, México). Códice Añute, p.1. 32
Figura 3. Yuku Kuii "Cerro Verde" en el Lienzo de Otla. 34
Figura 4. El señor Ngigua 7 Viento en Códice Tonindeye anverso p.2. 34
Figura 5. El topónimo de Zaachila en el códice Añute p.13-I. 36
Figura 6. "Monte Blanco con Pedernales". Códice Tonindeye Anverso p.19b. 37
Figura 7. El topónimo de Zaachila como lugar de origen de la dinastía de Xipe. Códice Tonindeye p.33. . . . 38
Figura 8. Topónimo de Zaachila. Códice Tonindeye p. 61. 38
Figura 9. Templo enjoyado y grecas con una urna estilo "zapoteco" en la base. Códice Tonindeye p.19a. 38
Figura 10. Grecas de Mitla.. 39
Figura 11. La página 21 del códice Tonindeye y su asociación pictórica y arqueológica con los murales y grecas de Mitla, así como su referencia al inframundo con elementos propios de la iconografía mesoamericana, los cuales podemos observar en la página 32 del Códice Yoalli Ehecatl. 40
Figura 12. Vista en dirección a Ñuu Nka (Putla) desde Yucuhiti. Fotografía del autor. 42
Figura 13. Glifo toponímico "cuna de nubes" que hace referencia a la parte sur de Nuyoo, donde se empieza a descender a Ñuu Andivi, la Tierra del Cielo o Mixteca de la Costa. Fotografía del autor. 42
Figura 14: *Koo Yoso*, el Quetzalcoatl mixteco, o Señor 9 Viento llevando el agua de Ñuu Andivi a Ñuu Savi Ñuhu. Códice Yuta Tnoho p.47. 43
Figura 15 y Figura 16: Obras maestras de la cultura Ñuu Savi del posclásico en el Museo de las Culturas de Oaxaca en Santo Domingo, Oaxaca. Fotografías del autor. 48
Figura 17. (Izquierda) "Incendio de todas las ropas y libros y atavios de los sacerdotes idólatricos, que se los quemaron los frailes", cuadro 10 de Relaciones geográficas del siglo XVI de Tlaxcala (Acuña,1984,I). Figura 18. (Derecha) "Quema e incendio de los templos idolátricos de la provincia de Taxcala por los frailes y españoles" cuadro 10 de las Relaciones geográficas del siglo XVI de Tlaxcala (Acuña,1984,I). 49
Figura 19. Pintura de castas. Siglo XVIII. Autor desconocido. Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, México. 52
Figura 20. La historia de América fue escrita por los conquistadores españoles a costa del derramamiento de sangre de los Pueblos Originarios. Ilustración de Carlos Latuff. 54
Figura 21. (Izquierda) Representación de Fray Diego Durán de "El Templo Mayor y sus tzitzimine ilhuicatzitzquique" en su Historia de las Indias… 1581. Tomado de Moctezuma y López (2012). Figura 22. (Derecha) Representación de sacrificio humano y canibalismo en el *Códice Florentino* (1577) de Fray Bernardino de Sahagún. 54

Figura 23. En el Códice Mictlan (Laud), p.13, se representó al Dios Lluvia en su morada, una *vehe savi* "casa de lluvia", que geográficamente corresponde a una cueva. 55
Figura 24. Representación demoniaca colonial del Dios Lluvia frente a su morada, en este caso frente a las fauces de un mountro que representa la entrada al infierno en la capilla abierta de Actopan, Hidalgo. Tomada de Jiménez y Posselt (2016a; 2016b). 56
Figura 25. (Izquierda) El sacrificio humano y el canibalismo se asumen como verídicos, son normalizados y hasta se reproducen de manera caricaturesca. Captura de imagen del capítulo "En la guerra se vale todo" de la serie de proyección internacional "Los Simpson". Figura 26. (Derecha) El Dios Tlaloc preparándose un taco de corazón humano, una alusión del origen de un platillo muy popular hoy en día, el taco al pastor, de una práctica supuestamente mesoamericana. 57
Figura 27. (izquierda) Tumba de Galileo Galilei. Fotografía del autor. Figura 28. (derecha) Tumba de Michelangelo Buonarroti Fotografía del autor. 59
Figura 29. Cuestionamiento del pueblo Mapuche a los académicos. Imagen tomada de la cuenta de Pangi Palitujo en Facebook. 62
Figura 30. (Izquierda) El racismo como algo normalizado y promovido por marcas comerciales. Anuncio de jabón en los años 30´s en Francia con la leyenda "El jabón Dirtoff me blanquea". Figura 31. (Derecha) Publicidad de la marca Dove, una línea de productos de cuidado personal. 66
Figura 32. The Fall of Man, Cornelis Cornelisz de Haarlem, 1592, óleo sobre lienzo, 273cm × 220cm. Rijksmuseum, Amsterdam. 75
Figura 33. El guajolote (pavo) como símbolo de la presencia del continente americano desde la creación de la humanidad. The Fall of Man, Cornelis Cornelisz de Haarlem, 1592. Rijksmuseum, Amsterdam. 76
Figura 34. Chiyocanu (Chiyo Kahnu, hoy Teozacoalco). App "Códices Mixtecos" (Aguilar, Ortiz, Pérez, 2019a). 78
Figura 35. Yòko "vapor" y Yoko "espiga". Códice Yuta Tnoho, p. 8-II.. 79
Figura 36. *Sehe Ñuu Yuku Savi nu Yuku Tuun* "hijo, descendiente, del Pueblo del Cerro de la Lluvia en el Cerro Negro". Códice Tonindeye, p.2-I. 79
Figura 37. (Izquierda) Ñuu "tierra, pueblo, comunidad". App "Códices Mixtecos". Figura 38. (Derecha) Altepetl para los nahuas "cerro-agua, comunidad". Códice Mendoza. 80
Figura 39. Carta de presentación firmada por las autoridades como prueba de nuestro acuerdo mutuo y respaldo ante la comunidad. 89
Figura 40. Interior de la iglesia de Tlaxiaco de estilo neoclásico. Fotografía de autor. 96
Figura 41. "Fontana del Nettuno". Fuente de Neptuno en la Plaza de la Signoría, Florencia, Italia, cuna del renacimiento. Fotografía del autor. 97
Figura 42. La representación de Poseidón e hipocampos en un baño público de la ciudad de Ostia Antica, Siglo I y II d.C. Fotografía del autor. 97
Figura 43. Fontana de Trevi, Roma, Italia. Fotografía del autor.. 98
Figura 44. The Royal Barge es parte de la exposición permanente del National Maritime Musem "Museo Marítimo Nacional" en Amsterdam, Países Bajos. Fotografía del autor.. 98
Figura 45. Schlossbrücke "El Puente del Palacio" en Berlín, Alemania. Fotografía del autor. 99
Figura 46. Banqueta del recinto de las Águilas en Tenochtitlan, inspirada en la antigua ciudad sagrada del Epiclásico de Tula, Hidalgo. 99
Figura 47. Ceremonia Tolteca en Tulla-Cholula donde el Señor 8 Venado "Garra de Jaguar" recibió la nariguera de turquesa. Códice Iya Nacuaa, p. 5. 100
Figura 48. Obra "Deposición de Cristo con la Virgen, San Juan Bautista, Santa Catarina de Alejandría y el donador", vestido en armadura adornada con la insignia de los caballeros de la Orden de San Esteban, pintada por Santi di Tito en 1592. Galería de la Academia en Florencia. Fotografía del autor.. 101

Figura 49. Yaa 8 Venado y Yaa 4 Jaguar en presencia del Yaa Nkandii (Dios Sol). Códice Tonindeye p. 78. . . 102
Figura 50. Mercado de Ndinu (Tlaxiaco) en 1961. Fotografía de Clara Francés Bristol. 106
Figura 51. El embajador diriguiendo el *sáhan* (discurso ceremonial) ante los asistentes de la ceremonia tradicional de casamiento. Fotografía del autor. 107
Figura 52. Intercambio de discursos ceremoniales entre el entonces Presidente Municipal de Ocotepec del trienio 2014-2016 (izquierda) y el mayordomo (derecha). Fotografía del autor. 108
Figura 53. Entrega de prendas a los novios en la ceremonia de casamiento tradicional en Ocotepec. Fotografía del autor tomada el 27 de diciembre de 2017 en la boda de Jose Luis Rodríguez y Rocio García. 112
Figura 54. Prendas para el novio y la novia en el códice Añute, p.7-II. 113
Figura 55. Las comitivas de los novios frente al arco en donde se ofrencen discursos ceremoniales, copal, bebidas y cigarros. Ceremonia de casamiento tradicional de Chayanne Cruz y Griselda Trujillo en el municipio de San Miguel el Grande. Fotografía del autor, tomada el 1 de marzo de 2019. 114
Figura 56. La primera ofrenda del mundo. Códice Yuta Tnoho, p.1. 114
Figura 57. Con los músicos por delante, los recién casados, Tranquilino Rodríguez y Yesenia Sánchez, entran a la casa del novio junto con la comitiva de la novia. De la entrada hasta el altar, mujeres vestidas con la ropa tradicional de Ocotepec llevan en sus manos la "flor que une", *ita kuutú,* y con ellas van "limpiando" a los recién casados. Fotografía del autor tomada el 23 de diciembre de 2016. 115
Figura 58. (Izquierda) *Ita Kuutú* o "baile de las hierbitas" (como se le conoce en castellano en San Miguel el Grande) en la ceremonia de casamiento tradicional de Chayanne Cruz y Griselda Trujillo en el municipio de San Miguel el Grande. Fotografía del autor, tomada el 1 de marzo de 2019. Figura 59 (Derecha) Baile prenupcial con hierbas en las manos en el Códice Añute p.7-I. 116
Figura 60. (Izquierda) Embajadores *savi*. Códice Tonindeye, p.19. Figura 61. (derecha) *Amanteca nahua* cargando a la novia. Códice Mendoza, folio 61r. 116
Figura 62. (Izquierda) La pareja primordial Señora 13 Flor y el Señor 1 Flor sentados sobre el petate como símbolo de su estatus en matrimonio. Códice Yuta Tnoho*,* p.35. Figura 63. (Derecha) Los recién casados sobre el petate en Ocotepec, símbolo de la unión matrimonial. Fotografía del autor. 117
Figura 64. Códice Mendoza, folio 61. 117
Figura 65. Consejos de los padres a los novios mientras tocan *yàà nanumi táhan* en la boda de Marina Sánchez y Jesús Bautista. Fotografía del autor tomada el 24 de abril de 2014 en Emilio Portes Gil, Santo Tomás Ocotepec. 118
Figura 66. La pareja primordial en el *Códice Yuta Tnoho* (p.1) donde ambos son nombrados como 1 Venado. 123
Figura 67. El Árbol de Origen en el Códice Yuta Tnoho (p.37). 124
Figura 68. Koo Yoso o Koo Savi cargando las aguas del cielo (Ñuu Andivi, la Costa) a Ñuu Savi Ñuhu (Mixteca Alta). App "Códices Mixtecos". 126
Figura 69. El glifo toponímico de llano compuesto de plumas de distintos colores. Códice Tonindeye reverso p.48. 127
Figura 70. (Izquierda) Señor 4 Jaguar "Quetzalcoatl". Códice Tonindeye Reverso, p.75. Figura 71. (Derecha) Ce Acatl Topilzin Quetzalcoatl. Códice Durán, figura 1. 128
Figura 72. (Izquierda) "Penacho de Moctezuma" en el Museo de Viena, Austria. Figura 73. (Derecha) Queztzal. 129
Figura 74. Edificio de la Serpiente Emplumada en Teotihuacan. Fotografía del autor. 129
Figura 75. Reconstrucción hipotética del templo de la "Serpiente Emplumada" privilegiando sólo las plumas verdes. Arqueología Mexicana.. 130

Figura 76. Los *Iya* y las *Iyadzehe* ricamente ataviados con plumas. Códice Tonindeye, pag.29. 131
Figura 77. La élite guerrera Mexica. Códice Mendoza, folio 67r. 131
Figura 78. Traje tradicional de carnaval de Ocotepec en 1963. Fotografía propiedad de la Oficina de Bienes Comunales en Santo Tomás Ocotepec. 133
Figura 79. Traje contemporáneo más popular del carnaval de Santo Tomás Ocotepec. Fotografía del autor. 133
Figura 80. Chilolas o enmascaradas en el carnaval de Ocotepec en 2016. Fotografía del autor. 134
Figura 81. Sombreros de charros como emblema actual del carnaval de Santo Tomás Ocotepec. Fotografía del autor. 135
Figura 82. El mapa o lienzo de Santo Tomás Ocotepeque de 1580. Fotografía del autor. 138
Figura 83: Ritual de *nakehen ñuhu* por el señor Andrés Filemón Aguilar Hilario. Fotografía del autor. . . 141
Figura 84. La iglesia de Ocotepec, el aniñe "palacio precolonial", el *Yute Suji* y el glifo toponímico de Ñuu Kuiñi (Cuquila), en la escena central del Lienzo de Ocotepec. Fotografía del autor. 146
Figura 85. (Izquierda) Ubicación y relación entre el *Yute Suji*, la *vehe savi* e iglesia en el paisaje ritual de Ocotepec. Modificado de Google Earth. Figura 86. (Derecha) El lugar precioso de donde nace el Yute Suji "Río de Nahuales". Fotografía del autor.. 146
Figura 87. Surgimiento del río (superior derecha) en un lugar precioso. Códice Texupan (Terraciano, 2013) 147
Figura 88. Vehe Savi Yute Suji en 2016. Fotografía del autor. 149
Figura 89. Regresando de la *vehe savi* el 1 de Mayo en Santa Cruz Nundaco en 2018. Fotografía del autor. 149
Figura 90. Mujeres *savi* con la "Cruz de Lluvia" el 1 de Mayo en Santa Cruz Nundaco. Fotografía del autor. 150
Figura 91. *Vehe Savi Ndeskoyuyu.* Fotografía del autor. 151
Figura 92. *Yuku Savi* "Cerro de la Lluvia" o *Vehe Savi* "Casa de Lluvia. Fotografía del autor. 151
Figura 93. *Kava Ande Tuni* "Peña de los Símbolos". Fotografías del autor. 152
Figura 94. La comunidad actual de *Ñuu Kuiñi* asentada sobre su asentamiento del Posclásico, de 900-1521 d.C. Fotografía del autor. 152
Figura 95. Asentamiento precolonial Ñuu Kuiñe del Clásico, 300-900 d.C. Fotografía del autor. 153
Figura 96. El Ñuhu 6 Zopilote, "Hueso Antiguo" (abajo al centro) y la señora 9 Hierba en el *Vehe Ndiyi* (superior derecha). Códice Añute, p.6-III y IV. 154
Figura 97: La perspectiva del artista que elaboró el lienzo y la ubicación espacial de la escena norte del lienzo de STO. 155
Figura 98. (Izquierda) Glifo toponímico *Itu Tikete* en el Lienzo de Ocotepec. Fotografía del autor. Figura 99. (Derecha) *Itnu naho yucu* "loma entre dos cerros", representación de loma, pendiente o barranco, en el Lienzo de Ocotepec. Retomada de Aguilar Sánchez (2015b). 156
Figura 100. Trincheras en *Lomo Tikete*. Fotografía del autor. 157
Figura 101. La presente fotografía manifiesta la alegría y gusto a los presidentes municipales de Santo Tomás Ocotepec, Tlaxiaco, y San Andrés Chicahuaxtla, Putla, bailando con su bastón de mando después de haber enfrentado una fría guerra sobre límites de los dos pueblos año de 1939. Cédula de la fotografía en posesión de la Comisaría de Bienes Comunales de Santo Tomás Ocotepec. 157
Figura 102. Vestigios precoloniales en *Lomo Tikete*. Fotografía del autor. 158
Figura 103. En Lomo Itu Tachi están los restos de cuatro Vehe Ñuhu Anaha; al pie de una apareció Santo Tomás de Aquino y en su cima se puso la cruz católica. Fotografía del autor. 160
Figura 104. El Lienzo de Yucuhiti. Fotografía del autor. 166
Figura 105. En el centro del lienzo está la iglesia que simboliza a la comunidad de Santa María (Yucuhiti), debajo la glosa con el año 1708. Fotografía del autor. 167
Figura 106. El *Yuku Iti* con la glosa Ocotepeque. Al lado izquierdo (dirección norte) se observa la iglesia

que representa a la comunidad de Santa María (Yucuhiti) y a la derecha (dirección sur) la iglesia de la comunidad de San Pedro (Yosotatu). Fotografía de Dante García Ríos. 167
Figura 107. El Yuku Iti al fondo. Tomado desde el norte del municipio de Santa María Yucuhiti. Fotografía del autor. 168
Figura 108. Lienzo de Siniyuvi. Fotografía proporcionada por la Unidad Regional Huajuapan de Culturas Populares, Indígenas y Urbanas. 169
Figura 109. El sol en el Lienzo de Yucuhiti. Fotografía del autor. Figura 110. El sol en Lienzo de Siniyuvi. Fotografía de Culturas Populares. 170
Figura 111. (Izquierda) Santa María Yucuhiti. Fotografía del autor. Figura 112. (derecha) Santo Tomás Ocotepec. Fotografía del autor. 170
Figura 113. (Izquierda) San Pedro Yosotatu. Fotografía del autor. Figura 114. (derecha) Santa Cruz Nundaco. Fotografía del autor. 170
Figura 115. (Izquierda) Santiago Yosotichi. Fotografía del autor. Figura 116. (derecha) *Yutehiuuihito*. Fotografía del autor.. 171
Figura 117. (Izquierda) El convento de Tlaxiaco. Fotografía del autor. Figura 118. (Derecha) Exconvento de Tlaxiaco. Fotografía del autor. 171
Figura 119. (Izquierda) Santa María (Concepción) Cuquila. Fotografía del autor. Figura 120. (Derecha) San Andrés Chicahuaxtla. Fotografía del autor. 172
Figura 121. (Izquierda) Santa María Zacatepec. Fotografía del autor. Figura 122 (Derecha)¿Santa Cruz Itundujia, Atoyaquillo o Jicaltepec? Fotografía del autor. 172
Figura 123 (Izquierda) Chalcatongo. Iglesia con curato. Fotografía del autor. Figura 124. (derecha) San Esteban Atatlahuca. Fotografía del autor.. 172
Figura 125. Caminos con huellas humanas y de herraduras partiendo de la iglesia de Ñoo Cuiñe (Cuquila) que se dirigen a Tlaxiaco (hacia arriba) y a Ocotepec (hacia la derecha). Las líneas rojas representan los límites entre los pueblos, en este caso se observa el punto trino entre Ocotepec, Cuquila y Chicahuaxtla. Fotografía del autor. 174
Figura 126. La glosa *cavatocui* (hoy Kava Tokuii) en el Lienzo de Yucuhiti, mismo que no aparece en el Lienzo de Siniyuvi. Fotografía del autor. 175
Figura 127. (Izquierda) Detalle del Lienzo de Siniyuvi con la corrección del camino que parte de la iglesia de Santo Tomás (Ocotepec) en dirección a la iglesia de Santa Cruz Nundaco. Culturas Populares. Figura 128. (Derecha) Detalle del lienzo de Yucuhiti en el que se observa la corrección realizada del camino. Fotografía del autor. 175
Figura 129. La primera fotografía del Lienzo de Ocotepec fue tomada y publicada por Alfonso Caso en 1966. 177
Figura 130. Las cabeceras municipales de Yucuhiti y Nuyoo. Fotografía de Dante García Ríos. 179
Figura 131. El glifo toponímico de “Shini Tika” en el Lienzo de Ocotepec. Fotografía del autor. 180
Figura 132. La glosa “Sini Tika” en el Lienzo de Yucuhiti. Fotografía del autor.. 181
Figura 133. Las autoridades municipales y de bienes comunales (trienio 2017-2019) de Santa María Yucuhiti, en la cima de Shini Tika, mojonera registrada desde el siglo XVI. Fotografía del autor. 181
Figura 134. Las iglesias de Santa María Yucuhiti (izquierda), Santo Tomás Ocotepec (centro) y el “aniñe”o palacio precolonial de Ñuu Yute Suji (derecha) en el Lienzo de Ocotepec. Fotografía del autor. 182
Figura 135. Las iglesias de Santo Tomás Ocotepec (izquierda) y Santa María Yucuhiti (derecha) en el Lienzo de Yucuhiti. Fotografía de Dante García 182
La jerarquías con respecto al tamaño en el arte visual universal. Figura 136. (izquierda) Mosaico en la catedral de Messina, Italia, en el cual se representa la jerarquía eclesiástica. Como figura central y más importante está Jesus, le siguen los ángeles, los reyes y, por último, un religioso. Fotografía del autor. Figura 137. (Derecha) En la página 4 anverso del

Códice de Yanhuitlán se dibujó al español de un mayor tamaño que el noble del Ñuu Savi. Tomado de Jansen y Pérez Jimenez (2009b). 183
Figura 138. (Izquierda) El jeroglífico topónimo "cerro y rajas de ocote" que representa al altepetl o República de Ocotepeque en la página 32 del Códice de Texupan. Tomado de la Biblioteca Digital Mexicana. 184
Figura 139. (Derecha) El jeroglífico toponímico de *Yuku Iti* que representa a Ocotepec. Se observa un enlace matrimonial con un señor de Ocotepec en la Genealogía de Tlazultepec. Tomado de Smith (1973:237). Figura 140. *Yuku Iti* "Cerro y rajas de ocote" o "Cerro de las Rajas de Ocote" en el Lienzo de Zacatepec. Tomado de Smith (1973:268) 184
Figura 141. Mural del Lienzo de Santo Tomás Ocotepec. Fotografía del autor. 190
Figura 142. Jóvenes mixtecas leyendo el códice Añute en *Sahan Savi.* Fotografía del autor. 191
Figura 143. Suji (nahual). Códice Tonindeye, p. 46-III. 192
Figura 144. Ñuu Yute Suji. Códice Tonindeye, p. 64-I. 193
Figura 145. *Yahui* "sacerdote-nahual" señor 3 Lagartija. Códice Tonindeye, p. 44-II. 193
Figura 146. Códice Mendoza, folio 43r. 194
Figura 147. Códice Mendoza, folio 45r. 194
Figura 148. La primera reunión con la autoridades de Santo Tomás Ocotepec tuvo lugar el 02 de julio de 2018. Fotografía del autor. 196
Figura 149. Las nueve propuestas para Ñuu Yute Suji. 196
Figura 150. Las cuatro propuestas finalistas para el logo de Ñuu Yute Suji. 197
Figura 151. Una vez culminada la votación del logotipo oficial. De derecha a izquierda, Yessica, Obdulia, Aylin y Omar. Fotografía del autor. 198
Figura 152. El proceso de digitalización del logotipo elegido por las autoridades municipales. 198
Figura 153. Reconocimiento otorgado por las autoridades ya con el logotipo oficial de fondo. 199
Figura 154. El agente municipal de la comunidad de Morelos dirigiendo el contingente de enmascarados hacia el centro del municipio de Ocotepec el martes 5 marzo de 2019. Fotografía del autor. . . 200
Figura 155. Mural del logotipo oficial de Santo Tomás Ocotepec en el palacio municipal. Fotografía del autor. 200
Figura 156. "La pintora" (izquierda) y su esposo Huitzilihuitl (derecha), el segundo Tlatoani de los Mexicas. Folio 30r. Tomado de Quiñones (1995:63). 201
Figura 157. Glifo de *yoso* "llano". Códice Añute, p.14-IV. 202
Figura 158. Distintos glifos de *nuu* "ojo" en el Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu. 203
Figura 159. En la parte superior el glifo de *viko* "nube". Códice Tonindeye reverso, p. 49-II . Figura 160. Iya Dzehe 9 Mono con un sobrenombre relacionado con la nube. Códice Tonindeye anverso, p.26-III. 203
Figura 161. Iglesia, Aniñe y Topónimo de Ñuu Kuiñi, hoy Santa María Cuquila. Archivo General de la Nación. 204
Figura 162. Glifo toponímico de *Ñuu Yoso Snuu Viko*. 163. Glifo toponímico de Ñuu Yoso Snuu Viko con el Árbol de Origen. 205
Figura 164. Diseño del glifo topinímico de *Ñuu Yoso Snuu Viko* por Itzel Natalia López Velasco. El contenedor con una franja azul representa lo lacustre, haciendo referencia al lago que rodeaba al árbol de origen. Dentro de éste, en igualdad de proporciones y combinados se expresan los glifos de Ñuu y Yoso. Sobre estos tres iconos está el glifo del ojo que expresa el término de *nuu* y, de frente, tenemos *viko*, lo que leemos entonces como *Ñuu Yoso Snuu Viko*. 206
Figura 165. Jehe Yuku "al pie del cerro" en el Lienzo de Ocotepec. Fotografía del autor. 206
Figura 166. Logotipo de Jiehe Yuku-Miramar, Yucuhiti. 207
Figura 167. (Izquierda) Glifo toponímico de Jiehe Yuku-Miramar. En el centro tiene a la planta de café combinada con un ojo. Figura 168. (Derecha) Flor de café. Fotografía de Flor Eva Pérez Cuevas. 207

Figura 169. Logotipo oficial de Jiehe Yuku-Miramar, Santa María Yucuhiti. Fotografía de Flor Eva Pérez Cuevas. 208
Figura 170. Tapete de bienvenida realizada por la autoridad de la comunidad de Miramar, Yucuhiti. Los pies se incluyeron después del taller, una vez que se explicaron los elementos iconográficos de Jiehe Yuku. Fotografía del autor. 209
Figura 171. Tapete en una levantada de cruz. Fotografía de Flor Eva Pérez Cuevas 210
Figura 172. Las secciones de la aplicación "Códices Mixtecos". 215
Figura 173. (Izquierda) Prueba de cómo se vería la primera página del Códice Añute con sus colores originales. Imagen cortesía de Ludo Snijders. Figura 174 (Derecha) Página 1 del códice Añute para contrastar con los colores actuales ya muy degradados. 217
Figura 175. Proceso de digitalización y restauración de colores base en la aplicación "Códices Mixtecos".. 217
Figura 176. El Árbol de Origen de Apoala. App "Códices Mixtecos". 218
Figura 177. La señora 8 Venado llevando un cautivo durante la "guerra contra la gente de piedra". App "Códices Mixtecos". 218
Figura 178. El señor 3 casa haciendo el Fuego Nuevo (izquierda), los instrumentos para hacer el fuego nuevo (centro) con el envoltorio sagrado (derecha). App "Códices Mixtecos". 219
Figura 179. El vocabulario pictográfico digital de la aplicación móvil "Códices Mixtecos". 220
Figura 180. Presentación oficial de la aplicación "Códices Mixtecos" en Poznán, Polonia. Fotograía del autor. 221
Figura 181. La representación de una joya de oro en el Códice Tonindeye Reverso p.47 (izquierda) y su materialización en un pectoral encontrado en la Tumba 7 de Monte Albán (derecha), depositado en el Museo de las Culturas de Oaxaca. Fotografía del autor.. 222
Figura 182. La representación de un cráneo enjoyado en el Códice Añute p.5-IV (derecha) y el cráneo decorado con placas de turquesa encontrado en la Tumba 7 de Monte Albán (derecha), depositado en el Museo de las Culturas de Oaxaca. Fotografía del autor. 222
Figura 183. El logotipo de la app "Códices Mixtecos" está inspirado en el *tay huisi tacu* "pintor" representado en el Códice Yuta Tnoho, p.48. 223
Figura 184. Memes de la página "Ñuu Savi Memes".. 224
Figura 185. Estadísticas de la página Ñuu Savi Memes. 224
Figura 186. Reacciones en una publicación de Ñuu Savi Memes, donde la gran mayoría participa con palabras o frases en *Sahan Savi*. 225
Figura 187. El equipo creador de la aplicación móvil "Códices Mixtecos". De izquierda a derecha, Celina, Selena y Omar. 225
Figura 188. Stickers creados por el equipo de la app "Códices Mixtecos".. 226
Figura 189. Primer evento en el Ñuu Savi en enero de 2014. 228
Figura 190. (izquierda) Actividades de aprendizaje en nivel preescolar tomando como base los códices. Fotografía de Hector Juárez Aguilar. Figura 191. (derecha) Elaboración de material didáctico en la variante de Santa Catarina Yosonotú, en el que participaron personas de la comunidad. Fotografía del autor. 229
Figura 192. Clase de códices a alumnos de preescolar. Fotografía del autor. 231
Figura 193. Mostrando con orgullo el signo flor que encontraron. 232
Figura 194. Actividades recreativas con los signos calendáricos de los códices. 232
Figura 195. Actividad de contrucción de glifos toponímicos. Fotografía del autor. 234
Figura 196. Actividad sobre el tapete de imágenes. Fotografía del autor.. 234
Figura 197. Actividad de reconocimiento de figuras. Fotografía del autor. 235
Figura 198. Construyendo palabras en *Sahan Savi*. Fotografía del autor. 236
Figura 199. Loteria de códices. Fotografía del autor. 237
Figura 200. Memorama de códices. Fotografía del autor. 237

Figura 201. Dominó de códices. Fotografía del autor.. 238
Figura 202. Rompecabezas de códices. Fotografía del autor. 238
Figura 203. Identificando glifos calendáricos. Fotografía del autor. 239
Figura 204. El Señor 8 Venado con arco y flecha. Códice Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu. 239
Figura 205. Actividad de Tiro con Arco en Yosonotú. Fotografía del autor. 240
Figura 206. Nda ñaha kuachi Ñuu Yute Suji ñuhunda shikinda. Fotografía del autor. 241
Figura 207. Ñuu Savi y Suriname.. 243
Figura 208. Conversando con los Pueblos Originarios de Wayana y Trio. Fotografía del autor. 245
Figura 209. Actividad de códices con alumnos de primaria en Apetina, Suriname. Fotografía del autor. . . 245
Figura 210. Cartel del primer evento con académicos del Ñuu Savi en Ocotepec. 246
Figura 211. Experiencia sobre el taller de códices por Obdulia, una alumna del IEBO de Santo Tomás Ocotepec. 247
Figura 212. Comentarios sobre el taller de códices en Ocotepec. 248

Lista de Mapas

Mapa 1. Las divisiones coloniales y contemporáneas del Ñuu Savi. 24
Mapa 2. Las comunidades del Ñuu Savi contemporáneas. Tomado del "Atlas de los Pueblos Indígenas de México". 25
Mapa 3. Comunidades caminadas. 26
Mapa 4. Manuscritos pictóricos en los que se sustenta la investigación. 27
Mapa 5. Las referencias hacia los cuatro rumbos de Ñuu Savi. 44
Mapa 6. Ñuu Savi desde Ñuu Savi. 45
Mapa 7. La migración de los *nchivi savi* dentro de México. 46
Mapa 8. Comunidades mencionadas en los lienzos de Yucuhiti, Siniyuvi y Ocotepec. 165
Mapa 9. Ubicación espacial de las comunidades mencionadas en los mapas coloniales de Ocotepec, Yucuhiti y Siniyuvi. 179

Lista de Tablas

Tabla 1. Listado de los códices del Ñuu Savi sobre piel de venado de tradición precolonial. 19
Tabla 2. Propuestas para nombrar a los códices en tres variantes de *sahan savi*. 74
Tabla 3. Discurso ceremonial en Santo Tomás Ocotepec con motivo de la mayordomía al santo patrono, Santo Tomás de Apostol, el 21 de diciembre de 2016. 90
Tabla 4. Propuesta de un discurso ceremonial en *Sahan Savi* para la lectura de códices. 110
Tabla 5. Los valores culturales en las frases de los discursos ceremoniales de Ocotepec.. 110
Tabla 6. El origen de la Deidad del Temazcal, el Sol y la Luna. 121-122
Tabla 7. El Árbol de Origen de Ocotepec. 123
Tabla 8. Principales aportaciones en la interpretación del Lienzo de Ocotepec.. 139
Tabla 9. El ritual de *nakehen ñuhu* en Santo Tomás Ocotepec. 142-143
Tabla 10: *Nu chiñuhun Ñuu Yute Suj:* El lugar sagrado del "Pueblo del Río de los Nahuales". 145
Tabla 11: *Vehe Savi Yute Suji:* la casa de lluvia del Río de los Nahuales. 148
Tabla 12: Literatura oral sobre *Kava Ndoso Ñúhu*. 158
Tabla 13. Literatura oral sobre *Itu Tachi.* 159
Tabla 14. Los parajes en el Lienzo de Yucuhiti y el Lienzo de Siniyuvi. 173
Tabla 15. Comunidades presentes en los lienzos de Ocotepec, Yucuhiti y Siniyuvi. 178
Tabla 16: Análisis toponímico de Mixtepec. 202
Tabla 17. Composición Química de los colores presentes en los códices del Ñuu Savi en la Biblioteca Bodleiana (Tomado de Grazia et al. 2019) 216
Tabla 18. Signos calendáricos en las variantes del *Sahan Savi* de Ocotepec y Yosonotú 230

Resumen

Este trabajo es un estudio decolonial de los manuscritos pictóricos del Ñuu Savi (Pueblo de la Lluvia), México, y busca el entendimiento de sus valores culturales a través del estudio holístico y diacrónico de su herencia viva e histórico-cultural, teniendo como base la reintegración de la memoria cultural con fundamento en la continuidad cultural, vinculando el pasado y el presente a través de la lengua de la lluvia y desde la perspectiva del propio Ñuu Savi, teniendo como fin último la re-apropiación de este conocimiento por las propias comunidades del Pueblo de la Lluvia.

La obra se organiza en tres partes íntimamente ligadas y se articulan bajo los preceptos de descolonización, continuidad cultural, re-integración, re-apropiación y re-introducción del patrimonio o herencia histórica-cultural del Ñuu Savi. La primera parte se rige por la descolonización, donde se cuestiona la forma en cómo se ha estudiado y descrito la herencia histórica-cultural de los pueblos Mesoamericanos en general, del Ñuu Savi y sus manuscritos pictóricos en particular, los cuales han sido investigados generalmente por los "otros" y para los "otros" y no para los herederos culturales e intelectuales del pueblo que los escribió siglos atrás. Ante esto, se presenta un ejercicio fundamental, mostrar la forma en cómo sobre el territorio histórico mixteco se han impuestos términos que lo desvinculan de su historia cultural, dado que el Ñuu Savi a principios del el siglo XVI era un entramado dinámico de referencias lingüísticas, geográficas, humanas, religiosas, culturales y simbólicas. Esto da la pauta para discutir temas y conceptos productos del trauma colonial, como el de determinar que los Pueblos Indígenas u Originarios siguen siendo pueblos colonizados, así como discutir el papel de la academia como perpetuadora de esta colonización, al imponer sus métodos, metodologías y teorías sobre los Pueblos Originarios y su herencia histórica-cultural, teniendo como resultado el colonialismo internalizado. Ante esto, el autor de esta obra, quien se asume y es descendiente cultural e intelectual del Ñuu Savi, un *sehe Ñuu Savi* (hijo o descendiente del Pueblo de la Lluvia), propone el entendimiento de los manuscritos pictóricos desde de la lengua y la visión del mundo del pueblo que los creó siglos atrás, lo que implicó la propuesta, construcción y puesta en práctica de una metodología mixteca o Ñuu Savi, incluyente y respetuosa con los valores y principios culturales del Pueblo de la Lluvia, así como acorde a su derecho consuetudinario, respetando en todo momento el consentimiento libre, previo e informado de las comunidades del Ñuu Savi. Esta primera parte se fundamenta en los artículos 3, 11 y 31 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP).

La segunda parte se rige por los preceptos de re-integración y continuidad cultural del pueblo Ñuu Savi. En esta, con ejemplos concretos y fundamentados, se aboga por la continuidad cultural de las comunidades contemporáneas del Ñuu Savi y su reconocimiento como las herederas culturales e intelectuales de las sociedades precoloniales que se desarrollaron en este territorio histórico. La continuidad es clave para entender los valores culturales del Ñuu Savi a través del tiempo y la lengua es el vínculo primordial entre el pasado y el presente. Esta premisa va aunada a la re-integración de la memoria cultural, del estudio de la herencia histórico-cultural como un todo, clave para la comprensión de los manuscritos pictóricos. Es decir, a través del análisis lingüístico, literario, de los discursos ceremoniales, los rituales y la vida diaria en su conjunto es posible conocer la estratigrafía simbólica y los valores culturales de los signos, conceptos, escenas y temas contenidos en los códices, del paisaje sagrado contenido en los mapas coloniales, del significado intrínseco de la cultural material e incluso de la función de sitios pre-coloniales, lo que implica un

entendimiento en dos direcciones, siempre complementarias, del presente al pasado y del pasado al presente. Esta segunda parte se fundamenta en los artículos 25, 26, 27 y 34 de la UNDRIP.

La tercera parte de esta obra se fundamenta bajo los preceptos de re-apropiación y re-introducción de los códices en el Ñuu Savi. Se enfatiza y promueve, como un derecho, que el conocimiento generado académicamente sobre los Pueblos Originarios, en general, y los códices mixtecos, en particular, debe difundirse y reintegrarse en las comunidades de origen, de una forma respetuosa y digna. En primer lugar, se propuso y ejecutó la re-introducción del conocimiento de los códices a manera de conferencias, talleres, cursos y clases. No obstante, por medio de los talleres se dio un paso más significativo, se logró la re-apropiación de la escritura pictográfica por las comunidades del Ñuu Savi, al tener una colaboración y participación activa de los *nchivi* savi en la creación de glifos toponímicos de sus comunidades tomando como base el conocimiento de los códices. No sólo se reintrodujo el conocimiento de los códices a las comunidades del Pueblo de la Lluvia sino que este fue re-apropiado por ellas, ya que los glifos creados están siendo utilizados como escudos oficiales. Se creó la aplicación tecnológica "Códices Mixtecos", un proyecto enmarcado en las Humanidades Digitales Poscoloniales y que tuvo como premisa coadyuvar a la re-introducción del conocimiento académico de los códices en Ñuu Savi y, sobretodo, en la lengua Savi, de una manera atractiva y lúdica, aprovechando las herramientas tecnológicas contemporáneas. La apropiación de tecnologías no surgidas en Ñuu Savi y usadas por los *nchivi savi* (mixtecos) para su propio beneficio cultural, es un acto más de resiliencia y resistencia que ha caracterizado a los Pueblos Originarios ante siglos de colonización. En este camino, se han diseñado y propuesto metodologías para la enseñanza de los códices en diferentes niveles educativos dentro del Ñuu Savi y fuera de este, un trabajo colaborativo con profesionistas mixtecos y, por supuesto, en conjunto con las propias comunidades del Ñuu Savi. Un trabajo que sin duda debe continuar dado que los códices mixtecos son un legado del Pueblo de la Lluvia a la humanidad. Esta tercera parte se fundamenta en los artículos 12, 13 y 14 de la UNDRIP.

English Summary

Ñuu Savi: Past, Present and Future. Decolonization, Cultural Continuity and Re-appropiation of Mixtec Codices into the People of the Rain.

This is a decolonial study about *Ñuu Savi* (Mixtec) pictorial manuscripts (codices), Mexico. The aim is the understanding of their cultural values through a holistic and diachronic way, studying living and historical-cultural heritage of Mixtec People, based on the re-integration of cultural memory and cultural continuity, linking the past and the present through the Mixtec language (or *Sahan Savi*) and from its own perspective. The final aim is the re-appropriation of this knowledge by the *Ñuu Savi* communities themselves.

The research is organized into three sections under the precepts of decolonization, cultural continuity, re-integration, re-appropriation, and re-introduction of the *Ñuu Savi* historical-cultural heritage. The first part, decolonization, exposes how the legacy of Mesoamerican peoples, the Mixtec people, and its codices have been studied by the "others" and for the "others" but not for the People of the Rain, the people who wrote these pictorial manuscripts centuries ago. This dissertation discusses the colonial trauma, the current condition of the Indigenous Peoples (Pueblos Originarios), and academia's role as a perpetuator of colonization (by imposing methods, methodologies, and theories over the Indigenous Peoples heritage) and the internal colonialism. To deal with this, the author of this research, a cultural and intellectual descendant of *Ñuu Savi* People, a *sehe Ñuu Savi*, proposes the understanding of the Mixtec pictorial manuscripts from the language and worldview of the Mixtec people. This is implied the proposal, construction, and implementation of a decolonial Mixtec methodology or *Ñuu Savi* methodology. It means to be inclusive and respectful with cultural values and principles of the communities of People of the Rain and their free, prior, and informed consent as Indigenous Peoples. The first part is based on articles 3, 11, and 31 of the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP).

The second is based on cultural continuity and re-integration. Cultural continuity is the key to understanding the cultural values of *Ñuu Savi* People through time, and the *Sahan Savi* language is the link between the past and the present. Thus, with concrete and well-founded examples, this dissertation shows that contemporary communities in *Ñuu Savi* are the cultural and intellectual heirs of the pre-colonial societies that lived in this historical territory. To enrich the understanding of the Mixtec codices, it is necessary for the decolonization and re-integration of cultural-historical heritage as a whole. It means the critical study of pre-colonial artifacts and settlements, pictorial manuscripts, colonial maps, 16th-century literature, and the living legacy of the *Ñuu Savi* communities based on cultural continuity, being aware that any continuity also implies changes. With this approach, it is possible to know the symbolic stratigraphy and cultural values of the signs, concepts, scenes, and themes contained in the codices, the sacred landscape contained in colonial maps, the intrinsic meaning of material culture, and even the function of pre-colonial sites, which implies an understanding in two directions, always complementary, from present to past and past to present. This second part is based on UNDRIP's articles 25, 26, 27, and 34.

The third part of this work is based on re-appropriation and re-introduction of the codices in Ñuu Savi. This dissertation promotes that academic knowledge about the Indigenous Peoples (in general) and the Mixtec communities and codices (in particular) must be disseminated and reintegrated into the communities of origin, in a respectful and dignified way. At first, the re-introduction of knowledge about codices was carried out by conferences, workshops, courses, and classes. However, the most significant part of this work was the re-appropriation of *Ñuu Savi* pictorial writing by the communities. The workshops were organized

in collaboration with the communities, students, and the author. The Mixtec students created glyphs toponymic for their communities based on knowledge of the codices. One of these proposals was chosen by the assembly to become the official logo. It means that the knowledge of the codices was re-introduced and re-appropriated by the Mixtec communities. Simultaneously, to support the re-introduction of pictorial manuscripts in Ñuu Savi, the app "Códices Mixtecos" was developed, a project framed into Postcolonial Digital Humanities created by Mixtec researchers. This app contains a pictorial vocabulary with audios in *Sahan Savi* language. The appropriation of new technologies by *Ñuu Savi* People for their cultural benefit is an act of resilience and resistance in the face of colonization. Finally, along with this work, methodologies have been designed and proposed for teaching codices in schools of different levels in *Ñuu Savi* and outside its borders, a collaborative work with Mixtec professionals, researchers, and, of course, the communities. A work that undoubtedly must continue because the codices are a *Ñuu Savi* legacy to humanity. This third part is based on UNDRIP's articles 12, 13 y 14.

Nederlandse samenvatting

Ñuu Savi: verleden, heden en toekomst. Dekolonisatie, culturele continuïteit en her-toe-eigening van de Mixteekse codices in het Land van de Regen

Dit werk is een dekoloniale studie van de beeldhandschriften van de Ñuu Savi (het Volk van de Regen, de Mixteken), Mexico, en tracht de culturele waarden ervan te begrijpen door middel van een holistische en diachrone studie van het cultuurhistorische en levende erfgoed. De basis is een re-integratie van cultureel geheugen op basis van culturele continuïteit, waarbij het verleden en het heden met elkaar worden verbonden vanuit het perspectief en vanuit de taal van de Ñuu Savi zelf. Het beoogde doel is dat de gemeenschappen van het Volk van de Regen zich deze kennis opnieuw kunnen toe eigenen. Dit proefschrift is daartoe georganiseerd in drie nauw met elkaar verbonden delen waarbij het theoretisch-methodologisch kader bepaald wordt door de concepten dekolonisatie, culturele continuïteit, re-integratie en her-toe-eigening van het cultureel-historisch erfgoed van de Ñuu Savi. Het eerste deel wordt beheerst door dekolonisatie, waarbij kritische vragen worden gesteld over de manier waarop het cultuurhistorisch erfgoed van de Meso-Amerikaanse volkeren, en in het bijzonder van de Ñuu Savi concreet de beeldhandschriften (codices), vooral zijn onderzocht door "anderen" en voor " anderen", en niet voor de culturele en intellectuele erfgenamen van de mensen die ze eeuwen geleden creeerden. Dit proefschrift bespreekt de in dit verband cruciale kwesties zoals het koloniale trauma van de Inheemse Volkeren (*Indigenous Peoples* / *Pueblos Originarios*) en hun huidige toestand als gekoloniseerde volkeren, de rol van de academische wereld als bestendiger van de kolonisatie (door eurocentrische methoden, methodologie en theoretische kaders op te leggen aan de studie van het erfgoed van Inheemse Volkeren) en intern kolonialisme. Hiertegenover stelt de auteur, die zich identificeert als een culturele en intellectuele afstammeling van het Ñuu Savi volk, een *sehe ñuu savi* (zoon of afstammeling van de mensen van de regen), het doel om de Mixteekse beeldhandschriften te begrijpen vanuit de taal en het wereldbeeld van de mensen die ze eeuwen geleden hebben gecreeerd. Dit impliceert het voorstellen, construeren en implementeren van een dekoloniale Ñuu Savi (Mixteekse) methodologie, waarbij een inclusieve benadering en respect voor de waarden en culturele principes van de Ñuu Savi voorop staan, en waarbij te allen tijde de vrije, voorafgaande en geïnformeerde toestemming van de Ñuu Savi gemeenschappen een vereiste is. Dit eerste deel is gebaseerd op de artikelen 3, 11 en 31 van de United Nations' Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP).

Het tweede deel wordt beheerst door de principes van re-integratie en culturele continuïteit van het Ñuu Savi-volk. De culturele continuïteit is de sleutel om de culturele waarden van het Ñuu Savi-volk door de tijd heen te begrijpen en de *Sahan Savi*-taal (het Mixteeks) is de link tussen het verleden en het heden. Met concrete en goed onderbouwde voorbeelden laat dit proefschrift zien dat de hedendaagse Ñuu Savi gemeenschappen de culturele en intellectuele erfgenamen zijn van de voor-koloniale samenlevingen die in dit historische territorium leefden. Om tot een beter begrip van de Mixteekse codices te komen, is de dekolonisatie en herintegratie van het cultuurhistorisch erfgoed als geheel noodzakelijk. Dat betekent een integrale studie van voor-koloniale artefacten en nederzettingen, beeldhandschriften, koloniale kaarten, 16e-eeuwse literatuur en het levende erfgoed van de Ñuu Savi-gemeenschappen – dit op basis van culturele continuïteit, in het besef dat elke continuïteit ook veranderingen inhoudt. Door middel van taalkundige en literaire analyse van ceremoniële taalgebruik, rituelen en het dagelijkse leven als geheel, is het mogelijk om tot kennis en begrip te komen van de symbolische stratigrafie en culturele waarden van de tekens, concepten, scènes en thema's in de codices, alsmede van het sacrale landschap op koloniale kaarten, de beteke-

nis van materiële cultuur en de functie van voor-koloniale sites. Dit impliceert een onderzoek in twee richtingen, die elkaar aanvullen: van heden naar verleden en van verleden naar heden. Dit tweede deel is gebaseerd op de artikelen 25, 26, 27 en 34 van de UNDRIP.

Het derde deel van dit werk is gebaseerd op de principes van her-toe-eigening en herintegratie van de codices door de Ñuu Savi samenleving. Dit proefschrift verdedigt de stelling dat academische kennis over de Inheemse Volkeren (in het algemeen) en over de Mixteekse gemeenschappen en codices (in het bijzonder) op een respectvolle en waardige manier moet worden verspreid en opnieuw geïntegreerd in de gemeenschappen van herkomst. In eerste instantie werd tijdens dit onderzoek de herintroductie van kennis over codices gerealiseerd middels conferenties, workshops, cursussen en lessen. Het belangrijkste deel van dit werk was echter de her-toe-eigening van Ñuu Savi pictografie door de gemeenschappen. In de workshops werkten de gemeenschappen, de studenten en de onderzoeker met elkaar samen. De Mixteekse studenten creëerden voorstellen om de plaatsnamen van hun gemeenschappen weer te geven als hiëroglieven op basis van hun inmiddels verworven kennis van de codices. Een van deze voorstellen werd door de vergadering van de gemeenschap gekozen om het officiële logo van het dorp te worden. Zo werd de kennis van de codices opnieuw geïntroduceerd en opnieuw toegeëigend door de betrokken Mixteekse gemeenschappen. Tegelijkertijd werd ter ondersteuning van de herintroductie van kennis over beeldhandschriften in Ñuu Savi de app "Códices Mixtecos" ontwikkeld, een project dat is ingekaderd in een Postcolonial Digital Humanities project, ontworpen door Mixteekse onderzoekers. Deze app bevat een pictografische woordenschat met audio in de Sahan Savi-taal. De toe-eigening van nieuwe technologieën door de Ñuu Savi bevolking voor eigen cultureel belang is een daad van veerkracht en verzet tegen kolonisatie. Ten slotte is er tijdens dit werk een methodologie ontworpen en voorgesteld voor het onderwijzen van codices op scholen van verschillende niveaus in de Ñuu Savi regio en daarbuiten, als een samenwerkingsverband van Mixteekse professionals, onderzoekers en, natuurlijk, de gemeenschappen. Een werk dat ongetwijfeld moet worden voortgezet, want de codices zijn een Ñuu Savi culturele nalatenschap voor de mensheid. Dit derde deel is gebaseerd op de artikelen 12, 13 en 14 van de UNDRIP.

Curriculum Vitae

Omar Aguilar Sánchez es *tee savi* (mixteco) y nació en Santo Tomás Ocotepec, Oaxaca, México en 1990, municipio y estado donde realizó sus estudios preuniversitarios. Posteriormente, de 2009 a 2013, cursó la Licenciatura en Arqueología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la Ciudad de México. En 2015 obtuvo el grado de licenciado con la tesis titulada "Límites y extensión territorial de Santo Tomás Ocotepeque: un asentamiento de principios de la época colonial en la Mixteca Alta oaxaqueña", cuya defensa fue aprobada por Unanimidad, Mención Honorífica y Recomendación a Publicación, investigación que le valió para ser condecorado al año siguiente con la "Mención Honorífica" en los Premios INAH 2016 a la mejor tesis de licenciatura en arqueología en México.

En 2015 fue invitado a colaborar en el proyecto "Time in lntercultural Context: The Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala", dirigido por el Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen, de la Universidad de Leiden, el cual fue financiado por el European Research Council (ERC) de la Unión Europea. En 2016 inició sus estudios de doctorado como parte del proyecto "Sustainable Humanities Program" de la Facultad de Arqueología & Facultad de Humanidades de la Universidad de Leiden, centrando su investigación en el estudio decolonial de la herencia histórico-cultural del pueblo Ñuu Savi (Pueblo de la Lluvia o Pueblo Mixteco), particularmente de los códices mixtecos, desde la perspectiva y metodología del Ñuu Savi.

Aguilar Sánchez ha participado en diversos proyectos nacionales e internacionales, arqueológicos y sobre el patrimonio y la lengua de los Pueblos Originarios de México. En 2016 y 2018 fue invitado a colaborar en dos proyectos sobre revitalización lingüística financiados por la Union Europea, "Engaged humanities in Europe: Capacity building for participatory research in linguistic-cultural heritage" y "Minority Languages, Major Opportunities. Collaborative Research, Community Engagement and lnnovative Educational Tools", respectivamente, ambos liderados por la Dra. Justyna Olko de la Universidad de Varsovia, Polonia.

Ha sido ponente y asistente en congresos internacionales en Perugia, Messina, Bova (ltalia), Leiden (Holanda), Aberdeen (Escocia), Uppsala (Suecia), Willamowice, Varsovia, Poznán (Polonia), Deusto (España), Oxford (lnglaterra), Apetina (Suriname), Puebla, Ciudad de México, Tlaxcala y Oaxaca (México). Asimismo, ha realizado estancias de investigación en el lbero-Amerikanisches lnstitut en Berlín (Alemania), en la Universidad de Leiden (Holanda), en el CIESAS-Unidad Pacífico Sur y en el PUIC-UNAM (México). En el transcurso de sus estudios de doctorado, ha publicado varios artículos. Ideó y fue co-creador de la app "Códices Mixtecos", disponible de manera gratuita en Google Play. Es co-fundador del "Colectivo Nchivi Ñuu Savi" (Gente del Pueblo de la Lluvia).

Como parte de su compromiso social con su cultura y lengua, desde 2014 ha organizado eventos académicos, impartido conferencias y talleres sobre la herencia histórica-cultural y lingüística a alumnos, profesores, sociedad civil y autoridades municipales de las comunidades mixtecas de Ocotepec, Yucuhiti, Nundaco, Atatlahuca, Nuyoo, Cuquila, Yosonotú, Mixtepec, Chalcatongo, Tlaxiaco, Nochixtlán, Huajuapan y Silacayoapam, con el fin de difundir el conocimiento en las comunidades mismas, resaltando la enseñanza de códices a las nuevas generaciones de Ñuu Savi, con lo cual ha contribuido a la aplicación de los artículos 11 y 13 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Por lo anterior, fue galardonado por el Gobierno Mexicano con el Premio Nacional de la Juventud 2019 en la categoría de "Logro Académico".

La impresión de esta publicación recibió apoyo financiero del proyecto COLING “Minority Languages, Major Opportunities. Collaborative Research, Community Engagement and Innovative Educational Tools”, financiado por el esquema de financiamiento “Marie Sklodowska-Curie: Action Research and Innovation Staff Exchange” (H2020-MSCA-RISE-2017, número 778384).