



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



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

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 de-

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*.

finimos 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 Ocoatepec se refiere a la cabecera del municipio, donde se encuentra el palacio municipal y donde trabajan las autoridades nombradas. *Kihini 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 *ñaño* “mujeres de la comunidad” y *tee ñuu* o *teño*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 Ocoatepec, que en *Sahan 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 amplía 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 *ño*, 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 shehe 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 *shehe 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 linaje²⁸, expresan una referencia a su procedencia y ascendencia. Los fundadores de los linajes también son *shehe* de cierto *ñuu* (figura 2).

Entonces, *nchivi ñuu savi* “gente o personas del pueblo de la lluvia” o *shehe ñuu savi* “hijos e hijas, descendientes, 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 *shehe 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.

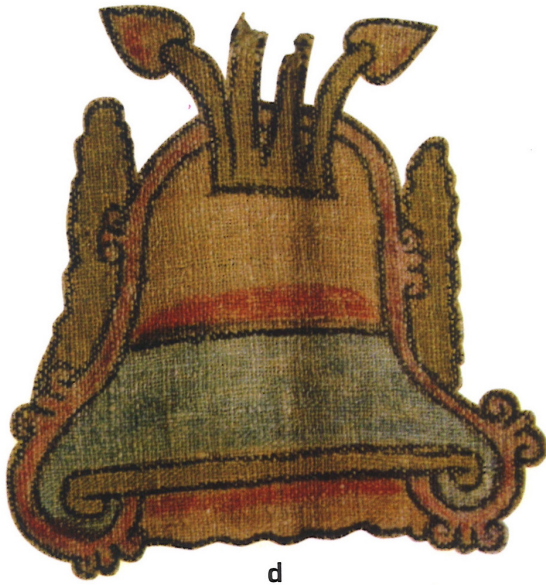
1. *Ñudzavuiñuhu* (*Ñuu Savi Ñuhu*) significa “el pueblo de la lluvia divina o estimada” o el “venerable pueblo de la lluvia”, de *ñuu* “pueblo, tierra, lugar, comunidad”, *dzavui* “lluvia” y *ñuhu* “divino o estimado”, término que de los Reyes asocia con el verbo *yehe ñuhu* “ser tenido y estimado”. 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 re-

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.

ferencia 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* (*Tokuij Ñuu Savi*) “los venerables señores verdes del Pueblo de la Lluvia”, de *toho* “señores, persona respetada”, *cuij* o *kuij* “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 Teposcolula³⁰. De los Reyes también escri-

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



d

be *tocuij ñuhu (toho kuuí ñuhu)* “los venerables o estimados señores verdes”, lo cual en estricto sentido es un gentilicio que deriva del *Yuku Kuuí* “Cerro Verde” o Nudo Mixteco, referencia geográfica por excelencia de esta región que se eleva sobre los 2880 msnm. *Yuku Kuuí* 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 Kuuí* ha sido identificado en varios documentos pictóricos Nguigua del área de Coixtlahuaca, tales como los lienzos de Otlá, Coixtlahuaca I, Tlapiltepec y Nativitas.³¹

municipios del estado de Oaxaca, entre otros: Ocotlán, San Francisco Teopa, San Miguel Tequixtepec, San Pedro Nopala, Santa Magdalena 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 Inhuítlan (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 Tejuapan (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



Figura 3. (Izquierda) *Yuku Kuuí* “Cerro Verde” en el Lienzo de Otlá. **Figura 4.** (Derecha) El señor Nguigua 7 Viento* en el Códice Tonindeye anverso p.2.**

Yuku Kuuí 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 Nguigua (figura 4). Jansen (1988:85) menciona que los señores 8 Lagartija y 8 Pedernal que aparecen en la página 62 del

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 Otlá, 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 Kuuí* 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 Kuuí* –misma complejidad 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 código 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 Tezacoalco, 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 Tezacoalco 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 código 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 Donaji”. 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 Cuilapan 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-l.



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 Kuu*, 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, Atzompa³⁶, 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 enojado 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 código Tonindecy 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 Código Tonindecy 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 páginas 32 y 18 del Código 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).

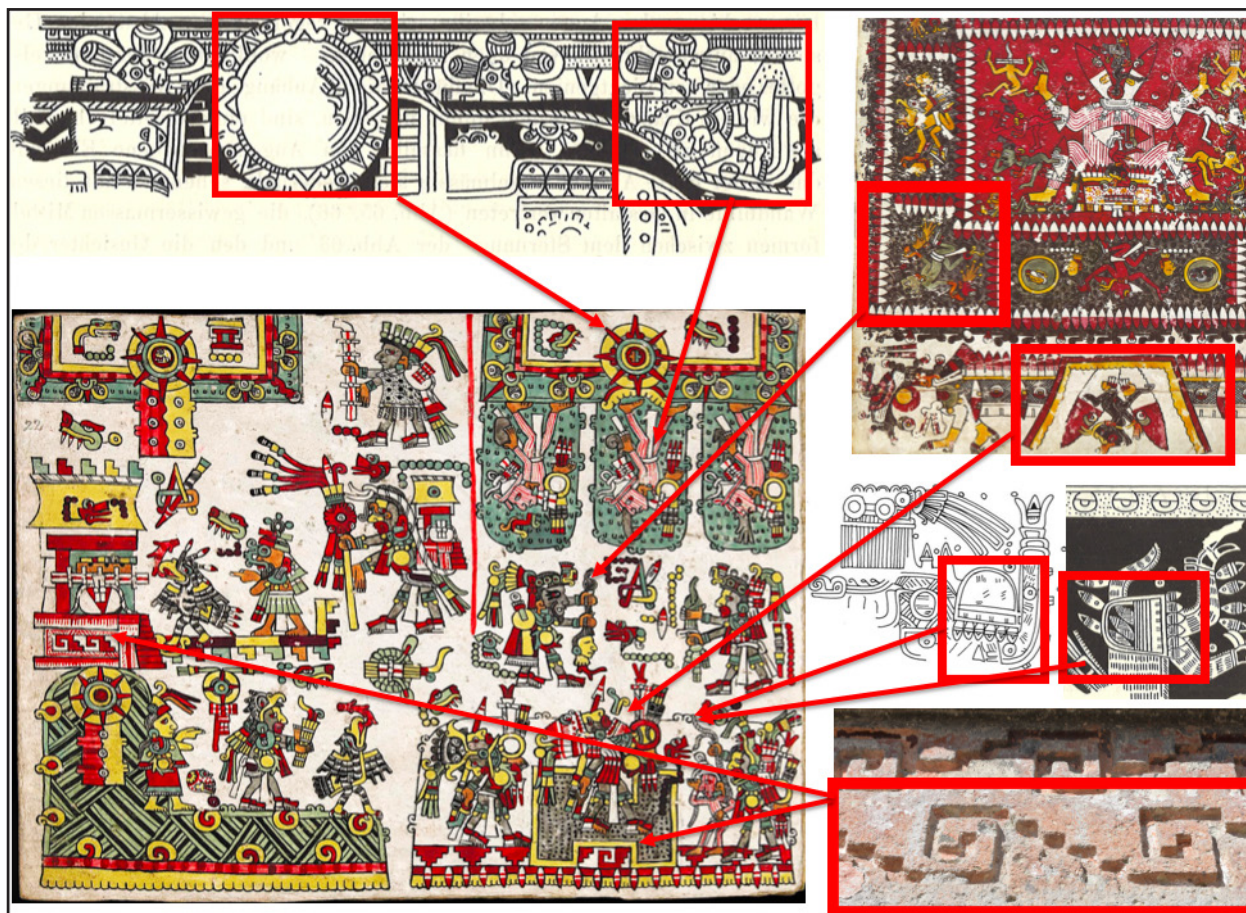


Figura 11. La página 21 del código Tonindeye y su asociación pictórica y arqueológica con los murales y grecas de Mitla, así como su referencia al inframundo con elementos propios de la iconografía mesoamericana, los cuales podemos observar en la página 32 del Código Yoalli Ehecatl.

(Borgia), donde también aparecen cabezas decapitadas y personas rayadas. En el “Monte Blanco con Pedernales” de la página 21 del código Tonindeye también 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 investigaciones 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 las páginas 19 y 21 del código 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 códigos 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 caliente⁴¹, 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 nobleza⁴². 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 Temazcal⁴⁴. Finalmente, quienes

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; *tñuhu 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

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 Ñuniñe 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 Ocotepec⁴⁵, 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

su origen se debe a siglos de interrelaciones paisajísticas 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 representa-

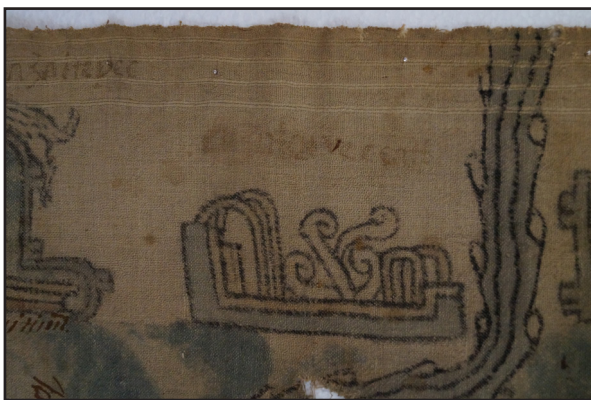


Figura 13. Glifo toponímico “cuna de nubes” que hace referencia a la parte sur de Nuyoo, donde se empieza a descender a Ñuu Andivi, la Tierra del Cielo o Mixteca de la Costa. Fotografía del autor.

do 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 ocurrieron a nivel social en esta temporalidad, lo que es corroborado arqueológicamente⁴⁶. 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

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 Oscuro” 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 Cahí* “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 Comu-

nidad” 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 ($\pm 900-1200$) cuando aún los *nchivi savi* no migraban a *Ñuu Andivi* ni a *Tokuuji 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 geográfi-

cas, 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.

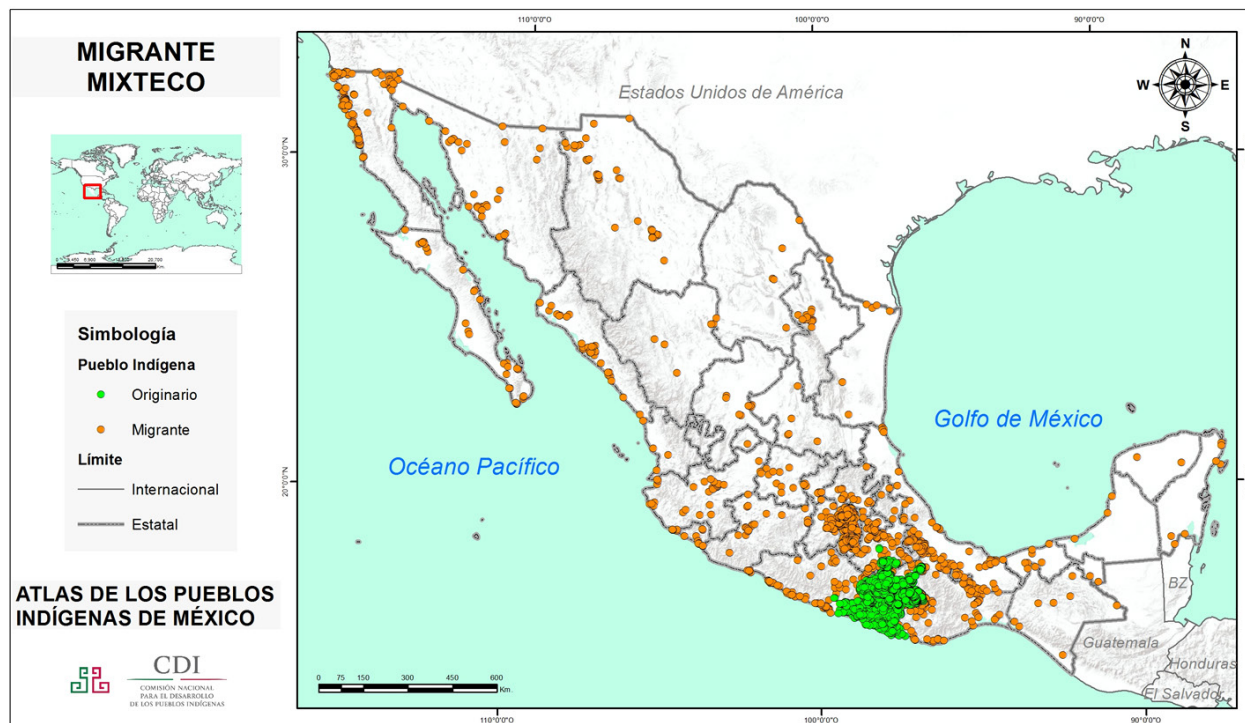
tableciéndose comunidades satélites (Rivera Salgado 1999:1446). Según el INPI la Mixteca es hoy en día la principal región indígena expulsora de mano de obra existente en el país,⁴⁸ lo que no es casual para el sociólogo mixteco Gaspar Rivera Salgado, dado que hoy en día la Mixteca es una de las regiones 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 polí-

ticamente 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 víctimas, 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 Ocoatepec es la venta de alimentos, principalmente de antojitos mexicanos (huaraches, pambazos, gorditas, quesadillas, empanadas) 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 *Tokuji 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 *Nuu-*

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

york 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

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 último, 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 policroma, 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 es-

critura (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, Cortés despachó a Pedro de Alvarado y 200 soldados españoles a la Costa del Pacífico, acompañados de un ejército 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 Dominicana. 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, siguiéndole 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 histórica-cultural, que en última instancia se tradu-

ce 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 y consentimiento de los naturales”, 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 Europa⁵¹, 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 continúa 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 oasisamericana⁵⁴ 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 colonizados⁵⁵, 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 OIT⁵⁶.

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 México⁵⁸. Por lo tanto podemos hablar del pueblo *Rarámuri* (tarahumara), el

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 indoeuropeas 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”.

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 características 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

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 América⁵⁹ 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 tierras⁶⁰. 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 satanas. 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 medios⁶¹.

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 Edmundo 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 Canibal* (1980), *Apocalpto* (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, códigos, 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,

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.

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 humanos⁶⁴. 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).

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 sumerja 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*.

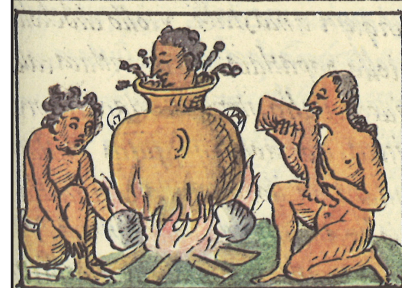
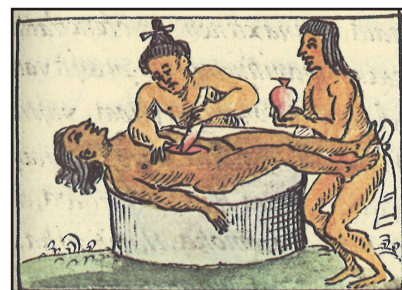


Figura 21. (Izquierda) Representación de Fray Diego Durán de “El Templo Mayor y sus tzitzimine ilhuicatzitzquique” en su Historia de las Indias... 1581. Tomado de Matos y López (2012). **Figura 22.** (Derecha) Representación de sacrificio humano y canibalismo en el *Códice Florentino* (1577) de Fray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

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.

por que sin ellos nuestro destino hubiera sido la piedra del sacrificio⁶⁶, 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 alega y nuestro

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.

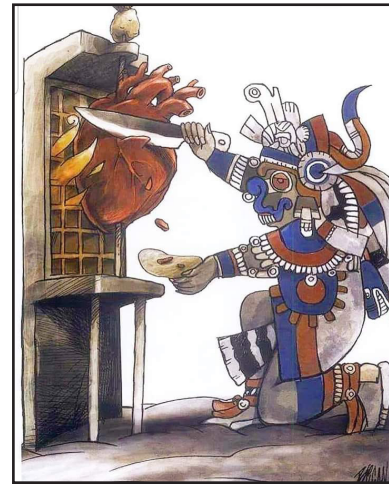


Figura 25. (Izquierda) El sacrificio humano y el canibalismo se asumen como verídicos, son normalizados y hasta se reproducen de manera caricaturesca. Captura de imagen del capítulo “En la guerra se vale todo” de la serie de proyección internacional “Los Simpson”. **Figura 26.** (Derecha) Caricatura 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 Bolivia⁶⁹. Aunado a esto, los pueblos originarios hemos sido relegados

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 María 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=VUF5Tlg9hbY>.

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.

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” (minerías, presas, tala, industria agropecuaria) en sus territorios históricos sin la consulta previa, libre e informada, principalmente de proyectos mineros que han sido denominados “mega-proyectos 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

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 informantes⁷¹, 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).

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).

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 Buonarroti⁷² 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] in-mundo, 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-

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 cuadro, 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 florentinos, y quizá no sólo ellos, sino los europeos alzarán 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 invadidas⁷³. 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 del 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 trasfondo 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 planear 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 Tlaltecuhltli, “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 Palitjuo 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 Nuhu* 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 solicitud⁷⁷. 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

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”, título 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/>.

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

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 <https://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 estadounidenses Zellia Nuttall (Códice Zouche es un código histórico), Herbert Spinden (interpretación histórica en el código Añute, cronología en el código 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 código 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 (enfaticó el carácter sagrado, simbólico y ritual de la historia de Quetzalcóatl en el código 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 código Yuta Tnoho y Tonindeye), Walter Lehmann (astralismo en el código Yuta Tnoho), Fritz Röck (astralismo en el código Yuta Tnoho), Viola Köning (código Egerton, Lenzos 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 Sigüenza 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, Código Yanhuítlan), Salvador Mateos Higuera (Código de Yanhuítlan), Alfonso Caso (Mapa de Tezacoalco, determinó los códigos como mixtecos y reconoció los gobernantes de Tezacoalco 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 López⁸⁷. Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1992b) comentan que en 1910, Castellanos fue el primero en tratar el código 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 Tezacoalco 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 atrás⁸⁹. 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 indígenas⁹¹. 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).

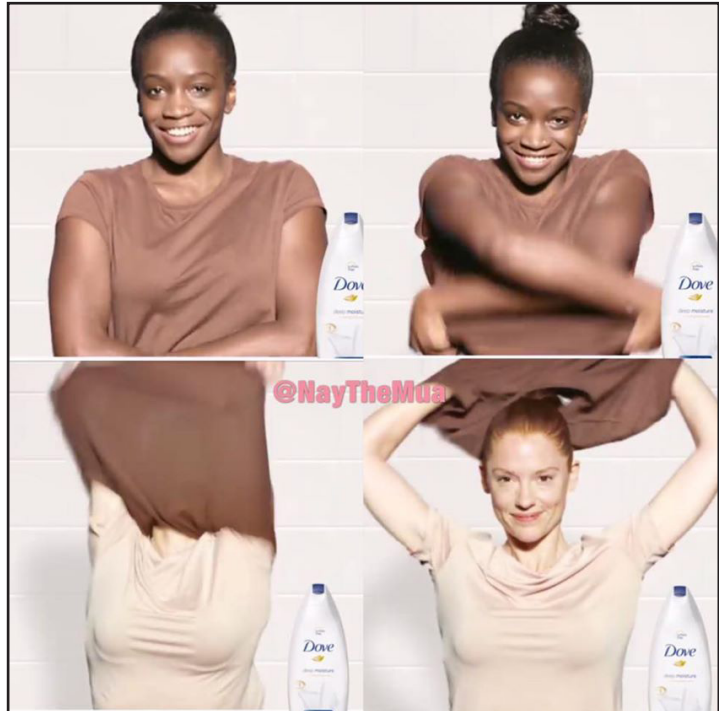


Figura 30. (Izquierda) El racismo como algo normalizado y promovido por marcas comerciales. Anuncio de jabón en los años 30's en Francia con la leyenda "El jabón Dirtoff me blanquea"*. **Figura 31.** (Derecha) Publicidad de la marca Dove, una línea de productos de cuidado personal**.

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-dirttoff-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/H35G2JIMOZBJLBJWNAHV6L4EE/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 ciudadano 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 círculo 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, 1593:1).

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 con-

secuencia 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”. Asimismo, 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 alegrarán 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 dado⁹³. 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

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).

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.

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 reappropriación 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 institu-

ciones 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.

