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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Así, los principios que guían y fundamentan esta

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

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

99 Ver capítulos 3 y 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. EL MÉTODO INTERPRETATIVO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

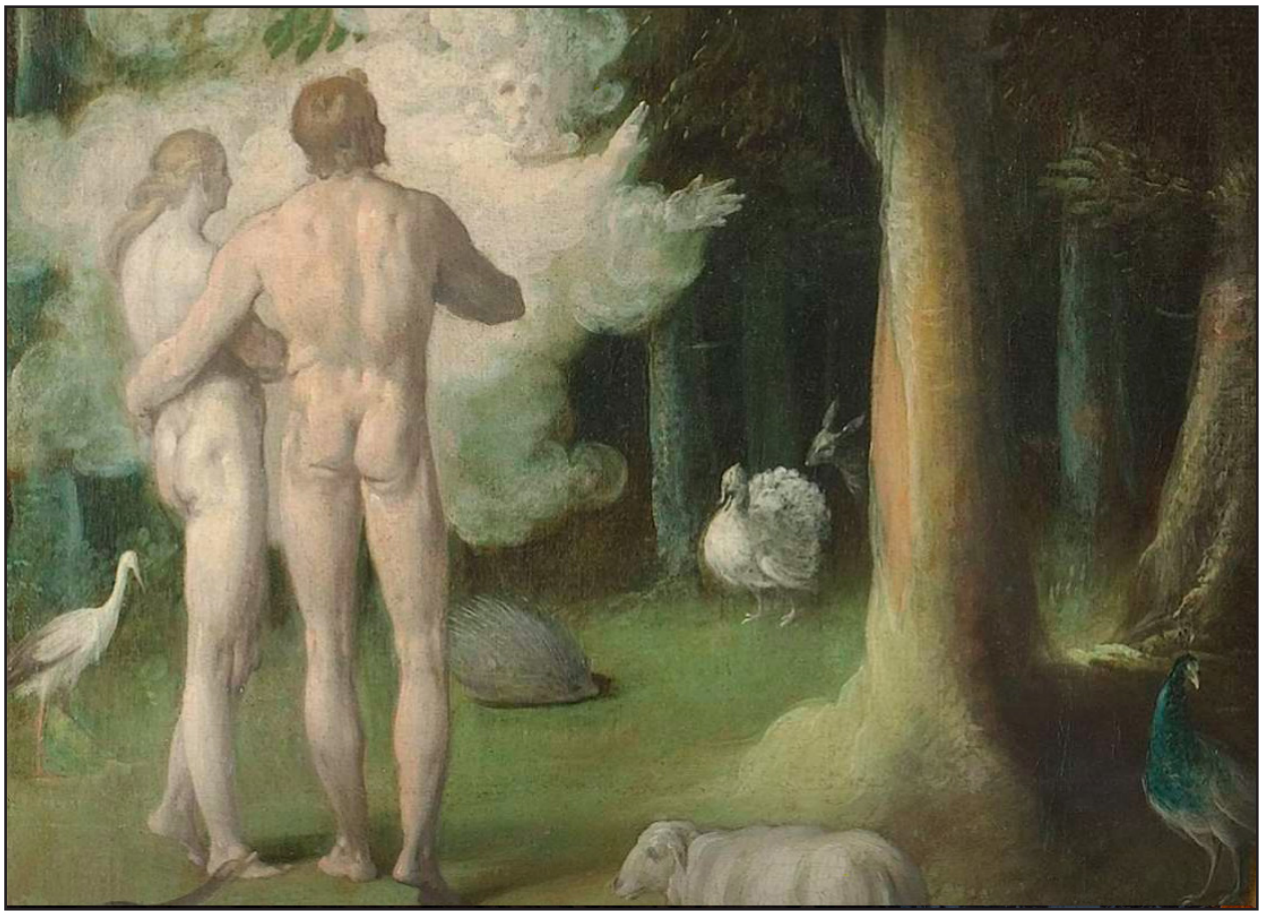


Figura 33. El guajolote (pavo) como símbolo de la presencia del continente americano desde la creación de la humanidad. The Fall of Man, Cornelis Cornelisz de Haarlem, 1592. Rijksmuseum, Amsterdam.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

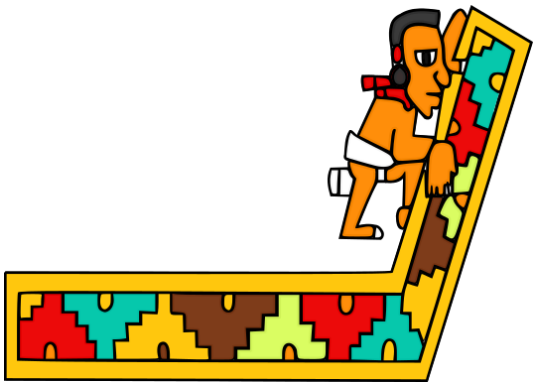


Figura 34. Chiyocanu (Chiyo Kahnu, hoy Teozacoalco). App "Códices Mixtecos" (Aguilar, Ortiz y Pérez, 2019a).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

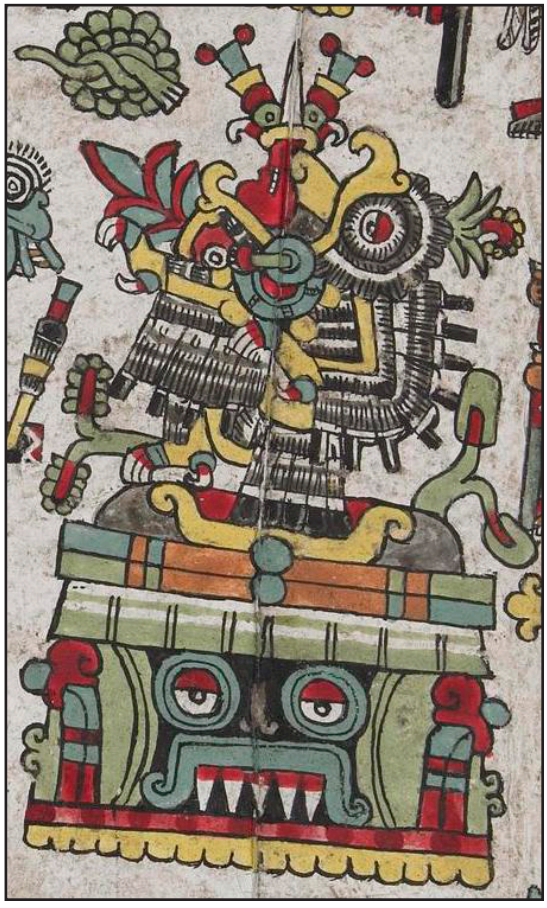


Figura 36. *Sehe Ñuu Yuku Savi nu Yuku Tuun* "hijo, descendiente, del Pueblo del Cerro de la Lluvia en el Cerro Negro". Códice Tonindeye, p.2-I.

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

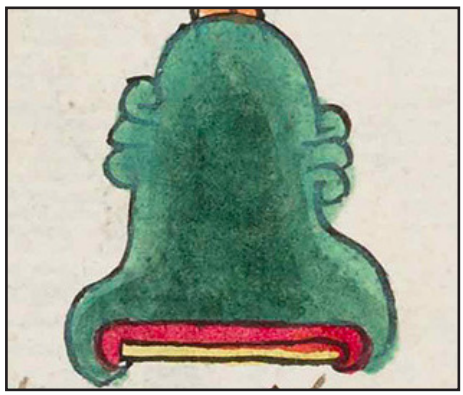


Figura 37. (Izquierda) Ñuu "tierra, pueblo, comunidad". Códice Tonindeye reverso, p. 44. **Figura 38.** (Derecha) Altépetl para los nahuas "cerro-agua, comunidad". Códice Mendoza.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.6. UNA PERSPECTIVA DEL ÑUU SAVI

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

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

125 Ver el apartado 1.7 sobre el colonialismo internalizado.

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

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

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

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

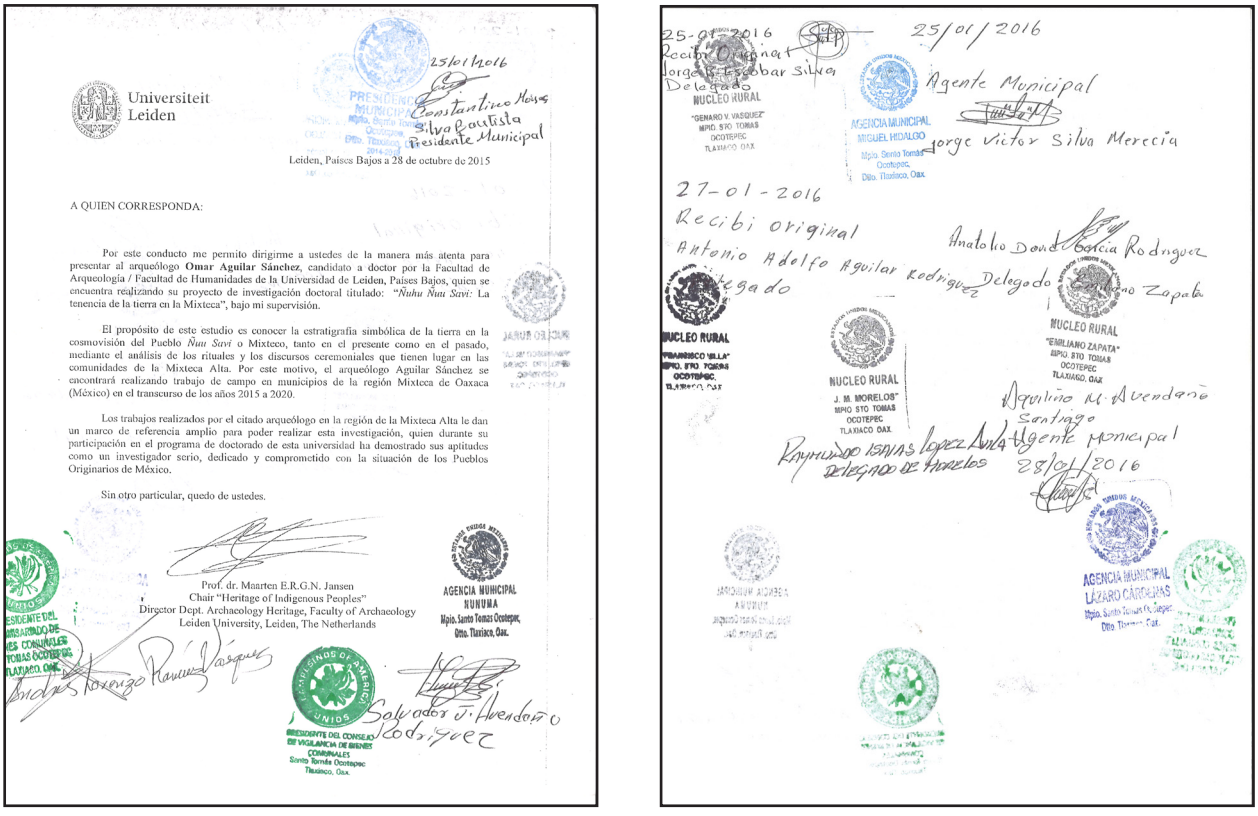
A lo largo del texto nombraré a las personas que amablemente me compartieron de su tiempo y conocimientos. En primer lugar lo hago como un acto de respeto a sus conocimientos y es justo que tengan mi reconocimiento, asimismo también me permito hacerlo porque ellos me dieron su autorización para nombrarlos.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

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

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

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

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



Universiteit Leiden

Leiden, Países Bajos a 28 de octubre de 2015

A QUIEN CORRESPONDA:

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

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

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

Sin otro particular, quedo de ustedes.

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

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

NUCLEO RURAL "GENARO V. VASQUEZ" MPIO. STO TOMAS OCOTEPEC TLAXIACO OAX

AGENCIA MUNICIPAL MIGUEL HIDALGO Mpio. Santo Tomas Ocotepec, Dto. Tlaxiaco, Oax.

Agente Municipal
Jorge Victor Silva Merecia

27-01-2016
Recibi Original
Antonio Adolfo Aguilar Rodriguez
Delegado

NUCLEO RURAL "EMILIANO ZAPATA" MPIO. STO TOMAS OCOTEPEC TLAXIACO, OAX

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

Agente municipal
28/01/2016

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.8. CONCLUSIONES

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

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

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

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

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