Universiteit Leiden
The Netherlands

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

Aguilar Sánchez, O.

Citation

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

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

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

Cover Page

Universiteit Leiden

Leiden University Repository

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

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

PARTE II

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

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

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

3.1. MESOAMÉRICA: IDENTIDAD Y CONTINUIDAD CULTURAL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

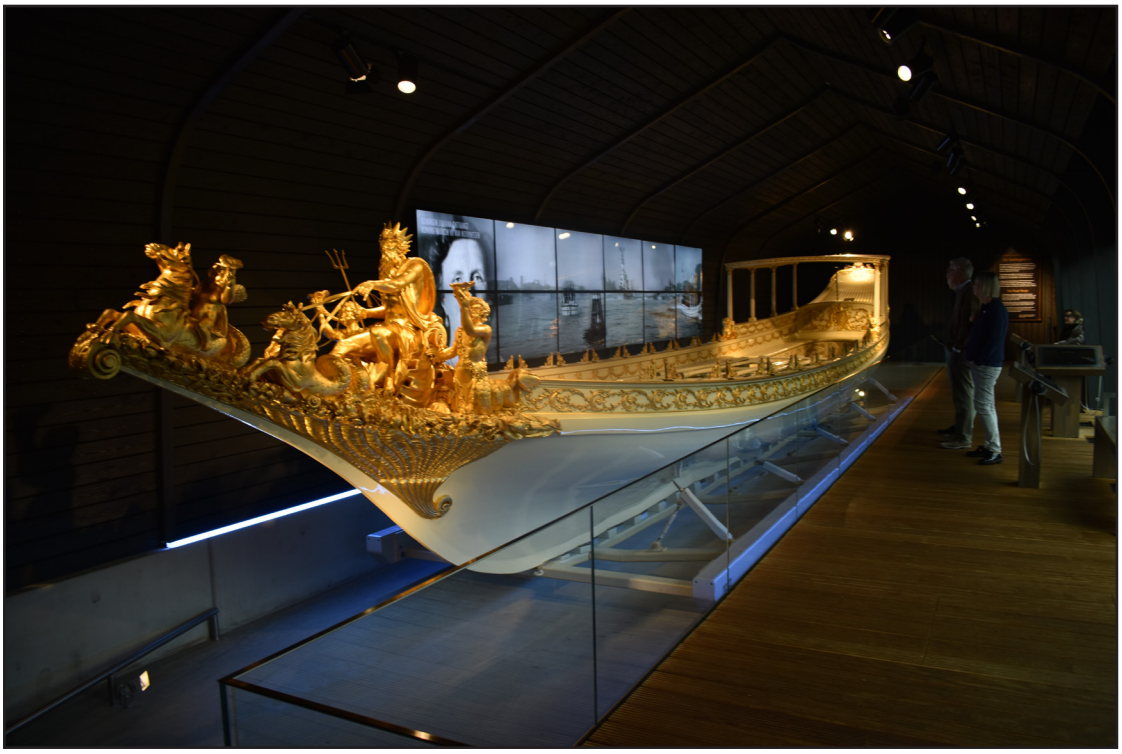

Figura 44. The Royal Barge es parte de la exposición permanente del National Maritime Musem “Museo Marítimo Nacional” en Amsterdam, Países Bajos. Fotografía del autor.

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

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

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

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

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

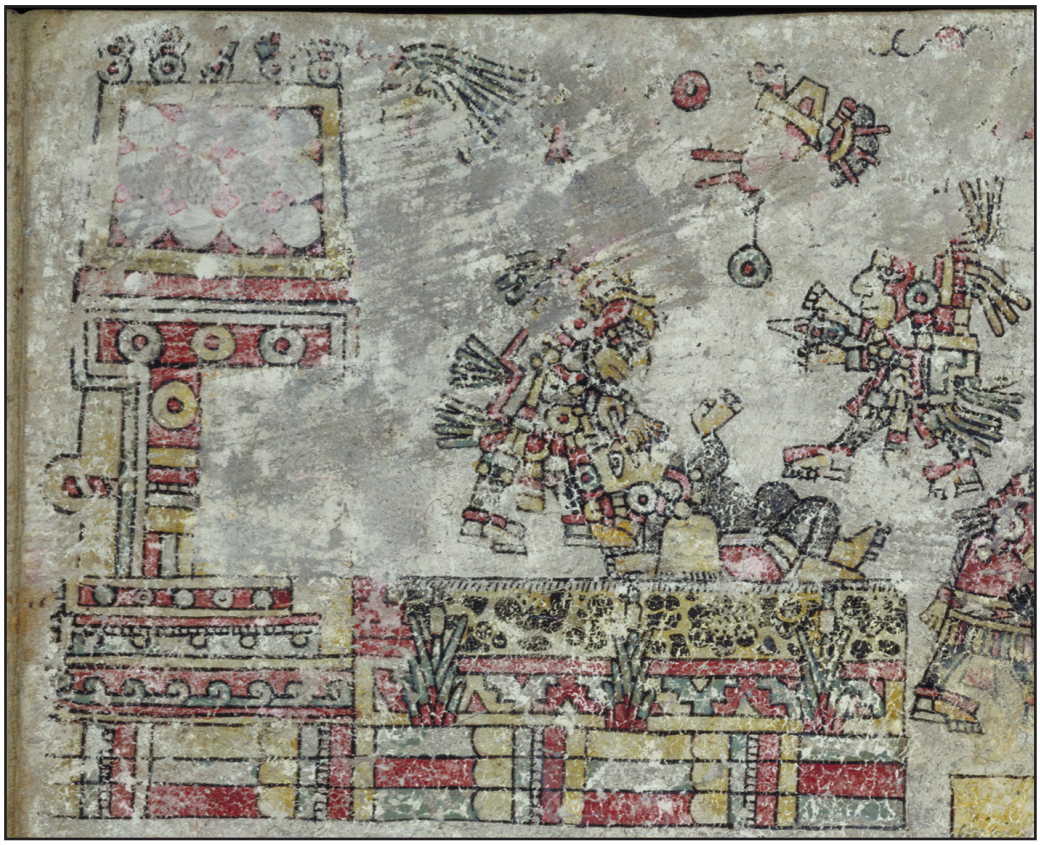

Figura 47. Ceremonia Tolteca en Tulla-Cholula donde el Señor 8 Venado "Garra de Jaguar" recibió la nariguera de turquesa. Códice Iya Nacuaa, p. 5.

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

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

3.2. LA HERENCIA LITERARIA DEL ÑUU SAVI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

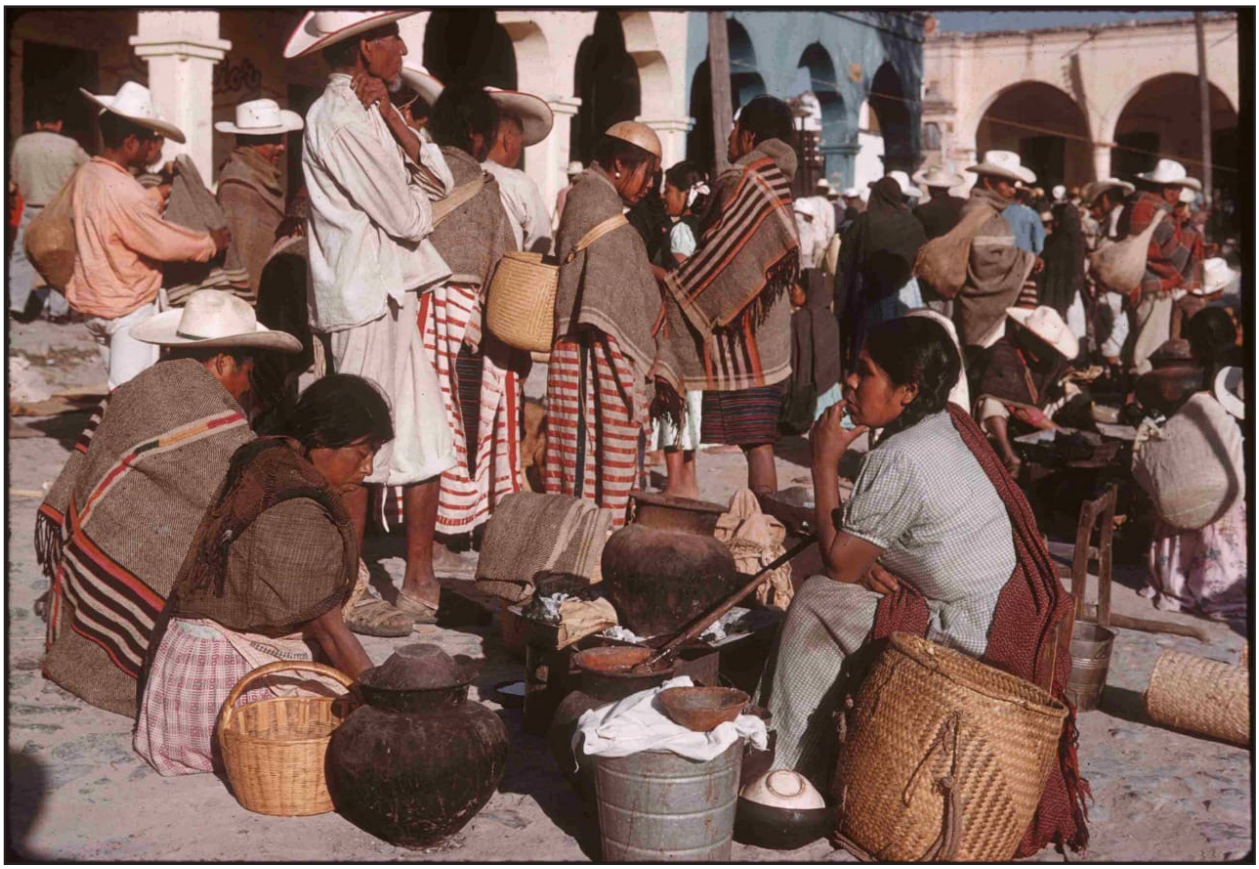

Figura 50. Mercado de Ndinu (Tlaxiaco) en 1961. Fotografía de Clara Francés Bristol.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4.2. Ita kuutú: la flor que une

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

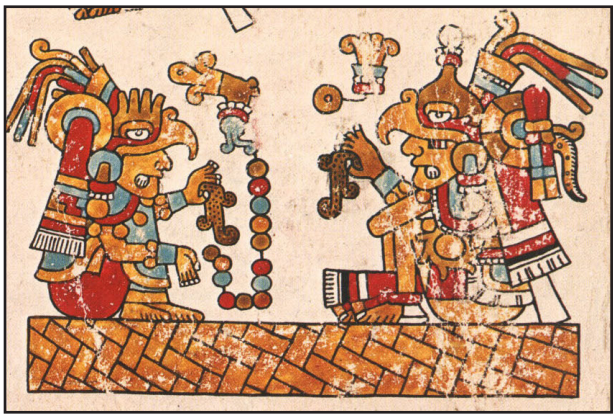

Figura 62. (Izquierda) La pareja primordial Señora 13 Flor y el Señor 1 Flor sentados sobre el petate como símbolo de su estatus en matrimonio. Códice Yuta Tnoho, p.35. **Figura 63.** (Derecha) Los recién casados sobre el petate en Ocotepec, símbolo de la unión matrimonial. Fotografía del autor.

Figura 64. Códice Mendoza, folio 61.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.5.2. El Árbol de Origen de Santo Tomás Ocotepec

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tabla 7. El Árbol de Origen de Ocotepec.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

161 En 2018 ella tenía 84 años de edad.

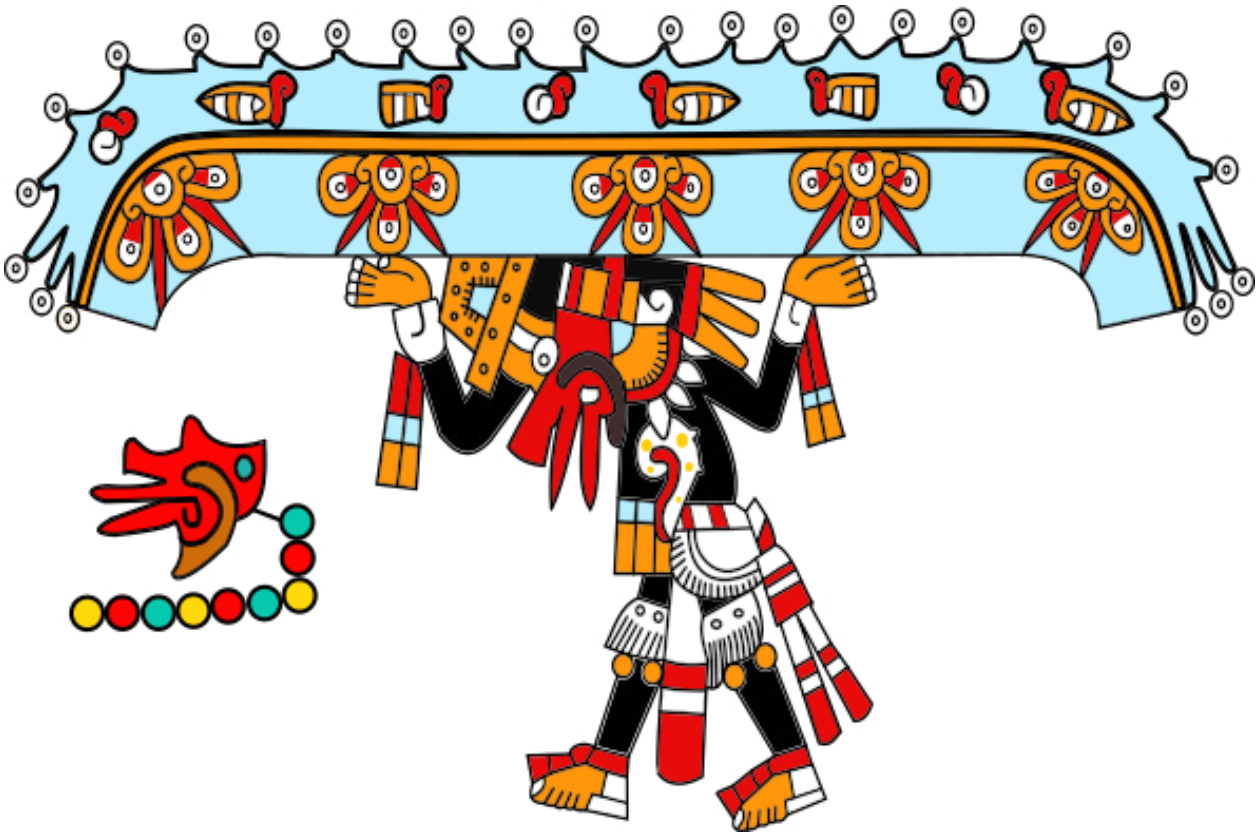

Figura 68. Koo Yoso o Koo Savi cargando las aguas del cielo (Ñuu Andivi, la Costa) a Ñuu Savi Ñuhu (Mixteca Alta). App "Códices Mixtecos".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

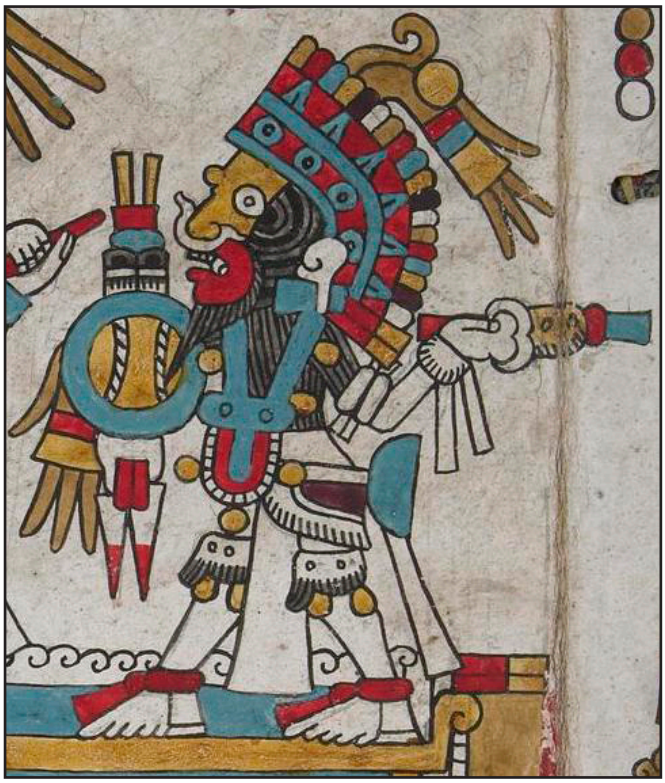

Figura 70. (Izquierda) Señor 4 Jaguar "Quetzalcóatl". Códice Tonindeye Reverso, p.75. **Figura 71.** (Derecha) Ce Acatl Topilzin Quetzalcóatl. Códice Durán, figura 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.7. CONCLUSIONES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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