



Universiteit
Leiden
The Netherlands

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

Aguilar Sánchez, O.

Citation

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

Version: Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/138511>

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

Cover Page



Universiteit Leiden



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

Author: Aguilar Sánchez, O.

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

Issue date: 2020-12-15

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

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

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

herencia histórico-cultural de la comunidad que lo produjo siglos atrás, haciendo valer con esto las premisas centrales de nuestra postura y metodología decolonial.

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

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

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

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



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

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

Los primeros estudiosos en dar las primeras impresiones del contenido del lienzo fueron Caso (1966) y Smith (1973;1998)¹⁷¹, quienes se enfocaron en descri-

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

bir el lienzo, limitándose a lo que sería el primer y segundo nivel de interpretación, respectivamente. Más recientemente yo he enfocado mis esfuerzos en hacer una interpretación de primer, segundo y tercer orden (Aguilar Sánchez 2015a, 2015b, 2016, 2017), consumándose este último en este capítulo. Los trabajos previamente citados se sintetizan en la tabla 8.

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

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

LOS MAPAS COLONIALES Y LA REINTEGRACIÓN DE LA HERENCIA HISTÓRICA-CULTURAL DEL ÑUU SAVI

<i>Autor</i>	<i>Resultados</i>
Caso, 1966	<ul style="list-style-type: none"> - El lienzo es un mapa - Descripción física del lienzo y de los elementos pintados (ríos, montes, glifos toponímicos, iglesia, capillas). - Transcripción y traducción (endeble) de glosas en mixteco y nahuas. - Se elaboró en el siglo XVI y no en 1701. - Las inscripciones que tiene el mapa fueron hechas en tres ocasiones y por tres autores. - Los glifos toponímicos son linderos y las glosas en mixteco forman parte del paisaje.
Weitlaner Johnson, 1966	<ul style="list-style-type: none"> - Análisis textil del lienzo.
Smith, 1973;1998	<ul style="list-style-type: none"> - Elaborado alrededor de 1580. - La iglesia del centro con la glosa Santo Tomás Ocotepeque es la cabecera y las demás son las comunidades “sujetas”, las cuales son Yucuite, Nuyoo, Yosotatu y Nundaco. - Dos mapas en el lienzo: 1) los glifos toponímicos acompañados con las glosas en náhuatl son los límites de Ocotepeque a mediados del siglo XVI y 2) las glosas en mixteco añadidas en 1701 representan los límites de Ocotepec en ese año, es un “mapa escrito”. - Documento de tierra de 1726 del AGN con linderos de Ocotepec. - Las glosas en mixteco no corresponden con los topónimos ni con las glosas en náhuatl.
Aguilar Sánchez, 2015a	<ul style="list-style-type: none"> - Análisis del lienzo en tres niveles de interpretación: 1) descriptivo (análisis de formas visuales); 2) interpretativo (identificación de conceptos y temas); y 3) la evaluación (exploración de los significados intrínsecos). - Documento histórico-cartográfico realizado en la década de 1580. - Descripción, identificación, interpretación y ubicación de los elementos pictóricos del lienzo: templos católicos, ríos, glifos toponímicos, caminos. - Tres tintas, tres pintores y tres momentos históricos del lienzo y las comunidades. 1) Elaboración del lienzo en la década de 1580, 2) glosas en náhuatl agregadas como explicaciones de los glifos toponímicos de 1580? y 3) glosas en Sahan Savi en 1701. - Del análisis y la traducción de las glosas en lengua náhuatl se concluye que no corresponden con el significado concreto de cada topónimo y por ende el escribano no era nativo hablante del náhuatl. - Las capillas corresponden a las siguientes comunidades contemporáneas: 1) Santo Tomás Ocotepeque=Santo Tomás Ocotepec (cabecera política); 2) Santiago = Santiago Yosotichi, 3) San Pedro = San Pedro Yosotato, 4) Santa María = Santa María Yucuhiti, 5) Santiago = Santiago Nuyoo, y 6) Santa Cruz = Santa Cruz Nundaco - Los caminos que parten de la iglesia central y salen del lienzo se dirigen a Atlatluha, Chichauxtla y Putla. - El río que pasa debajo de la iglesia de Ocotepeque es el Yute Suji (Río de Nahuales), del cual deriva el nombre de la comunidad en lengua mixteca como Ñuu Yute Suji, y su origen se representa como un lugar precioso. - De los 25 glifos toponímicos que rodean al lienzo uno representa a la comunidad de Cuquila o Ñuu Kũiñe, 23 son los límites de Ocotepeque en el siglo XVI y uno es un lugar sagrado para la comunidad de Ocotepec. - El lienzo de Santo Tomás Ocotepeque y el de Santa María Yucuhiti representan un mismo territorio.
Aguilar Sánchez, 2015b	<ul style="list-style-type: none"> - El glifo toponímico que Caso interpreta como río en realidad corresponde a la representación de una loma, itnu. - La traducción correcta de Ocotepec u Ocotepeque es “Cerro de las rajadas de ocote”, ya que refiere específicamente a la leña y no al árbol. En náhuatl <i>ocotl</i> puede referir tanto al árbol como a la leña de ocote pero en Sahan Savi se distinguen ambos términos. <i>Yuku Iti</i> es “Cerro de las Rajas de Ocote”, de <i>yuku</i> “cerro” e <i>iti</i> “leña de ocote” y <i>Yuku Tu Yuja</i> es “Cerro de los Ocotales”, de <i>yuku</i> “cerro”, <i>Tu</i> “árbol” y <i>yuja</i> “hoja del ocote”. De los Reyes en 1593 traduce Ocotepec como <i>Yucu Ite</i>, <i>ite</i> está en la variante de Teposcolula y corresponde al <i>iti</i> “raja de ocote” en Ocotepec. - El glifo toponímico de la República de Ocotepeque como “Cerro de la leña de ocote” está en tres documentos coloniales: 1) el lienzo de Zacatepec, 2) el mapa de Texupan y 3) la genealogía de Tlazultepec.

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

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

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

4.2. LA RELACIÓN ESPIRITUAL CON LA TIERRA EN OCOTEPEC

La herencia cultural de Ocotepec se fundamenta en lo mesoamericano, muestra de ello son los vestigios precoloniales en su territorio, un mapa de la época colonial, la lengua, los rituales y la literatura oral, sin embargo también es necesario admitir que nuestra realidad está mediada por los efectos de la colonización¹⁷². Nuestro presente es el resultado de la sinergia cultural entre la herencia precolonial (mesoamericana) y la colonial (hispana). No obstante, a pesar de la veracidad del párrafo anterior, uno de los aspectos precoloniales que más ha prevalecido en las comunidades originarias es su arraigo por la tierra que tiene como base una profunda conexión espiritual, ética y moral. Esto lo podemos observar en el ritual de curación denominado *nakehen ñuhu* “levantar el espíritu”.

Nakehen o nakehon ñuhu tiene como fin curar la enfermedad del espanto que recae en una persona como resultado de la influencia de *Ñuhu Ndehyu* “la Deidad Tierra” y consiste en un “tratamiento psíquico” que generalmente se combina con un “tratamiento físico” (Pérez Jiménez, 2011:188)¹⁷³. Esta enfermedad tiene su origen en el momento en que una persona se “espanta”; en este instante *Ñuhu Ndehyu* se queda con parte de nuestro “espíritu” y, dado que es la tierra

misma, esto puede suceder en cualquier lugar. Como consecuencia, tiempo después uno adquiere *kuehe yúhu* “la enfermedad del espanto” y para recuperar nuestra salud tenemos que realizar el *nakehen ñuhu*; es decir, el levantamiento de nuestro espanto o espíritu (figura 83). En caso de espantarnos en lugares con abundante presencia de agua –tales como *yute* “ríos”, *vehe savi* “casas de lluvia”, y *nu kene ndute* “manantiales” – la enfermedad que podemos adquirir es más grave porque son lugares considerados *ii* “sagrados y delicados”.

En este ritual se entabla un diálogo con nuestra entidad sagrada *Ñuhu Ndehyu*, quien también se asocia con los santos católicos Santa Cristina y San Cristóbal, por esto último también se le refiere como *velo Toba* “gran Tova o abuelo Tova”; a quien se le ofrenda y con gran respeto se le pide que por favor nos devuelva esa parte de nuestro ser que se quedó cuando nos espantamos¹⁷⁴. Hay varias formas de conocer si el espíritu ha regresado a nosotros, en Ocotepec el indicativo es que el enfermo se duerma después del ritual. En otras ocasiones la persona que levanta el espanto es quien sueña y dependiendo del sueño se sabe si se ha devuelto o no su espíritu o si se tiene que ir de nueva cuenta y con qué otros presentes (Witter, 2011:131). En las siguientes líneas se transcribe y traduce parte del lenguaje ceremonial dicho en el ritual de *nakehen ñuhu*, donde se puede apreciar la sinergia de la religión mesoamericana y católica. El ritual fue llevado a cabo por el señor Filemón Andrés Aguilar Hilario de 91 años de edad¹⁷⁵ (tabla 9).

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

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

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

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

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



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

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

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

Estos rituales son parte de la continuidad cultural mesoamericana, la sinergia religiosa y por ende ejemplo de resistencia ante cinco siglos de opresión. Esta relación espiritual con la tierra es uno de los derechos colectivos por el que los Pueblos Originarios han abogado en las últimas décadas, lo cual ha dado frutos y se ha puesto tanto en la UNDRIP de 2007 (artículo

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

25), como el Convenio N° 169 sobre Pueblo Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo adoptado en 1989¹⁷⁷.

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

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

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

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

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

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

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

4.3. LA TIERRA EN EL ÑUU SAVI DEL SIGLO XVI

Las unidades políticas del Posclásico Tardío (1200-1521 d.C.) en Ñuu Savi se conocieron en *Sahan Savi* como *Yuvui Tayu* “petate-trono” o reinos –*Yuu Teyu* en Ocotepec. No tenían un territorio definido, continuo y delimitado porque su estructura política se basó en las relaciones personales, las cuales se definían por la reciprocidad, donde cada individuo cumplía con una función específica dentro de la comunidad.¹⁷⁸ El derecho de los *iya* (*yaa*) “reyes, gobernantes” e *iya dzehe* (*yaa sihi*) “reinas” al usufructo de la tierra era concedido por su origen¹⁷⁹. Para poder ejercer esos derechos los *iya* tenían que mostrar respeto a sus ancestros por medio de ofrendas y rituales privados a los envoltorios sagrados y en diversos santuarios, así como organizar y dirigir eventos públicos para fortalecer el orden cosmológico y social (Aguilar Sánchez, 2015a).

Nuestra pertenencia a *Ñuhu Ndehyu* fue el aspecto más importante por el que no se tuvo una delimitación fija entre las comunidades del *Ñuu Savi* en la época precolonial. Con la conquista consumada, los españoles crearon las Repúblicas o Pueblos de “Indios”¹⁸⁰, unidades políticas con límites definidos y demarcadas con mojoneras. A mediados del siglo XVI, estas nue-

vas configuraciones territoriales se volvieron la base de la comunidad. Es más, el territorio poseído se convirtió en la comunidad misma. Así, las obligaciones y derechos precoloniales sobre la tierra se fueron redefiniendo en el periodo colonial y con ello la defensa del territorio fue una prioridad entre las comunidades. En este contexto fueron elaborados los mapas coloniales, documentos que los mixtecos utilizaron para fundamentar un derecho ancestral al territorio ante las autoridades españolas. Pero para que éstas últimas pudieran validarlos, en los mapas se conjuntaron los dos sistemas de representación paisajística de la época: la escritura pictográfica mixteca precolonial en conjugación con la representación del territorio a la manera occidental. Es decir, se representó un territorio demarcado por mojoneras –concepto español para demarcar las tierras-, las cuales fueron representadas con glifos toponímicos– nombres de lugares en escritura pictográfica¹⁸¹.

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

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

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

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

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

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

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

El Lienzo de Ocoteppec es resultado del proceso colonial del siglo XVI descrito previamente. Fue elaborado en la década de 1580 y en él se representa el territorio de lo que fuera la República de Santo Tomás Ocoteppec, integrada por las actuales comunidades de Santa Cruz Nundaco, Santiago Nuyoo, Santa María Yucuhiti, San Pedro Yosotatu, Santiago Yosotichi y Santo Tomás Ocoteppec, con cabecera en esta última.

El territorio representado en el lienzo se ha determinado por la representación precisa de la geografía local (ríos, montes y caminos), la ubicación de las iglesias católicas, la orientación del mapa con la salida (este) y puesta del sol (oeste), y las glosas en lengua mixteca, náhuatl y castellana. Estas últimas, al ser de tres manos y tintas, nos sugieren tres épocas distintas

del documento. La primera mano, de quien elaboró el lienzo, anotó algunas glosas en lengua mixteca y los nombres católicos debajo de cada iglesia con la misma tinta con que se trazó todo el mapa; con la segunda, se anotaron las glosas en náhuatl, muy probablemente posterior (días, meses o quizá años) a su elaboración para presentarse ante las autoridades virreinales y que por lo impreciso de la traducción de los glifos toponímicos al náhuatl consideramos que quien hizo la traducción no era un náhuatl hablante; y con la tercera mano se escribieron las glosas en mixteco en el año 1701, momento en que las comunidades que integraban Ocoteppec se separaron y fueron Repúblicas por cuenta propia. Por ello, es necesario recalcar que por Santo Tomás Ocoteppec me refiero a la República que existió de 1580 a 1701 y por Santo Tomás Ocoteppec a una de las comunidades que formó parte de Ocoteppec, fue República por cuenta propia a partir de 1701 y actualmente es un municipio del estado de Oaxaca; así, la desintegración territorial del Ocoteppec dio como resultado el surgimiento del Ocoteppec como unidad política independiente. Pero ambos son representados por la iglesia central en el lienzo.

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

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

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

El Yute Suji está plasmado en el lienzo, surge en el este, pasa por el centro del mapa, por debajo de la iglesia con la glosa de Santo Tomás Ocoatepec y el añiñe precolonial, y sigue su curso hacia el norte. Esta misma disposición la podemos observar hoy en día, donde el río pasa a 300 metros de distancia al este de la iglesia de Ocoatepec, por lo que el mapa es una muestra fiel de la geografía local. Además, el lugar de donde nace el río se representó como un lugar precioso,

lo que cobra sentido en el EC, ya que el *Yute Suji* está inscrito como un *nu chiñuhun* “lugar sagrado”. Por ello el topónimo de donde surge el *Yute Suji* está compuesto por una joya y de la glosa adjunta en náhuatl se puede leer “*xiuctemaloya*, donde *xiuc* proviene de *xiuhtli* o *xihuitl* “turquesa”. Así, este topónimo no refiere a un límite, sino a un lugar hermoso, precioso, del cual surge el río que le da identidad a la comunidad de *Ñuu Yute Suji* “Pueblo del Río de Nahuales” y por lo tanto es un lugar sagrado; una idea paralela se expresó en el Códice Texupan (figura 84, 85, 86 y 87).

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

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

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

Tabla 10. *Nu chiñuhun Ñuu Yute Suji*: El lugar sagrado del “Pueblo del Río de Nahuales”.

^a Narrativa transmitida por el señor Roberto Salustiano Ayala Cortés de 87 años de edad en 2017, originario de la comunidad de Genero V. Vásquez, Santo Tomás Ocoatepec. Una narrativa similar me fue transmitida por mi señora abuela Francisca Cirila Reyes Jiménez en 2014, ella es de Nunuma, Ocoatepec (ver Aguilar Sánchez 2015b:138). En la visión mesoamericana, “cada persona tiene su animal compañero” o nahual, con el que se comparte el destino y las experiencias (Pérez Jiménez, 2011:90).



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

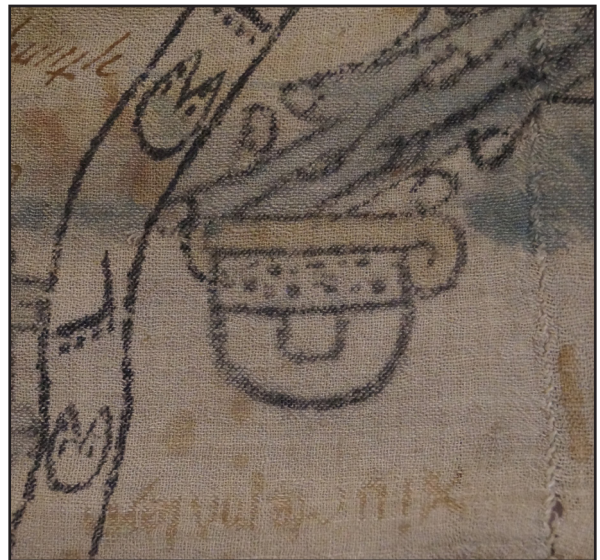


Figura 85. (Izquierda) Ubicación y relación entre el *Yute Suji*, la *vehe savi* e iglesia en el paisaje ritual de Ocoatepec. Modificado de Google Earth. **Figura 86.** (Derecha) El lugar precioso de donde nace el *Yute Suji* “Río de Nahuales”. Fotografía del autor.

cosos, son santuarios que han jugado un papel primordial en el devenir de las comunidades del Ñuu Savi. Con gran respeto al Dios Lluvia se le visita y ofrenda en su morada, se le lleva comida, música, tabaco, bebidas, velas y veladoras para pedirle que no tarde en hacerse presente en los campos, pero que sea de manera benevolente y no violenta para que las se-

millas broten y la milpa crezca; así, su presencia permitirá la continuidad de la vida. Esta relación con *Ñuhu Savi* “Dios Lluvia” es tan esencial que por esta razón nos consideramos el *Ñuu Savi* “Pueblo de la Lluvia”, e incluso (como lo vimos en el capítulo 1) la subregión en la que se encuentra Ocoatepec, la Mixteca Alta, fue conocida en tiempos precoloniales y co-



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

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

Por esta razón las *vehe savi* son los santuarios más frecuentes en todo Ñuu Savi y en éstas se celebra el ritual de *je kankan savi* “ir a pedir lluvia”, conocido comúnmente en español como “petición de lluvia”. El ritual se realiza ya sea el 25 de abril, 1 o 15 de mayo, según el calendario litúrgico de cada comunidad, fechas en la cuales también tienen lugar los festejos a los santos católicos de San Marcos, la Santa Cruz y San Isidro Labrador, respectivamente (Posselt y Jiménez, 2015)¹⁸². Particularmente el 1 de mayo, en el día

de la “Santa Cruz”, comunidades enteras del *Ñuu Savi* como San Pedro Molinos, Yutanduchi de Guerrero, San Felipe Tindaco y Santa Cruz Nundaco realizan peregrinaciones a las *vehe savi*, incluso algunas realizan la misa católica en estos santuarios, lo que podemos considerar una gran victoria de la religión mesoamericana (figuras 89 y 90).

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

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

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

Tabla 11. *Vehe Savi Yute Suji*: la casa de lluvia del Río de Nahuales.

^a Narrativa transmitida en 2016 por el señor Ignacio Artemio López Aguilar, de 38 años de edad y vecino de la comunidad de Genaro V. Vásquez, municipio de Santo Tomás Ocotepec.

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

La asociación de las cuevas y abrigos rocosos como lugares liminales donde experimentamos encuentros con lo divino es un aspecto vital del paisaje y los lugares sagrados de Ocotepec, muchos de los cuales son lugares de origen y lugares donde moraron nuestros ancestros. Así, en el EC se consideran como *nu chi-ñuhun* a *Kava Ande Tuni* “Peña de los Símbolos” y *Kava Limu* “cueva con pinturas rupestres”, peñas en las que se “encarnan” los pasos de los primeros *nchivi savi*, donde moraron nuestros ancestros o donde quedaron los restos de los *tee tiumi* “hombres-tecolote”, personajes que murieron petrificados o en cuevas cuando surgió el sol y con este acto se dio paso al

surgimiento de la humanidad (figura 93)¹⁸⁴. De esta manera el paisaje “se vuelve liminal, una localidad de encuentro con lo sagrado y de experiencias religiosas” (Jansen y Pérez Jiménez, 2008:108).

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

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

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

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



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



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



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

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

Actualmente la comunidad de *Ñuu Kuiñi* colinda y se ubica al norte de Ocoatepec, como se puede observar

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

¹⁸⁶ Ver el apartado 3.3.



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

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

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

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

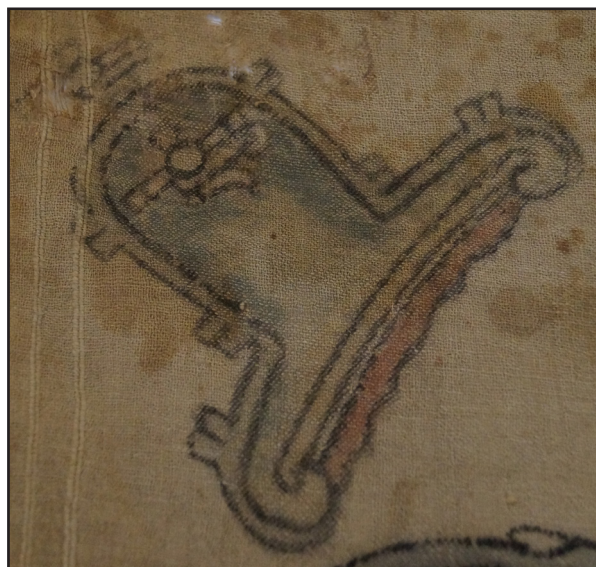


Figura 92. *Yuku Savi* “Cerro de la Lluvia” o *Vehe Savi* “Casa de Lluvia”. Fotografía del autor.



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



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

chez, 2015a:217-218). Este argumento se refuerza con el hecho de que el escribano tradujo el topónimo siguiendo la estructura del *Sahan Savi*, donde se inicia con el sustantivo geográfico, como en *Yuku Saa* “Cerro-Pájaro” o Cerro del Pájaro. En contraste, el sustantivo geográfico de los topónimos en náhuatl está al

final de la palabra, como *Tututepec*, *tutu* de *tototl* “ave” y *tepec* de *tepetl* “cerro” más “co” que es el sufijo de lugar.

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



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

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

panteón de los reyes mixtecos que fue destruido por Fray Benito Hernández en el siglo XVI.¹⁸⁸

Entonces podemos leer el *Yuku Yata* como “Cerro de la Coa” y también interpretarlo como “Cerro Antiguo”, haciendo referencia a un lugar de los ancestros, dado que sería muy inocente de nuestra parte pensar que ellos no conocieron este lugar o que no lo concibieron en su momento como una ciudad antigua¹⁸⁹. Lo

¹⁸⁸ Ver la cita de Burgoa en el apartado 1.5.

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



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

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

Propongo, entonces, que el glifo toponímico *Yuku Yata* hace referencia al asentamiento del clásico, *Ñuu Kuiñe*, ubicado al este del *Yute Suji* (figura 97). Al representarse *Yuku Yata* como un lugar más antiguo que Cuquila –asentado sobre sus propias ruinas del Posclásico para 1580– es muestra de la gran noción del tiempo y espacio de los *nchivi savi* en el siglo XVI; de una conciencia histórica que no se limitó a pocos años, sino a cientos o miles y que sobrevivió a pesar de lo implicó la colonización.

En la escena norte también tenemos a *Lomo Tikete* o “Loma de Malacate”. Este lugar también se menciona en el Estatuto Comunal como un lugar sagrado y en el lienzo corresponde al glifo toponímico ubicado al oeste del *Yute Suji* y de *Yuku Yata* (figura 98). *Kete* es “malacate” y lomo es una adaptación al *Sahan Savi* de la palabra castellana “loma”. En su vocabulario de

1593, Alvarado registra *itnu* como “repecho”, que a su vez significa “pendiente, cuesta o declive de un terreno” –según el Diccionario de Autoridades de 1726-1739¹⁹⁰–, lo que hoy en día es *itu*, tal como el paraje en Ocotepéc denominado *itu tasu* “Loma del Águila”. Alvarado registra *cata* como “huso para hilar”. Por lo tanto podemos leer este glifo toponímico como *Itnu Kata* para el siglo XVI e *Itu Kete* en nuestra variante contemporánea. Lo anterior tiene como consecuencia tres proposiciones: 1) *itnu* es el término para “loma”, ya que Alvarado registra *itnu naho yucu* como “loma entre dos cerros”; 2) con lo anterior, el glifo que representa a la “loma” o *itnu* en el lienzo es una hondonada producto de la “unión de dos cerros” (figura 99), como hemos podido abundar en estudios previos (Aguilar Sánchez, 2015a:188-190; 2015b:139-139)¹⁹¹ y 3) *itu*, en la variante de Ocotepéc, significa “loma” y corresponde al *itnu* de Alvarado, aunque también tenemos el término de *nuu jiki*. El término de

190 <http://web.frl.es/DA.html>

191 Smith (1973:45) traduce *itnu* como “pendiente” o “loma” y considera compleja su identificación en la pictográfica por la variedad de formas en que se representa en el Mapa No. 36 y el códice Sánchez Solís (montaña con o sin pendiente, una plataforma con o sin decoraciones geométricas y una roca). En el Mapa No. 36 hay dos topónimos similares a la representación de *itnu* en el Lienzo de Ocotepéc, uno es descrito como *itnu* y el otro como *barranco*. Así, para la identificación precisa de los demás lugares del Lienzo de Ocotepéc con este glifo hay que considerar la multiplicidad de significados.

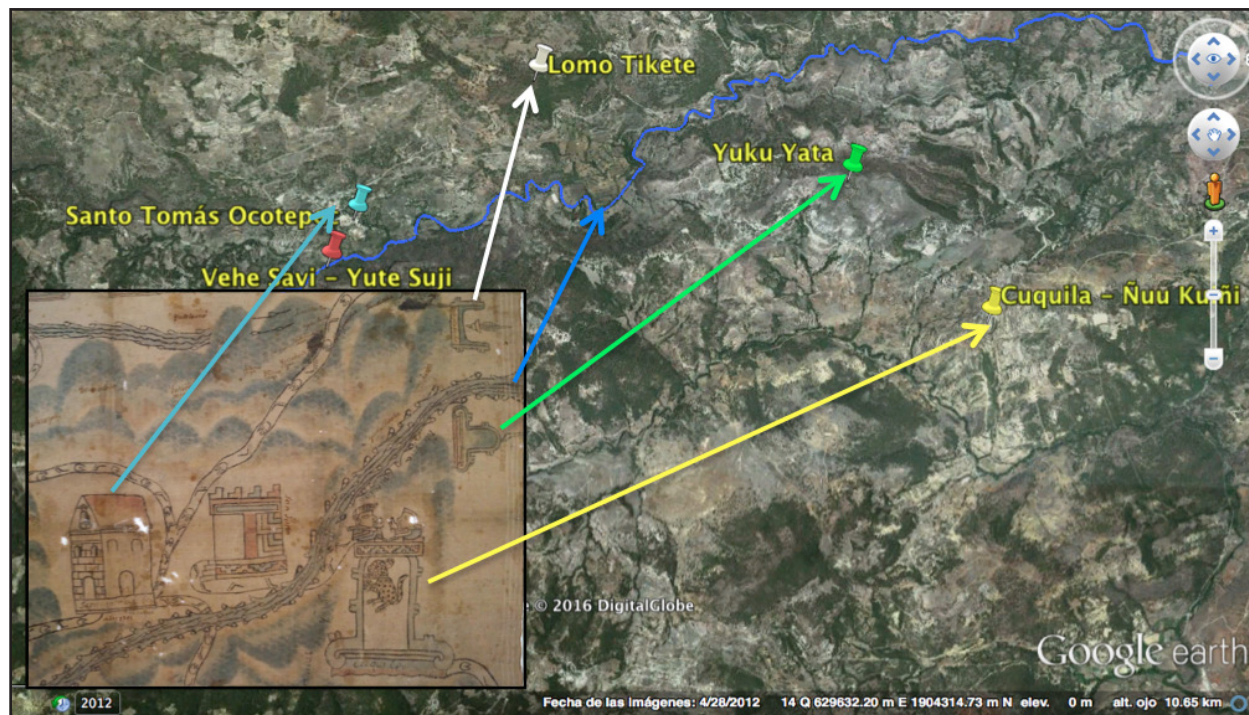


Figura 97. La perspectiva del artista que elaboró el lienzo y la ubicación espacial de la escena norte del lienzo de Ocotepec.

itu también lo encontramos en las glosas de los topónimos en *Sahan Savi* puestas en el lienzo en 1701, las cuales representan las mojoneras para esta época¹⁹². Por lo anterior, la lectura del topónimo “loma de malacate” en nuestra variante del siglo XVIII es *Itu Kete* o *Itu Tikete*, éste último tiene el prefijo *ti* que refiere a animales o plantas, como *tikumi* “cebolla”, *tinana* “jitomate”, *tikaka* “cacalote”, pero también a cosas redondas como *tikanashi* “cascabeles” o el mismo *tiluu* “bola”. Consideramos que este *ti* refuerza la esencia de una loma como algo boludo.

Itu Tikete está presente tanto en el lienzo como en el EC. Su importancia para la comunidad de Ocotepec es evidente pero los motivos de su presencia en ambos documentos se excluyen e incluyen a la vez. Es decir, la comunidad incorpora *Itu Tikete* en el EC debido al papel que este lugar desempeñó como punto estratégico en las disputas por límites territoriales en la primera mitad del siglo XX. Este lugar fue el principal testigo de cruentas batallas y de atrincheramiento de

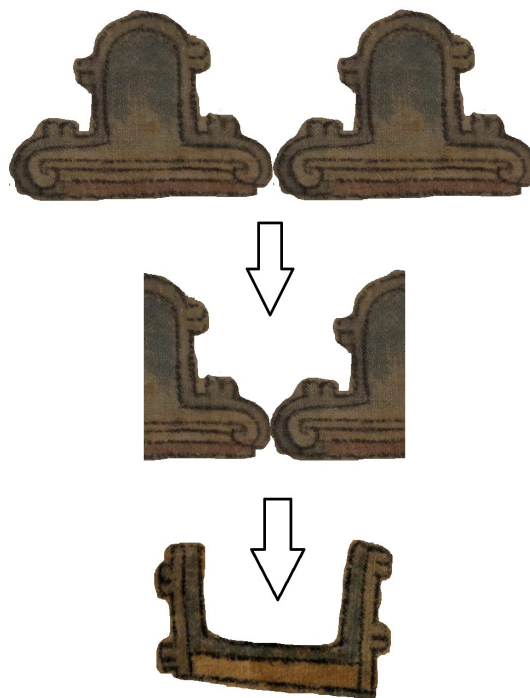
los habitantes de Ocotepec contra la comunidad de San Miguel Progreso, con quien colindamos al noroeste, disputas que también se tuvieron con Chichahuaxtla y Yucuhiti (figura 100 y 101). Poco después del término de las disputas y la reconciliación de las comunidades, se reconoció oficialmente las tierras comunales de Ocotepec por medio de la resolución presidencial que tiene como fecha el 10 de julio de 1940, publicada en el diario oficial de la federación el día 25 de noviembre de 1940 y ejecutada el día 19 de Abril de 1941 (Asamblea General de Comuneros, 2013:1). En honor a esta última fecha, Ocotepec creó un núcleo rural –hoy agencia de policía– denominado 19 de abril y anualmente realiza un acto cívico-social que parte de *Lomo Tikete* para rememorar la lucha y la defensa de las tierras comunales.

Esta es la historia más reciente pero el porqué de su presencia en el lienzo no se debe a este hecho sino a su importancia en el siglo XVI, ya que en el lugar yacen los restos de un basamento y grandes terrazas de tiempos precoloniales (figura 102). Por el momento no sabemos su función específica y si ésta está relacionada con la práctica de hilar –quizá un santuario de tejedoras–. No lo sabemos aún pero su función se definirá con futuras y específicas investigaciones. En

¹⁹² Para una mayor descripción de las glosas, función, temporalidad y características ver Smith (1973) y Aguilar Sánchez (2015a; 2015b). En el lienzo son seis las glosas que inician con el término de *ytu* pero hace falta un estudio más exhaustivo de las glosas de 1701, su identificación en el paisaje y, sobre todo, de la documentación de la herencia histórico-cultural que existe alrededor de esta toponimia.



Figura 98. (Izquierda) Glifo toponímico *Itu Tikete* en el Lienzo de Ocoatepec. Fotografía del autor. **Figura 99.** (Derecha) *Itnu naho yucu* “loma entre dos cerros”, representación de loma, pendiente o barranco, en el Lienzo de Ocoatepec. Retomada de Aguilar Sánchez (2015b).



síntesis, la inclusión de *Itu Tikete* o *Loma Tikete* en ambos documentos se debe a su historicidad y simbolismo. Considero que su defensa en el siglo pasado fue motivado no sólo por una cuestión territorial sino por su importancia como lugar sagrado en la memoria cultural de Ocoatepec.

Para seguir con el argumento expuesto en el inicio de este capítulo es necesario mencionar dos lugares más que son de gran importancia para Ocoatepec. *Kava Ndosó Ñúhu* “Peña del Señor del Fuego”, de *kava* “peña”, *ndoso* “señor, gobernante, ser divino” y *ñuhun* “fuego”, es un *nu chiñuhun* en el EC. Para 1701 se registra en el lienzo como *cabandosoñun* y para 1726 está inscrito en un documento de tierras en el Archivo General de la Nación (Smith, 1973:153). En ambos documentos es un límite territorial y, en contraste con los anteriores elementos del lienzo, hasta el día de hoy sigue funcionando como una mojonera, de la cual parten términos los municipios de Santo Tomás Ocoatepec, San Esteban Atlatlahuca y Santa Cruz Nundaco. También, *Kava Ndosó Ñúhu* es un lugar sagrado para las comunidades aledañas; así lo dejan ver las diversas narrativas que existen al respecto¹⁹³. Para el caso de Ocoatepec, esta narrativa me fue contada por Izaira López Sánchez (tabla 12).

¹⁹³ Ver Alavez (2006:103, 171 y 176).

Kava Ndosó Ñúhu está estrechamente relacionada con las narrativas acerca de la conformación de las comunidades del *Ñuu Savi*. Los *ndoso* son nuestros ancestros, hombres y mujeres deificados de grandes habilidades que fundaron las comunidades y nombraron los lugares a su paso, gobernaron, contrajeron matrimonio y poseyeron la capacidad de llevarse cerros y peñas enteros sin dejar rastro, así como ir de una región a otra en tan solo una noche¹⁹⁴. Conocer las hazañas de estos seres con grandes poderes es conocer el porqué de la geografía, los rasgos y las habilidades específicas de las comunidades del *Ñuu Savi*. Así, los *ndoso* junto con los *yaa* y *yaa sihi* de la época precolonial, son seres primordiales y divinos.

El último lugar a considerar es un *nu chiñuhun* registrado en el EC como *Itu Tachi* que significa “Loma de Viento”, de *itu* “loma” y *tachi* “viento”. Un lugar sagrado y particularmente importante, ya que aquí apareció el primer santo católico que tuvo la comunidad de Ocoatepec, Santo Tomás de Aquino. A este respecto, el señor Alfonso Mauricio García –de 81 años de edad en 2017– nos compartió la siguiente narrativa en el lugar indicado¹⁹⁵ (tabla 13).

¹⁹⁴ Ivette Jiménez Osorio y Emmanuel Posselt Santoyo han reunido un gran corpus de narrativas en torno a los *ndoso* como parte de su investigación doctoral (2018).

¹⁹⁵ Originario y vecino de la comunidad de José María Morelos, municipio de Ocoatepec.



Figura 100. Trincheras en *Lomo Tikete*. * Fotografía del autor.



Figura 101. “La presente fotografía manifiesta la alegría y gusto a los presidentes municipales de Santo Tomás Ocotepec, Tlaxiaco, y San Andrés Chicahuaxtla, Putla, bailando con su bastón de mando después de haber enfrentado una fría guerra sobre límites de los dos pueblos año de 1939.” Cédula de la fotografía en posesión de la Comisaría de Bienes Comunes de Santo Tomás Ocotepec.

* Hoy en día podemos observar algunos amontonamientos de piedras en el lugar pero no estamos seguros si son los restos de las trincheras de aquellas épocas o son reconstrucciones recientes.



Figura 102. Vestigios precoloniales en Lomo Tikete. Fotografía del autor.

Sahan Savi	Traducción al español
<p><i>Ini Ñuu Yute Suji de iyo ushi uu ndaha ñuu luulí. De in ñuu luulí yaa kuu ja náni Soon Nduja. Nu de shini yuku iyo in kava ja kahanda Kava Ndosó Ñúhu. Nakani nda nchivi ñahnu ja de shina káyu in ñúhu ja jikanehe níji. Nda nchivi ñahnu nakani ja kusa ju de Ñuu Kohyo níji ñúhu luulí ja káyu kava ñuka. Sunka ni nkuu de inka nda ndoso inka ñuu ni ndaa ininda de kúú ininda sakuina nda kava yaha, tava kihinda jin ñúhu ya ñuu nda. In kivi nda ndoso ni jenda ju de jehe Kava Ndosó Ñúhu de nchinda kuña tava kuu kihinda jin kava yaha. De suka nkunda de ndúu de nkana lohlo de ña nku kihinda ji Kava Ndosó Ñúhu. Kivi mita tu kohondo kinde ndó Kava Ndosó Ñúhu de níji náa nasa nchinda kuña yika kava tava sakuina nda.</i></p>	<p>En el Pueblo del Río de Nahuales hay 12 comunidades. Una se llama <i>Soon Nduja</i>, donde en la punta del cerro hay una peña que llaman <i>Kava Ndosó Ñúhu</i> “la peña del señor del fuego”. Dicen los abuelos que en el principio aquí ardía un fuego que se lograba divisar a gran distancia. Dicen que se alcanzaba a ver hasta en la Ciudad de México. Así era y a los <i>ndoso</i> de otros pueblos les gustó y querían robarse la peña para su pueblo. Un día, estos <i>ndoso</i> fueron hasta el pie de la Peña del Señor del Fuego y le metieron cuñas para poder llevársela. Así lo hicieron pero amaneció y cantó un gallo y ya no pudieron llevársela. Actualmente, si uno va a <i>Kava Ndosó Ñúhu</i> verá los rastros de las cuñas que pusieron a los lados para robársela.</p>

Tabla 12. Literatura oral sobre *Kava Ndosó Ñúhu*.

En la última parte de esta narrativa el señor Alfonso nos comenta que desconoce el porqué de la distribución de las rocas en ese lugar pero que siempre han estado ahí. Ésta es precisamente la memoria cultural que es necesario reintegrar, ya que la contestación a esta duda nos lleva a la explicación de la aparición del santo. Es decir, aquí yacen los restos de cuatro *vehe ñuhu anaha*, un asentamiento precolonial que consiste de un patio rodeado de cuatro basamentos alineados a los cuatro rumbos del mundo y localizados a menos de 500 m al oeste de la iglesia católica de Ocotepec.

Sobre el *vehe ñuhu anaha* del lado este encontramos los restos de una cruz y en su esquina sureste *ndushika* “apareció” Santo Tomás de Aquino.¹⁹⁶ Lo anterior nos sugiere que este *nu chiñuhun* fue el centro religioso o santuario importante del *Ñuu Yute Suji* al momento de la llegada de los españoles y por ello aquí apareció el primer santo católico, quien tomó el lugar de

¹⁹⁶ Jansen (comunicación personal) considera que *ndushika* puede referir a una expresión de la lengua señorial que deriva de *ndu* “volver”, *nduvui* en Alvarado, y *shika* “aparecer” o “nacer”, de *dzica* de *yocoo coo dzicaya* “nacer el señor” en Alvarado.

<i>Sahan Savi</i>	<i>Traducción al español</i>
<i>¡Tañini nunu!</i>	¡Buenas tardes!
<i>Kone kahnu ininu chi a ndúhu de tiempo a nde kuu ínini da de káchi nda velo, kahan ndade kivi yata ja Lomo Tu Tachi yaha ndushika Santo Tomás de Aquino. Yaha ndushika yàà kachi ndade. Nda tuhun ñuka kua a jínini.</i>	Ten grande el corazón porque yo desde el tiempo que tengo uso de razón los abuelos decían, así hablaban días atrás (tiempo atrás) que en esta Loma de Viento apareció Santo Tomás de Aquino. Así dijeron, que aquí apareció el Santo. Esa es la historia que sé.
<i>Yaha ku nu ndushika yàà, káchi nda veelo de yaha kuu nu kíinda teñúhu nda iti, ta kenda kivi, ja sa uja yoo marzo kuu inini a kuu viko Santo Tomás de Aquino.</i>	Aquí fue donde apareció el Santo, así dicen los abuelos, y aquí es donde vienen a quemar veladoras cuando llega la fecha, el 7 de marzo me parece que es la fiesta de Santo Tomás de Aquino.
<i>De su yaha ví, ndehé Yaha ku nu a ndushika yàà de nda yùù ya de, su jino na tiempo kua kaa nda yùù yaha kusa sua kaa Suni suka kachinda nchi ñahnu</i>	Aquí es pues, mira (señalando el lugar donde apareció). Aquí es donde apareció el Santo y de estas piedras que están aquí, no sabemos cuánto tiempo han estado aquí estas piedras de por sí han estado aquí Así dicen las personas mayores

Tabla 13. Literatura oral sobre *Itu Tachi*.

la deidad o deidades veneradas en este lugar, iniciando así la evangelización de la comunidad de *Yute Suji* en el siglo XVI (figura 103). Esto cobra sentido dado que Santo Tomás de Aquino es un santo de la orden dominica (comunicación personal de Jansen), quienes evangelizaron el Ñuu Savi. El nombre mismo del lugar sagrado nos indica una relación con la deidad mesoamericana del viento, *tachi*, quizá *Yaa 9 Viento Koo Yoso* (ver apartado 3.6), quien como parte del proceso de evangelización y extirpación de la religión mesoamericana fue interpretado como “diablo” por los frailes en la época colonial, connotación que ha perdurado hasta el día de hoy. Por último, su posición con respecto a la iglesia católica nos sugiere que este podría ser el lugar que en el lienzo se representó como un templo precolonial, a donde llega la pareja de *Ñuu Kuiñi* (figura 84).

En síntesis, el mapa de Santo Tomás Ocotepéc es la expresión de un paisaje sagrado, que fincó sus bases

en la gran conciencia histórica, sagrada y de origen de su comunidad. Una conciencia histórica que hoy en día se recalca en su Estatuto Comunal donde el Comisariado de Bienes Comunales tiene “bajo su responsabilidad y en coordinación con el consejo de vigilancia el resguardo del lienzo” como patrimonio del pueblo (Asamblea General de Comuneros, 2013:7)¹⁹⁷.

4.5. LA LEGISLACIÓN SOBRE LA RELACIÓN ESPIRITUAL CON LA TIERRA EN OCOTEPEC

El Estatuto Comunal es un documento jurídico que tiene Ocotepéc como comunidad agraria reconocida por el Estado mexicano y se fundamenta en leyes

¹⁹⁷ El comisariado de Bienes Comunales, es el órgano de representación y gestión administrativa ante las diversas dependencias gubernamentales y no gubernamentales, económicas y sociales (Asamblea General de Comuneros, 2013:4).



Figura 103. En Lomo Itu Tachi están los restos de cuatro Vehe Ñuhu Anaha; al pie de una apareció Santo Tomás de Aquino y en su cima se puso la cruz católica. Fotografía del autor.

nacionales e internacionales¹⁹⁸. El EC “regula la vida al interior de la comunidad” y su elaboración corre por cuenta de la Asamblea General de Comunereros, máximo órgano de decisión de la comunidad, por lo tanto en este documento la comunidad enfatiza lo que considera pertinente proteger. Ocoatepec hizo énfasis en reconocer y resguardar sus lugares sagrados o, mejor dicho, sus *nu chiñuhun*.

TITULO QUINTO, CAPÍTULO V.- DE LAS TIERRAS PARA CEREMONIAS SAGRADAS O LUGARES SAGRADOS. Artículo 78.- Son tierras para

198 ARTÍCULO 1.- El presente estatuto comunal se fundamenta en los artículos 10, en relación con el artículo 107;23, fracción I; 99, fracciones IlyIV, 101 y 106 de la Ley Agraria en vigor; en el artículo 2 de la Constitución Federal; en los usos y costumbres vigentes en nuestra comunidad. Así mismo, establece los principios de protección y desarrollo de las tierras y recursos comunales; el ejercicio de la personalidad jurídica de la comunidad sobre dichas tierras y recursos como lo prescribe la fracción VII del artículo 27 de la constitución política de los estados unidos Mexicanos; toma en consideración el convenio N. 169 de la Organización Internacional del Trabajo, el cual forma parte de la Ley Suprema del País de acuerdo al artículo 133 de la Carta Magna (Asamblea General de Comunereros, 2013:1)

ceremonias sagradas o lugares sagrados, son aquellas que tradicionalmente ha utilizado la comunidad para realizar sus ceremonias tradicionales, rituales o aquellas que son consideradas como sagradas por los antepasados (Asamblea General de Comunereros, 2013:21).

Lo anterior es de reconocerse, dado que incluir la protección de lugares sagrados de tradición mesoamericana no es algo común por la discriminación y el colonialismo interno existente, teniendo como resultado que muchas comunidades del Ñuu Savi no plasmen sus lugares sagrados en sus estatutos comunales¹⁹⁹. La historia territorial de Ocoatepec es sin duda

199 En 2013 la comunidad agraria de Santa María Yucuhiti actualizó su estatuto comunal con el apoyo del Proyecto Mixteca teniendo como resultado final un enfoque ecologista: “se consideró elaborar un estatuto que no solo atendiera los asuntos agrarios, sino también los productivos y de desarrollo rural, así como los concernientes a la conservación de sus recursos naturales” (Asamblea de Comunereros, 2013:3), y aunque se retomada brevemente la herencia cultural en el Título Quinto, Capítulo I, artículo 107, lamentablemente se deja de lado la cuestión de los lugares sagrados.

una historia de resistencia. En el siglo XVI nuestros antepasados pintaron un mapa como respuesta para defender nuestro territorio y lo hicieron teniendo como base nuestra cosmovisión. Durante el siglo XX lamentablemente la defensa de la tierra se dio por medio de conflictos armados donde murieron *nchivi savi* defendiendo lo que consideran suyo (ver próximo capítulo). Hoy en día, la protección de nuestro territorio y lugares sagrados tiene un sustento legal en el Estatuto Comunal, protección que se hace efectiva y es delegada al máximo órgano de representación y gestión agraria, el Comisariado de Bienes Comunales.

Queda prohibido destruir estos espacios sagrados y ceremoniales, se restringe el pastoreo, en caso de visitantes solo podrán visitar estos lugares en compañía de una autoridad, se castigará cualquier conducta negativa por alguno de los casos anteriores; asimismo, queda prohibido rozar o sembrar en dichas tierras. Es obligación del Comisariado de Bienes Comunales vigilar la integridad de las tierras destinadas para ceremonias sagradas (Asamblea General de Comunes, 2013:21).

De esta manera, tanto el mapa colonial y el Estatuto Comunal de Santo Tomás Ocotepec son documentos agrarios legales que han regulado de manera interna nuestro territorio y paisaje sagrado desde la época colonial hasta el presente, por lo tanto deben ser respetados conforme a lo que se dicta en la UNDRIP de 2007 y el Convenio N° 169 de la OIT de 1989. Considerando especialmente los artículos:

UNDRIP 2007.

Artículo 26. 1) Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido. 2) Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma.

Artículo 27: Los Estados establecerán y aplicarán, conjuntamente con los pueblos indígenas pertinentes, un proceso equitativo, independiente, imparcial, abierto y transparente, en el que se reconozcan debidamente las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas, para

reconocer y adjudicar los derechos de los pueblos indígenas en relación con sus tierras, territorios y recursos, comprendidos aquellos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado. Los pueblos indígenas tendrán derecho a participar en este proceso.

Artículo 34: Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos.

Convenio N° 169.

Artículo 14. 1) Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan... 2) Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

Artículo 17.1. Deberán respetarse las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre los miembros de los pueblos interesados establecidas por dichos pueblos.

En resumen, en este capítulo se ha mostrado la importancia de la relación espiritual con la tierra a través del tiempo y cómo por medio del mapa colonial y el Estatuto Comunal se ha protegido un paisaje sagrado. Los *nchivi savi*, por ende, vivimos en un paisaje profundamente histórico y sagrado en el cual convivimos con nuestros ancestros y deidades, como en las *vehe savi* o *vehe ñuhu anaha*. Asimismo, como efecto de la colonización y la explotación, a partir del siglo XVI la protección del territorio ha sido parte fundamental de los pueblos mesoamericanos, ya que se convirtió en la base primordial de nuestra existencia como pueblos y eje fundamental de nuestra vida y las relaciones con el entorno. Por lo tanto, se ha defendido un territorio utilizando los medios legales de la época, teniendo como principio una relación ética, moral y espiritual con la tierra.

4.6. CONCLUSIONES

Con la invasión española en el siglo XVI y la subsecuente colonización externa e interna, la relación de

profunda conexión religiosa, simbólica y ética de los pueblos mesoamericanos con el entorno ha estado en conflicto con la visión occidental, donde todo puede ser dominado, explotado y comercializado. Los españoles introdujeron la noción de territorialidad, promovieron la creación de delimitaciones fijas, estáticas y lineales entre las diferentes comunidades mesoamericanas e impusieron la propiedad privada donde antes no tenía cabida. Esta situación ha provocado innumerables conflictos por la tierra a través de la historia: 1) entre las comunidades indígenas y los españoles 2), entre las propias comunidades indígenas y 3) entre las comunidades indígenas y las empresas estatales y transnacionales. La primera se dio durante la colonia (s. XVI-XVIII); la segunda, comenzó en el siglo XVI y ha perdurado hasta el día de hoy; y la tercera es producto del colonialismo interno, el neocolonialismo, la globalización y el capitalismo avasallante de nuestros días.

A pesar de la situación de discriminación y marginalización social, política, religiosa y económica, las comunidades del Ñuu Savi han creado los mecanismos para seguir reproduciendo su visión del mundo. El resultado ha sido que hoy en día el acceso a la tierra rige el ámbito social, político y económico teniendo como base los valores espirituales y éticos. En este sentido, los artículos 25, 26, 27 y 34 de la UNDRIP de 2007 vienen a reforzar la manera en que se ha legislado la tenencia y el acceso a la tierra en nuestras comunidades, así como los artículos 14 y 17 del Convenio N° 169 de la OIT. Muestra ejemplar de esta lucha se puede ver en Santo Tomás Ocotepec, donde desde los primeros años de la colonización la comunidad ha legislado sobre su territorio, y a pesar de la desintegración de la República de Ocotepeque en 1701, los lugares registrados en el mapa siguieron manteniendo su profundo significado simbólico, tal como se observa en su Estatuto Comunal. Así, el estudio de la estratigrafía simbólica de la tierra nos permite hacer notar que no existe una separación ta-

jante entre “la comunidad humana o el individuo” y lo que se ha denominado “naturaleza”. Los mixtecos desde que son parte de este mundo, están íntimamente relacionados con la comunidad y el entorno, lo cual se expresa con la figura del nahual, una forma que nos liga con el entorno de tal manera que somos uno mismo. Por ello, aunque hemos analizado dos documentos de dos épocas distintas, la elaboración de cada uno refleja las preocupaciones de su tiempo, se sustentan en su memoria cultural, y al hacerlo se vuelven pruebas tangibles de la lucha y resistencia ante siglos de opresión.

En el estudio del mapa de Ocotepec se deja por sentado el potencial de los estudios que tienen como fundamento la continuidad cultural, la reintegración de la memoria cultural y la descolonización, siendo los miembros de los Pueblos originarios claves para ello. Así, de manera general, concluimos que una vez identificado el paisaje del mapa es necesario conocer el significado intrínseco de los diferentes elementos presentes mediante el estudio de la herencia cultural como un todo y desde la cosmovisión de las propias comunidades de origen. Es decir, a partir del estudio del patrimonio vivo, los rituales, los discursos sagrados, la literatura oral y escrita en la propia lengua, podremos interpretar de una mejor manera el paisaje representado en los mapas, un paisaje sin duda sacralizado desde tiempos inmemoriales hasta el día de hoy, materializándose en la presencia de santuarios precoloniales en los cuales se siguen realizando rituales, enfatizando así la continuidad cultural en Ñuu Savi.

Finalmente, con el estudio de los mapas desde esta perspectiva también es posible coadyuvar a la libre determinación de los Pueblos Originarios, la protección de su territorio y su herencia cultural, en términos de los artículos la UNDRIP y del Convenio 169 de la OIT. De esta manera nuestros esfuerzos tendrán sentido en el presente, en la construcción de un mejor futuro en favor de la libertad, la diversidad, el respeto, la equidad y la dignidad humana.