



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Sa'vi: Discursos ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala)

López García, U.

Citation

López García, U. (2007, November 20). *Sa'vi: Discursos ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala)*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/12463>

Version: Not Applicable (or Unknown)

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

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/12463>

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

CAPITULO I. LA LITERATURA ORAL DE ÑUU SAVI

La región mixteca es conocida en lengua propia como *Ñuu Savi*, expresión que se compone de Ñuu “Pueblo” y Savi “Lluvia”. La totalidad del territorio se ubica en la parte occidental del estado de Oaxaca, y las partes aledañas del sur del estado de Puebla, y la parte este del estado de Guerrero, México. Ese es el espacio donde habitamos los *Ñayi*¹ *Ñuu Savi*, “gente del pueblo de la lluvia”. El territorio es extenso y montañoso, lo que dificulta precisar cuál es su verdadera superficie. En el resumen de Coplamar 1978 se dice que tiene 35,804 kms. cuadrados. (16,334 Oaxaca, 8,021 Puebla, 10,449 Guerrero). Otra fuente afirma que tiene 40,000 kms. cuadrados, abarcando Oaxaca, Puebla y Guerrero (ACEVEDO 1990: 96). Y el dato más reciente exclusivo para Oaxaca, dice: “una superficie cercana a 18,759 kms. cuadrados”, (BARTOLOMÉ 1999: 141), sin datos precisos de Puebla, ni Guerrero. El sistema administrativo del Estado mexicano fraccionó arbitrariamente nuestro territorio histórico, dividiéndolo entre tres estados. Además existe una subdivisión antigua, por las diferencias orográficas, en Mixteca Alta, Mixteca Baja, Mixteca de la Costa y Mixteca del Valle (de Oaxaca).

La lengua que tenemos en común se llama *Tu'un ñuu savi*² “palabra del pueblo de la lluvia”, *Da'an i Ñuu Savi*, “Lengua o idioma sagrado del pueblo de la Lluvia”, o, en forma contraída, *Dadavi*, “lengua de la Lluvia”.³

Debido a los muchas comunidades que conforman la región existen múltiples variantes dialectales. Aquí seguimos la ortografía y los análisis lingüísticos consensuados y acuñados por los escritores agrupados en *Ve'e Tu'un Savi A. C.* (Academia de la Lengua Mixteca; Asociación Civil), surgida el 27 de marzo de 1997, que es la encargada del estudio técnico y sistemático de la lengua para “homogeneizar la escritura” en todas las comunidades hablantes de este idioma. Por lo tanto, la escritura de la lengua que se presenta en este trabajo estará sujeta al *Ndusu Tu'un Savi*, “alfabeto práctico de la lengua mixteca” acordada y promovida por la academia mencionada.

El trabajo de la *Ve'e Tu'un Savi* se fortalece en los talleres y congresos, donde participan escritores, profesores bilingües, académicos e intelectuales indígenas de los diferentes pueblos del extenso territorio y ahí intercambiamos conocimientos y experiencias sobre nuestra realidad. Nos reconocemos como un pueblo y una nación (*Ñuu*), porque somos una sociedad que mantiene viva su lengua y cultura, y nos regimos con nuestras normas propias (usos y costumbres).

Aparte de las muchas variantes y diversidades dialectales que existen, hay dos formas de uso de esta lengua. La de manejo cotidiano, que es de dominio público y la hablan niños, jóvenes y personas mayores en su realidad cotidiana, incluso es con la que los mayores transmiten conocimientos y educan a los hijos. La otra es la especializada, la que sólo se usa en las ceremonias. Esta se llama *Sa'vi* en la propia lengua y es el tema de este estudio. Aquí documentamos e investigamos específicamente el discurso ceremonial, *Sa'vi*,

¹ Ñayi = gente y en otras variantes se dice: ñayiu, ñayivi, ñayivo, etc.

² Tu'un Savi se compone de Tu'un = palabra, y Savi = lluvia, de modo que se traduce como: Palabra de la lluvia: Esta fue acuñada por los socios de *Ve'e Tu'un Savi* “Academia de la Lengua Mixteca”. En la variante de Apoala es *davi* y se dice: Ñuu Davi.

³ Variante de Apoala – Apasco del área noreste de Nochixtlán, Oax.

que se conoce y se emplea en la comunidad Yutsa To'on (Santiago Apoala), situada en la Mixteca Alta, Estado de Oaxaca.

Yutsa To'on (Apoala)

El pueblo de Yutsa To'on, registrado en el mapa oficial con su topónimo náhuatl y Santo Patrón católico como Santiago Apoala, es el municipio número 451 de los 570 que existen en el Estado de Oaxaca, y pertenece administrativamente al Distrito de Santa María Asunción Nochixtlán, Oaxaca, México. Ya jugó un papel importante en la historia antigua de esta región, y hoy se conservan la lengua mixteca y una parte significativa de las tradiciones de la cultura mixteca. Los habitantes de este municipio, en un 99 % son hablantes de *Dadavi*, "lengua mixteca" y el 1 % son monolingües en español. El 90 % de ellos son bilingües, hablantes del español como segunda lengua. Esto se refleja en todo momento, ya que hablan con facilidad simultáneamente las dos lenguas, aunque predomina la lengua materna. El 9 % son monolingües en *Dadavi*, mixteco.

Como la palabra Apoala es de origen náhuatl, fueron probablemente los mexica los que nombraron así a la comunidad. Los habitantes del lugar y los pueblos circunvecinos la conocen y llaman actualmente con su nombre en *Dadavi*: *Yutsa To'on*, "Río que Arranca" (de *yutsa*, "río", y *to'on*, "arrancar"). El signo pictográfico con que está representado en los antiguos códices mixtecos es Río con Manojito de Plumas: la mano con manojito representa la acción de arrancar (JANSEN 1982). Fray Antonio de los Reyes en los primeros renglones de su *Arte de la Lengua Mixteca* (originalmente publicado en 1593) clarifica este significado:

Vulgar opinión fue entre los naturales mixtecos, que el origen y principios de sus falsos dioses y señores había sido en Apoala, pueblo de esta Mixteca, que en su lengua llaman Yuta tnoho, que es Río donde salieron los señores, porque decían haber sido desgajados de unos árboles que salían de aquel río, los cuales tenían particulares nombres. Lllaman también a aquel pueblo Yuta Tnuhu, que es Río de los Linajes, y es el más propio nombre y el que más le cuadra. (REYES 1976: 2)

Yuta Tnuhu (hoy sería *Yutsa Tu'un*), significa literalmente "Río de las palabras" o "Río de las Historias". Esta etimología se entiende por el significado histórico del pueblo, pero no es la más conocida en la actualidad. Localmente algunas personas llevan en su memoria que hubo un libro que contenía la historia del pueblo, pero como muy pocos sabían leer, casi no les preocupó recuperarlo.⁴

El significado del nombre náhuatl Apoala es difícil de determinar. Se ha consultado a personas hablantes de esa lengua en el Centro de México, libros y diccionarios, sin embargo, las definiciones no son muy claras. Unos dicen que es: "lugar donde se cuenta el agua", o "lugar donde se pierde el agua". En el diccionario de la lengua náhuatl hecho por Rémi Siméon se encuentran las palabras siguientes:

⁴ El libro de lo llevó el señor Feliciano (Luciano) Alvarado, de Nduayaco y lo hizo perdedizo, nunca más se supo del título de dicha obra. Posiblemente era una crónica como la que escribió Fray Gregorio García o Antonio de Herrera.

Apoalística o *Apoualística*, adv. infinitamente, sin número"; en el mismo aparece, "*Apoalístli* o *Apoualíztli*, s., v., infinidad, lit., estado de lo que no se puede contar" (SIMEÓN 1996).

Jansen (com. pers.) ha propuesto que *A-poal-lan* es simplemente una traducción rápida y no bien pensada de la variante del topónimo mixteco Yuta Tnuhu. La primera sílaba *A-* ha de venir de *atl*, "agua", y es la traducción de *Yuta*, "río". La segunda parte, *poal-*, viene de *poalli*, "cuenta", que puede referir a "contar historias" y por eso corresponde a *tnuhu* (hoy *tu'un*) "palabra, historia". La terminación *-lan* es simplemente un sufijo locativo agregado. Apoala, como espacio físico, es un lugar de encanto, rodeado de grandes e imponentes peñascos que causan al visitante una emoción muy especial, que puede servir de inspiración literaria y poética. El núcleo principal goza de un clima templado, con un paisaje impresionante, muy atractivo, por lo que es muy visitado por turistas nacionales y extranjeros. A partir de 1998, en que entró este turismo de manera estructural en este pueblo, algunos rasgos distintivos de la cultura tradicional se vieron afectados: por ejemplo, el *tequio*, que es la costumbre del trabajo colectivo como servicio para el bien del pueblo, tiende a desaparecer; a la vez se quieren eliminar las formas de elección tradicional de las autoridades.

Estudios históricos y lingüísticos

Durante la época colonial varios frailes dominicos que con todo y sus prejuicios religiosos, recogieron y escribieron memorias históricas importantes de Ñuu Savi. Así tenemos el *Vocabulario en Lengua Mixteca* de Fray Francisco de Alvarado, el *Arte en Lengua Mixteca* de Fray Antonio de los Reyes, el *Origen de los Indios del Nuevo Mundo* de Fray Gregorio García, la *Geográfica Descripción* de Fray Francisco de Burgoa. A la vez contamos con los cuestionarios rellenos por mando del rey Felipe II, las llamadas *Relaciones Geográficas*, en parte, perdidas pero resumidas por el cronista Antonio de Herrera en su *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra firme del Mar Océano*. En archivos locales, nacionales e internacionales existen una serie de testamentos, documentos sobre litigios y otros textos históricos.

A finales del siglo XIX y principios del XX. debemos mencionar y reconocer la labor pionera del Prof. Abraham Castellanos (1868-1918) y don Mariano López Ruiz (1872-1931), ambos mixtecos, quienes fueron los primeros estudiosos originarios que incursionaron sobre la historia de los Ñuu Savi, a fines del siglo XIX y principios del XX. Los papeles escritos por don Mariano se encuentran en la obra inédita de su amigo y colega, el gran historiador oaxaqueño Manuel Martínez Gracida (1847-1923), que se conservan en la Sala de Asuntos Oaxaqueños de la Biblioteca Pública del Estado de Oaxaca (Calle Macedonio Alcalá 200, Oaxaca, Oax.). Don Mariano es el primer investigador quien hace una descripción de Apoala, así como de otros sitios importantes.

Después de la Revolución Mexicana se acentúa el proyecto de asimilación e incorporación, particularmente en el periodo de Vasconcelos. Por otra parte se comienza a (re)descubrir la identidad indígena de la nación. Un tono nacionalista domina todo. Las investigaciones arqueológicas de Manuel Gamio en el Centro de México tenían como objetivo "forjar patria". Cruciales para la historia mixteca fueron los trabajos realizados por los investigadores mexicanos Wigberto Jiménez Moreno y Alfonso Caso. El comentario

sobre el Códice de Yanhuitán que Jiménez Moreno escribió junto con Salvador Mateos Higuera, publicado en 1940; fue el preludeo y la base para los estudios más específicos sobre los códices mixtecos precoloniales escritos posteriormente. Caso, siguiendo indicaciones del mismo Jiménez Moreno, descubrió que los personajes en los códices pictográficos, que hasta aquel entonces, habían sido enigmáticos, correspondían a los reyes y reinas de las dinastías de Tilantongo y Tezacoalco, identificados como tales en el Mapa de Tezacoalco. Una síntesis de sus interpretaciones es su magna obra póstuma, *Reyes y Reinos de la Mixteca* (1977).

Estos descubrimientos sirvieron como pauta para descifrar la historia del pueblo Ñuu Savi y en un sentido más general para revalorar la cultura de los pueblos indígenas de México. Otros estudiosos siguieron las enseñanzas de Caso. Barbro Dahlgren de Jordan, Mary Elizabeth Smith y Nancy P. Troike, están entre otros muchos que se dedicaron a la historia de Ñuu Savi. En esa época también comenzaron las primeras monografías antropológicas sobre la Mixteca, como la de Robert Ravicz sobre la organización social, y de Véronique Flanet sobre la cultura y la violencia en la Costa. No hubo atención para la literatura oral, sin embargo. Las colecciones de textos se limitaron a la obra seminal de Leonhard Schultze-Jena, quien escribió sobre los mixtecos de Guerrero, y la antología de textos de San Miguel el Grande, recopilada por Anne Dyk. Así llegamos hasta la actualidad en que contamos con los trabajos que están realizando Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez con los alumnos que han formado desde la Universidad de Leiden, Holanda, quienes enfocan sus estudios sobre los códices y su contexto histórico-cultural, así como los textos coloniales y la tradición oral de hoy día. John Monaghan hizo un estudio antropológico de Nuyoo, en que incluyó a su vez, algunas expresiones literarias y simbólicas.

Entre los oaxaqueños interesados en estudiar a Ñuu Savi, destaca Juan Arturo López Ramos, con su obra *El esplendor de la mixteca*, Juan Julián Caballero con *Educación y Cultura* y hay varios otros autores que no han publicado, pero que están haciendo grandes esfuerzos por la lengua y la cultura. El hecho que la mayoría de los “mixtecólogos” conocidos, son extranjeros implica que muchas veces los resultados de sus investigaciones se publican en lenguas extranjeras (inglés, francés, alemán, etc.). Pocos son los que escriben en español y menos aquellos que regresan el resultado de sus investigaciones a la comunidad donde obtuvieron los datos. Se ha establecido como práctica antropológica en los pueblos indígenas que solamente se ocupe a la gente como informantes. Además, observo casos en que se estudia a los indígenas como si fueran piezas arqueológicas, no como seres vivientes, no como personas sino como objetos. Con la falta de participación activa del pueblo se pierde mucho de lo que la gente podría contribuir y clarificar sus conocimientos profundos.

En la lingüística un lugar dominante lo ocupa el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), institución extranjera que sigue trabajando en torno a las lenguas indígenas de todo el mundo, pero cuyos estudios son con fines de proselitismo protestante e introducción de influencias estadounidenses. El impacto del ILV, así como el de varias otros grupos evangelizadores, no es el rescate, desarrollo y difusión de la lengua y la cultura, sino tiende a acabar con ellas imponiendo una religión diferente y dividiendo a los pueblos. A pesar de que desde septiembre de 1979⁵ México oficialmente ya no tiene compromisos con dicha

⁵ Informe que sobre las actividades del ILV presentó la Comisión Investigadora del Colegio de Etnólogos y antropólogos sociales, A. C. (pág. VII)

institución, el gobierno sigue tolerando su estancia y trabajo en torno a las lenguas indígenas. A la vez las instituciones oficiales (CONAPI, CP, DGEI, CEDELIO, SAI, CIESAS⁶) no tienen un programa definido, sino planes de escritorio que tampoco toman en cuenta la opinión de los portadores de la cultura.

Ya desde los años cincuenta del siglo XX, investigadores como Ángel María Garibay y Miguel León Portilla establecieron la disciplina de estudios de literatura y filosofía nahuas, primero con base en los textos coloniales, luego incluyendo la literatura oral. También ha habido avances en el estudio de la literatura maya, notablemente del Popol Vuh (Edmonson) y varios casos de la literatura oral (Gossen). Pero la literatura oral de Ñuu Savi casi no ha sido documentada, mucho menos estudiada. Donde este aspecto de la cultura tradicional se menciona es en el contexto de teorización desde fuera, y por tanto, de manera muy sumaria y marginal. Naturalmente el habla ritual y lenguas esotéricas han sido temas de estudio antropológico en muchas partes del mundo: Webb Keane ofrece un resumen reciente en su artículo 'Language and Religion'. La noción importante que elabora es el carácter ritual de tal lenguaje y consiste en el uso de fórmulas y expresiones fijas, arcaicas. Observa acerca de Sumba, Indonesia:

The poetic structure of their ritual speech and the highly salient pragmatic norms governing its performance reinforce the sense that these words are independent of their speakers, and that this contributes to their power. (KEANE, en DURANTI 2004: 433)

Con esto podemos decir que existen otras culturas que usan el lenguaje ceremonial en sus rituales. En su obra profunda sobre el tema, Roy Rappaport ha señalado como característica del ritual el hecho que incluye secuencias más o menos fijas de actos formales y expresiones verbales que no han sido codificados por los participantes, sino por otros (generaciones anteriores).

I take the term 'ritual to denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers. (RAPPAPORT 1999: 24).

El mismo autor ha enfatizado que el ritual no sólo celebra y (re)establece convenciones, sino también da a estas convenciones una carga moral (*op. cit.* 132). Este aspecto jugará un papel importante en nuestro análisis, que enfocará el aspecto social y la memoria cultural compartidos como base del discurso ceremonial.

Tanto en los documentos y monumentos históricos como en la literatura oral se plasma la memoria del pueblo, sociedad o grupo determinado como una importante función colectiva y fundamento de su identidad. Roger Bastide define la memoria colectiva: como *un sistema de interrelaciones de memorias individuales* (CANDAU 2002: 66). Es a través de ella que se tienen guardados los recuerdos, de modo que pueden reaparecer y ser reproducidos en un momento dado. En el caso de los pueblos colonizados de México las

⁶ CONAPI: Comisión Nacional para la Atención de los Pueblos Indígenas (antes INI, Instituto Nacional Indigenista); CP: Culturas Populares, DGEI Dirección General de Educación Indígena, CEDELIO: Centro de Estudios y Desarrollo de las Lenguas Indígenas de Oaxaca (cerrado), SAI: Secretaría de Asuntos Indígenas, CIESAS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

convicciones y experiencias siguen sobreviviendo en la memoria colectiva, en la mente de padres, abuelos y abuelas. El debilitamiento de las antiguas instituciones, la persecución de su religión original, las campañas de desprestigio, la prohibición de su escritura pictográfica durante y después de la conquista, no han podido acabar con la lengua ni con lo profundo de la cultura (cf. BONFIL BATALLA 1989). Autores indígenas han acuñado la frase *cortaron nuestros frutos, cercenaron nuestras ramas, destruyeron nuestros troncos, pero no pudieron arrancar nuestras raíces* porque éstas fueron protegidas por la madre tierra, por eso siguen retoñando.⁷

Esta memoria puede tener un valor directo para la historia:

... no se puede negar la credibilidad de la tradición oral cuando se sitúa en la línea de los datos acopiados por la arqueología, la lingüística, la antropología física y la etnología, si hasta el momento han sido poco usadas, se debe a un prejuicio europeo contra las tradiciones (VANSINA 1966:21-22)

En otros casos la memoria viva proporciona más bien elementos generales para entender contextos culturales, mentalidades y valores simbólicos de los registros arqueológicos e históricos, contribuyendo así a la reintegración de la cultura y a la toma de conciencia:

... el conocimiento de la historia profunda en el lugar puede constituirse en uno de los caminos principales para la recuperación positivamente valorada de la lengua, la identidad y la “costumbre cultural” (BARABAS Y BARTOLOMÉ 2003:10).

Sa'vi, “lenguaje ceremonial”

La memoria colectiva se expresa especialmente en el uso ceremonial de la lengua en forma de un discurso que los propios hablantes mixtecos de Yutsa To'on llaman *Sa'vi*.¹³ Este es un lenguaje especializado que los señores grandes llamados *Tanisa'nu*, “señores principales o caracterizados” emplea en diferentes ceremonias que se realizan en la comunidad. El término ya aparece en el Vocabulario de Fray Francisco de Alvarado (1593) como *sahu*, formando parte de expresiones para “sermón”, “ley”, “doctrina” y “consejo”. Es de suponerse que aquel término antiguo coincidió con el que existe hasta hoy día, que tiene un sentido ceremonial y de respeto.

En cuanto a la nominación española de este discurso, unos le llaman parangón, otros rezos y otros también lo nombran como discurso. Ante tal discurso, los oyentes actúan con mucho acatamiento y atención, guardan un silencio total, para no perturbar al orador, es decir, dejan que exponga todas sus ideas, ya que su elocución es deleitable y el mensaje es impactante, para bienestar de todos los presentes. La relevancia del *Sa'vi* radica en que transmite contenidos metafóricos, históricos, científicos y filosóficos de la cultura mixteca. Esta enseñanza va encaminada más a las personas mayores, ya que ellas son quienes están presentes en cada uno de los actos. Ellos son los que realmente entienden el mensaje, califican al orador, identifican al que les puede llevar el mensaje cuando los lleguen a necesitar, por eso están atentos, no sólo por deleitarse del mensaje, sino para aprender, para

⁷ Ricardo Montejo; *Ce-Acatl*; Revista de la cultura de Anáhuac; número 34 (1992): 15.

¹³ En otras variantes se dice: *Xa'vi*, *Ja'vi*, *Xa'u*, *Tsa'vi*, *Ya'vi*.

que cuando lleguen a representar a algún ciudadano lo puedan hacer lo mejor posible. Los niños, no lo entienden, sino andan jugando, o, si están con sus padres, deben permanecer callados, para permitir escuchar el mensaje.

Fenómenos similares ocurren en otras lenguas de Mesoamérica, pero hay notables diferencias locales. María Teresa Sierra (1987) ha estudiado los discursos usados en asambleas comunitarias en los pueblos indígenas Ñahñu (“otomí”) del Valle del Mezquital, pero es más bien un lenguaje cotidiano, el de comunicación, pero no el ceremonial como en este caso. Ella hace una serie de análisis del ejercicio discursivo oral de la autoridad, enfocado más bien a las interacciones que se llevan a cabo en las reuniones pero no en ceremonias como en el caso del *Sa’vi*.

En sus estudios de los tzeltales de los Altos de Chiapas y muy particularmente del pueblo de Oxchuc, Martín Gómez Ramírez hace una serie de descripciones donde se emplea el discurso, lo presenta en versos en sus libros pero no hace un análisis del contenido, ni de la estructura, sino únicamente registra hechos (GOMEZ:1991:93; 1999:164). Gary Gossen presenta versos y hace algunos análisis sintácticos del discurso en la lengua de los chamulas de Chiapas (GOSSEN 1989: 207-241;VOGT 1993: 24).

Carlos Montemayor ha estudiado los rezos sacerdotales mayas; por la forma en que están compuestos les llama arte, y por la musicalización de algunos en las ceremonias agrícolas, les llama rezos, cantos y plegarias. Es ahí donde analiza con mayor detenimiento las formas artísticas de las composiciones de las lenguas indígenas de México y dice:

Estamos ante un arte distinto del verbo que nos exige distanciarnos de nuestros moldes y modelos contemporáneos y plantear los principios del ritmo o de la medida con referentes más amplios, quizás de otros periodos y de otros valores sonoros de las lenguas occidentales (MONTEMAYOR 2001: 12).

Aquí reconoce el autor que no hay que buscar la cuadratura ya establecida para ubicar estas formas de hablar de las personas con cultura diferente de la occidental. Lo mismo tenemos que tener en mente para analizar y definir la estructura y contenido del *Sa’vi*.

Esta forma de relación y actuación es semejante a la que registra Allan F. Burns entre los mayas cuando dice:

La literatura oral de los mayas de Yucatán surge de la conversación y exige una segunda persona que escuche y responda al discurso durante su desarrollo. (BURNS 1995: 14)

Siempre la acción comunicativa se realiza entre la persona que habla y una persona que responde o contesta el discurso. Además, hay público presente, aunque no intervienen hablando, pero de alguna manera válida lo que en ese momento se dice. Por otro lado, el investigador con ciertas reservas reconoce la forma poética de esta forma de hablar:

El mejor modo de entender la literatura oral maya yucateca es como forma poética de narración en la que la interpretación es una característica dominante (BURNS 1995:17)

El discurso formal o ceremonial no es particular de la cultura mesoamericana; Sherzer al estudiar el lenguaje ritual de los Kuna de Panamá dice:

Lenguaje especial...: está estrechamente organizado y codificado y abiertamente clasificado, sus reglas se siguen concienzudamente y es verbalmente artístico (SHERZER 1992: 23)

Esta lengua, que funciona en un contexto social específico como las ceremonias, y que a la vez es un producto artístico, se debe analizar desde el punto de vista literario con el apoyo de otras disciplinas. El parlamento de palabras lleva un orden y no es arbitrario, tiene una norma interna, por eso presenta contrastes que el hablante organiza de acuerdo a sus conocimientos en torno a la materia (cf. VAN DIJK 2001:171). A la vez se produce una estructura poética culturalmente determinada (una especie de versos) y un uso de lenguaje artístico, que generalmente incluye expresiones especiales, impactantes y hermosas, como metáforas, modos figurativos de hablar etc.

El resultado es aún más complejo, porque el hablante expresa todo lo que trae en mente para causar un impacto, persuadir al oyente o destinatario y demostrar su capacidad de orador o poeta. Por eso tal discurso está formada de una gran variedad de pensamientos debidamente estructurados. Esta riqueza se manifiesta en lo florido de la expresión, reflejo del amplio repertorio que porta el discursante y, que en forma espontánea, interacciona con su público, haciendo que la lengua cumpla muchas funciones.

Estudiando esta forma de hablar en la Mixteca, he llegado a comprender que los oradores transmiten más conocimientos de los que los sujetos oyentes pueden percibir en los diferentes espacios de presentación, como puede ser en el terreno político, social, curativo, casamiento, bautismo y otras ceremonias. Cada uno de los discursos es una interacción directa entre dos o más personas frente a frente, cara a cara, hablante-oyente, donde se comunican cosas relevantes, hechos históricos, sociales, familiares, con sentido coherente, donde el orador juega con una estructura preestablecida y combinada en el instante, o mediante creaciones de neologismos, pero siguiendo siempre una regla establecida en cada una de sus presentaciones. En el proceso de su desarrollo, como cualquier otra presentación ceremonial y discursiva, este discurso tiene una introducción, un cuerpo donde expone todo el pensamiento o motivo de la ceremonia y un final con el que agradece a los presentes y al Dios (no siempre es claro si es al católico o a los dioses naturales de la tradición mixteca).

Con este lenguaje de interacción frente a frente, también los oradores hablan a seres que oyen pero que no pueden contestar. Le hablan a los seres divinos y espacios sagrados, especialmente a la madre tierra, ya sea para sembrar o por la cosecha recibida. Se le pide permiso al lugar para hacer algún trabajo (casa, apertura de camino, etc.), o al sitio sagrado para rescatar el espíritu de algún enfermo. Le hablan al señor que cuida el monte para pedir una pieza de caza, u otros actos. La plática se hace en forma de monólogo, pidiendo y ofreciendo; estableciéndose una identidad hombre-naturaleza, paciente-curandero, cazador-señor del monte, hombre y madre tierra, lengua y ofrenda. Todos estos son hechos y sucesos que están presentes en la visión de los habitantes de Ñuu Savi. Después de la ceremonia de curación, el médico tradicional le habla al lugar entregándole su *Sta 'vixi* o sea “la ofrenda” como reconocimiento al sitio sagrado, y aunque no se puede ver aquel espíritu a quien se le habla, se sabe que fue aceptado cuando el enfermo ha sanado y el curandero ha logrado el propósito solicitado, mismo que se suma a su mérito personal en el arte de la curación.

La introducción de un discurso mixteco, por ejemplo, puede ser:

Kua'a sa kanuini koni ndidani
Ki vita sa nasa, naxinoni ora ya'a
Kukue'endo, kulugarndo xani
Ora, ki vita na kondo ndidando

Grande sea el corazón de todos ustedes
En este día que llega y sube hasta acá
Nuestra casa, nuestro lugar hermano
Ahora, este día para que estemos todos.

Esta composición tiene varios componentes. Primeramente inicia con unas disculpas, pero no en sentido de sumisión sino como una forma propia de manifestar respeto al lugar y a la familia. Es un signo ceremonial para identificarse con sus semejantes a quien visita. Un segundo componente es el desarrollo amplio del pensamiento para desear los parabienes a la familia que visita y a la que va a servir gratuitamente en ese día, en ese momento o en esos días. Le sigue una exhortación y un desenlace final pidiendo a Dios la bendición para todos.

Sa ki'inni, ndijni kuinokuachini xunni
Kachindo, xikata'vindo xi ndios ja'a
Doko andu ku sa ka'nu, ku duku ja'a
Ndios na taxi ya, bendición kundo xani

Van y vienen en el servicio del pueblo
Eso decimos y eso imploramos a Dios
A quien honramos y engrandecemos
Y él como Dios nos dé su bendición

Trabajando en la transcripción y traducción de tales discursos grabados en Yuta To'on encontré una tendencia "natural" de presentarlos como versos, en su mayoría: cuartetos. Algo similar ha pasado con textos comparables de otras culturas, que primero son registrados en prosa, como se puede apreciar en el texto alfabético original del Popol Vuh, el "libro sagrado de los mayas", que es un gran discurso ceremonial e histórico sobre la creación del mundo maya. Luego se observa que tiene forma de prosa pero bien puede presentarse en verso y al leerlo en prosa de hecho se percibe la versificación original (Edmonson 1971). A este respecto, Jansen y Pérez Jiménez observan que la historia sagrada de los Nuu Savi, recogida por Fray Gregorio García, al igual que el Popol Vuh usa un lenguaje sagrado y poético, que dichos autores han puesto en verso, tomándolo como ejemplo para sus lecturas de los manuscritos pictóricos (JANSEN y PÉREZ 2000: 65-68).

Al no encontrar textos escritos con el alfabeto latino, Lord (1960) ha llamado conocimientos ágrafos a los trabajos encontrados entre los yugoslavos y les dice: "*poetas ágrafos*". Estas composiciones orales fueron analizadas y citadas por Carlos Montemayor. De ahí que al estudiar la literatura indígena de México, reconozca el proceso de transmisión de estos conocimientos, que es en forma directa y no por escrito.

Estas formas rituales en las lenguas indígenas de México, se aprenden de boca a oído por un maestro que elige al discípulo pero requiere del desarrollo de la memoria y de la creatividad del nuevo rezandero (MONTEMAYOR 2001: 28)

Aquí nos dice que el maestro escoge al aprendiz. Sin embargo, en Apoala el método de aprendizaje está en los diferentes cargos sociales, comunales, municipales y eclesiásticos. Allá es el espacio de estudio y memorización, allá es la escuela donde aprenden a oír y memorizar esta forma de hablar, para después ejecutarlas. Los cargos menores les enseñan a oír, para que cuando les toque la responsabilidad de Mayor de Vara o Síndico, tengan que empezar a hacer uso de este lenguaje, y si no pueden por cuenta propia, piden ayuda a sus

compañeros superiores o de lo contrario buscan una persona mayor del pueblo para que les enseñe el lenguaje ceremonial. No son escogidos para aprender, sino que los cargos obligatorios que desempeñan en forma gratuita los obligan a esta clase de aprendizaje. Esto nos está demostrando que hay diferentes formas de aprender el lenguaje ceremonial.

Varián según las sociedades e incluso según los grupos de individuos dentro del marco de las restricciones globales de la especie. (CANDAU 2002: 10)

La persona que enseña el lenguaje ceremonial sabe cómo se habla en los diferentes momentos, cómo dirigirse a los seres divinos (*Ní'u*, “deidad”), autoridades, sitios sagrados, como: manantiales, vientos, cuevas, ríos, a la madre tierra, al dador de las cosechas recibidas, al sol, a la lluvia y al cuidador de los bosques. No es un lenguaje común, sino un discurso oral especializado, como reconocen y comentan algunos escritores que han incursionado en la literatura indígena.

Necesitamos estudiar las formas literarias indígenas desde la perspectiva propia de su arte de versificación, desde el universo de sus propios valores y de la permanencia de su cultura. La “tradición oral” en las lenguas indígenas no es, pues, el recuerdo personal, subjetivo, aleatorio, de acontecimientos del pasado que varios ancianos conservan aún en diversas comunidades, sino la enseñanza, conservación y recreación de vehículos formales, de géneros formales precisos, que constituyen un arte de la lengua, y en su elaboración formularia resguardan gran parte de su conocimiento milenario. (MONTEMAYOR 2001: 61).

Efectivamente, el orador a través de este lenguaje preserva la historia, las tradiciones, conocimientos y filosofía de la cultura de los antepasados, y en cada exposición hace memoria del pasado, de ahí la importancia de registrar por escrito toda la sabiduría oral, porque los *etnotextos* y la *literatura oral* constituyen *archivos de primer orden* (ibid). Esto es lo que en la última década del siglo pasado y lo que va del presente se ha hecho, aunque no muy avanzado, pero se puede decir que ya existen escritos por parte de los propios portadores de la cultura. En algunos casos se trata de creaciones propias y en otros, de recuperaciones de historias, leyendas, y tradiciones que existen en los pueblos.

Construcción del lenguaje sagrado

El discurso ceremonial, *Sa'vi*, no es una lengua diferente, son las mismas palabras del mixteco cotidiano. La diferencia está en su construcción, porque ahí está la habilidad de formar los pares, donde esos pares hacen bella expresión, llena de sutileza, de metáforas y de juegos de pensamiento, una forma artística de hablar la lengua. Para construir el *Sa'vi* se requiere fundamentalmente de palabras opuestas o contrastivas, o frases que lleven ese mismo sentido. Para ello, se debe tener en cuenta que ya están preestablecidas algunas, y que el orador va construyendo otras durante su elocución. El arte de esta oratoria radica en buscar palabras con ideas contrastantes o continuativas o versos que lleven ese mensaje. Al respecto, López Austin dice:

... llamo así a un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se complementan en el sentido ya por sinónimo ya por adyacente (LÓPEZ 2003: 144),

Además, éstas pueden ser palabras o frases completas. En cuanto a contenidos, he encontrado que esta clase de discursos va recordando historias que dejaron los antepasados, unidas a las experiencias que cada uno de los oradores ha vivido, y es lo que se evoca en cada acto. Esta forma de hablar en pares se llama: *difrasismo*, término que fue acuñado en el contexto mexicano por el padre Ángel María Garibay (cf. MONTES 1997: 1-14).

Esta particularidad distingue al discurso de Ñuu Savi del lenguaje común o cotidiano. En su construcción radica la dificultad de cualquier hablante de la lengua, que no tiene la capacidad de usarla amén de que la practique, porque en su composición estructural se presentan muchos juegos de palabras que artísticamente brotan del pensamiento del Tanisa'nu discursante, pares que pueden conjugarse y combinarse formando miles de pares diferentes, además de los que pueda inventar el orador con su ingenio creativo. La dinámica de esta oralidad es como la de los colores primarios, que con pocos el pintor deriva miles de mezclas. Así pasa con los pares de palabras o frases que forman la estructura del *Sa'vi*. Aquí depende de la habilidad del orador, que va multiplicando las combinaciones durante la presentación. Todo estriba en la imaginación y arte de hablar de cada persona a la hora de su discurso, para expresar lo más lúcido, brillante y florido de su pensamiento, con metáforas y parábolas, que es lo que hace elegante la forma de hablar.

La forma de construir el discurso ceremonial en *Tu'un Savi*, tiene semejanza con la elaboración del lenguaje ritual de otras culturas, como el caso de los kunas de Panamá. Sherzer habla de paralelismos sintácticos y semánticos, además de registrar sistema formal e informal, elaborado y limitado, directo e indirecto, cortés y descortés, pero él mismo reconoce que no han sido explorados suficientemente para explicar su complejidad como lenguaje ceremonial (SHERZER 1992: 22).

Veamos algunos de los muchos pares o difrasismos que existen en el mixteco de Yutsa To'on, los cuales encontraremos en el cuerpo de los discursos que se presentará posteriormente, aquí listados en orden alfabético.

Andu on, andu ña'a
Amika ni'i, amika kixi
Ami ki'inndo, ami kuntsakando
Ami io, ami atu
Ami kada, ami ma kada
Ami kachi, ami nda'wa
Ami ntsaa, ami katuu
Ami kata, ami u'u
Ami kana, ami ti kana
Ami nchito, ami xi'i
Ami na'a, ami dana
Ami kui, ami yichi
Amika ko, ami ma ko
Atuka, nde'e

Quién sí, quién no
A dónde conseguiré, de dónde vendrá
A dónde vamos, a dónde llevaremos
Donde hay, donde no hay
Donde se puede, donde no se puede
Donde alumbra, donde se apaga
Ya parado, ya tirado
Donde da comezón, donde duele
Donde brota, donde se apaga (muere) * 1
Ya vivo, ya muerto
Donde se ve, donde no se ve (borrado)
Ya verde, ya seco
Donde va a estar, donde no va a estar
Ya no hay, ya se acabó

Ayu, a'na

Davi, ntsa'yu
Da'a wa'a, da'a u'u
Dawa tsie, dawa ñade'e
Daye'e ndu, daye'e niñu
Da'a yee, da'a de'e
Da'a ya'a, da'a yukua
Da'ani ja'a, da'ani jukua
Dini, dini
Du'wani kua'an, du'wani vaxi
Da'a, da'ani

En tse tata adi en ña tata
En tata, en nana
En tsie, en ñade'e
En didi, en dito
En ñani, en ta'an
En ñani, en ku'wa
Eta'a nchidoña'a, eta'a ñu'uña'a
Eta'a chinda'a, eta'a chisa'a
En lus, espíritu santu
Entsa xi'in entsa
En xi'in en
Enndo xi'in enndo

Iku, kandu
Icha'a, ichukua
Ichi ya'a, ichi yukua
Ichi sa'axi, ichi jdikixi
Io sa kada, io sa ma kada

Ja'a, jukua
Jaja, jajani
Ja'ani, jukuani

Kana ka'an, kana kachi
Ka xi'in, ka du'wa
Keduxiña'a, kuntsadiña'a
Kida kui'ia, kida kini
Kida nda'vi, kida du'wa
Konchi, kondu'wa
Kua, naa
Kua'an, vaxi
Kuxi, kuxitando
Kutatando, kunanando
Ki kua'an, ki vaxi

A carne, a unto (se refiere a olor)

Lluvia, lodoso (ya entre lluvia o entre el lodo)
Hijo bueno, hijo malo
Mitad hombre, mitad mujer *
Alumbra de día, alumbra de noche
Hijo hombre, hija mujer
Hijo este, hijo aquel
Hijo aquí, hijo allá
Lo mismo, lo mismo
Así fue, así vino
Hijo e hijo (hijo tras hijo)

Un curandero o una curandera
Un padre, una madre
Un hombre, una mujer
Una tía, un tío
Un hermano, un sobrino (un familiar)
Un hermano, una hermana
Un poco cargando, un poco arrastrando
Un poco empujando, un poco pateando
Una luz, un espíritu santo
Uno y otro
Uno y uno
Unos con otros

Ayer, anteayer (antier)
Por acá, por allá
Camino este, camino aquel
Camino hacia el pie, camino hacia la cabeza
Hay cosas posibles, hay cosas no posibles

Este, aquel
A risa, a carcajada
Aquí nomás, allá nomás

Habló de repente, habló diciendo
Mal escurrido, mal hecho
Lo cubrirá (abrazando), lo cuidará
Hizo suciedad, hizo marranada
Hizo pobre, hizo como quiera
Se resbala, se cae
No se ve (ciego), está oscuro
Se fue, se vino (revuelto por acá, por allá)
Nuestro abuelo, nuestra abuela
Nuestro padre, nuestra madre
Días van, días vienen

Ku nchido, ku doko
Kune'e, ku nchido tavi
Kusa noo, ku kenoo
Kua'a ini, kua'a kuni
Kuta'vi, ndu ii
Ku yee, ku ni'i
Kida ka'nu, kida duku
Kida nachi, kida ii
Kunu'u, kundixi
Kua'an, vaxi

Na keduxiña'a, na taviña'a
Nakuatu, nakana
Ndada ii, ndada nachi
Ndaxindodo, saña'a
Naton, naye'e
Nakunchidotaviña'a, nakutaviña'a

Ño'o nchitsa, ño'o doko
Ñuma kuan, ñuma kuixi

Sa na'a, sa yichi
Sa va'a, sa diko
Sa u'u, sa nda'vi
Sto'on tsie, sto'on ñade'e
Sa ki'inndo ku sa ki'inndo

To'on va'a, to'on diko
To'on kanuini, to'on wa'a
Tse kachi on, tse kachi ña'a
Tu koko, tu yadi
Tu kue'e, tu du'wa
Tu saa, tu ma saa
Tu saando, tu ma saando
Tu va'a, tu u'u
Tu i'ni, tu vixi
Tu kaa, tu noo
Tu xini, tu ti xini
Tu ndayu, tu visa
Tu katu, tu ma katu
Tu chi'yo, ña ti chi'yo
Tu ve, tu kama
Tu xika, tu yachi
Tu yakui, ña ti yakui
Tu duku, tu nu'u
Tu da'a yee, tu da'a de'e
Tu kunu'u, tu kundixi

Lo va a cargar, lo va a llevar al hombro
Lo va a llevar, se lo va a cubrir
Se fue para arriba, se fue para abajo
Mucho corazón, mucha paciencia
Se consagra, se vuelve sagrado * 2
Se es hombre, se es fuerte (valiente)
Lo hizo grande, lo elevó (lo hizo alto, lo consagró)
Lo hizo delicado, lo hizo sagrado
Va y viene /se fue, se vino
Se fue, se vino

Que lo guarde (abrazando), que lo cubra
Reza, implora (llama, pide)
Lo vuelve sagrado, lo vuelve delicado
Lo hereda, lo da
Alumbra, aclara
Lo lleva cubriendo (encima), lo lleva tapándose

Va hambriento, va sediento
Cera amarilla, cera blanca

Maldad, flaqueza
El bien, la felicidad (lo que es o va a ser)
El dolor, el sufrimiento
Palabra de hombre, palabra de mujer
De que vamos, vamos a ir

Palabras buenas, palabras sagradas
Palabras de gran corazón, palabras buenas
Quienes dirán sí, quienes dirán no
Ya grueso, ya delgado
Lo malo, lo vano
Si llega o no llega
Si llegamos o no llegamos
Ya sea bien, ya sea mal
Ya caliente, ya frío
Ya de subida, ya de bajada
Si sabe o no sabe
Ya rasposo, ya liso
Sea que truene o que no truene
Ya sea que se cueza o no se cueza
Ya liviano, ya pesado
Ya sea lejos, ya sea cerca
Ya sea aguantador, ya sea débil
Ya sea alto, ya sea bajo
Ya sea hijo hombre, ya sea hija mujer
Sea que se fue, sea que regresó

Tu di, tu adi	Qué es, o qué no es
Tu davi, tu ntsa'yu	Ya con lluvia, ya con lodo
Tu ndu, tu niñu	Ya de día, ya de noche
Tu ka'ndi, tu ma ka'ndi	Sea que reviente, o que no reviente
Tu ka'nu, tu lin	Ya sea grande, ya sea chico
Tu duku, tu tunu'u	Ya sea alto, ya sea bajo
Tu koko, tu kuiñi	Ya sea delgado o grueso
Tu vee, tu kama	Ya pesado, ya liviano
Tu nuna ña ntsadi	Ya abierto, ya cerrado
Tu kuntse ña ma kuntse	Ya sea que aguante, ya sea que no aguante
Tu na kuita, ña nani'i	Aunque se pierda o que se encuentre
Tse xini tuni, tse ti xini tuni	El que adivina, el que no adivina (el que conoce, el que no conoce)
Tu kachi kundo, tu ma kachi kundo	Ya sea que podamos, ya sea que no podamos
Xika, yachi	Lejos, cerca
Xido, tavi	Carga, cubre
Xika, xino	Corre, se esconde
Vaxi, ndaxindodo	Viene, heredándose
Yu ii, yu du'wa	Piedra sagrada, piedra cualquiera
Wa'ani tu tsie, wa'ani tu ñade'e	Bien si es hombre, bien si es mujer
Wa'ani tu di'na, wa'ni tu dandu	Bien si es primero, bien si es después
Wa'a, wa'ani	Bien, bien

Estos pares son algunas de las muchas formas en que se pueden presentar los paralelismos, los dísticos y las deixis en la estructura del *Sa'vi*. Llamo “pares” a aquellas palabras o frases. Algunas encierran una dicotomía, por ejemplo: *Xika, yachi*, en que *xika*, “lejos”, es una palabra en oposición con *yachi*, “cerca”, igual que el marcado con asterisco 1 de arriba. Otras combinaciones son reiterativas como *Xido, tavi*: de *xido*, “carga”, y *tavi*, “cubre”. También hay expresiones continuativas como *Xika, xino*, de *xika*, “camina, anda”, y *sino*, “corre, huye”, que se traduce como: “camina y corre”, “camina a escondidas”, “anda, escondiéndose”, “anda, huyendo”. Obviamente hay muchas formas de traducir una frase o verso, todo depende de las circunstancias, se hace esta advertencia para que se tenga idea de que no es rígida la presentación sino al contrario, es bastante flexible, según lo que le antecede o le sucede.

Por otro lado, las traducciones que ponemos a lado no son las únicas posibles, porque cuando se presentan o hacen pares con otros, pueden ser concordantes o discordantes, además, a la hora de traducirlos, pueden variar en significado como lo acabamos de ver, por lo que se tiene que aceptar que una palabra puede dar significados simples, compuestos, metafóricos o filosóficos, según el lugar donde está ubicada. Asimismo puede depender de la palabra que le antecede o que va después, es decir, que puede dar un concepto simple o algo más profundo, como puede ser la representación de un hecho sagrado. Veamos el caso de la frase marcada con asterisco (*), donde dice: *Dawa tsie, dawa ñade'e* / mitad hombre, mitad mujer; es una traducción literal, pero en la

traducción libre lo entendemos como: “mitad hombre, mitad mujer”, aquí puede aludir, ya sea al hombre o a la mujer, pero no se trata de homosexuales o mujer bisexual como se pudiera interpretar en la otra cultura, sino que se reconoce, se valora y se admira al hombre o la mujer por su grandeza, por su espíritu fuerte o su sensibilidad, porque lo mismo realiza trabajos materiales o manuales propios de su sexo o la del sexo opuesto.

Los contrastes pueden ser verbos con verbos, sustantivos con sustantivos, frases con frases u otras formas gramaticales. Estos paralelismos, difrasismos, repeticiones, catacresis, y metáforas siempre están presentes en los discursos que vamos a ver en los diferentes momentos del acto ceremonial.

Lo antes expuesto nos lleva a concluir que el *Sa'vi* es un lenguaje con estructura poética, que refleja un pensamiento profundo, digo así, porque lleva conceptos ideológicos y cosmológicos. Sus principios son éticos y filosóficos, que conjugados en la boca de *tse ka'an sa'vi*, “persona que habla el lenguaje sagrado o ceremonial” nos llevan a la conceptualización de las interacciones sociales y culturales. Como resultado se tiene la forma elegante de hablar, que depende mucho de la agilidad mental, de los conocimientos adquiridos, la facilidad de palabra que posee el personaje que habla para hacer interesante su disertación. Porque sus ideas permiten construir una gran variedad de juegos de pensamiento al hablar, mediante el cual impresiona y conmueve a sus oyentes, esa habilidad de disertación eleva su fama de *Tanisa'nu*, “Señor grande”, de hombre que habla el discurso ceremonial, del hombre sabio y conocedor de su cultura.

El grupo de los *Tanisa'nu*, a quienes está reservado este lenguaje, son personas especializadas de la comunidad, está conformado regularmente por ancianos que dieron muchos años de servicios sociales, comunales, municipales y eclesiásticos, en el sistema de cargos políticos-religiosos. Los oradores se especializaron en esta forma de hablar a partir de los cargos desempeñados como mando medio y superior en el Ayuntamiento y principalmente de los cargos en la iglesia, que son puestos o cargos donde obligatoriamente tienen que expresarse en lenguaje sagrado. El *Sa'vi* es pues, también el lenguaje con que los *Tanisa'nu* hablan a los *Ñú'u*, “dioses”.²

Conceptos de la cosmovisión Ñuu Savi

A menudo el *Sa'vi* usa expresiones que reflejan la mentalidad y cosmovisión de la cultura tradicional. Cuando hay trueno decimos *Ka'an Ñú'u* (*ka'an*, “habla”, *Ñú'u*, “Dios”); “habla Dios”. En este caso vemos que se antepone un verbo a la palabra Dios. Cuando el trueno es más constante, se dice: *Ntse'e ka'an Ñú'u*, “mucho o muy frecuente habla Dios”. Aquí un adverbio de cantidad “mucho” se antepone al verbo y sustantivo. Usamos esta expresión cuando el trueno es frecuente y muy fuerte y hasta retumba. Cuando el trueno es más fuerte aún, entonces decimos: *ka'an deen Ñú'u* (*ka'an*, “habla”; *deen* “enojado”; *Ñú'u* “Dios”) “habla enojado Dios”. En esta otra estructura, hay “verbo, adverbio y sustantivo”.

² Como el mixteco es una lengua tonal, la palabra *ñu'u* con diferentes tonos tiene distintos significados. Por ejemplo: *Ñu'u* con tono medio es “tierra”, *Ñu'u* con tono bajo en la última u es “lumbre”; y *Ñú'u* con tono alto en la primera u es “Dios”. En casi todas las variantes de la lengua mixteca la palabra usada para “iglesia” es *Veñú'u*, una contracción de dos palabras: *Ve'e Ñú'u*, donde *Ve'e* es “casa” y *Ñú'u* “Dios”.

Cuando la lluvia se convierte en aguacero, tormenta o huracán, recibe el nombre de *Ko Ndutsa* (*ko*, “culebra”; *ndutsa*, “agua”), “Culebra de agua”.

Cuando el rayo parte o quema un árbol, entonces se dice *káni Ñú’u*, “le pegó el Dios” o “le pegó el rayo” o *Kayu kida sa káni Ñú’u*, “se quemó porque le pegó Dios” o “se quemó porque le pegó el rayo”.

En la expresión *Káyu kida Ñu’u* (*káyu*, “se quemó”; *kída*, “hizo”; *ñu’u*, “lumbre”) tenemos la presencia de dos verbos que anteceden al sustantivo; y este se traduce como: “se quemó hizo la lumbre” o “se quemó por la lumbre”.

Otro ejemplo es: *Kaxi Ñú’u* (*Kaxi* “comerá o va a comer”, *Ñú’u*, “Dios”), que se traduce como: “va a comer Dios”. Aquí apreciamos otra vez la construcción de una forma verbal con un sustantivo sujeto. Esto se dice cuando alguna persona da de comer al dios, pero lo deposita en la tierra, cavando un hoyo, y ahí entierra las ofrendas en forma numerada; algunos lo hacen con siete tortillas redondas y pequeñas, siete cigarros, siete chocolates, siete copas, carne y otras ofrendas.

Con otro tono *Kaxi Ñu’u* viene de *Kaxi*, “come” y *Ñu’u*, “tierra”, y se traduce “come tierra”, en modo imperativo, ordenando a alguien que coma tierra. Este acto regularmente lo hacen cuando un niño se cae y por el susto le dan de comer un poco de tierra, para que no se quede su espíritu en el lugar. De lo contrario, pasando el tiempo se enferma y para curarlo el curandero necesita llevar una serie de ofrendas, reconociendo así el poder del sitio sagrado o del lugar pesado. Hace mucho tiempo oí la versión de un respetable anciano que refiriéndose a la tierra dijo: *Ñu’u dako’o, dakaya’an kundo ñuyi ya’a*, “la tierra da de beber¹⁵, y da de comer a nosotros en este mundo”, que resume la idea de respeto y veneración a la Tierra como madre de todos. Por otro lado, los Ñuu Savi conceptualizamos al mundo como *Ñuyi*, compuesto de *Ñu*, “tierra, pueblo”, *yi* “gente” (contracción de *ñayi*), “tierra de gente”.

En la cosmovisión tradicional todo lo que existe tiene vida; por ejemplo, una piedra, una taza u otro objeto tienen cara, boca, asiento y eso hace que tenga vida, porque sirve para algo, y cuando se quiebra o se destruye se dice que se murió, porque entonces ya no tiene utilidad. Las cosas tienen vida porque tienen cuerpo, y como tal, se nombra cada una de sus partes; cabeza, pies, cara, corazón, asiento, vientre o panza. Lo mismo vale para los astros. De ahí que nombramos los puntos cardinales, como:

Ichi kana Chicanchi, “camino por donde sale o brota el sol (oriente)”,

Ichi kee Chikanchi, “camino por donde se oculta el sol (poniente),

Ichi Jdiki Ñuyi, “camino por donde está la cabeza del mundo (norte)”,

Ichi Sa’a Ñuyi, “camino hacia el pie del mundo (sur)” (LOPEZ:2001:290).

El tiempo mismo tiene este carácter persona: decimos que se está haciendo viejo el tiempo, por eso la tierra ya no quiere dar buena cosecha, ya no llueve bien. Nadie sabe cuándo va a dejar de alumbrar el sol, sólo se sabe que tiene un camino que no tiene fin; pero su caminar se considera cíclico porque forma el día y la noche, lo mismo que el tiempo de calor y de renacimiento de los retoños de los árboles, de lluvia que motiva la siembra y de brote de variedad de comidas naturales, luego viene el tiempo de la caída de las hojas y de levantar cosecha, pero luego le sucede el tiempo de heladas y de vientos, que se repite cada año. De igual manera hay otros espacios y tiempos cíclicos, como las fiestas patronales y otras ceremonias recurrentes de cada pueblo.

¹⁵ Beber se refiere a la bebida natural como: agua, atole, tepache, pulque, miel, jugo de caña y todo lo que sea líquido natural y no a bebidas embriagantes.

Con el término *Ñú'u*, “dios”, reconocemos lo sagrado de un sitio, sobre todo del lugar donde se va a construir una casa o donde se va a abrir un camino: en tales ocasiones a estos lugares se les habla en la lengua especializada, y lo debe hacer un *Tanisa'nu*, que es la persona que sabe esta lengua y que actúa como “embajador” de los interesados. Otras personas que emplean este lenguaje son los cazadores cuando van de cacería y los curanderos cuando hablan al Dueño del lugar donde van a rescatar el espíritu de un enfermo. Para estos últimos casos, el discurso es breve, por lo que no es necesario la presencia de un *Tanisa'nu*; lo hablan sólo los interesados. En cambio, para solicitar la mano de la novia, para el casamiento tradicional, para solicitar a una familia para que apadrine un/a niño/a, para entregarlo después de bautizado; éstos son actos considerados como solemnes, donde se habla el lenguaje formal o lenguaje sagrado, y donde es necesaria la intervención de un *Tanisa'nu*. Así también sucede entre los triquis.

Al recibir la afirmativa (para el casamiento), ellas le hacen un bello discurso ceremonial, donde lo amonestan a que la trate bien, que tenga cuidado de que nunca le falten tortillas y huipil, que nunca le vaya a pegar, que cuide siempre de ella, que la lleve al curandero cuando se enferme y que sea buen compañero toda la vida (GARCIA ALCARAZ 1997: 95-96).

Para lograr entender la diferencia de uso de la lengua, es necesario participar en diversos eventos. Así se puede recoger toda la información a través de grabaciones de los diferentes discursos que hablan los *Tanisa'nu*. Eso fue lo que hice, pero por otra parte, soy miembro de la agrupación de *Tanisa'nu*, por haber desempeñado el cargo de presidente municipal, por lo tanto, algunos discursos son construcciones propias hechas por mandato de dicho cuerpo de ancianos.

