



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).

CAPÍTULO VII. LOS CÓDICES

Los códices son libros de piel pintados (escritos) antes de la conquista española. En dichas obras dejaron memoria los antepasados del pueblo Ñuu Davi (Savi) sobre la historia de sus reinos (*yuvui tayu*), la vida de sus gobernantes, de la creación del mundo, conteo del tiempo, simbolismo religioso y otros temas. Las tiras de piel de venado están compuestas en forma de biombo (acordeón), de modo que se pueden manipular como los libros actuales, de abrir y cerrar. La organización y lectura se hace en forma como se planta la milpa, yéndose de la derecha a izquierda o de abajo hacia arriba, y viceversa (zigzag). También registraron pensamientos en vasijas, en frescos, sobre huesos y láminas de oro, así como en piedras labradas. Esta clase de escritura continuó durante la Colonia sobre otros materiales, conocidos como: lienzos, mapas en papel amate y papel europeo.

Después fueron prohibidas y/o cayeron en desuso estas clases de escritura, por eso fueron destruidos por considerarlas cosas del diablo. Así fueron desapareciendo muchos de aquellos libros, perdiéndose así conocimientos de nuestra cultura. Muy pocos ejemplares han sobrevivido. Hoy en día se encuentran en su mayoría en el extranjero y llevan nombres muy ajenos a la lengua y cultura de Ñuu Savi. Aquí seguimos la nueva nomenclatura propuesta por Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (2004), que los acerca más a su tierra de origen. Los cinco libros más importantes son:

Códice Añute = Códice Selden (Caso 1964; Jansen y Pérez Jiménez 2000).

Códice Nacuaa = Códice Colombino-Becker o Caso (León Portilla 1996; Jansen y Pérez Jiménez 2007).

Códice Ñuu Tnoo – Ndisi Nuu = Códice Bodley (Jansen y Pérez Jiménez 2005).

Códice Tonindeye = Códice (Zouche-) Nuttall (Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992b).

Códice Yuta Tnoho = Códice Vindobonensis Mexicanus I (Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a)¹

En este capítulo se va a tratar sobre algunos símbolos que juegan un papel importante en diversas ceremonias de la comunidad de Yutsa To'on (Apoala) y que por lo mismo se relacionan con el lenguaje ceremonial, *Sa'vi*. En varios casos podemos rastrear estos símbolos en los antiguos escritos de Ñuu Savi. Efectivamente es de suponerse que estos libros, de acuerdo con su temática e importancia, también fueron “leídos” en lenguaje ceremonial, *Sa'vi*. De igual manera es lo más probable que los que manejaban y declamaban estos textos pictóricos tenían el papel social del Tanisa'nu. Recordemos que el Tanisa'nu conquista sus méritos en la comunidad a través del *chiño ñuu*, “tequios”, *chiño xinokuachi*, “trabajo de servicios” y muchos otros compromisos con el pueblo, ya que:

... las interacciones sociales y culturales hicieron posibles el pensamiento y la memoria, al permitir el establecimiento y la distribución de conocimientos, creencias, convenciones, la comprensión de imágenes, de metáforas, la elaboración y la

¹ Véanse además las obras de Caso (1977, 1992), Dahlgren 1979, Jansen 1994.

confrontación de razonamientos, la transmisión de emociones y de sentimientos, etc.
(CANDAUI 2002:15).

En cuanto a la forma del discurso, encontramos a menudo imágenes en los códices que son organizadas como paralelismos (ANDERS, JANSEN y PÉREZ JIMÉNEZ 1991a), mientras que la decoración de las vasijas policromadas de la época postclásica también contiene paralelismos y difrasismos (HERNÁNDEZ SÁNCHEZ 2005).

Entre los símbolos y elementos rituales más significativos en el presente encontramos: *Bastón de Mando, Tukukua, Itakutsa, Yu* (petate), *Viko Tannda'a* (casamiento), *rosarios, xika yuku Tade'e* (formación de la autoridad), *cargos municipales, sitios sagrados, niñi da'a* (mazorca de dos cabezas) *niñi ke'en* (marzorca múltiple), *nuni ii* (maíz sagrado envuelto), *yú kui'na* (piedra de la suerte), *sa duku sa ii* (bulto sagrado), *sa doko* (lo que se ofrenda) y muchos otros, que aparecen en los códices pero no se han podido interpretar por su forma especial de representar pensamientos de aquel tiempo, bajo un lenguaje altamente sofisticado.

Algunos de estos símbolos son manejados actualmente por los Tanisa'nu, como ya se dijo. Dichas personas forman la imagen de respeto, son ancianos honorables, sabios, consejeros, personas de máxima confianza, hábil manejador del lenguaje sagrado, un digno consultor, un conocedor de las tradiciones y costumbres, un manejador de conocimientos ancestrales, porque sabe de historias y leyendas, de astronomía y de filosofía, conocimientos adquiridos con el tiempo. Así es como está consagrado un señor grande en nuestros pueblos, su categoría es premio a sus méritos conquistados por el servicio dado a su pueblo.

La misión del Tanisa'nu es ancestral, aunque en Apoala se resalta más al hombre, pero también interviene indirectamente la mujer y en algunos casos son ellas las que afrontan la palabra sagrada, por eso los investigadores dicen:

Los hombres y mujeres de conocimiento se comportan como depositarios y actualizadores de las cosmovisiones indígenas, ya su pérdida supondría una necesaria redefinición de sus propios papeles sociales. (BARTOLOMÉ 2004: 121).

Esto la podemos ver en las diferentes escenas del Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis), libro sagrado de los Ñuu Savi, conservado en la Biblioteca Nacional de Austria en Viena. En la página 48 de dicho documento, se interpreta que los ancianos están instruyendo al venerable y gran Señor 9 Viento, en el lugar llamado Cielo, personaje destinado para establecer el orden y leyes en estos pueblos. En la página 35 de este extraordinario documento, se aprecia que el mismo personaje se convierte ahora en un Tanisa'nu o embajador. Observamos ahí al protagonista con su nombre calendárico Señor 9 Viento, que por medio de sus atributos se identifica como el divino remolino o “Serpiente Emplumada” (*Quetzalcoatl Ehecatl* en náhuatl; *Ko Ndutsa*, “Culebra de agua”, en Yutsa To'on – véase el capítulo I). Está sentado frente a la noble y respetable familia representada por el Señor 1 Flor y la Señora 13 Flor, padres ancianos de la princesa 9 Lagarto. Después de esta entrevista, apoyado en su báculo va a encontrarse con el gran Señor 5 Viento, quien porta la máscara del “Dios de la Lluvia”, y que tiene su trono en el Lugar del Cielo. Se interpreta como misión de embajador esta escena, porque después de la conversación, acto seguido se casa el venerable 5 Viento con la *ña ii* (princesa o señora delicada, sagrada) que se llama 9 Lagarto, en el lugar Río con Manojito de Plumas, es decir Yutsa To'on (Apoala).

El contexto permite identificar la acción del Señor 9 Viento como la de un embajador de matrimonio. Los diferentes personajes se deben haber comunicado a través del *Sa'vi*, “lenguaje

sagrado o ceremonial”. El lugar del cielo ha de ser el monte Kawa Kandivi, “Peña donde descansa el cielo”, al Oriente del Valle de Yutsa To’on (cf. JANSEN:1982). El proceso discursivo es común en las culturas mesoamericanas, particularmente en el centro de México, como se puede apreciar en los estudios sobre difrasismos de Montes de Oca y López Austin:

... discursos pronunciados en momentos rituales o ceremoniales tales como saluciones, acceso a cargos de gobierno, peticiones de doncellas, matrimonios, consejos de las parteras a las jóvenes embarazadas, recepción de los recién nacidos, ofrecimiento de los niños a las divinidades... (LÓPEZ AUSTIN 2003: 147).

Así es como podemos valorar la misión del Tanisa’nu y el uso del Sa’vi “lenguaje ceremonial”. La realización de la boda (*Viko Tannda’a*) a continuación indica que fue aceptada la petición de mano. Los personajes están ricamente ataviados, sentados uno frente al otro sobre *yu ii*, “petate sagrado”, símbolo de unidad, de enlace, de poder, de tejido social y familiar. Los dos llevan puesta la máscara del *Ya ii Davi*, “Señor Sagrado de la Lluvia” (Dios de la Lluvia), significando la alcurnia o estatus honorable que tienen en su pueblo, al ser consagrados a la deidad protectora del pueblo mixteco. Además, están tomando la bebida sagrada llamada *Itade’wa*, “chocolate”, propia para esta clase de actos de casamiento. Las ceremonias de enlace matrimonial en los códices han sido tratadas por diferentes investigadores, quienes han hablado del proceso de desarrollo y el acto ceremonial (JANSEN 1982: 161-165; ROSSELL y OJEDA 2003: 65-76), entre los que han hecho investigaciones en Ñuu Savi.

El bastón de mando

El Bastón de Mando es el emblema en el que el pueblo ha depositado su poder. Es el símbolo que pone en las manos de la autoridad, como nuevos dirigentes de los Ñuu Savi y de otras comunidades. Quienes toman el poder reciben este símbolo como atributo de mando que los ciudadanos del pueblo depositan en ellos. En Apoala se perdió el nombre original del bastón, pero en el vocabulario de Francisco de Alvarado se llama: *tatnu sino tasi tniño, yodzasino cavua tniño*, “Vara de justicia del alcalde”, literalmente “bastón de mandar, de sentenciar” (ALVARADO 1962:201). A pesar de la importancia de éste, no se ha aclarado bien su origen ni su significado. Algunos lo describen en forma simple, otros lo confunden con la “vara que le sirve de apoyo a los ancianos para andar”, otros dicen que es de origen occidental e implantado por los españoles durante la Colonia como símbolo de autoridad y otros opinan que se trata de un sincretismo, diciendo que:

el indio hizo de esta insignia un símbolo más significativo y extenso (PRENSA DE AYACUCHO 1941: 81).

Ante esta incertidumbre, trataré de presentar evidencias sobre el Bastón prehispánico de Ñuu Savi, símbolo que sirvió para representar el poder y mando de los habitantes de este territorio, hasta antes de la invasión española.

Dificulta ver con precisión su significado por el conocido proceso de sincretismo que se produjo de manera generalizada en la época colonial temprana. Cuando los frailes empezaron a imponer el catolicismo a los habitantes de los pueblos conquistados, empezaron por construir ermitas en ciertos lugares para enseñar la religión. Sin embargo, los habitantes seguían reuniéndose en sitios especiales, sobre todo en las casas de estudio, en los sitios sagrados de sus antepasados, donde llevaban a cabo sus fiestas propias. Por eso los frailes cambiaron de táctica y empezaron a construir en dichos sitios las iglesias cristianas:

Los sitios donde los mixtecos guardaban sus ídolos y hacían sus sacrificios fueron templos, cerros y cuevas. Es de suponerse que los templos o cúes estuvieron situados en el centro de los poblados, más o menos en los mismos sitios donde hoy se encuentran las iglesias cristianas (DAHLGREN 1979: 270; cf. JIMÉNEZ MORENO Y MATEOS HIGUERA 1940: 30)

La evidencia indica que este proceso no se limitó a los templos, sino que los frailes estudiaron bien a los lugareños para conocer sus días de fiesta, para así imponerles imágenes masculinas o femeninas acorde con la fecha que ellos celebraban y su simbolismo religioso, sustituyendo así las imágenes prehispánicas por imágenes católicas:

En principio, los ídolos eran destrozados (---), después los conquistadores los reemplazaban con imágenes cristianas (GRUZINSKI 2001: 41,50,51)

Pensamos que igual sucedió con otros símbolos, entre ellos el bastón de mando. Por eso es que quedó el actual como representativo del bastón prehispánico. Quien ha observado y recogido algunas tradiciones en torno al cambio y uso del bastón entre los Ñuu Savi, es Carmen Cordero. Ella realizó sus investigaciones entre los Tacuates, habitantes que hablan Tu'un Savi "lengua mixteca". Aunque la descripción de Cordero no llega a la profundidad esperada en virtud de lo relevante del símbolo, ella nos habla de cómo se pasa el poder a través de la Vara de mando solamente (CORDERO:1997:47 – 55).

En su texto menciona los glifos que representa el bastón de Xipe y de Venus, pero en realidad los pueblos tienen mayor connotación en torno a éste. El bastón actual u occidental que fue implantado para dar poder a las autoridades de los pueblos, tiene las siguientes características: *una vara, que en su extremo grueso o sea el que va hacia arriba lleva latón con figuras y en el extremo inferior termina con punta de hierro. Unos quince centímetros de la parte de arriba los adornan con listones de diferentes colores, aunque ahora usan listón tricolor para la del presidente y colores diferentes para los otros. Así es como se presentan los actuales; semejante a la que impusieron a los pueblos Quechuas del Perú, con el nombre de Varayock', mismo que en la lengua de estos pueblos quiere decir: el que tiene vara, a este respecto, la misma prensa dice:*

Este símbolo llegó a ser la encarnación genuina, legítima y viviente de los antiguos jefes imperiales (PRENSA DE AYACUCHO 1941: 81).

Complementando lo anterior, la presentación de estos bastones es descrita así:

El extremo alto de la vara, el de mayor diámetro, estaba cubierto con una lámina de plata que tenía en su centro una cruz... Cada anillo era un "pallay", una cinta labrada: pájaros, flores, venados ... (ARGUEDAS 1954: 47)

Independientemente del bastón impuesto por los conquistadores, los habitantes de nuestros pueblos indígenas tuvieron en la antigüedad un símbolo propio que representaba el poder, como se puede constatar en los diferentes libros antiguos llamados códices, mismo que veremos más adelante.

El Bastón de Mando de los Ñuu Savi originalmente aparece en la página 52 (en realidad la primera página) del Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis). El relato sobre el origen de todas las cosas y de los personajes que fundaron la nación mixteca, recogido por fray Gregorio García durante la colonia, mismo que está lleno de difrasismos y otras características del *Sa'vi*, ha servido para la interpretación del significado de esta página (JANSEN 1982; JANSEN y PÉREZ JIMÉNEZ 2000). El signo en cuestión consiste de una franja con grecas, sobre la cual se encuentran formados "nueve bastones". Cada uno de éstos tiene una base de madera, en la parte media está una rueda roja con cuatro círculos blancos, estratégicamente distribuidos para formar un cuadro, cada uno con un punto negro en el centro; hacia arriba, como boca de jarro, está pintada de franja verde y amarilla, de dicha terminación salen plumas, pero se aprecia un espacio blanco, donde más adelante veremos que se incrusta el cuchillo de pedernal. Por ahora, vamos a concretarnos a la presencia de los cuatro puntos que porta el bastón; más adelante veremos que son cinco. A continuación hay varias franjas con variedades de grecas que representan *Ñuu Tsayu*, "asentamientos humanos" o "pueblos", y en el ángulo superior derecho aparece un asiento bastante elaborado (*titsayu*, "asiento, trono o escaño").

En la misma línea de arriba, con dirección hacia la izquierda, aparece una franja donde están formados "nueve cuchillos de pedernal" (*Een Yuchi*). Por ahora está separado el bastón y el cuchillo, pero más adelante se fusionan en uno solo. Continuando en esta página, sin tomar en cuenta la almena, se llega al ángulo superior izquierdo, donde aparecen dos casas, y en el interior del que está en el extremo izquierdo se observa el *Titsayu*, "Asiento o trono". Por lo tanto, podemos entender que es una casa de gobierno, una casa de mando, donde gobierna *Tade'e*, "padre y madre", que son las autoridades. Debajo de esta casa está precisamente la pareja primordial de esta historia.

De lo anterior, se interpreta que Asiento, Bastón y Cuchillo de Pedernal son símbolos de poder que portan las autoridades de un pueblo y la expresión más elevada emanada de la voluntad popular, porque no sólo representan la vida material sino que son símbolos complejos del pensamiento cultural y espiritual, y forman parte de la conciencia colectiva de la sociedad que cree en ellos. Todo esto hace del portador, la persona más digna de respeto. El asiento representa el trono, el sitio sagrado de mando, la cabecera que controla, la capital del pueblo, Estado o nación. El bastón es la insignia principal donde está depositado el poder, para decidir, para mandar y ejecutar; pero también en él está depositada la confianza de los ciudadanos hacia sus dirigentes. El cuchillo simboliza la norma moral y espiritual que rige la vida y la muerte de los hijos del pueblo, y por eso forma parte del conjunto de leyes que regula y controla la conducta de los ciudadanos del pueblo Ñuu Savi. Todo estos símbolos forman la conciencia colectiva, y es lo que se entrega a las autoridades, para que puedan mandar, gestionar, ordenar y hacer trabajos de beneficio a la sociedad. Así lo dicen cuando los depositan en manos de las personas que tienen que ejercer el poder.

Titsayu

El Titsayu, (del prefijo *ti* para animales o cosas redondas, y *tsayu*, “asiento”) se traduce como “trono, asiento, escaño”. Esta representación puesta en una casa nos da a entender que es un palacio, lugar de mando o casa de autoridad, porque ahí está el Asiento que representa el Poder, lugar sagrado, donde está el punto central de mando, donde está el centro operacional, donde se ejerce el gobierno, donde se imparte justicia. En las escenas donde aparecen personajes sentados en ellos, sean hombres o mujeres, eso nos está dando la idea de que él o ella es la autoridad del lugar. De ahí que una de las casas de la página 52 del código Yuta Tnoho (Vindobonensis), donde está el asiento, esa es la que ahora podemos reconocer como Casa de Poder, Casa de Autoridad, Casa de Mando, Casa de administración, que en la lengua se diría *Ve'e Chiño*, (Casa de Trabajo) *Ve'e Ka'nu* (Casa Grande), *Ve'e Io Tade'e* (Casa de Padre y Madre). En español sería Palacio Municipal. En extensión se dice: *Nuu Tsayu* cuya traducción es: “Pueblo-Asiento” o para mejor entender, “pueblo de mando o lugar sagrado”, “lugar de respeto”, “asentamiento humano”, “eje central de los pueblos circunvecinos”, “cabecera municipal, cabecera de distrito, capital del estado o de la república”.

Viendo otras páginas de los códigos, aparecen asientos muy elaborados y otros menos. Esta presentación nos da a entender el estatus de la persona, pues entre más elaborados indica mayor poder de mando, mayor prestigio u otras cualidades de honor y mérito propio de la persona hombre o mujer que se encuentre sentado en él.

Yuchi Yú

El cuchillo de pedernal², en algunas otras escenas de los libros antiguos, se empleaba para múltiples acciones, entre ellas el sacrificio, que en la forma metafórica de la lengua resulta ser la aplicación de la norma o ley que rige la vida cultural, social, organizacional y colectiva del pueblo. Es decir, que cuando se aplicaba al sacrificio de un ser humano, se debía al castigo de un infractor, era la pena máxima para un delincuente. Fundo mi apreciación en dos acciones, muy usuales en la vida cotidiana de los habitantes de Apoala, sobre todo cuando lanzan conjuros contra un animal o a un semejante dicen: *kiti kaxi yuchi*, “animal al que va a comer – es decir: matar – un cuchillo” (*kiti*, “animal”; *kaxi*, “va a comer”; *yuchi*, “cuchillo”). Pero si se tratara de algún ser humano diría: *tse kaxi yuchi*, “el / la que va ser comido o matado por cuchillo” (*tse* o *ña*, “hombre / mujer”; *kaxi*, “va a comer”; *yuchi*, “cuchillo”) En este caso se antepone *kiti*, “animal” o *tse /ña*, “hombre o mujer”, según a quién se dirige la maldición. Eso quiere decir que si no obedece o no se acata a las normas, va a ser castigado o pasado a cuchillo, para que aprenda a no salirse de la norma o no infringir las leyes.

Las evidencias de sacrificios en seres humanos, los podemos observar en la página ocho del código Añute (Selden), donde los personajes que ofendieron son hechos prisioneros directamente por la propia Princesa 6 Mono “Quechquemilt de Serpiente”, luego son ejecutados,

² Al cuchillo de pedernal se le llama *Yuchi choko* en la variante de Apoala. Cuando se encuentran los pedazos de obsidiana, ya sea blanca o negra, se les aplica el mismo nombre.

y para la ejecución usan precisamente el cuchillo de pedernal para sacarle el corazón, primero al Señor 2 Lagarto, del pueblo llamado “Cerro del Insecto” y después al Señor 6 Lagartija del lugar llamado “Cerro de la Luna Partida”. Me refiero a este caso especial, que no es un acto precisamente de salvajismo o de brutalidad como se ha calificado a los actos de los pueblos indígenas, sino que es una ejecución de un enemigo, de un infractor, por lo tanto, un acto de justicia, donde se establece un precedente para no faltarle el respeto a un superior o a una autoridad, porque se puede pagar con la vida en estas afrentas (cf. JANSEN Y PÉREZ JIMÉNEZ 2000).

En la parte inferior izquierda de la página 49 del Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis), se observa que brota un personaje de un gran cuchillo de pedernal y lleva el nombre calendárico “9 Viento”. Pensando metafóricamente sobre el Cuchillo de Pedernal, como acabamos de ver el uso de este símbolo en diferentes actos, podemos decir que éste formó parte de la norma moral, espiritual y de justicia de los antepasados, por lo tanto el concepto se traduciría, en lenguaje ceremonial, diciendo que el venerable y gran Señor 9 Viento fue el hombre predestinado o el elegido, por eso nació o salió del cuchillo (norma) para establecer las normas o leyes por los cuatro horizontes, o por los cuatro vientos como es el pensamiento mixteco. Esta interpretación se asemeja al pensamiento recogido por uno de los frailes que dice:

De los señores que vinieron de Apuala dezían aver sido *yya sandizo sanai*, *yya nisainsidzo huidzo sahu*, los señores que traxeron los mandamientos y leyes a la tierra (REYES 1976: II).

Por lo tanto, uniéndonos al pensamiento actual y el recogido durante la colonia, podemos decir que el venerable Señor 9 Viento no nació directamente del Cuchillo de Pedernal, sino que fue el personaje elegido para traer y establecer las leyes en la tierra Ñuu Savi.

Ampliando más nuestra observación y análisis, observamos que el Señor 9 Viento en la siguiente página (p. 48), sube a *Kawa kandivi*, “peña donde descansa el cielo”, lugar de la pareja primordial, franqueado de azul. Del contexto se reconstruye que el propósito de este acto fue hablar con los primeros Ancianos de aquel sitio para recibir orientaciones sobre la misión que tiene que realizar en la tierra. Se hace esta interpretación porque, después de dialogar ampliamente con dichos personajes, lo invisten de gran poder, simbolizado en la rica indumentaria que trae puesta, además de traer cargando al hombro el Bastón de Mando y portando la Máscara del Dios Viento y muchos otros símbolos y adornos, que quieren decir mucho más de lo poco que entendemos aquí. El Bastón de Mando que trae consigo en el hombro, se distingue porque ahora se le agregó un punto en el centro, formándose así un conjunto de cinco puntos, de los cuatro que aparece en la primera página (p. 52) que vimos antes. En la punta del bastón viene incrustado el Cuchillo de Pedernal, significando aparte los múltiples adornos y colores que tiene el bastón y el atado de haz que trae en la mano, mismo que se observa cuando va bajando de la escalera.

El quinto punto tiene un valor especial. Podríamos decir que el punto central representa al mismo venerable y sagrado Señor 9 Viento, porque él va a ser el centro, el eje motor donde van a girar las responsabilidades, por todas las direcciones del mundo, el corazón que va a mantener vivo los mandatos, la ejecución de las normas y todos los bienes. Por otra parte, los adornos de plumas en la punta del bastón sugieren riqueza, alegría y, junto con el Cuchillo de Pedernal, el compromiso en el mando que se le ha encomendado a este gran personaje. Para reforzar el

concepto del punto cinco o eje central se presenta lo que se observa en el código Tonalpouhqui (Vaticano B) que dice:

El cuchillo de pedernal, signo de sacrificio y matanza, está en medio de las primeras cuatro trecenas, que se extienden hacia las cuatro direcciones
(ANDERS y JANSEN 1993: 357).

La interpretación de los cuatro puntos como referencia a los cuatro horizontes descansa en diversas expresiones usadas en el *Sa'vi*, además de otros usos ceremoniales, como el que dice:

Ichí kana chikanchi, ichí da'vi chikanchi; ichí jdiki ñuyi, ichí sa'a ñuyi
Camino de oriente, camino de poniente; hacia la cabeza (norte) y hacia el pie del mundo (sur).

Kaani, nooni; ichí ya'a, ichí yukua
Subirá, bajará, camino por acá, camino por allá

La mención anterior que asocia los horizontes, los cuatro puntos cardinales, es muy dominante en la simbología mixteca y mesoamericana, misma que podemos leer en los cuatro puntos que llevan los primeros bastones de la página 52 del Código Yuta Tnoho (Vindobonensis), donde el punto central, es la persona que va a llevar estos mandatos por los cuatro vientos, y en este caso es precisamente el venerable y gran Señor 9 Viento, el que nació del gran pedernal, por lo tanto es el elegido. Este mismo proceso lo podemos identificar en el cuerpo humano: la cabeza, los pies, mano derecha o izquierda no se mueven si no funciona el corazón, en este caso, el personaje de referencia va a ser el corazón, el motor principal que moverá el conjunto de responsabilidades (LOPEZ GARCÍA 2001:2920). Por extensión el punto central lo simboliza el propio hombre, como el ser pensante, como el motor generador de ideas y de cosas, el corazón que mantiene vivo a los seres y cosas, completando así el sentido de los cinco puntos, ubicando en el centro al venerable Señor 9 Viento, persona que tiene la misión de implantar el bienestar y la paz para todos.

Revisando rápidamente la representación del Bastón de Mando en otros códigos, se aprecia que normalmente lleva los cinco círculos. Así aparece en diferentes páginas del anverso y reverso del código Tonindeye (Nuttall). Éste es el símbolo que portó el gran gobernante Señor 8 Venado “Garra de Jaguar” (1063-1115 d.C.) en varias escenas. Igualmente lo encontramos en el código Nacuaa (Colombino Becker). En el código Tonindeye (Nuttall) se observan diferentes clases de bastones (pp. 6-I, 7-II, 15-I, 15-I, 27-II, 35-I), así como en el código Yuta Tnoho (Vindobonensis) (pp. 52, 48-III, 32-III). Las diferentes presentaciones de estos bastones en las páginas mencionadas, pueden representar formas específicas de mando especial, de acuerdo con la existencia de diferentes cargos o posiciones de poder y responsabilidad en los distintos pueblos, como sucede hasta la fecha.

Escuela donde se forma un Tanisa'nu

En las comunidades Ñuu Savi y en particular en la comunidad de Apoala, hay diferentes empleos a desempeñar como ciudadanos, mismos que en asamblea general del pueblo le asignan a cada

persona, estos son jerárquicos, es decir, cargos que se dan de acuerdo a las necesidades y líneas que la sociedad tiene establecidas, pero sobre todos, las que el ciudadano le falta cumplir en el orden ascendente de sus comisiones, se dijo así, porque dichos empleos están clasificados en: sociales, comunales, eclesiásticos y municipales; los comunales como su nombre lo indica, corresponden a los del Comisariado de Bienes Comunales, mismo que están integrados por las responsabilidades siguientes:

Comisariado de Bienes Comunales	Consejo de Vigilancia
Presidente	Presidente
Secretario	Secretario
Tesorero	Tesorero
Vocal primero	Vocal primero
Vocal segundo.	Vocal segundo

Los cargos sociales comprenden diferentes comisiones como pueden ser: comités de escuelas o de padres de familia y empieza desde: preescolar, primaria, albergue escolar, telesecundaria; y los puestos son: Presidente, Secretario, Tesorero y Vocales. Así también se nombran comités de la clínica, biblioteca, del agua potable, de la casa de Turismo, de la tienda Conasupo y otros que se lleguen a crear. Estas comisiones son nombradas en la cabecera y agencia municipal, porque en las otras tres agencias solamente funciona preescolar y una parte de la primaria.

Los cargos eclesiásticos son los empleos que desempeñan las personas para el servicio de la iglesia y jerárquicamente se distribuyen de la manera siguiente:

Fiscal Primero	Viskal Jnuxi
Fiscal Segundo	Viskal ku u
Sacristán Mayor	Sacristán mayor / sacristán savá'a
Sacristán Menor	Sacristán menor
Sacristán Primero	Sacristán ndikuachi jnuxi
Sacristán Segundo	Sacristán ndikuachi ku u
Sacristán Tercero	Sacristán ndikuachi ku uni
Sacristán Cuarto	Sacristán ndikuachi ku kumi

El fiscal o Viscal, como el pueblo les llama, es el cargo mayor con que se despide a cada ciudadano, porque es el último empleo de su vida, con esto terminan sus funciones o cargos en la comunidad. Al terminar con la función-cargo, se convierte en el hombre ideal, el que sabe hablar muy bien el parangón, el que conoce la forma de realizarse todas las ceremonias, con él se consulta muchas cosas del servicio, porque es el que sabe, como Miguel Bartolomé lo reconoce y dice:

los especialistas de mayor jerarquía, los que conocen el sentido profundo de los actos rituales y están por lo tanto, capacitados para guiarlos (BARTOLOMÉ 2004: 121).

Así es como se forman los ancianos que saben hablar el lenguaje ceremonial. En la última década del siglo XX y principios del siglo XXI se incrementaron comisiones en las comunidades, y por falta de ciudadanos el pueblo ha tenido que suplicar a algunos ciudadanos de mayor edad para que cubran otros cargos sociales, y cuando ya no quieren o ya no hay quien lo desempeñe, están empezando a nombrar a las mujeres viudas para algunos de estos servicios del pueblo.

Los cargos municipales en el ayuntamiento se reparten en dos líneas; por un lado, cargos específicos para los letrados, los que saben leer y escribir en español, más o menos bien o profesionales, y por el otro, la de las personas que no saben leer y escribir o que no se sienten capaces para desempeñar cargos que impliquen mayor responsabilidad, entonces pasan a desempeñar cargos menores, donde no implica problemas de carácter intelectual por eso se les llama así (vea el cuadro siguiente):

CARGOS PARA LOS LETRADOS		CARGOS PARA LOS QUE NO SABEN LEER	
Alcalde	Tse kida ndaa kuachi	Regidor Primero	Tse Nonda'a Tuini
Presidente	To'o Jnuxi	Regidor Segundo	Regidor de capitación
Síndico	Tse sa'ntsa kuachi	Regidor Tercero	Regidor de contribución
Secretario	Tse tsaa tutu	Suplente	Tse sane'e tutu xe'e ndi
Tesorero	Tse naka'vi Tuini	Mayor	Tatu ka'nu (?)
		Teniente
		Alcaide	Tse nondaa'ndakaa
		Ministro 1°	Tatu jnuxi
		Ministro 2°	Tatu ku u
		Ministro 3°	Tatu ku uni
		Ministro 4°	Tatu ku kumi
		Policía 1°	Tse nondaa'a Vara skina jnuxi
		Policía 2°	Tse nondaa'a Varas skina ku u
		Policía 3°	Tse nondaa'a Vara skina ku uni
		Policía 4°	Tse nondaa'a Vara skina ku kumi

Los cargos en ambos casos son ascendentes, por un lado están los que ocupan los letrados, que inician con la Tesorería, a la vez fungen como Secretario del Alcalde y Síndico; sigue el cargo de Secretario Municipal, más tarde, el cargo de Síndico, hasta llegar a Presidente Municipal y por último llegan a ser Alcalde del pueblo. A partir del cargo de Síndico empiezan a practicar esporádicamente el discurso. El que habla en todos los actos es el Alcalde Municipal, por eso, cuando se llega a este rango, hay que saber muy bien los momentos, las formas adecuadas, la organización y desarrollo de cada evento y de la hora en que se ha de iniciar con el discurso. De ahí la importancia de que vaya memorizando todos los procesos de desarrollo de estos actos, porque como él es el que encabeza la formación, luego entonces es el que conduce, dirige y organiza cada una de las ceremonias.

Por otro lado, después de haber desempeñado el cargo de síndico ya es una obligación tener que ingresar al círculo de señores principales, el grupo de los hombres de conocimiento, a la asociación de personas respetables, porque han cumplido con los cargos, desde los inferiores,

hasta los de mayor rango de su línea, por eso pasan a formar el Consejo de Ancianos. Esta presentación jerárquica es ascendente, y como se describió, los servicios son diversos, por lo mismo son intercalados en la vida, pueden ser cargos sociales, eclesiásticos, comunales o municipales, según se requiera de sus servicios, no es directamente municipal.

CARGOS MUNICIPALES EN TO'ON DADAVI

N/P	NOMBRE DEL CARGO EN ESPAÑOL	NOMBRE DEL CARGO EN TU'UN SAVI
1	Alcalde Primero Constitucional	Yu'u Nuu (Yunuu), tse sa'ntsa kuachi
2	Presidente Municipal	To'o ka'nu (To'o Sava'a)/ Tse Jnuxi
3	Síndico Procurador	Tse kida ndaa kuachi
4	Regidor 1º, Regidor de Hacienda	Regidor Jnuxi / Tse nonda'a tuini
5	Regidor 2º, Regidor (de Contribución) ³	Tse dataka tuini
6	Regidor 3º, Regidor (de Capitación) ⁴	Tse dataka tuini
7	Suplente del Alcalde	Tse sane'e Stutu tse sava'a
8	Mayor de Vara	Tatu ka'nu
9	Secretario Municipal	Tse tsaa tutu / tse nachidotuni
10	Escribano, Secretario del Alcalde y Tesorero	Tse naka'vi tuini / tse chidotuni
11	Alcaide (llavero)	Tse ne'e ndakaa
12	Teniente, Comandante	
13	Ministro 1º	Tatu jnuxi / Tatu di'na / Tatu di'nanu
14	Ministro 2º	Tatu ku u
15	Ministro 3º	Tatu ku uni
16	Ministro 4º	Tatu ku kumi
17	Policía 1º	Tse ne'e vara skina jnuxi
18	Policía 2º	Tse ne'e vara skina sataxi
19	Policía 3º	Tse ne'e vara skina kani'no dawa
20	Policía 4º	Tse ne'e vara skina nchiko

Las dos relaciones son importantes. La diferenciación está en la ascendencia en cada uno de los cargos. A continuación la traducción literal y libre de cada uno según su denominación. Empezando con el Alcalde: él es *Yunuu* (*Yu'u Nuu*), “boca y cara” (*Yu'u*, “boca”; *Nuu*, “cara”). La persona que ostenta este cargo el que representa y habla a nombre del pueblo, es voz y autoridad en todos los actos y ceremonias donde asisten como ayuntamiento y la otra parte que dice: *tse sa'ntsa kuachi*, “el que hace justicia y delimita los problemas” (*tse*, “hombre o persona”; *sa'ntsa*, “parte, delimita”; *kuachi*, “culpa, problema”). El término antiguo es *Tatnu cuvui nuu* “bastón el que es primero o va adelante” (ALVARADO 1962:15 y 201). Este es el cargo de mayor importancia en la comunidad, como su propia nominación lo da a entender, es boca y cara del pueblo, sin embargo, en el reglamento municipal está considerado como cargo judicial y no como los cuatro (Presidente, Síndico, Regidor de Hacienda y otra Regiduría) considerados como de elección popular.

³ Encargado de recolectar la cooperación del pueblo para las obras. Recaudador

⁴ Encargado de repartir el dinero para cada una de las obras.

El otro cargo (Presidente) se denomina *To'o ka'nu (To'o Sava'a) Tse Jnuxi*. Aquí *To'o* quiere decir: Jefe, dirigente, guía, conductor, representante, líder responsable; *ka'nu* equivale a: grande (en madurez, en responsabilidad moral y espiritual); lo mismo que *To'o Sava'a* que quiere decir: “el hombre grande” o “el hombre mayor” (en responsabilidad, cargo y en edad). La combinación con *tse*, “hombre o persona”; *J*, “su, el de” (un prefijo que indica propiedad de alguien), *un*, “cara”, y *xi*, “de él” (indica subjetividad) y se traduce como: “hombre que es cara, el hombre que está al frente, el primero, el líder” del pueblo, de la ciudadanía, de la comunidad. Por eso, el Presidente es el de mayor responsabilidad en la comunidad, el conductor de la ciudadanía, el que representa al pueblo, el que busca el bienestar del pueblo. El que va por todos los horizontes a buscar el progreso, el que lucha por conservar y mejorar los valores que le encomendó la ciudadanía.

El término para Síndico, *Tse kida ndaa kuachi*, se compone de: *tse*, “hombre, persona”; *kida*, “hace”; *nada*, “recto, derecho, aclara, delimita, gana”; *kuachi*, “culpa, problemas”; y traducido dice: “el que delimita o arregla los problemas de los ciudadanos”, el que investiga y hace las primeras diligencias en caso de algún accidente. Cumple la misión de un ministerio público, por eso es con él la relación ministerial.

Al regidor de hacienda, se le llama: *Regidor Jnuxi* porque es el que va adelante de los demás regidores. El primero de ellos. Es el administrador económico.

La otra regiduría se llama *Tse dataka tuini*, de *tse*, “hombre o persona”; *dataka*, “junta, reúne, recauda”; *tuini*, “dinero” (*tomin* moneda en palabra náhuatl). Esta persona es la que se encarga de recorrer el pueblo para recaudar el dinero de la cooperación que se acuerda el día tres de enero de cada año, para las obras sociales.

La persona que le toca el cargo de *Tse dataka tuini*, es el que acompaña al anterior en la recaudación y entre los dos son responsables de hacer sus cuentas y entregar completo el dinero.

En la comisión que se denomina *Tse sane'e Stutu tse sava'a*, la palabra *tse* se traduce como “hombre, persona”; *sane'e* “que lleva, va a dejar”; *Stutu s* “su” (prefijo indicador de pertenencia) *tutu* “papel, documento; razón o mensaje” significa “persona que va a dejar el documento escrito o mensaje oral del alcalde”, por ejemplo el pasaporte para los difuntos.

El empleado *Tse tsaa tutu* de *tse*, “hombre o persona”, *tsaa* “escribe”; *tutu* “papel o libro” “el que escribe o hace los documentos”; es el responsable de hacer los oficios, llevar los libros de registro de nacimientos, defunciones, levantar actas y se encarga del archivo municipal, mejor conocido como secretario municipal.

El cargo de *Tse naka'vi tuini*, de *tse* “hombre o persona”; *naka'vi* “cuenta, recuenta, resguarda”; *tuini* “dinero”; se traduce literalmente como “el que cuenta o tiene en sus manos el dinero del pueblo”, lo que en español se llama tesorero.

Tse ne'e ndakaa, este cargo se conoce como alcaide; pero en sí quiere decir “persona encargada de las llaves”, de *tse* “hombre, persona”; *ne'e* “carga, lleva, trae”; *ndakaa* “llave”, literalmente: mano de fierro. La responsabilidad del cargo es tener bajo su cuidado las llaves. Este funcionario es responsable de todos los enseres del pueblo (herramientas, materiales, etc), porque no sólo carga la llave de la oficina, sino que lleva la llave de la bodega y de otras oficinas que dependen del ayuntamiento.

Del mayor de vara nadie se acuerda cómo le llamaban, pero es el que comanda a los ministros llamados *tatu*. Topil en nauatl.

El cargo de *Tatu jnuxi* se compone de *tatu* “bastón, responsable”, con la expresión de “primer”, *j* “su, de él”; *nu* “cara, rostro, frente, adelante”; *xi* “él” (objeto). Es decir: sobre quien recae la responsabilidad de los mensajes. Es el jefe, el que manda, el que dirige a los otros.

Después del cargo anterior, le sigue *Tatu ku u* que quiere decir el número dos *ku u* “es dos o el segundo”. De la misma manera *Tatu ku uni* es el tercero y *Tatu ku kumi* el cuarto. En cada uno de ellos se emplea la palabra *tatu* “bastón” como símbolo de la responsabilidad de la mensajería.

Seguido de los cargos anteriores viene el de los vigilantes llamados *Tse ne'e vara skina jnuxi*, frase que quiere decir: *tse* “hombre, persona”; *ne'e* “tiene, porta, lleva”; *vara* “vara, macana”; *skina* “esquina” (préstamo); *jnuxi* “su delante de él”; “el que porta macana y va delante”; eran los encargados de vigilar los caminos más que las esquinas, pero tal vez porque en la ciudad son los que están parados en las esquinas como vigilantes, por eso se adoptó esto como préstamo. En este caso es comandante de la policía, porque de los menores también se le llama *Tse ne'e vara skina di'na* o sea el policía primero.

A sus demás compañeros se les va dando designación conforme al orden de responsabilidad y de formación *Tse ne'e vara skina sataxi*. En este cargo lo que cambia es la última palabra que es: *sataxi* “atrás, detrás, el que sigue”, el que sigue al primero; después vienen las dos últimas palabras de la siguiente comisión que es: *kani'no dawa* “el que va en medio”; es el cargo de policía tercero. La última comisión se remata con la palabra *nchiko* “último, el que viene atrás”; en este caso es el “policía cuarto”.

Lo que hemos visto es lo actual, y por la misma situación de evolución social se están dando otros cambios, que en este momento no tiene caso mencionarlos. Lo que sí quiero resaltar es que en el siglo XVI se siguió respetando la sucesión familiar por línea sanguínea, misma que está documentado en algunas relaciones de Yanhuitlán, como la siguiente:

Las corporaciones municipales exclusivamente indígenas en composición, estuvieron formadas normalmente por un gobernador, dos alcaldes y cuatro regidores escogidos por la nobleza local (SPORES 1986: 111).

Finalmente, esta es la escuela de cargos donde aprenden las personas a hablar el lenguaje ceremonial, primeramente oyéndola y después practicándola, ya sea orientados por sus superiores del mismo cuerpo de ayuntamiento o tienen que buscar a un anciano que los instruya, llegando a perfeccionarse con el cargo de alcalde y una mejor especialización con el servicio de Fiscal (Viscal) cargo de mayor rango en la iglesia. Esto parece algo simple, pero en la comunidad resulta un verdadero análisis para asignar los cargos, porque como ya se dijo, son de diferentes niveles, necesidades y rangos.

Fila de autoridades cuando portan el bastón.

Las autoridades cuando portan el bastón, llevan una formación especial, conservan el orden jerárquico que se mencionó en el cuadro de cargos.

1.- El personaje más importante es el Presidente, sin embargo, el que va a la cabeza de la fila es el Alcalde Municipal por las razones ya expuestas. Después van el Presidente, Síndico,

Regidor 1º, 2º, 3º, Suplente y los demás que están en la lista mostrada en el cuadro, siendo el último de la fila el policía cuarto. Esta formación lleva un tinte de carácter estratégico y viene la pregunta; ¿por qué esta formación así?. La respuesta se da en el sentido cosmogónico del Ñuu Savi: el Ayuntamiento es un cuerpo y por lo tanto tiene cabeza, cuerpo, manos y pies. El que encabeza este cuerpo es “boca y cara del pueblo” en otras palabras, “el que habla en las ceremonias”. Pero también, en cada barrio tiene su *Yunu (Yu'u Nuu)* o representante que es “boca y cara” o cabeza de la sección; así, en cada agrupación u organización tiene Yunuu. En cuanto al cuerpo del Ayuntamiento todos forman el cuerpo, por lo tanto, el Alcalde es boca y cara, el Presidente Municipal es cabeza-guía, jefe-líder, gestor-procurador. A los demás componentes se les llama: *Nda'a, Sa'a* que quiere decir: “manos y pies del ayuntamiento” (*Nda'a* “mano”, *Sa'a* “pie”). Eso es lo que se nombra Cuerpo del Ayuntamiento y en la lengua se le llama *Tade'e*; es el nombre que reciben las autoridades en conjunto cuando portan el bastón de mando, y cuando no la llevan van dispersos como los demás ciudadanos.

2.- En cuanto a la realización de algún homenaje o ceremonia, todos van en fila, adelante van los pies y atrás viene la cabeza. Se entiende que los pies son los que conducen, por lo tanto, adelante van compañeros de menor rango, es decir, los pies compuestos por los más jóvenes, los más audaces, los más ligeros o ágiles, los más sagaces, los que cuidan el camino, los que protegen la cabeza, los que anuncian los peligros, los que advierten sobre alguna novedad, los guardianes y de hecho es así, porque son los policías los que van adelante, es una estrategia de protección, de celo, de seguridad. Porque en verdad lleva la finalidad de proteger al principal que es el Alcalde y Presidente, es decir: boca-cara y cabeza del cuerpo, por eso se cuidan la parte que razona y piensa, por cuidar la parte principal de un cuerpo como dicen los huicholes:

“La vida del alma del hombre vive en la cabeza. Y lo mismo para la mujer. Porque allí es donde pensamos. Si uno recibe un soplo en la cabeza, no puede uno pensar. Se queda uno inconsciente. Porque llevamos todo en nuestras cabezas. [FURST y NAHMAD 1972: 29]

Esta es la manera en que los Ñuu Savi protegen al cuerpo de su ayuntamiento, llevando la formación estratégica. Una escena de guerra con esta formación la podemos apreciar en la Lámina VI – línea 15 y Lámina V – línea 16, del código Nacuaa (Colombino – Becker), en cuyo comentario Miguel León Portilla dice:

De aquí parte la procesión formada por 7 personas que van al gran Templo del Águila–Casa del Cielo que Elizabeth Smith ha identificado con Tututepec. Van adelante dos guerreros que llevan lanzas; viene luego un sacerdote teomama, es decir cargador del bulto del dios; enseguida otro personaje cargando el escudo de la Muerte, la trompeta de caracol y el malhuaztli o palo para encender el fuego; viene luego el que creemos que es 8 Venado, pues carga el Bastón de Venus, con el que aparece en la Lám. III – Línea 11, lleva el xicolli rojo y la orejera y placa de turquesa. Atrás de él, con el xicolli blanco rayado de rojo con el que aparece en la Lám. IV – Línea 12 y llevando también la flecha decorada con cabeza de buho, aparece ♂ 5 Lluvia “Popocatepetl” y por último otro señor

de alto rango, como lo demuestra el xicolli con el que está vestido, carga el broche posterior del cinturón de Tezcacuitlapilli. (LEÓN PORTILLA 1996:70)

3.- Otra evidencia la podemos ver cuando se conducen las autoridades al lugar de la invitación o ceremonia: el que va adelante (sa'a "pies") calcula que la cabeza esté a la altura de la entrada o frente a las personas que los están esperando. Entonces hacen alto y todos se dan la media vuelta o hacen un flanco para que los que encabezan el Ayuntamiento (*Yu'u Nuu*, "boca-cara") puedan hablar con los principales del lugar. Si tienen que entrar a la casa, entran los que encabezan la autoridad y le siguen los demás. Es decir, después de los primeros, siguen las autoridades menores (*nda'a sa'a*, "cuerpo, manos, pies"), siguiendo la forma natural de un nacimiento, que da la vuelta para salir de frente y de cara a este mundo, referencia presente en el discurso. Esta tradición de formación, a pesar de que fue creada a partir de la creación del ayuntamiento durante la Colonia, lleva implícito el sello de seguridad precolonial de cuidar a Padre y Madre que gobierna al pueblo.

4.- Otra variante de esta formación, se aprecia en la conducción del cuerpo de un difunto, su posición en el lugar donde está tendido es con la cabeza hacia donde se oculta el sol y cuando sale rumbo al panteón los cargadores al levantar el cuerpo tratan de que salga primero el pie y después la cabeza, la misma posición conserva al entrar y permanecer dentro de la iglesia, pero al salir se le da la vuelta y sale nuevamente con los pies y así se va hasta el panteón, esto es de tradición prehispánica, porque se dice que el cuerpo de un difunto tiene que ir de acuerdo con la ruta del astro rey, sus pies debe quedar por donde sale el sol, encontrando nuevamente el proceso natural de un nacimiento (boca-cara). Su cabeza hacia donde se oculta el sol; interpretación semejante encontró Jansen en el Códice Vaticano A que dice:

... el modo que tenían para enterrar sus muertos, el cual era al modo nuestro, los pies hacia el oriente, en una sepultura, extendidos. (JANSEN y PÉREZ 2000:94).

La razón de esta posición es que por el oriente sale (brota) el sol y por el poniente se oculta (da'vi "oculta, sepulta") o se apaga la luz (muere), por eso, es el lado por donde se enfría el mundo, el lado por donde muere el día o muere el sol y como a los seres humanos se le apaga la vida, por esa razón se sigue la ruta natural o línea del sol.

Todo esto para nosotros reviste mucha importancia, porque si no la hacemos como está establecida la norma, la gente nos hace observaciones, porque nos salimos de la lógica natural y la norma tradicional. Así como esta evidencia existen muchas otras, a las que no se le ha dado la importancia que merecen, aquí no se mencionan, pero serán objeto de otro estudio.

Tukukua

El *Tukukua* es un símbolo que cada año nuevo elaboran las autoridades salientes, para darle los parabienes a las cuatro personas que encabezan el nuevo Ayuntamiento. Durante la investigación, su buscó el significado de éste con los ancianos, pero nadie pudo definirlo. A lo que a continuación se presentan, son interpretaciones extraídas desde el punto vista de la lingüística, es decir, tomadas directamente de los contenidos del *Sa'vi*, "lenguaje ceremonial".

La palabra *Tukukua* está compuesta de *Tu*, contracción de *Yutu*, “árbol o madera”, y *kukua*, “peine”. En el vocabulario de Alvarado aparece *Tnu cucua* como “red de palos, como celoxia” (ALVARADO 1962:180). La traducción literal es: “Árbol-peine”, o “enrejado de madera”. Pensando en el valor metafórico del peine, vemos que expresa la igualdad de los dientes que son uniformes. Si eso fuera, el soporte ancho que los carga representaría la almena, base sólida que carga o que lleva la unidad, por lo que entiendo el término en su sentido simbólico como: “Árbol de la Igualdad, de la unidad y de responsabilidad”. Para ampliar esta impresión y concepto desde la cosmovisión de Ñuu Savi, se va a describir desde el proceso de su elaboración y las diversas actividades que se hacen antes de construirlo, para entender los diferentes pensamientos significados que están contenidos en él.

1 .- En la descripción de las actividades del día 31 de enero, se hizo referencia a las personas encargadas de conseguir los materiales y de la elaboración de este símbolo. Aquí se describirá su construcción y contenido. Primero se inicia con el corte del carrizo para formar los cuadros, el encargado de hacerlo es el Mayor de Vara del H. Ayuntamiento, el que está en funciones, porque es el que proporciona las medidas, y tiene la encomienda con sus compañeros ministros de elaborarlo. Las medidas las toman del punto medio de su pecho hacia la punta del dedo medio de su brazo extendido. Esto es significativo, porque de aquí se toma la designación de autoridad. La medida nos da a entender: *mitad hombre y mitad mujer* que se menciona en el discurso cuando dicen: *kutatando* “nuestro padre”; *kunanando* “nuestra madre”. Además, de esta mitad surge el nombre mixteco del cuerpo de ayuntamiento, cuando los nombran respetuosamente como: *Tade'e* “hombre y mujer o padre y madre”, cuya traducción respetuosa quiere decir: “papá / mamá del pueblo”, en otras palabras, “padres de la comunidad”.

Aunque ahora los ayuntamientos los conforman sólo hombres, anteriormente un pueblo era gobernado por una pareja formada por hombre y mujer, apoyados por sus tributarios, lo que fue reconocido por la Corona española durante la Colonia, por eso expedían orden real, como lo muestra la siguiente evidencia que dice:

Finalmente una orden real del 19 de julio de 1614, reiteraba el derecho a la sucesión hereditaria de acuerdo a las leyes y a la costumbre (SPORES 1986: 106).

Esta referencia alude a un hombre y mujer que tenían que gobernar. Algo semejante se aprecia en el inicio del código de Tecomaxtlahuaca (JANSEN 1994), donde hombre y mujer están sentados en el palacio, que en Tu'un Savi llamamos *Ve'e Chiño*, traducido como “casa de trabajo o de los que están empleados” (*Ve'e*, “casa” y *chiño*, “trabajo”). Esto es lo que quiere decir *tecpan* en náhuatl. Cuando nos referimos a una persona que está sentada en el Palacio Municipal, decimos: *tse io chiño*, de *tse* “él o los, hombre u hombres”; *io* “está, tiene”; *chiño* “empleo o trabajo; es decir, “el que está empleado para el trabajo”. Fray Francisco de Alvarado registró en su vocabulario otro término para Palacio: *aniñe* (ALVARADO:1962:161). En varias partes de la Mixteca se conoce hasta hoy como *ve'e anii*.

2 .- El *Tukukua* tiene muchos significados, que no se perciben en la vida cotidiana. En la actualidad ya nadie sabe de su significado original. Éste sólo se logra captar y entender por medio del análisis del *Sa'vi* o discurso ceremonial. Si se le pregunta a alguna persona del pueblo sobre la

acepción del símbolo, no lo pueden describir, aunque en el *Sa'vi* y en la práctica ritual están presenté sus contenidos simbólicos, como lo veremos más adelante.

En la parte del discurso que se refiere a la carga que se echa sobre los hombros de la autoridad dice:

Ja'a vajndo kintsakando Tade'e
 Ja'a vajndo dataviña'ando
 Chiño, kada nda'a, kada dikitsa
 En sa va'a, sa diko ko kiundo.

Aquí venimos a dejar a la Autoridad
 Aquí venimos a echarle la carga
 El trabajo, para hacer y pensar
 Para el bien y felicidad de nosotros.

Na kua'aini, na kua'a kutsa
 Na kunchidotavitsa ndidatsa
 En sa u'u, sa nda'vi ya'a
 Ndi uxi en, ndi uxi u yoo

Sea grande su corazón y grande ellos
 Que todos lleven y carguen este peso
 Porque es doloroso y penoso esto
 Para soportar en los once y doce meses.

Como se ve en este fragmento del discurso, ahí es precisamente donde solicitan a la autoridad su paciencia, poder y fuerza durante el mandato, que haya unidad y amor para soportar la carga que se les ha echado en sus hombros, y que la justicia que se imparta sea con igualdad, que no haya distinción alguna, ya sea con los ciudadanos del pueblo o con los de afuera. Es aquí donde podemos apreciar el reflejo de la igualdad y unidad de los dientes del peine.

3.- Por otra parte, el *Tukukua* representa la cosmovisión de Ñuu Savi, de la misma manera que el bastón de mando que aparece en el Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis), p. 48, donde el venerable y gran Señor 9 Viento recibe el poder en el Cielo, de las manos de la pareja primordial. En la configuración moderna podemos localizar los cinco puntos en el cuadro de carrizo, porque es un cuadro, en el que cada uno de sus vértices forma un punto de los horizontes (oriente, poniente, norte y sur). Donde cruzan los dos carrizos en la parte media, se forma el quinto círculo, convirtiéndose así en el eje central, de donde han de girar las responsabilidades.

La estructura de que hablamos no sólo es espacial, sino también moral y espiritual. Corresponde al ritmo del *Sa'vi* que se compone de pares que reflejan la idea de complementariedad (de contrastes o de continuidad). Veamos algunos de ellos que se encuentran en el cuerpo del discurso:

- | | |
|----------------------------------|----------------------------------------------------------------|
| 1. Ichi nino, ichi tiko'o | camino arriba o camino abajo (norte-sur) |
| 2. Ichi sa'axi, ichi jdikixi | camino hacia la pies o camino hacia la cabeza (sur-norte) |
| 3. Ichi ya'a, ichi yukua | camino por acá o camino por allá (este-oste) |
| 4. Ichi kana, ichi kee chikanchi | camino donde sale o camino donde se oculta el sol (oeste-este) |
| 5. Sa u'u, sa nda'vi | el mal y la compasión |
| 6. Sa ntsendatu, sa ntseini | la fuerza física y la fuerza del corazón |
| 7. Ño'o nchitsa, ño'o doko | tiene hambre y tiene sed |
| 8. Tu ndu, tu niñu | de día, de noche |
| 9. Tu tsie, tu ñade'e | sea hombre, sea mujer |

10. Tu nchitondo, tu xi'indo si estamos con vida o estamos muertos
 11. Xiti ñu'u, xiti ndutsa dentro de la lumbre, dentro del agua

De los ejemplos anteriores, vemos en los cuatro primeros pares que la construcción y la idea de su traducción nos permite entender que son complementarios, porque un camino requiere del otro para completar el pensamiento poético, aunque posicionalmente son opuestos, pero es así como se van formando los pares en el cuerpo del discurso.

En el 5 y 6 hay cierto contraste, porque el mal se opone a la compasión; lo mismo que la fuerza física con la fuerza del corazón, ambas son fuerzas, pero con fuentes diferentes, reconozco que es muy difícil hacer un análisis analítico de la estructura de este discurso, quizás se pueda hacerlo en otro momento.

Los otros nos dan idea de continuidad y de complementariedad, y así como éstos, hay infinidad de casos que se presentan en el cuerpo de un discurso, como podremos apreciar en cada uno de los versos que hemos de leer en las diferentes ceremonias.

Así sucesivamente se van formando los pares, que encontramos en los diferentes discursos, y muchos otros pares contrastivos o dísticos, como le llaman otros investigadores del discurso formal, entre ellos Ravics (1980:86); o dísticos metafóricos paralelos (GOSSEN 1989:114 y 190; GÓMEZ: 1991: 77-104; E. Z.VOGT: 1993:28).

4 .- Los dos carrizos atravesados en el centro de este cuadro, además de unir los cuatro vértices, forman una X en el centro; es precisamente en este cruce de los carrizos donde se forma el quinto círculo del bastón que trae el respetable y gran Señor 9 Viento. Otra interpretación de este símbolo, visto desde un plano horizontal, sería como un pabellón, como el que utilizan para dar sombra a las imágenes durante las procesiones, pero en el pensamiento cosmogónico de los Ñuu Savi, éste nos da la idea que es o representa el mundo, el cual cargan las autoridades durante el desempeño de su responsabilidad en el ayuntamiento. Además de eso, este mismo símbolo puesto en el suelo, y observándolo de arriba hacia abajo, el punto central donde cruzan los carrizos se convierte en el vértice de una pirámide. A esto se refiere el Tanisa'nu cuando dice: ustedes como autoridades van a realizar dos o tres trabajos al mismo tiempo; van a realizar un montón de trabajo, porque ese es el fin del empleo. Los versos siguientes son del capítulo V correspondientes al discurso antes de la toma de protesta de la Autoridad.

24

Kuan du'wani kua'an, du'wani vaxi
 Sa kondo en chiño, sa kuinokuachindo
 U, uni chiño ta'vi sa ki'inndo, kadando
 Ami kuntsendo, ami ma kuntsendo ki'in

25

Doko du'wa ku, du'wa kadando sa ku chiño
 Oni kandodota'an, oni tavita'anndo kua'an
 Ndani sa sa'a ku kiundo, sa sa'a da'a ñu
 Diku na kua'aini, na kua'a kutsa ndidatsa.

24

Porque así va y así viene destinado
 El trabajo y el servicio del pueblo
 Dos o tres trabajos nos mandan hacer
 Podemos o no podemos, pero vamos.

25

Porque así es, así son los trabajos del pueblo
 En montón y en colectivo vamos haciendo
 Por ser trabajo del pueblo y de los ciudadanos
 Por eso les pedimos corazón grande y fuerte.

El punto central significa multiplicidad, porque del centro tiene que partir para ir hacia arriba o hacia la cabeza; del centro tiene que bajar hacia los pies o hacia abajo; del cenit cae directo la luz del sol, del centro parte hacia las diferentes direcciones, ya para ver salir el sol o verlo cuando se oculta. Además de la connotación de dos o tres cosas juntas, dos o tres actividades simultáneas o un montón de trabajos que equivalen al crecimiento de sí o para sí, eso es nada menos que la construcción piramidal de obras para el bien del pueblo. También el vértice de la pirámide representa al sol en el cenit, esto y muchas cosas no entendibles se puede decir de este símbolo, que requiere de estudios más profundos.

Otra connotación, para los Ñuu Savi, es que del cenit calculan la hora del tiempo. Los sacristanes o campaneros de las iglesias, como no tienen reloj, miran el sol de medio día y cuando ya no tienen su propia sombra cargado a un lado, es decir, todo está a plomo, todo en pleno equilibrio, su sombra es única, indica que es medio día, entonces anuncian con la campana que son las doce del día. Por eso los huicholes reconocen el 5 como número sagrado:

La zarigüeya se ofrece voluntaria para el quinto intento (el cinco es el número sagrado de los huicholes, significa totalidad añadiendo el centro, - arriba y abajo – a los cuatro puntos cardinales o vientos) (pág. 9)... En el xiriki el mará'akáme reconoce los cinco puntos direccionales – los cuatro cardinales y el centro – con sus plumas, hace ofrecimientos a las deidades y conversa con ellas del mismo modo que lo hace afuera [FURST y NAHMAD:1972:31].

Aquí el centro o corazón del Tukukua lleva el concepto de múltiplo e indica el quehacer de la autoridad, que es resolver dos o tres conflictos al mismo tiempo o atender montones de trabajos simultáneamente. Otro concepto sobre el *Tukukua*, lo podemos ver en la página 47 del código Yuta Tnoho (Vindobonensis), ahí se ve al venerable Señor 9 Viento cargando el cielo, por la posición en que él está con sus manos hacia arriba y los extremos del cielo hacia abajo, esto nos da la idea de que él está cargando con toda la responsabilidad que contrajo allá en el cielo, cuando fue a hablar con los primeros hombres divinos, personajes que le dieron poder. Este hecho está presente en el discurso, en la ceremonia de toma de protesta de las autoridades, cuando dicen, *ja'a vajndo dataviña'ando chiño ñuu*, “aquí venimos a echar encima de ustedes los trabajos del pueblo”; *nakuido, nativini chiño ya'a*, “lo va a cargar, y lo va a llevar encima este trabajo”. Así sucesivamente se van diciendo hechos, llevando siempre en la memoria el concepto de carga con el peso de la responsabilidad. Véase la secuencia del discurso en el capítulo anterior, donde se presentaron los versos siguientes.

14
 Du'wa ku sa vajndo, ntsa'ando sa dama tade'e
 San na kuaini, na kuakutsa sa kusa'ando ja'a
 Kuan vee, kama chiño vajndo dataviña'ando
 Xi ndida en ñani kee, en ñani nda'vi ndidatsa.
 15
 Ki ya'a, ku ki datuni ndida ku xi, ku xitando
 Sa nadama, nanchixi niku Varakruz kiunndo
 Sa nakuido, natavi niku Tade'e xchiño ñuu

14
 A eso venimos, a ver el cambio de autoridad
 Y pedir que nos acepten y nos comprendan
 Porque pesado o liviano trabajo le echamos
 A todos los humildes y pobres hermanos.
 15
 Pero este día es día señalado por los abuelos
 Para el cambio y toma de la Vara de Mando
 Para recibir y cargar la Autoridad los trabajos

Sa kada nda'a, kada sa'atsa en sa va'a sa diko. Para hacer y edificar el bienestar del pueblo.

5.- Resumiendo todo lo anterior, concluyo que el cuadro simboliza el mundo y los horizontes; el peso del cargo y la responsabilidad; el espacio y el tiempo; el mando y la normatividad (bastón y leyes); el bien y el mal que han de pasar autoridades y pueblo; los ciudadanos y los trabajos, hombre y mujer, niños y jóvenes, propios y extraños, hijos buenos y desobedientes, amor y paciencia para todos. Esto y muchas otras cosas más es lo que encierra el significado de *Tukukua*.

La elaboración de este símbolo es cíclica, porque lo hacen cada año nuevo, como una invocación en recuerdo de la memoria de los antepasados por una parte, y por la otra, para reconocer a las nuevas autoridades con su responsabilidad, y brindarles la honra que se merecen, por ser los elegidos para el servicio de la comunidad y de los ciudadanos. El acto es único y con fecha fija, y no varía, a excepción que el pueblo no esté de acuerdo.

Con todo esto, los que han pasado por tan difícil situación imploran a la divinidad para que les dé fuerza y valor suficiente a cada uno de los integrantes del H. Ayuntamiento, y así puedan soportar la gran carga y llevar a costas ese peso durante todo un período o mandato.

Antes de 1980, todos los empleados duraban en el cargo 12 meses, sirviendo gratuitamente. Como no había remuneración le corrían a los cargos, nadie ambicionaba y nadie peleaba el cargo. Pero ahora, como hay presupuesto proveniente de las participaciones municipales, ese recurso ha despertado la codicia y ambición de muchos habitantes de los pueblos, entre ellos Apoala. Por eso, ahora cualquiera quiere ser presidente municipal en la comunidad, con la idea de cuánto pueden tomar de ese presupuesto para su beneficio personal. No es tanto por servir sino que la intención es para servirse. A eso se debe que desde la ciudad están haciendo campaña para lograr sus propósitos, desconociendo la ley de elección tradicional llamada de usos tradicionales, como ya se describió en el capítulo anterior correspondiente.

6.- Sobre el carrizo de *Tukukua* se teje la flor llamada *Itadaa* “flor que dura mucho tiempo” (*ita* “flor”; *daa* “perenne, regalado, por siempre o de mucho tiempo”)⁵; y en español se le llama “flor siempreviva”, equivalente a “flor que dura mucho tiempo, que siempre está viva”. Durante la investigación pregunté con frecuencia a las personas mayores, sobre todo a los que forman el cuadro de personas principales de la comunidad de Apoala, en torno al nombre y significado de esta flor, pero nadie supo dar información relevante. Las respuestas de la mayoría fueron: “pues esto se hacía desde que yo tengo uso de razón. Nadie sabe desde cuándo se hacía esta clase de ceremonias a las autoridades”.

Por su simbolismo y su término técnico en lengua mixteca supongo que este cuadro y sus flores son de tradición prehispánica. En el pueblo vecino de Santa María Apasco, se le llama *Itakukua* con el mismo simbolismo. En los dos pueblos se encuentran resaltados en el discurso, con una diferencia de tamaño y de acciones ceremoniales entre una comunidad y otra. El *Tukukua* de Apoala se pone frente a las casas de los cuatro que encabezan el ayuntamiento, y uno se coloca frente al Palacio Municipal, haciendo el complemento de cinco. En Apasco es más pequeño, no rebasa los 50 centímetros y sólo se pone en las oficinas; además, este cuadro lleva un remate semicircular en la parte de arriba.

⁵ Cuando decimos *kidaa* (ki = día; daa = antiguo o de mucho tiempo) se refiere a hace mucho tiempo, por lo tanto, metafóricamente *daa* es una contracción para dar idea de mucho tiempo.

Con respecto a la elección de la flor como un símbolo, la mayoría de las personas consultadas dijeron que se debe a su resistencia ante las inclemencias del tiempo, dura más en exhibición, luce floreado por varios días y hasta más del mes. Otros dijeron que es por la belleza, otros porque aguanta el frío y los rayos del sol, es decir, por el tiempo variable del mes de enero. Se ha elegido esta flor porque soporta las inclemencias del tiempo, porque vive en la intemperie, lo mismo que sobre las rocas, en el sol, en la sombra; pero en todo lugar resiste, tenga o no el agua de vida; le da lo mismo en tierra fértil que desértico o sobre roca; aguanta la escasez de alimentos que le impone la naturaleza, con todo y eso, sigue floreado. Por esa virtud maravillosa se ha elegido para adornar al *Tukukua* en Apoala e *Itakukua* en Apasco.

7.- Los responsables de plantar el *Tukukua* en las casas de las autoridades y en el Palacio Municipal, son el Mayor de Vara y sus auxiliares, quienes analizan la situación del lugar donde se va a poner o plantar dicho arco, para que se acondicione, ya sea que se cuelgue o se le pongan dos carrizos largos para que se pare frente a la casa principal de las cuatro personas que encabezan el H. Ayuntamiento, (Alcalde, Presidente, Síndico y Regidor 1º). El otro cuadro se destina para el Palacio Municipal. Aquí nuevamente tenemos la presencia del número cinco, donde los cuatro principales cargos son los puntos de soporte y el quinto (centro) es la casa de mando. La ceremonia de plantar o poner este símbolo comienza desde las 12 de la noche del día 31, para que cuando amanezca ya todo esté en su lugar correspondiente. (Cada uno de los arcos es puesto en la casa de las autoridades, porque cada uno de ellos representa un punto cardinal, y el número cinco o el quinto arco se pone en el Palacio Municipal, porque ahí es y va a ser el centro de operación, la casa de trabajo, el eje de todos los movimientos, el punto de reunión de donde se tiene que partir para realizar todos los trabajos para el bienestar de la comunidad y de los ciudadanos, como lo dice el discurso.

Itakutsa, “Ramo de Flores”

Otro símbolo significativo en Yutsa To'on (Apoala), es el *Itakutsa*, que también es de única presentación en el día 2 de enero. Ese día, como a las 8:00 horas de la mañana, los sacristanes se encargan de llevar la imagen del patrón Santiago de la iglesia a Jnu Cruz Vadu⁶ “ante la Cruz de Vadu”, y en español se llama ante la Cruz del Barrio de Santiago. Allí los dichos sacristanes acondicionan el lugar, y ubican la imagen en ese sitio destinado desde hace mucho tiempo para recepcionar y honrar a las nuevas Autoridades. En el lugar prenden veladoras y cuidan de la imagen, hasta que llegue la hora en que se reúnan los Tanisa'nu “principales, guías o representantes” en el lugar. Ahí esperan entre todos la hora de la llegada de las autoridades nuevas para rendirle el homenaje. La ceremonia empieza con la formación de los principales por un lado y el anuncio del tronar de cohetes, eso indica que se van acercando al lugar las Autoridades nuevas.

Están presentes autoridades, músicos, personas que se disfrazan con máscaras que se les llaman *lameku*, ciudadanos y Tanisa'nu. Éstos últimos ya llevan elaborado un número determinado de *Itakutsa*, “ramos de flores”, no menos de 20.

⁶ Vadu = hasta ahora no sé qué quiere decir, porque hay varios lugares que se nombran así, pero no puedo en este momento entender qué quiere decir.

El ramo se hace de la misma flor llamada *Itadaa*, “siempreviva”. Se toma una flor, se le envuelve con unas hojas de naranjo y se les amarra con ixtle o con una raja de palma. Así se forma dicho ramo. Algunos de los principales le agregan otras flores, pero el eje central es la siempreviva. Los ramos se deben hacer en forma individual, aunque se acepta que lo hagan entre dos personas. Si se escoge la segunda opción, a la hora de la entrega uno lleva la charola y el otro entrega el “ramo”, empezando con el Alcalde, hasta llegar con el último policía.

Los significados de la ceremonia de entrega del ramo de flores son:

1. La flor amarilla llamada *Itadaa*, “siempreviva” es una flor de mucha resistencia y de florecencia perenne y vivaz; además es la flor de temporada. De la probidad de la flor nace la exhortación, pacto y compromiso de colaboración con las autoridades nuevas. El discurso en reiteradas veces evoca la fuerza, poder y resistencia de la flor, y ese poderío es lo que solicitan a los elementos de la autoridad durante su periodo de servicio-trabajo, para que hagan lo mismo en la lucha para el progreso del pueblo, para la tranquilidad de la comunidad y la felicidad de los ciudadanos en general. Como se dice en el discurso (capítulo V):

12

Na kua'a ini, na kua'a kutsa sa kusa'ando
Na kadatsa, kuenta kida ita vili nani ita daa
Sáni-ini ntsa kivi nu, kivi di'na sa chiñu'undo
En Tade'e, en santu dando ndida tse kida.

13

Kuan ita ya'a, saani tu jnu yu, tu jnu yutu
Adi en nu'u wa'a, adi en nu'u kaxi kui'ia
Ita ya'a ti kui'ia, ti kataini meni ita wa'a ku
Ti veeni, ti u'unixi saani, ntse'enika yakui.

12

Que nos aguanten y que nos soporten
Como la flor bonita, como la siempreviva
Que pensaron y establecieron desde el inicio
Los antepasados para recibir y dar honor.

13

Porque esta florece sobre piedra, sobre árbol
En un terreno fértil, en un terreno durísimo
No es una flor mala, es una flor muy buena
No le pesa, no le duele, florece, es aguantadora.

2. Como una variante en la confección del ramo, hay principales que le agregan otras flores para matizar y enriquecer así la metáfora del contenido del discurso, pero de hecho la flor principal o eje de la inspiración poética es la flor siempreviva, y en el discurso se resalta ésta sin mencionar a las otras o si se mencionan no es muy significativa.
3. Al ramo como símbolo se le concibe más por su virtud de resistencia que como planta; más por su vida prolongada y permanente florecencia que por otras razones. Lo anterior hace que sirva de punto nodal en el discurso, razones por las que se convierten en palabras mágicas que van brotando en el pensamiento del orador en el momento de hablar, llevando o trayendo la manifestación de respeto, de honra, de honor a las autoridades nuevas, de pedir a los ciudadanos respeto para ellos, exhortando a ambos, el compromiso de colaboración; autoridad-pueblo, pueblo-autoridad.

De esta manera los Tanisa'nu imploran a nombre del pueblo un pacto que se establece en ese momento. Esta es la forma como el grupo de principales y el pueblo le rinden homenaje y

manifiestan su alegría y respeto a las nuevos representantes del pueblo. Aquí no hay odio ni rencor o si hay alguna diferencia con algunos, se olvidan y se da el abrazo de respeto, de aceptación y reconocimiento. Se hace a un lado la envidia y se unen en gran fraternidad. Es una invitación a la unidad en torno a la autoridad, y pedirles a ellos que igualen su resistencia física con la resistencia y poder de la flor que ponen en sus manos; por todo ello, el ramo se convierte en símbolo representativo y de mucha significación para con sus representantes, y muchas cosas más, que no pueden decirlo con la palabra, pero que va implícito en la flor y todo lo que brota en el pensamiento del discursante, como los versos siguientes.

2
 Sa ki ya'a xi'in lugar ya'a kijndo jnu santu
 Kuaña'ando en honra, en honor xi autoridad
 Sa kuaña'ando sa yeñu'u, en to'on kanuini
 Jukuani ku en momento, ku en ratu vajndo.

3
 Ja'a ka'an, kachindo sa nda'vitsa ndidatsa
 Na koni en sa va'a, na koni en sa yeñu'u
 Ndidando sa xini, sa ntsa'a sa nononi ku
 Vitani wa'atsa, vitani ku sa ndunachitsa.

2
 Que este día y en este lugar debemos reunirnos
 Para darle un honor y una honra a la autoridad
 Rendirles homenajes y darles palabra de unidad
 Porque realmente es un momento, es un rato.

3
 Eso digo y diremos siempre, pobre de ellos
 Y que se haga el bienestar y se les honre
 Porque todos ya vimos, todos ya pasamos
 Hoy nada más son buenos, son respetados.

El proceso ceremonial y respetuoso de entrega de este ramo ya se describió en el capítulo cuarto, por lo que no se tiene más que decir aquí.

4.- Esta es la manera como los Tanisa'nu “señores principales, consejeros, caracterizados”, después del *Sa'vi*, hacen las entregas de *Itakutsa* a las autoridades del pueblo, y es así como rinden homenaje al nuevo cuerpo del Ayuntamiento, en presencia de los ciudadanos. Como ya se dijo en reiteradas ocasiones, en el discurso rememoran acontecimientos históricos y filosóficos del pasado, y esto es lo que mantienen vivo año con año.

Analizando la forma como se tributa el honor a las autoridades, es especial y exclusiva a ellos, sin importar que en el acto está presente la imagen de Santiago Apóstol “Santo Patrono” del pueblo; casi nadie lo toma en cuenta, todos están centrados en el acto que se brinda a la autoridad. Esto es tan marcado que se puede establecer bien la diferencia entre la procesión en semana santa, que todos están dedicándole la atención al encuentro de las imágenes, porque es precisamente en el mismo lugar donde se hace dicho encuentro, esto es lo relevante de este lugar. En el discurso se reconoce que el honor es muy breve, es un rato, porque después, por alguna falta o algún atropello, por alguna demanda o razón, las autoridades reprenden, castigan, entonces es cuando se rompe el encanto del honor. Sin embargo, véase el discurso donde se entrega la flor, porque allí se evoca este pasaje, así como su respuesta. Además, lea los discursos anexos que se refieren a diferentes actos ceremoniales, referente a este mismo acto.

La ceremonia consiste en: tomar un ramo de la bolsa o charola, besarlo, entregarlo en las manos de la autoridad, luego besar el Bastón de Mando o la Vara con Cruz, para después darle el abrazo al portador, como signo de reconocimiento y aceptación, el abrazo y las palabras de

aliento que se les dice a cada uno, es una manera de solidarizarse con ellos, durante el año de servicio.

El acto lleva dos significados, primeramente como homenaje, de honra y honor, una forma de manifestar el respeto a cada uno de las personas; porque los cargos, a pesar de que es una gran responsabilidad, es una distinción para cada uno de ellos ya que es un servicio gratuito⁷, como sucede entre los zinacantecos investigado por Evon Z. Vogt, quien dice:

Si bien los cargos representan una gran responsabilidad, también proporcionan un prestigio enorme...[VOGT:1993:53]

En segundo lugar, el ramo es sencillo pero tiene significado profundo, que es necesario entender y analizar con detenimiento. Entre las asociaciones metafóricas, se pueden citar:

- La flor siempre viva vive en el monte en situaciones inclementes, a veces. En eso se basan para solicitar los servicios de los integrantes del Ayuntamiento, que no se cansen, que no decaiga su ánimo en el servicio, ya sea que coman o no coman, un día conseguirán que comer y otro día quizás no, pasarán hambre, padecerán sed, pero que sigan luchando para el bien del pueblo. Véase el discurso referente al ramo de flores.
- También se habla de la resistencia de la flor, que bien puede vivir en clima frío, húmedo, caliente o en el desierto, pero es una planta que no deja de dar flores. Nuevamente se retoma como inspiración, donde los que van a dar servicios al pueblo padecerán de frío, de calor, de hambre, de sed, es decir, sedientos y hambrientos irán por largos caminos o por estar esperando en las oficinas, o por las muchas vueltas que tienen que dar para conseguir bienestar para el pueblo. El *Sa'vi* se emplea aquí como forma inspirada de súplica y de imploración a los nuevos miembros del Ayuntamiento.

Después de la entrega de flores se emprende la procesión hacia la iglesia, llevando la imagen de Santiago adelante y al lado van en fila las autoridades. Como variante, actualmente como hay párroco en el pueblo se celebra misa, donde el sacerdote da los parabienes a las nuevas autoridades y ahí cada uno de ellos deposita las flores que recibieron de ofrenda a la imagen de su devoción, aunque regularmente es para Santiago, el Santo Patrono del lugar.

El petate

El petate es otro símbolo significativo, pero su presencia ante los ojos de sus habitantes es de poca importancia, porque pasa desapercibido su valor cultural. Es considerado más como material de uso común, de gente pobre, que de importancia con contenido cultural. Esto sucede en el mundo cotidiano y hasta de los propios que lo confeccionan, pues sólo saben que es un material necesario que tiene muchas utilidades, y nada más.

Para confeccionar este material se tienen instrucciones de los antepasados, que consiste en una serie de normas y disciplinas para hacerlo bien; la enseñanza que se da, se vuelve más tarde en autodisciplina y un conocimiento que heredan a sus hijos, porque es un conocimiento

⁷ Era gratuito, porque ahora se asignan una dieta (sueldo) los del cabildo

significativo para hacer bien el material, sin importar quién o quiénes lo vayan a usar, ni para qué les vaya a servir, lo que importa es cumplir en confeccionarlo, poniendo de su parte para fabricarlo lo mejor posible, para que dure por mucho tiempo.

Entre los conocimientos que se deben tener presentes a la hora de la selección y elaboración del material, están los de carácter cósmico y temporal, como son:

1. Tomar en cuenta que el corte de la palma debe hacerse en luna llena para que el material dure mucho. Este es un conocimiento tradicional muy presente en los habitantes de todos los pueblos.
2. La palma debe ser del mismo color, para que salga uniforme, sin mezclar colores naturales, a no ser que sean palmas de color expresamente pintado para eso, porque con ello se pueden hacer figuras en forma de rombos, mismos que se observan en dichos petates.
3. La preparación uniforme de la palma, para que salga un tejido uniforme y tenga buena presentación.

Para iniciar este tejido se amarran de 6 a 8 pares de palma, luego, dependiendo de la mano que usa el tejedor o tejedora, puede iniciar este tejido hacia la izquierda o hacia la derecha, mismo que se detecta con el sistema de doblado de la palma inicial. Por cualquier lado que se empiece, los primeros surcos son horizontales, para después convertirlo en surcos verticales. Además, desde el inicio del tejido se calcula a qué distancia se ha de meter palmas de color, para que puedan formarse los rombos, figuras que aparecen en el cuerpo de dicho material.

Otra cosa importante que se aprecia en este tejido son los pares que se van formando al irse entretejiendo cada palma, ya que no es muy difícil. Lo único que hay que saber es que cada palma debe ir encima de otras dos palmas, es decir, de dos en dos; dos abajo y dos arriba, además, conforme se va haciéndose chica, se va insertando otra, para que así se aumente y vaya creciendo el tejido hacia arriba. Así se va aumentando los surcos (creciendo) de par en par, lo que indica unidad, unión, crecimiento, aumento, enlace y multiplicación que menciona el discurso.

A pesar de todo, los tejedores o tejedoras que se encargan de hacer el material son muy hábiles, tan diestros que con el puro tacto saben si van bien o les falta algo, pero sin saber realmente la importancia de su contenido ni el fin a que ha de servir, ya que tiene usos múltiples. A excepción de cuando se encarga el trabajo, para que así tenga una forma determinada, tamaño, medidas y hasta de cantidades de palma para hacer el trabajo, así como los nombres de las partes del mismo, pero desconocen el significado desde el punto de vista del contexto cultural.

Se dice esto porque cuando se les preguntó sobre la importancia que tiene el hacer este material, nadie pudo dar información significativa, aunque dijeron que se usa para el santo en la procesión, sobre un petate se casan, se duermen o con él enterraban a los muertos, pero con esto no se llega a mayor profundidad del contenido.

En cuanto a las partes de este símbolo, todos los que conocemos o sabemos hacerlo, tenemos idea que tiene nombres particulares cada uno de ellos y son: inicio o pie, cara o frente, espalda o atrás, costado o lado, cabeza, final o terminación; sabemos también sobre las diferentes

medidas que pueden tener, y se miden por cuartas⁸ tanto lo largo como lo ancho, y pueden ser de 5, 6, 7 o más cuartas; o también se puede medir por codos⁹ de largo o ancho, cualquier medida que se use es legal entre los artesanos.

Como ya se dijo, el inicio es en surcos acostados u horizontales, luego lo convierten en surcos parados o verticales y antes de terminar nuevamente lo vuelven horizontal, para que así se pueda rematar el final. Esta es la forma de elaborar el material.

Entender y descifrar el contenido de este símbolo se lo debo a dos casamientos que asistí como invitado: fue en ese evento donde se utilizó este material a la usanza antigua y tradicional tal como aparece en los *ñee ñuhu*, “libros sagrados” (códices).

Además valieron muchos los discursos que se dijeron durante la ceremonia de casamiento; los protagonistas fueron representados por el embajador y a la vez representante de los padres del novio con el representante del padre de la novia, ambos en sus discursos evocaron este símbolo, como algo muy importante establecido por los abuelos y las abuelas, desde tiempos inmemoriales, herencia que se viene usando y transmitiendo hasta nuestros días.

Durante el desarrollo del discurso se evocaron metáforas llenas de grandes principios, disciplinas y sabidurías; donde dan a saber que el petate es una ley, es la unidad, es la unión, es el enlace, es la norma, el mandamiento, donde evocan el principio y el fin de un compromiso, donde además de la unión de los hijos, se une la familia, padrinos y otros para fortalecer este compromiso o casamiento. A continuación se presenta una parte del discurso del momento de casamiento, que viene en el capítulo tercero, para analizar la dimensión de la responsabilidad.

11

Kuan ndida sa io ñuyi, io sa'axi, io jdikixi
Io jnuxi, io sataxi, du'wa datuni, Ndios xani
Diku vini, va'ani kesa'a ñuyi, koyo nduyo
San cuenta vi kesa'a, san du'wa vi na nde'e.

12

Vita ku en ki, vita ku en hora
Sa kachi sa damaxo, tannda'ayo
San vini, va'ani koyo nduyo
Ma enyo dandota'an ja'a, jukua.

11

Y lo que hay en el mundo tiene pie y cabeza
Tiene cara, tiene espalda, así lo nombró Dios
Así contentos y alegres empiezan sus vidas
Y así lo que bien empieza, así bien terminará.

12

Ahora en este día y a esta hora
Es señalado el cambio, el enlace
Contento y alegres deben vivir
No rompan o abandonen esta unión

Para entender los contenidos profundos de este símbolo, a continuación se van a enumerar sus conceptos más sobresalientes, tomando como patrón la dirección que porta el cuerpo humano, por eso, no se debe extrañar la evocación de las partes de éste con el de las partes del cuerpo de una persona:

⁸ Cuarta es la medida que se toma con la mano abierta, comprendido de la punta del pulgar a la punta del meñique.

⁹ Codo es la medida comprendida de la parte que se dobla del brazo a la punta del dedo tomado por el dorso de éste.

1. El petate tiene pie, que es la parte por donde se comienza, se inicia o se principia con el amarre, en la parte de abajo, cuyos primeros surcos son horizontales, para después volverlos verticales, lleva la idea de nacer, gatear y pararse. A esto hace referencia el discurso. Además, por ahí se distingue también lo que se conoce como tronco o pie de la hoja de palma, material con que se construye éste. En todo inicio, se puede distinguir la mano que maneja la persona que teje, porque tiene un distintivo el derecho y una forma especial el de la mano izquierda, cuya vuelta no es dobles común, sino que es una forma especial de torcer la hoja de palma que el conocedor rápidamente califica con qué mano se hizo el tejido, si es derecha o mano zurda.
2. Desde el inicio de la elaboración de esta artesanía, se calcula para entrometer las palmas de colores que poco a poco forman rombos, que son los que adornan esta obra de arte. Dicho rombo representa un cerco, un encierro, una casa, donde el que entra no puede salir y si sale, regresa, así es precisamente el casamiento, es unión que no debe romperse, sino que es una unión para la eternidad.
3. Tiene cabeza, o sea el final, a esta parte se refiere el discurso que dice: lo que bien empieza, bien termina. Es la parte donde se remata el tejido, antes de esto, nuevamente los surcos se vuelven horizontales, de tal manera que se pueda ribetear fácilmente, por lo que los conocedores de este material saben perfectamente cuál es el inicio, comienzo, principio; así como la cabeza, terminación o final de un petate.
4. Tiene costados o lados que son poco significativos, sólo se ve donde dan vuelta los rombos que forman las palmas de colores con que se teje.
5. Este tiene cara o frente, la frente es la parte que abraza o envuelve al cuerpo, que también se conoce como interior, misma que se ve marcada mediante el propio tejido, es la parte que queda al interior cuando se dobla éste o es la que queda hacia arriba cuando se extiende. En otra expresión, es la parte que abraza al muerto cuando se le lleva a enterrar envuelto en este material, se aprecia los surcos o rayas verticales o paradas, o puede ser según la posición del mismo.
6. La espalda de éste es el reverso o la parte de atrás cuando se extiende, por lógica que es la parte que queda afuera, es la parte que se pone abajo en contacto con el suelo. En otros términos, se extiende regularmente con la cara hacia arriba, pocas veces se tiende con la cara hacia abajo.
7. El significado cultural de este material está en su forma de tejer, el cual se va haciendo de dos en dos, o sea que cada hoja de palma tiene que pasar sobre o bajo de un par de hojas, lo que en esta descripción se le llama de par en par, ya sea en forma horizontal o vertical, pero siempre va de dos en dos, estos pares son la representación de unidad de pareja, el incrustar una hoja más para que aumente representa la abundancia, enlace, crecimiento de la pareja. Los surcos al volverse verticales se le llaman surcos parados.

Hasta aquí hemos mencionado los nombres de las partes de este material. Pero al nombrar las partes de cualquier cosa, se toma como modelo las partes del cuerpo humano. Por eso se dice que tiene pie, inicio o principio; arriba, cabeza o final; cara o frente; espalda o atrás; y lados. Así mismo decimos de las plantas, casas, sillas, piedras y otros objetos. Por ejemplo el pie de la piedra es la parte que está en contacto con el suelo y así sucesivamente.

Estas últimas definiciones son un aspecto enfatizado en un discurso, ya sea para el momento de pedir la mano o en el acto mismo de casamiento, en los dos momentos, el embajador o paragonero dice lo siguiente:

*Todo tiene un principio y todo tiene un final
La vida misma cuando se nace y cuando se muere
Cuando se siembra una semilla y cuando se cosecha
Todo tiene un inicio y todo tiene una terminación*

Aquí podemos apreciar claramente frases pareadas, y abundando sobre lo mismo, en español decimos: de principio a fin; de pie a cabeza; frente - atrás; arriba - abajo; así sucesivamente se van formando enunciados completos, frases o palabras con ideas yuxtapuestas, con las que el orador va formulando su pensamiento discursivo; existen otros en castellano como los ejemplificó Ángel María Garibay en su tiempo y son citas importantes que se retoman como las siguientes: “*a tontas y a locas; a sangre y fuego; contra viento y marea; a pan y agua*” (cf. LOPEZ AUSTIN 2003:144).

Hay algo más que resalta sobre el petate como símbolo, y es el que se presenta durante el proceso de casamiento, donde se insiste en los pares presentes en este tejido, que es el principio de unión y de enlace, de unión comunal y social. Proceso que podemos encontrar en la página 35 del código Yuta Tnoho (Vindobonensis), donde el venerable señor 1 Flor y su esposa la gran señora 13 Flor, ambos sentados en el petate, lo que se interpreta como casamiento. Después de ello aparece una mujer, hija de la pareja, es la bella 9 Lagarto. Aparte de esto, se ve al venerable y gran señor 9 Viento hablando con la pareja formada por 1 Flor y 13 Flor, este acto es la representación de la misión del embajador que pide la mano de 9 Lagarto, para después casarse con el respetable y gran señor 5 Viento, en el lugar conocido como Río con Manojó o Río que Arranca, mejor conocido como Yutsa To'on (Apoala). Estos grandes personajes se ven sentados sobre el petate y tomando chocolate. Esta vivencia se ha conservado y es lo que remarca cuando se dirigen los principales a los jóvenes y dicen:

1
Xani, ku'wa, vita ni'iyó ñayi kachi sa nda'viyo
Kadainita'anyo nduyo, kuan na kudintsata'anyo
Du'wa ku sa kachi sa, ko kude'endo, kukiendo
Tsie, ñade'e ki'in tayutsa ndutsa ñuyi kachindo.

2
Vita tannda'ayo, sa kachi sa koyo, uyo ñuyi
Tsie, ñade'e, kua'nuntsata'antsa kotsa ñuyi
Du'wa sani-ini Ndios sa ko tsie xi'in ñade'e
San tu wa'a, tu u'u doko ndutsa nduta'an.

3

1
Hermano, hermana, encontraron a quién querer
Quiéranse los dos, para que duren mucho tiempo
Así es la vida de pareja, tener marido y mujer
Hombre y mujer juntos en el mundo queremos.

2
Hoy se casaron, hoy tejen vida de pareja
Hombre y mujer crecerán y envejecerán
Así pensó Dios al unir hombre y mujer
Los dos en las buenas y en las malas.

3

Makadando menindo, ndundo ku sa wa'a
Enni na ndu tsie xi'in ñade'e chintseta'antsa
Ndutsa ja'a, ndutsa jukua, du'wa ku sa iondo
Undo, enni yu, enni ve'e, enni ita sajndo ja'a.

No podemos solos, la unión de dos es mejor
En una sola fuerza hombre y mujer juntos
Los dos aquí, los dos allá, así vivimos mejor
Los dos, en un mismo petate, casa y tortilla.

En estos y otros cuartetos se pueden apreciar los pares, ya sea de continuidad, de oposición o de contrastes, pero en cada frase o verso se presenta la construcción, esto es lo que se valora de este símbolo llamado petate en el casamiento.

Este no sólo se usa en el casamiento, también se usa en las procesiones de imágenes católicas, porque cuando salen a recorrer, en cada estación se tiende el petate, para que sobre él pongan la Anda donde llevan la imagen. Esto indica que es el trono, el poder, el mando, el dominio sobre el pueblo; ya que sobre esto se sentaban *Tade'e*, “las autoridades”, antes de la invasión española en los pueblos de América; por lo que se sigue reproduciéndose la enajenación, a través del poder represor representado por las imágenes de la religión católica, como dogma impositivo en los pueblos indígenas. Aunque desde el punto de vista de los propios pueblos es el culto a lo sagrado desde su visión.

El bulto sagrado

En varias escenas de los códices aparece un bulto bien atado, no se sabe que está encerrado ahí o qué es lo que se esconde, pero eso es lo que aparece en los diferentes libros antiguos (códices), llamado por los estudiosos “bulto sagrado”, sobre todo porque siempre está en lugar especial, en el altar de una casa o templo, un sitio preparado para ser objeto de culto o ceremonia. No se sabe qué es lo que realmente contiene dentro, pero por la forma de presentación y por el lugar mismo donde está y los símbolos que lo acompañan, nos lleva a considerarlo como algo misterioso, enigmático, porque no lo puede ver cualquier persona.

Uno de estos bultos atados fue encontrado por fray Benito Hernández al profanar una de las tumbas del adoratorio de Achiutla, dicho bulto se llamaba *Corazón del Pueblo*, mismo que Burgoa describe así:

... lo trajeron envuelto en paños muy curiosos ... era una esmeralda tan grande como un grueso pimienta de esta tierra, tenía labrado encima una avecita, o pajarillo con grandísimo primor y de arriba abajo enroscada una culebrilla con el mismo arte, la piedra era tan transparente, que brillaba desde el fondo, donde parecía como la llama de una vela ardiendo” ... (BURGOA: 1997:157).

Con todo y el prejuicio, la obra admirada por dicho fraile fue hecha añicos, no lo pudieron conservar a pesar de la cantidad monetaria que le ofrecieron, menos lo pudieron hacer por el valor cultural, la obnubilación lo llevó a quebrarlo en público.

Con respecto a este símbolo hierático de la escritura prehispánica, como se dijo, se encuentra en varias páginas de los códices Yuta Tnoho (Vindobonensis), Tonindeye (Nuttall),

Nacuaa (Colombino-Becker), Ñuu Tnoo - Ndisi Niuu (Bodley), Añute (Selden), entre otros, y fue identificado y estudiado ampliamente por Jansen y Pérez Jiménez. Asimismo fue localizado y estudiado en el códice Yoalli Ehecatl o Borgia (ANDERS, JANSEN Y REYES GARCIA 1994:203-221). Pero en sí no se sabe más de ello. En la tradición oral que sobrevive en nuestros pueblos actuales se cuentan algunas cosas que se asemejan a ello, como las que encontró y escribió Luis Reyes en su obra *Anillo de Tlalocan*, donde habla del maíz, del casamiento, del pobre que se hizo rico precisamente por el secreto del anillo, mismo que dice:

... le dio un anillo de su dedo pequeño, le dio un anillo. Le dice: Cuando llegues a tu casa pon este anillo en el altar, ponlo en el altar e inciensa ese anillo...
(REYES 1989:87).

Así lo hizo la persona y tuvo mucha riqueza. Hoy en día ya no se observan ritos significativos sobre envoltorios, pero he encontrado referencias indirectas de aquellos contenedores de poder divino, de los cuales mencionaré los que considero que se relacionan con él. Primeramente hablaré del bezoar que encontraban los cazadores de venados.

Se cuenta que un pobre hombre fue al monte con el propósito de cazar algo para comer con sus hijos, en eso se le apareció un personaje desconocido en pleno cerro, quien lo llevó a la parte más intrincada del bosque, ahí se le apareció al cazador un corral de venados, vio un panorama triste porque algunos estaban entablillados de alguna pata, otros sangrantes del cuerno, otros medios ciegos. El espectáculo daba lástima. Por eso dijo. - ¡Ay pobrecitos!, ¡cómo sufren!, dijo el cazador. ¡Sí!, contestó el desconocido, algunos hombres tiran nomás por tirar y mire lo que yo tengo que sufrir con ellos, dijo el hombre guía. Y al cazador pobre le dio vergüenza, recordando que él mismo había hecho algo parecido por no apuntar bien, pero eso se quedó atrás y así continuaron caminando.

Más adelante apareció otro encierro donde habían venados de todos los tamaños, gordos y todos sanos, entonces le dice el desconocido, mate el que guste y se puede ir a su casa; sí, dijo el cazador, y apuntó matando la mejor pieza. No se dan más detalles porque lo que interesa aquí es lo que encontró el cazador en el animal.

Así, este hombre llegó a su casa muy contento y ahí limpió el gran venado y al abrirle la panza encontró una bola de pelos y adentro traía una piedra preciosa (¿bezoar?). Esa era la piedra de suerte o *xkui'nate*, como se le llama en el mixteco de Apoala.

La palabra está compuesta de: “x “su” (marcador de propiedad); *kui'na* “suerte, fortuna, dicha, destino, casualidad”, *te* “él” (pronombre en tercera persona, marcador de animal o sea, él animal). Alvarado traduce *ñuhu cuina* como “demonio”, posiblemente del Dios Rapaz (de *Ñuhu*, “Dios” y *cuina*, “robo”), en otra página habla del robador como *tai cuina*, *tay dzuhu* (op. Cit.: 69 y 184). Esta traducción evidencia muchos conceptos propios de los pueblos y algunas variantes, ya que con el prejuicio católico, todo lo indígena suena a demonio, sin embargo, en nuestra cosmovisión es sagrado.

Cualquiera que sea su significado original, el cazador que sabía de esta tradición, lo registra como “la suerte del animal”, debía de guardar la piedra lo mejor posible, no enseñársela a nadie, ni presumirla, debería de tenerla envuelta y ser guardada en un lugar oculto, que sólo él como dueño y poseedor debe saberlo y hacerle la ceremonia que quisiera, ya sea hablar ella, sahumarla con copal, de tal manera que todo estuviera en buena armonía.

Si se le habla y se le rinde culto como lo hicieron los antepasados en los códices, es porque de esa manera la persona tenía que buscar la fortuna de su destino, en este caso, el cazador obtiene una buena pieza en la cacería sin muchos problemas; porque en la piedra está determinada la piadosa fortuna del cazador, por lo que teniéndola no tenía que preocuparse porque estaba asegurada su pieza de cacería. El poseedor de esta piedra no podía mostrársela a nadie, de lo contrario se desaparece y ya nunca más se conseguirá pieza de cacería.

Paisaje sagrado

La continuidad del mundo simbólico no solo se manifiesta en los discursos, sino también en otros aspectos de la vivencia actual, como son el paisaje y costumbres específicos, especialmente cuando tienen un carácter religioso.¹⁰ Los sitios sagrados más sobresalientes en el pueblo de Apoala, son los siguientes:

Yavi ko maa. El lugar o cueva donde nace el agua, se le conoce como *Yavi*, “cueva, hoyo, agujero”; *ko* “culebra o serpiente”; *maa* “profundo, oscuro, negro, invisible”. Su traducción es: Cueva profunda de la culebra o cueva de la serpiente invisible. Este sitio se considera sagrado porque desde la época prehispánica fue un centro de ceremonias, de meditación, de reflexión y de ayunos, donde nadie interrumpía a los personajes que entraban a meditar; mismo que fue registrado durante la Colonia por Burgoa en su libro *Geográfica Descripción* y descrito así:

... y al pie del vno haze boca vna oquedad, o cueba por donde respira violento el Rio ... (BURGOA:1997:128);

Más tarde, este sitio fue estudiado y nombrado por Jansen (1982: 97) como *Yahui coo maa* “Cueva profunda de la serpiente”, basado a la representación de la página 36 del anverso del Códice Tonindeye (Nuttall). Asimismo ha sido mencionado por otros como centro importante. Se hace esta interpretación porque se ve claramente en dicha página que va mucha gente en peregrinación y con ofrendas en mano hacia la cueva. Esta escena permite decir que el lugar fue un espacio sagrado, aunque ahora ya no se le siga considerando como tal, sólo se le guarda respeto. En la actualidad, con tanta difusión turística, se está distorsionando su significado original, aunque existen comentarios verbales que muchos turistas y visitantes han hecho su pedimento y cuentan que se les ha cumplido, y algunas personas han realizado ofrendas y mandas cubriéndose con la oscuridad de la noche.

Otro sitio significativo es el lugar conocido como *Kawa Laki*, de *kawa* “peña, peñasco, piedra grande”; *laki* “espanta pájaros”, frecuentemente traducido como “diablo”. Este término se refiere a los monigotes vestidos de harapos que con ayuda del viento se le mueven los colgadijos y eso hace que cualquiera se asuste, es lo que se pone en los trigales para asustar a los pájaros para que no coman los trigos, en milpas para espantar al cacalote y otras aves dañeras para que no perjudiquen los elotes o mazorcas, en los corrales de chivos o borregos, para amedrentar a los coyotes.

¹⁰ Geurds (2007) presenta un análisis amplio de la geografía sagrada de Apoala y su relación con la arqueología.

La peña que lleva este nombre se encuentra al lado norte de la población, donde desde el valle se observa un boquete grande y al fondo la efigie de una persona, pero esta forma humana es una estalagmita formada hace miles de años. Dentro de esta cueva hay vestigios de construcción antigua: se deduce que fue habitada por los antepasados hace mucho tiempo. Lo revelador se encuentra al pie de la misma, donde está grabada la figura de un “danzante” en alto relieve. Se dice que es danzante porque tiene penacho, y en la mano izquierda porta una macana y está en posición de saltar. Se tienen evidencias de que en este lugar se han hecho ofrendas de curación, además, a él se le pide permiso para subir y bajar en alguna parte de la peña. El lugar es muy visitado ahora, por ser Apoala un lugar atractivo y promovido turísticamente, entre ellos este sitio, sobre todo por los cuentos y leyendas que de él se dicen en la población.

Otro lugar importante es: *Kawa Doko Yo*. Su nombre se compone de *Kawa*, “peña, peñasco, piedra grande”; *Doko* “cuna, ofrenda, encanto, hambre (hambre de alimento o de agua); *Yo* “luna, carrizo, cántaro”. Alvarado registra además para *doko* (escrito por él como *dzoco*): “pozo”, y en combinación con *Ñu’u* (*ñuhu*) “sagrario” significa “templo, santuario”. Una traducción que se apega al sentido ceremonial es: “Peña de la ofrenda a la luna” o “Peña del Santuario de la Luna”, debido a la forma en que está presentado el lugar, que es una peña cóncava y en ella está dibujada una milpa y la figura de la luna o sol. El caso es que por esas evidencias, es más seguro que fue un adoratorio de los antepasados, donde se hacían ceremonias a la luna. Este significado es una propuesta personal, desde el punto de vista lingüístico, porque en la actualidad se perdieron las ceremonias de esta naturaleza, como lo hacían los primeros habitantes. El sitio se encuentra atrás de *Kawa Ncho’o Een*, “peña de las nueve chuparrosas”.

Jdiki Kawa Kuchi Ndawa se compone de *Jdiki*, “su cabeza, en la cima, hasta arriba”; *Kawa*, “peña, peñasco, piedra grande”; *Kuchi*, una deformación de *konchii* “resbala, rueda, empinado”; *Ndawa* “vuela, voló, muy parado o muy inclinado, palo delgado redondo y derecho”. Por la posición del lugar se traduce como: “cima de la peña donde ruedan o vuelan”; “en la cabeza de la peña donde ruedan o vuelan”. Este lugar está al lado poniente de la comunidad.

En la cúspide de esta peña hay pequeñas terrazas que circundan a un pequeño sitio plano, donde se considera que hacían ceremonias los antepasados, el lugar se conoce como *Jdiki Kawa Kuchi Ndawa*, y un poco más abajo de esta cima hay una cueva que fue habitada, pero es poco accesible, y en el fondo de ésta se observan diferentes formas. Por su ubicación me atrevo a pensar que desde este lugar se pueden haber hecho estudios sobre el movimiento del sol, porque es el que está en sentido opuesto a *Kawa Kandivi*, dirección por donde sale el sol. Por otra parte, entre esta peña y el *Kawa Laki* pasa un río que se conoce como *Yutsa Nda Na’ma* (*Yutsa* “río”; *Nda* “sube, recto, derecho, cana”; *Na’ma* “confesión, división”). La traducción sería: *Río que sube a dividir*. Considero que el río no puede subir a dividir. Por lo tanto, se podría traducir en parábola para entenderlo como *Río por donde se sube a confesar*. Es decir, el río por donde subían los antepasados a confesarse con sus dioses. Jansen considera que el nombre puede venir de *Nama*, “jabón”, por ser el lugar donde se produce o se encuentra en forma natural un camote que sirve de jabón, llamado en la lengua del lugar *nama tañee* y amole en la lengua náhuatl, pero por la pronunciación prefiero la traducción ceremonial.

Kawa kina de *Kawa*, “peña, peñasco, piedra grande”; *Kína* “brotó, salió, nació”. (la palabra viene del verbo *xina*, brota, sale, nace y con la letra *k* se transporta al futuro); cuya

traducción es: *Peña donde brotó o nació*. La palabra *kina* indica “brotar o salir”, palabra que se aplica tanto a plantas o animales. Recordemos las referencias de los códices a los primeros Señores que nacieron de la tierra, de árboles, ríos y rocas. Este lugar está casi al pie de *Kawa Kandivi* y muy cerca de la cascada principal del río de Apoala, relaciones que nos lleva a pensar que este lugar puede haber tenido una importancia en la cosmovisión local.

El misterioso e importante *Kawa Kandivi* está compuesto de *Kawa* “peña, peñasco, piedra grande”; *Ka* “tendido, echado, descansado, encima de, sobre de”; *andivi* “cielo”. Se traduce como: “peña donde está tendido el cielo; o peña donde descansa el cielo”. De esta peña, sagrada bajaron los primeros pobladores o dioses que fundaron la nación de Ñuu Savi, fue la historia registrada por fray Gregorio García durante la Colonia, misma que ha servido de base para interpretar la historia del origen del pueblo de la Lluvia. La referencia anterior ha permitido identificar el “Lugar del Cielo” en los códices. El sitio es impresionante, histórico y sagrado (cf. JANSSEN 1982).

Otro lugar importante es *Sata ku iti*, cuyo nombre viene de *Sata* “atrás, cima, espalda, lomo, encima de”; *Ku* “es, fue”; *Iti*, “vela, ocote”. Por eso se traduce como: “cima donde se parece una vela”. Esta traducción no nos da una idea exacta de lo que quiere decir el nombre del lugar, aunque en este sitio se han encontrado tumbas con vasijas y otras ofrendas, que no se sabe dónde quedaron, porque el dueño del terreno las recogió y vendió con el mejor postor. Pero los vestigios encontrados nos da la idea de que fue un lugar importante.

La piedra baúl es mejor conocida como *Toto kayu* de *Toto*, “peña, peñasco, piedra grande”; *Kayu*, “suena, zumba, retumba, quemado”; por lo anterior se traduce como: “Piedra que zumba o piedra que suena”. Esta es una piedra grande en forma de baúl o ataúd que encierra un misterio, porque forma parte de un cuento que sobrevive en la comunidad:

“Dice la gente que se oye un zumbido, como si fuera el ruido de la caída del agua de la cascada, por eso se le llama así. Pero en la comunidad cuentan que hace mucho tiempo, venía un viajero con su esposa caminando, y como ella se cansó por eso pidió posada con el señor que vivía en la cueva de la culebra, mientras que él se fue en busca de trabajo por la sierra. Después de unos días regresó por ella y le informaron las personas del lugar que, después de repuesta de su cansancio, solicitó apoyo para alcanzar a su esposo, por eso se fue en compañía de unas personas de acá y ni ellas no han regresado, dijeron. Esa información no convenció al esposo y regresó muy triste a la sierra. Ahí consultó a los *Ñu’u* del lugar, quienes le aconsejaron que regresara con muchos regalos para que le devolvieran a su esposa. Así lo hizo, en compañía de muchas gentes, y mientras unos se adelantaron con los regalos, entre ellos el baúl que contenía valiosas ofrendas, otros se quedaron para venir escarbando desde la junta de las peñas, por *kawa toyiki*, “peña de espinas o peña de clavo”, hasta llegar a la cueva de la culebra, donde se había quedado la mujer. Todo era de noche, al amanecer cantó el gallo, se despertó la gente y se rompió el encanto, y la excavación se detuvo hasta donde está la cascada actualmente, y por atrás del cerro de *Ayee* y *Jdiki Yuku Vaa*, así llegó hasta *Doyuku* “Llano de la hierba o quelite”. Con el canto del gallo y el amanecer, los regalos se convirtieron en piedras”. A eso se debe que haya piedras grandes en el valle de *Yutsa To’on*, entre ellas la piedra grande conocida como *Toto kayu*, en uno de sus huecos se observa una cara humana. Esta es la breve leyenda de esta gran piedra”.

El lugar conocido como *kruz jnu yaa* conmina la referencia a una cruz con las palabras Jnu “su cara, ante su cara, enfrente de”; Yaa “gris, blanquecino, cenizo”. La traducción es: *ante la cruz o frente a la cruz* de la *tierra gris*. Este es más bien un lugar estratégico de salida y entrada a la comunidad, no se sabe si es lugar prehispánico o un lugar de control colonial, pero por todas las salidas de la población hay cruces, entre ellos éste que se localiza camino a Chicahua, sin pasar por el río; aunque estuvo una cruz en *Ncho een (Ncho’o een)* “nueve chuparrosas” pasando por el río y las peñas gemelas. El otro está en lugar conocido como *Kruz Toto Kaka*, cuya etimología sería como sigue: Cruz es préstamo; *Toto* “piedra tendida, peñasco”; *kaka* “cal”, (por otra parte puede ser contracción de *tokaka* que quiere decir cacalote); su traducción sería: “la cruz del cacalote o la cruz de la piedra de cal”. La otra cruz estuvo en *Ayee*, “lugar viejo”. Ahora la juventud ya no lo acostumbra, pero las personas mayores, al llegar en estos sitios, todavía se persignan, ya sea para salir o entrar a la población.

Kawa torri viene de: *Kawa* “peña, peñasco, piedra grande” y *Torri* “torre” (préstamo), en lugar del préstamo se podía decir: *toli*, “encimado o montón”. Es un término común para referirse a algo encimado, ya sea piedras u olotes, también se dice así a las “ss” humanas. La traducción común es: “peñas encimadas, peñas en forma de torres”. Se localizan atrás de un cerro que se conoce como *Ayee*, “lugar viejo”, estas peñas las pueden divisar cualquiera. Al lado izquierdo de la entrada de Apoala, viniendo por *Yuku Kada*, San Miguel Chicahua. Se aclara que la comunidad cuenta con dos caminos de acceso, uno que es éste y el otro por vía *Tawa Santa María Apasco*. Con referencia al carácter especial de la peña, se cuenta que en determinada época del año se oyen repiques de campanas, cantos de gallo, aparición de borregos, pero no se sabe más de ello.

El lugar conocido como *kawa doko yichi*, se traduce como: “lugar o peña donde da mucha sed” (de *Kawa*, “peña, peñasco, piedra grande”; *Doko*, “cuna, ofrenda, encanto, hambre/sed”; *Yichi*, “sed, seco, muerto”). Por estos lugares se han visto llamaradas en las noches, pero no cualquiera las puede ver, sólo algunos tienen la fortuna de poder observarlas. Algunos dicen que hay dinero enterrado.

El sitio conocido como *Yavi ndi ido* contiene las palabras *Yavi*, “cueva, hoyo, agujero”; *ndi*, “muerto, difunto”; *ido*, “venado o conejo”. Para la traducción no hay seguridad, en virtud de que en este pueblo perdieron el nombre del conejo, pero en algunas comunidades al venado le llaman *idu* y al conejo *ido*, de aquí surge la duda. Puede haber sido refugio simple de venados o conejos, o remotamente se puede pensar en algún personaje que se llamó “Conejo” que haya habitado en ese lugar, pero no se tiene más evidencia al respecto.

Maíz sagrado

Más adelante presento otros casos que aún se practican en Apoala. En cualquier casa que se visite, hay diferentes mazorcas colgadas en los altares, las cuales se recogen a la hora de pizar. Los pizcadores de la cosecha encuentran diferentes formas de mazorca o maíz multicolor, mismas que son apartadas por tener una significación especial en la cosmovisión de la gente, sobre todo el dueño, quien las recolecta para adornar su altar, para ello se presenta lo siguiente:

I. Durante el trabajo de pizca, algunas personas encuentran *Niñi Da'a*, mazorcas de cabeza ancha y plana, mostrando claramente que tiene dos cabezas, a ésta se le llama *da'a*, “hijo”, implica que no solo da una mazorca como madre, sino que viene cargando a su hijo (cuaches, gemelos, trillizos...), por eso se le llama así. La primera persona que la encuentra celebra con gran emoción su hallazgo, mostrando a todos su tesoro, porque no cualquier persona la llega a encontrar.

Esta se deshoja sin desprenderle el totomoxtle y con el mismo le hacen un mecate y se los dan a todos para que le den beso como si fuera niño o ángel. Después que todos le rinden el homenaje, entonces se lo llevan a donde está el montón grande de mazorca y ahí le buscan un lugar especial o le improvisan un altar, para dirigirse a esta mazorca con las palabras de agradecimiento. Esta es una de las ceremonias significativas y después, esta misma mazorca pasa a adornar los altares de las casas durante el año, y cuando se va a sembrar, la utilizan como semilla.

II. Otro caso significativo a la hora de pizca, es cuando se encuentra una milpa con tres o más mazorcas en la misma mata, ya sea en forma de cruz o en racimo. Lo que importa es la cantidad que se aprecia en la misma, esto también se limpia sin desprender, ni deshojar la mazorca, sino que se corta un buen tramo con todo y cañuela, de tal manera que también esto pasa a recibir los besos de agradecimiento por todos los trabajadores. El respeto manifiesto es la cantidad de mazorca dada, por lo que éste es el corazón de la producción, por eso se le aprecia mucho y también pasa a formar parte de las reliquias de los altares y sirve de semilla a la hora de la siembra.

III. Merecen mención especial las mazorcas multicolores, ya que en un sembradío de maíz blanco aparecen de repente mazorcas con maíz de colores, azul, rojo, anaranjado, haciendo figuras caprichosas, de tal manera que se ven muy bonitas, también se les hace un péndulo que se cuelga en el lugar especial y a la hora de la partición o de medir la cosecha, esto se queda en la casa del dueño del terreno y pasa a ocupar lugar especial en el altar junto a las imágenes de la casa.

IV. En la pizca se encuentran también mazorcas que tiene un maíz forrado de fino totomoxtle (*Nuni duku tikaxiki*, maíz cubierto por el totomoxtle). Este regularmente se localiza al inicio o pie del olote, es un grano de maíz bien escondido que no se deja ver y nadie la ve amén que lo deshoje. La dueña con mucho cuidado lo desprende y guarda, porque dice que en éste se encuentra la suerte, para allegar suficiente maíz en casa. Esto quiere decir que representa el maíz sagrado, al igual que la piedra preciosa encontrada en la panza del venado, por lo que se recogen con gran cuidado y se hace un pequeño bulto que la dueña portará entre su ceñidor o soyate, pero si es mucho, lo envuelve bien y lo guarda en un lugar seguro de su altar, advirtiéndole que nadie debe tocar ese bulto, porque contiene maíz sagrado.

Así es como se guardan las cosas significativas en Ñuu Savi, además, no sólo se guardan, sino que se ponen junto a las imágenes católicas que hay en casa y en cada fiesta se les prenden veladoras. De esta manera se continúa con el respeto y la devoción para lo que antes eran las deidades del maíz.

CONCLUSIONES

La pregunta central de este trabajo - ¿Cómo se transmiten y perpetúan las ideas y los valores profundos de una cultura, concretamente de la cultura Ñuu Savi (mixteca)? – nos ha llevado a explorar un género específico de literatura oral, el *Sa'vi* o “discurso ceremonial” que juega un papel prominente en la construcción de la comunidad y de la memoria cultural. Aunque este género es de obvia importancia para múltiples estudios mesoamericanos, no ha recibido todavía mucha atención. De ahí que nuestra primera tarea fue una adecuada documentación representativa, tanto de los textos como de sus contextos, con sus dimensiones lingüísticas y antropológicas. Se grabó, transcribió, tradujo y comentó con la ayuda de mucha gente local, un corpus de tales discursos (“parangones”) del pueblo de Yutsa To'on (Apoala), ubicado en la Mixteca Alta, Estado de Oaxaca, México. Un aspecto importante de la investigación es la dimensión histórica, ya que se han conservado manuscritos pictóricos (códices) precoloniales de la misma región, en los que Yutsa To'on aparece de manera prominente. Como dichos manuscritos también deben haber funcionado como base de un discurso público en un contexto ceremonial se presenta la pregunta si hay alguna relación y continuidad entre las escenas pictográficas de los códices y el *Sa'vi* de hoy en día, en cuanto a su composición, estilo, contenido y función social.

El lenguaje ceremonial es el que se emplea en los actos solemnes de la vida familiar o comunitaria – entre los más significativos podemos mencionar: solicitud de apadrinamiento de un niño para el bautizo, la entrega de éste a sus padres después del bautismo, el establecimiento del compromiso entre los compadres. También se emplea para solicitar la mano de una señorita para el casamiento, se usa en el acto mismo del enlace matrimonial tradicional, la entrega de la novia a su nuevo hogar, recepciones y diferentes honores que se le brinda a la autoridad o autoridades municipales, actos de agradecimientos a la madre tierra por la buena cosecha, en los casos de curación, mayordomías y otros eventos significativos del pueblo. En cada acto se hace reflexionar, a través de consejos y se exhorta al respeto y ayuda mutua entre los individuos, buscando la solución de problemas presentes con referencias explícitas o implícitas a los antepasados y sus normas de convivencia. El *Sa'vi*, es también el lenguaje para hablarle a los dioses, y la empleamos para referirnos a diferentes símbolos sagrados, como *Tukukua*, *Itakutsa*, Bastón, petate y trono (el *Yuhuitayu* analizado por Kevin Terraciano y Angeles Romero), el rosario, y a las propias autoridades (*Tade'e*), por ser los portadores de las responsabilidades de nuestros pueblos.

Así los discursos cumplen varios objetivos simultáneamente, expresando ideas normativas y explicativas en referencia a la naturaleza, la religión, la historia, la política, la moralidad, etc., dando a conocer conocimientos generacionales y comunitarios. A la vez el *Sa'vi* es interactivo: por una parte se trata de discursos iniciales y respuestas, por otra existe siempre la relación entre el mensaje canónico y el momento específico de la elocución (cf. RAPPAPORT 1999). Susana Cumming y Tsuyoshi Ono dicen:

Muchos lingüistas del discurso se han dado cuenta de que debemos entender el discurso y su contexto como dos aspectos que se generan y se constriñen

mutuamente, en lugar de concebir el proceso como meramente unidireccional
(van DIJK 2001:174).

El *Sa'vi*, como forma de hablar especializada, está reservada al grupo de ancianos llamados *Tanisa'nu*, que son personas de prestigio, de mérito, de honor, distinción que la sociedad otorga a estos ciudadanos que han servido en los diferentes cargos sociales, comunales, municipales y eclesiásticos en la población. El respeto que se les guarda, es la recompensa por los servicios gratuitos que dieron a sus pueblos, en reconocimiento a su conocimiento acumulado de las costumbres y a sus positivas intervenciones en la vivencia del pueblo. Mientras que la persona avanza en la jerarquía de los cargos, también aprende cada vez mejor el uso y significado del *Sa'vi*. Se empieza a practicarlo con el cargo de Mayor de Vara del Ayuntamiento, para los que no saben leer. Para los letrados se inicia con el cargo de Síndico Municipal. En estas comisiones es donde se empieza a hablar el *Sa'vi*, para llevar los primeros mensajes a los ciudadanos. Si el que desempeña estos cargos no tiene experiencia o no sabe, entonces busca ayuda en el superior inmediato dentro del mismo cuerpo del Ayuntamiento para que le enseñe, pero si eso no satisface a sus necesidades, recurre a un anciano de la comunidad, el que tenga prestigio y sea de su confianza, para que le enseñe esta forma de hablar, y así aprendan a distinguir los diferentes espacios y momentos de uso del discurso, al dar mensajes breves, agradecer alguna invitación y en ese proceso van empleando este lenguaje especializado.

Estos discursos se distinguen por el arte de las combinaciones de palabras, frases y cláusulas, los contrastes y énfasis que ponen en su disertación. Las alternancias que se van dando para hacer más florido y elegante la forma de hablar. El orador habla de la vida común, de la vida colectiva, de la relación hombre-naturaleza, de los seres vivos y el cosmos, de la moralidad y la religión, de la unidad y la ayuda mutua (*da'a / guesa*), de la honradez y la virtud humana, de los animales y su relación con otros seres vivos y con el mismo hombre. La atención y calificación está en los oyentes, para que ellos confirmen o contrasten con lo que ya saben, de ahí que los ideales deban sobresalir para impactar en el auditorio. Esto es lo que se puede decir que es: “el arte del bien hablar” donde el que habla refleja la habilidad de construir y ordenar su pensamiento, porque a través de este medio saca de su memoria todas las ideas acumuladas con el tiempo, la elegancia, la elocuencia y la argumentación bien fundada del discurso, como resultado del aprendizaje de toda una vida.

La estructura del discurso es tal que se puede organizar y traducir en versos (cuartetas). Su construcción se caracteriza por el uso de pares repetitivos, paralelismos o difrasismos, versos libres comparativos, consecutivos o con ideas contrastivas, continuativas u oposiciones, cuyo uso sistemático es el criterio principal para distinguir el *Sa'vi* de la forma cotidiana de hablar. Este estilo formal crea la conciencia de que tales discursos pertenecen a la tradición y tienen la autoridad correspondiente. Por lo mismo, la participación en eventos ritualizados en que se pronuncian estos textos crea entre todos los participantes un compromiso con los valores expresados (cf. RAPPAPORT 1999). Este trabajo identifica y enumera los pares más importantes, sean de sustantivos, verbos o expresiones compuestas (Capítulo I). La misma forma de ‘hablar en pares’ también se manifiesta en textos antiguos, como el relato de la creación, registrado por fray Gregorio García, y los códices mismos. Además notamos en la mentalidad, organización y cosmovisión actuales muchos elementos de origen precolonial.

El uso del *Sa'vi* acompaña al individuo como una forma de socialización desde su nacimiento, tanto en las ceremonias tradicionales asociadas con el parto y el cuidado de la madre

y del bebé, incluyendo el uso del temascal, como la solicitud de padrinos, es decir la creación de lazos de parentesco espiritual. En todo esto ya juegan su papel los ancianos (Tanisa'nu), conectando este evento crucial con la normatividad tradicional del pueblo (Capítulo II).

El *Sa'vi* es primordial en la construcción del núcleo social, la familia, y como tal muy prominente en toda la preparación y realización del rito matrimonial. El Tanisa'nu es imprescindible como el “embajador” que con sus razonamientos establece el lazo oficial entre las dos familias (la del novio y la de la novia), para que sea una unión correcta y duradera. Los discursos del pedimento nos sirven como ejemplo de un análisis más preciso del lenguaje (Capítulo III). El casamiento mismo, con sus discursos y los otros actos y objetos que lo acompañan, es descrito en detalle (Capítulo IV).

Del ámbito personal y familiar pasamos a la vida social y política del pueblo, enfocando los discursos pronunciados en la ceremonia del cambio de las autoridades, y discutiendo el significado de los símbolos usados en este contexto, como el ramo de flores (Capítulo V). En este marco nos damos cuenta también de la compleja organización social, que está conectada con la cosmovisión, arraigada en la época precolonial pero remodelada bajo la influencia católica durante la Colonia. Este aspecto de sincretismo está aún más presente en las fiestas de carácter religioso, con sus correspondientes mayordomías (Capítulo VI). Toda esta actividad también implica la participación de familiares, compadres, autoridades, vecinos y otros ayudantes, que debe ser solicitada y agradecida por un Tanisa'nu con las palabras adecuadas. Obviamente el *Sa'vi* también se emplea durante actos ceremoniales de fondo netamente precolonial como la celebración de los Días de los Muertos.

Los mencionados contextos sociales con su simbología correspondiente efectivamente se encuentran también en los códices mixtecos. Profundizándonos en la forma, la función y el contenido del *Sa'vi*, podemos llegar a una lectura más adecuada de las escenas pictóricas y proponer interpretaciones nuevas de elementos específicos. Como ejemplos importantes se analizan en este último capítulo (VII):

- el Bastón de Mando como emblema del poder,
- el trono y el petate como signos de la unidad del pueblo y de la autoridad civil, reconociendo a la pareja sentada como *Tade'e*, “padre y madre del pueblo”,
- el Cuchillo de pedernal como símbolo de justicia,
- las procesiones de protagonistas como expresión de la organización social, comparables con las autoridades actuales cuando van en fila, portando sus bastones,
- el simbolismo de las cuatro direcciones presente en el llamado Bastón de Venus, que corresponde al enrejado conocido hoy como Tukukua,
- el ramo de flores (*Itakutsa*) como parte del reconocimiento del poder,
- el bulto sagrado como contenedor de fuerza abstracta y suerte,
- elementos del paisaje sagrado de Apoala mismo, varios de los cuales aparecen en los códices,
- el significado simbólico y uso ritual del maíz, resumen del cosmos mesoamericano.

Cada uno de los capítulos de este trabajo nos lleva a la reflexión sobre el uso de la lengua: el análisis de la misma nos hace comprender su riqueza gramatical, pero el enfoque hacia el lenguaje ceremonial fue muy significativo, porque a través de él, se ha percatado que aún persiste y se transmite la memoria cultural y el arte de filosofar la vida de nuestros pueblos. Observando que es el lenguaje que utilizaron nuestros antepasados para dejar grabado sus pensamientos en los

diferentes códices que pintaron, no sólo descubrimos que a través de este lenguaje entendemos pasajes importantes de aquellos libros antiguos, sino también nos damos cuenta de la continuidad de la cosmovisión antigua en nuestra perspectiva e identidad de hoy.

Por otra parte, este lenguaje está en proceso de perder su uso: las nuevas generaciones generalmente no saben y no quieren hablar la lengua mixteca común, mucho menos el Sa'vi. Entre las causas notamos estructuras complejas como: la pobreza (explotación), discriminación, migración, la educación enajenante con su modernización al estilo occidental, los medios masivos de comunicación, la aculturación con pensamiento occidental, la falta de transmisión de enseñanzas en la lengua propia y otros factores, que en su conjunto están provocando el desplazamiento de las lenguas mesoamericanas, y de hecho amenazan las lenguas de todos los pueblos indígenas del planeta.

Unido a lo anterior, se ha provocado una falta de conciencia entre los descendientes culturales, hasta cierta apatía que lleva al progresivo desconocimiento de los significados, de los saberes, de los valores históricos y filosóficos que hay en los pueblos. Ante este problema, este es un reto para quienes estamos concientes de la cultura de nuestros pueblos, para hacerlos reflexionar, y así poder entender la importancia de todos los bienes que aún existen. Es en cumplimiento con ese propósito, que se ha formulado este trabajo.

EPÍLOGO

Habiendo llegado al final de esta exposición, quiero agregar una reflexión de carácter personal. Hay muchos valores en los pueblos indígenas que son incomprensidos por estudiosos de las instituciones y académicos. Por ejemplo un ex-director del CIESAS decía que *sus investigadores se dedicaban a la excelencia académica y no a los indios*. Otro caso es que los grandes ponentes provienen de las universidades de prestigio y no pueden ser personas de los pueblos. Esto es característico de una actitud de corte colonial que sobrevive en muchas conciencias, con una arrogancia que a veces es difícil de creer, sin embargo los conocimientos y sabidurías la toman de los ancianos y personas “informantes” de los pueblos indígenas.

Por otra parte, la globalización neoliberal nos está llevando al extremo de la desigualdad, donde un grupo minoritario se está haciendo cada día más rico y la mayoría cada día más pobre, seguidos de los inventos modernos que ya desplazaron nuestras artesanías, nuestra ropa, costumbres alimenticias, sólo están quedando como folclor o como piezas arqueológicas, aparte de que cada día estamos consumiendo comida chatarra, y los productos artesanales ya no se venden porque prefieren productos de importación. Con ello están destruyendo la naturaleza, nuestra cultura y nuestra identidad. La modernidad globalizada es la destrucción de las culturas indígenas del mundo.

El colonialismo imperante y la predominancia ajena en la investigación no nos permiten ver ni apreciar los valores de nuestra cultura como propia, como reconocen algunos investigadores:

en nuestras comunidades no se cuenta con libros de textos que hablen de la historia, ya que muchas veces ha sido escrito por gente de fuera. (BARABAS y BARTOLOMÉ 2003: 9),

Unido a esto la formación deficiente que recibe la gente con cultura diferente. Todo eso contribuye a la falta de conciencia, por eso siempre estamos desvalorizando lo nuestro y sobrevalorando lo ajeno. Por lo anterior, necesitamos reconquistar nuestra identidad y autonomía cultural, moral y espiritual, nuestra nacionalidad, nuestro rostro propio a través de representaciones institucionales, como indios de conciencia e identidad, para tener voz en esos espacios públicos y desde ahí defender nuestra lengua, cultura y todas las cosas que pertenecen a nuestros pueblos.

Es hora de escribir nuestra propia historia, para que ya no nos impongan sus ideas como lo han hecho al imponernos la idea del “El Árbol de la Noche Triste”, frase que nos han impuesto a muchas generaciones y no hemos sido capaces de analizar si de verdad es así; sin embargo, detengámonos un rato a reflexionar y veamos como indios que fue el “Árbol del Triunfo”, el “Árbol de Gloria” para los pueblos indígenas, que cuando se quiere se puede ser vencedores contra los invasores. Pero no sólo fue eso, también el Glorioso 5 de Mayo, donde los valerosos Ñuu Savi (indios de Zacapoaxtla), colaboraron para derrocar el ejército francés, considerado el primer ejército del mundo, sin embargo, no se les reconoce.

Ante toda esta discriminación y marginalización, necesitamos un espíritu libre y una conciencia activa y hasta paranoica, como lo dijeron los teóricos anti-coloniales (FANON 1986; MEMMI 1969; SAID 1993) para defender nuestra riqueza natural, comunal, cultural y lingüística,

mediante el reclamo de un espacio de administración y control de nuestras riquezas naturales, mineras, artesanales. Pero para ello se requiere profesionalizar a más indígenas en todos los campos de la ciencia, para que seamos protagonistas de nuestro propio desarrollo.

Las observaciones anteriores exigen una nueva conciencia social, cultural y política entre los que somos originarios, una conciencia de apropiación de conocimientos y tecnologías para mejorar nuestros pueblos. Es hora del cambio con nuevas alternativas, para recobrar la identidad tan dañada y pisoteada, ya que todos somos forjadores y portadores de cultura, todos tenemos algo que decir y hacer, pero no se nos da una educación con contenido de nuestra propia cultura, no hay oportunidad plena. Ante ese derecho negado, debemos exigir una educación incluyente, no de imposición y dominio. Incluyente quiere decir que se tome en cuenta nuestra lengua y cultura en la enseñanza general, y por parte nuestra, incorporar los avances tecnológicos que ayuden a fortalecer y enriquecer la nuestra, sin avergonzarnos por hablar o portar otra cultura. Debemos de aprovechar la cultura de los otros, por ejemplo, el internet para proyectar la historia, gramática y literatura de nuestros pueblos e intercambiar conocimientos con universidades e institutos de nivel superior, eso indica modernizarnos sin cambiar lo nuestro, modernizarnos es apropiarnos e incorporar tecnologías avanzadas a nuestra cultura, para pulir nuestros valores y darlos a conocer para que otros los valoren y lo reconozcan, porque son importantes así como nosotros mismos al portar dos patrones lingüísticos y culturales.

Pero nada de esto se nos va a dar gratuitamente, tiene que ser mediante la fuerza y la unidad, como lo hicieron nuestros antepasados al labrar las grandes piedras para construir sus edificios, para modelar las piedras preciosas con que adornaron y embellecieron sus palacios, la artística forma de pintar los libros antiguos sobre pieles y sobre huesos, dejando así grabadas sus ciencias, historias y otras sabidurías, así como la maravillosa forma de trabajar el oro, como lo muestran las joyas que se exhiben en los museos estatales, nacionales y no dudo que se exhiban en el extranjero; ante la dureza de estos materiales pusieron todo su talento y sabiduría, no se dejaron vencer. Así nos toca hacer a nosotros.

Con el propósito de fortalecer la lengua y la cultura, entre los propios hablantes de Tu'un Savi que creen que hablar una lengua diferente del español es símbolo de atraso, que no sirve para nada, a ellos se dirige el mensaje de este trabajo, asimismo, se dirige esta propuesta a algunos académicos teóricos, para que cambien de actitud, y compartan sus conocimientos incluyendo a los indígenas en sus investigaciones, porque las afirmaciones teóricas desde el cubículo afectan la unidad lingüística y la identidad cultural de los individuos, ya que estos elementos son los lazos que mantienen unidos a los pueblos indígenas.¹¹

Se pide la consideración de los teóricos y se solicita a los científicos sociales que de por sí han compartido con nosotros, para que sigan revalorando e impulsando a los pueblos de culturas diferentes, para que nos sigan apoyando en la reivindicación de nuestros pueblos oprimidos. Que nos dirijan y nos permitan que seamos los propios hablantes los que tengamos que decidir si hablamos lenguas diferentes o es una sola y con una enorme riqueza lingüística. Que permitan a los Nuu Savi "Pueblo de la Lluvia" (mixtecos); Ngiguas "chocholtecos", "zapotecos", Ayuuk "mixes", Chatnios "chatinos", decidir sobre nuestra lengua y cultura, para que ya no se sigan imponiendo las ideas colonizadoras, porque seguirlo haciendo es seguirnos colonizando, seguirnos manipulando, haciéndonos sus objetos de estudio y no sujetos como realmente

¹¹ Esto sucede a menudo. Lo presencié en un encuentro de lingüistas en el Área de Antropología en la UNAM, en el año 2002 y recientemente (11 julio y 9 de agosto de 2005) por los directivos del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas de México.

debemos ser. Pero también invito a mis hermanos indígenas a que despierten, para que ya no sigan pisoteando nuestra dignidad. Dejemos el malinchismo de creer que sólo los de occidente son buenos, reconozcamos que también nuestros valores culturales son importantes, que nuestra lengua, nuestra historia y las sabidurías que portamos son tan importantes como las de otras culturas del mundo.

Hablando de los pueblos ágrafos, como les llaman a nuestros pueblos sin escritura alfabética, esto no nos debe asustar ni sorprender, puesto que todas las culturas del mundo nacieron siendo cultura oral; como dice Narasimhan:

La literatura sagrada y la literatura ritual de la India - los Vedas y los primeros comentarios sobre ellos incluyendo las primeras gramáticas – fueron productos de un medio oral. (OLSON Y TORRANCE 1995: 238)

Por lo anterior, debemos defender nuestra tradición oral y seguirla conservando y enriqueciendo, porque aún sin la escritura alfabética aquí estamos y seguimos presentes después de quinientos años de explotación, enajenación y el proyecto de incorporación. Ahora, como indígenas portadores de culturas, tenemos un reto y un compromiso de estudiar nuestra lengua; reconocemos que si no lo hemos hecho antes, no es por falta de interés o voluntad, sino por falta de oportunidades, lo que unido a la discriminación y marginación institucional, social y profesional, ha hecho que algunos indígenas sin visión o plena conciencia se hayan unido a la desvaloración. Pero lo valioso es que los que estamos conscientes permanecemos de pie esperando la oportunidad real y no de papel o en letras muertas.

Sigamos conservando y cultivando la oralidad de nuestra lengua, que es la que nos sigue manteniendo unidos, porque por este medio expresamos nuestras ideas, organizamos el mundo en que vivimos como lo hicieron nuestros antepasados, por eso lograron perpetuar sus conocimientos y su riqueza cultural que nos heredaron. Es mediante la oralidad que se construye y se reconstruye nuestra vida colectiva con propiedad y dominio. Ahora escribamos todos esos conocimientos y sabidurías para perpetuarlos como herencia de nuestros antepasados, para orientar a nuestros hijos y nietos.

Estos comentarios deben levantar nuestro orgullo de que no somos ignorantes como otros nos consideran y cito nuevamente las palabras de Pattanayak:

como si ser iletrado fuera equivalente a no ser humano ni civilizado
(PATTANAYAK 1995: 146).

Nuestros pueblos son tan civilizados en su propia cultura porque guardan tan celosamente en su memoria muchos conocimientos de respeto que recibieron de la tradición oral, que es la fuente original de la historia de nuestros antepasados (VANSINA 1966:21-22).

Debemos reconocer que las invasiones culturales, políticas y económicas anteriores y actuales nos han hecho mucho daño, porque han destruido los valores de nuestra cultura, entre ellos los adoratorios, la medicina tradicional, el respetuoso saludo y quitaron la religión de nuestros antepasados; quemaron nuestros libros sagrados (códices), profanaron tumbas, destruyeron ídolos, saquearon valiosas joyas, nos impusieron por la fuerza su lengua y religión; sin embargo, nuestros abuelos y padres resistieron al embate conservando su lengua y muchos conocimientos a través de la oralidad, por eso, gracias a la tradición oral, sobreviven valores

literarios y filosóficos, que vienen transmitiéndose de boca en boca y de generación en generación, por eso estamos convencidos de que fueron conocedores de la cultura de su tiempo:

... los pueblos orales no deben ser considerados ignorantes porque sí conocen su propia cultura completa y partes de otras culturas, los mestizos analfabetas son ignorantes en la medida en que desconocen buena parte de su propia cultura. (MALDONADO 2002: 38).

En verdad, gracias a las transmisiones orales sobreviven muchas lenguas del mundo y entre ellas tu'un savi, la cual nos está sirviendo para la reconstrucción del pasado. Aún no hay muchos estudios en torno a las lenguas sin escritura alfabética, sin embargo, en particular no hay estudios lingüísticos formales ni filológicos ni literarios que ayuden al desarrollo y preservación del lenguaje sagrado. Ante este reto, los que somos indígenas y que tenemos conciencia del problema real de nuestras lenguas y culturas, debemos de luchar por su preservación, desarrollo y difusión, para que en el futuro se pueda abrir un espacio para el estudio analítico de las mismas en otro nivel.