Universiteit
Leiden
The Netherlands

Tiempo, paisaje y líneas de vida en la arqueología de Ñuu Savi: (La Mixteca, México)

Jiménez Osorio, L.I.; Posselt Santoyo, E.

Citation
Jiménez Osorio, L. I., & Posselt Santoyo, E. (2018, October 31). *Tiempo, paisaje y líneas de vida en la arqueología de Ñuu Savi: (La Mixteca, México)*. *Archaeological Studies Leiden University*. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/66666

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/1887/66666

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

Cover Page

Universiteit Leiden

The handle http://hdl.handle.net/1887/66666 holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Jiménez, Osorio L.I.; Posselt, Santoyo E.
Title: Tiempo, paisaje y líneas de vida en la arqueología de Ñuu Savi: (La Mixteca, México)
Issue Date: 2018-10-31

ARCHAEOLOGICAL STUDIES LEIDEN UNIVERSITY

Tiempo, paisaje y líneas de vida en la arqueología de *Ñuu Savi* (La Mixteca, México)

Leiden University Press

Archaeological Studies Leiden University
is published by Leiden University Press, the Netherlands

Series editor: M.E.R.G.N. Jansen

Cover design: Joanne Porck y Laura B. Jiménez Osorio
Coverpage image: L. Ivette Jiménez y Emmanuel Posselt
Lay out: Pedro Luis García
Illustrations: L. Ivette Jiménez y Emmanuel Posselt

ISBN 978 90 8728 316 2
e-ISBN 978 94 0060 332 5
NUR 682

© Liana Ivette Jiménez Osorio y Emmanuel Posselt Santoyo / Leiden University Press, 2018

All rights reserved. Without limiting the rights under copyright reserved above, no part of this book may be reproduce, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means (electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise) without the written permission of both the copyright owner and the author of the book.

TIEMPO, PAISAJE Y LÍNEAS DE VIDA EN LA ARQUEOLOGÍA DE *ÑUU SAVI* (LA MIXTECA, MÉXICO)

Proefschrift
ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van Rector Magnificus prof. mr. C.J.J.M. Stolker,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op woensdag 31 oktober, 2018
klokke 10 uur
door

LIANA IVETTE JIMÉNEZ OSORIO

geboren te Oaxaca de Juárez (Mexico)
in 1981

en

klokke 11.15 uur
door

EMMANUEL POSSELT SANTOYO

geboren te Mexico Stad (Mexico)
in 1978

Promotores
Prof. Dr. M.E.R.G.N. Jansen
Prof. Dr. B.R. Castellón Huerta (INAH, Mexico)

Co-promotor
Dr. V. Raffa (Università degli Studi, Messina)

Promotiecommissie
Prof. Dr. C.L. Hofman, decaan Faculteit der Archeologie (voorzitter)
Prof. Dr. W.F.H. Adelaar (secretaris)
Prof. Dr. V. König (Freie Universität, Berlin)
Prof. Dr. S. Peperstraete (Université Libre de Bruxelles)
Dr. G. Llanes Ortiz

ÍNDICE

Prefacio 21

Capítulo I Introducción 25
1.1 Introducción (L.I.J.O. y E.P.S.). 25
1.2 Área de estudio 27
1.3 El Enfoque Evolutivo en la Arqueología de la Mixteca Alta. 28
1.4 La Historia Precolonial de la Mixteca Alta enmarcada con una perspectiva evolutiva 30
1.4.1 Tiempos Precerámicos 31
1.4.2 Fase Cruz 31
1.4.2.1 Fase Cruz Temprano (1350-700 a.C.) 31
1.4.2.2 Fase Cruz Tardío (700-400 a.C.) 32
1.4.3 Fase Ramos (400 a.C.-300 d.C) 32
1.4.4 Fase Flores (300-900 d.C.) 34
1.4.5 Fase Natividad (900-1521 d.C.) 35
1.4.6 Fase Convento (1521-1820 d.C.). 36
1.5 Una crítica al Evolucionismo y a la narrativa de la Línea Cronológica en Arqueología. 37
1.6 Valores que *no* queremos en la Línea Cronológica en Arqueología 39
1.7 Ideas que direccionan el trabajo 43
1.8 Valores que *sí* queremos en la Línea Cronológica en Arqueología 50
1.9 Método 55
1.10 Organización de la tesis 56

Capítulo II Tejer palma y cultivar la tierra 59
2.1 Introducción (L.I.J.O.) 59
2.2 La habilidad en el manejo de la palma (L.I.J.O.). 60
2.2.1 El palmar (*nuu nuñoo*) 61
2.2.2 Preparación de la palma para la elaboración de un petate: corte, secado y rajado de la palma joven 63
2.2.3 Elaboración de un petate doble. 69
2.2.3.1 El petate en la vida diaria de los pobladores de *Yuta Nduchi* 70
2.2.3.2 Entrelazando palmas 74
2.2.3.3 El simbolismo del petate 81
2.2.4 Relaciones de comercio en torno a la palma 84
2.3 La habilidad en el trabajo de la milpa (E.P.S.) 88
2.3.1 Lugares de siembra 91
2.3.2 Primeros trabajos con la milpa 94
2.3.3 Siembra y deshierbe de la milpa 96
2.3.4 Pizca y desgrane de la mazorca 102
2.4 Algunas consideraciones (L.I.J.O.). 109

Capítulo III Rituales en *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia) 111
3.1 Introducción (L.I.J.O.) 111
3.2 Orden litúrgico en la comunidad de *Yuta Nduchi* (E.P.S.) 116
3.2.1 Fiestas Patronales de las comunidades vecinas a *Yuta Nduchi* 121
3.3 Ritual para Bendecir los Manantiales (E.P.S.) 122
3.3.1 Introducción 122
3.3.2 El ritual en la comunidad de *Yuta Nduchi* 122
3.3.3 Reflexiones sobre la Procesión y el *ñuhu* 130
3.3.3.1 Las líneas de la procesión 130
3.3.3.2 El *ñuhu* 131
3.3.4 Las líneas de procesión y el *ñuhu* en los sitios precoloniales 133
3.4 Ritual de Petición de Lluvia: *Savi* (el dios Lluvia) y sus moradas (L.I.J.O.) 135
3.4.1 Introducción 135
3.4.2 El ritual de petición de Lluvia en *Yuta Nduchi* 136
3.4.2.1 Actos que van dando forma al ritual 140
3.4.2.1.1 Preparación de la ofrenda y alimentos para compartir 140
3.4.2.1.2 La peregrinación 141
3.4.2.1.3 Sacralización del lugar, manifestación de *Davu* y la ofrenda 142
3.4.2.1.4 La convivencia 144
3.4.2.1.5 Regreso y bienvenida 148
3.4.2.2 Algunas consideraciones 150
3.4.3 Santuarios y Santos de la Lluvia en *Ñuu Savi:* La Santa Cruz y San Marcos 151
3.4.3.1 Celebraciones en *Ñuu Savi* 151
3.4.3.1.1 Celebración de la Santa Cruz 151
3.4.3.1.2 Celebración de San Marcos 153
3.4.3.2 Santuarios en Europa 155
3.4.3.2.1 Basílica de Santa Cruz en Jerusalén, Roma 156
3.4.3.2.2 Capilla de la Santa Cruz en Karlštejn, República Checa 157
3.4.3.2.3 Basílica de San Marcos, Venecia 159
3.4.3.3 Algunas consideraciones 160
3.4.4 Las incisiones de la época colonial en la percepción de las *Vehe Savi* 161
3.4.5 *Savi* y las *Vehe Savi* en tiempos precoloniales 166
3.4.5.1 Una Casa de Lluvia en *Yuku Ndaa* 167
3.4.5.1.1 Algunas consideraciones 169
3.4.5.2 Santuarios vivos 169
3.4.5.2.1 Relieve El Rey en Chalcatzingo 170
3.4.5.2.2 La estela de *Yuku Ita* 174
3.4.5.2.3 Algunas consideraciones 174
3.4.5.2.4 La *Vehe Ñuhu* de *Kava Tijii* (E.P.S.) 177
3.4.5.2.4.1 Una *Vehe Sau* (Casa de Lluvia) en *Kava Tijii* 179
3.4.5.2.4.2 Una *Vehe Ndicandii* (Casa del Sol) en *Kava Tijii* 180
3.4.5.2.4.3 Algunas consideraciones 183
3.5 Ritual de Pedimentos en las *Vehe Ñuhu Anaha* (Antiguas Casas de Dios) (L.I.J.O.) 185
3.5.1 Introducción 185
3.5.2 El Señor de la Columna en Santa Catarina *Yoso Notu* 186
3.5.3 El Ritual de Pedimentos en Santa Catarina *Yoso Notu* 191
3.5.3.1 Ritual en la iglesia 193
3.5.3.2 Ritual en Las Tres Cruces 196
3.5.3.3 Ritual en *Yuu Yuchi* 196

3.5.3.4 Ritual en la iglesia de Vista Hermosa . . . 198
3.5.3.5 Ritual en el Cerro de Pedimento . . . 199
3.5.4 Conmemoración de la Santa Cruz en el Cerro de Pedimento . . . 205
3.5.5 El Cerro de Pedimento: un santuario milenario de la Mixteca Alta . . . 206
3.5.5.1 Evidencia precolonial en el Cerro de Pedimento. . . . 206
3.5.5.1.1 Arquitectura . . . 206
3.5.5.1.2 Cerámica y temporalidad del sitio . . . 207
3.5.5.2 Percepción visual desde el sitio . . . 209
3.5.5.3 El santuario en tiempos precoloniales . . . 211
3.5.6 Otros Santuarios de Pedimento en las *Vehe Ñuhu Anaha* (Antiguas Casas de Dios) (E.P.S.) . . . 214
3.5.6.1 Santuario del Señor del Trabajo, Santo Domingo Huendio . . . 214
3.5.6.2 Santuario del Señor de las Peñitas, Etla . . . 218
3.5.7 Algunas consideraciones . . . 221

Capítulo IV Las líneas narrativas en el paisaje de *Ñuu Savi* . . . 225
4.1 Introducción (E.P.S.) . . . 225
4.1.1 Por qué hablamos de líneas narrativas en el paisaje . . . 229
4.2 La narrativa de fundación de tres comunidades: *Yuta Nduchi*, Tataltepec y *Yucunduchi* (E.P.S.) . . . 233
4.2.1 La Narrativa en *Yuta Nduchi* . . . 234
4.2.1.1 Las Narrativas en Tataltepec y *Yucuduchi* . . . 236
4.2.2 Secuencia, personaje principal y lugares de la narrativa . . . 236
4.2.2.1 La *Iya Dzehe* de Santa Catarina *Cuehlle* . . . 237
4.2.2.2 Los lugares en la Narrativa. . . . 237
4.2.2.2.1 El lugar de Origen . . . 237
4.2.2.2.2 Santa Catarina *Cuehlle*, la primera fundación . . . 238
4.2.2.2.3 Los otros sitios fundados por *Yuta Nduchi* . . . 244
4.2.2.2.4 Los otros sitios fundados por Tataltepec y *Yucunduchi* (el actual Narciso Mendoza) . . . 246
4.2.3 Temporalidad de la narrativa . . . 247
4.2.4 Diferencia entre las líneas de vida (narrativas de fundación) y las líneas coloniales (límites territoriales) . . . 248
4.3 Los *Ndoso* en la narrativa oral y en la narrativa del paisaje (L.I.J.O.) . . . 251
4.3.1 Narrativa oral del *Ndoso* de San Miguel: referencia dada por los abuelitos de antes . . . 253
4.3.1.1 Fundación del municipio de San Miguel el Grande . . . 254
4.3.1.2 Migración o de donde vino la gente de San Miguel el Grande y el *Ndoso* . . . 255
4.3.1.3 Narrativa de la *Ndoso Sihi* de San Pedro Molinos y del *Ndoso Yii* de San Miguel el Grande . . . 256
4.3.1.4 El *Ndoso* y la campana de *Yucha Ndiyoho* . . . 257
4.3.1.5 El *Ndoso* de San Miguel el Grande y el *Ndoso* de Pinotepa . . . 257
4.3.1.6 El *Ndoso* de San Miguel el Grande y su andar en la Costa . . . 259
4.3.1.7 El *Ndoso* de San Miguel el Grande y su relación con el nuevo Santo de la comunidad . . . 260
4.3.1.8 Los *Ndoso* en la Iglesia de San Miguel el Grande . . . 262
4.3.1.9 Los tiempos primordiales de los *Ndoso* . . . 263
4.3.2 Rituales y peticiones a los *Ndoso* . . . 267
4.3.3 Materialización de los *Ndoso*. . . . 268
4.3.4 Los *Ndoso* en sitios precoloniales . . . 269
4.3.4.1 *Ndoso* de *Chanestundi*, Chalcatongo. . . . 270

4.3.4.2 *Ndoso* en la agencia de Progreso, Chalcatongo . . . 272
4.3.4.3 *Ndoso* en el Sitio el Vergel, Tlaxiaco. . . . 273
4.3.5 Los *Ndoso* durante la Colonia: *el convento de Ñuu Ndeku, San Miguel Achiutla* . . . 274
4.3.6 El *Ndoso* en la actualidad. . . . 277
4.3.7 Consideraciones generales en torno a los *Ndoso* . . . 278

Capítulo V Proyectos arqueológicos (L.I.J.O. y E.P.S.) . . . 283
5.1 Introducción . . . 283
5.2 Antecedentes arqueológicos . . . 284
5.3 Metodología . . . 284
5.3.1 Primera Fase . . . 284
5.3.1.1 Análisis cartográfico . . . 284
5.3.1.2 Prospección arqueológica . . . 285
5.3.1.3 Registro de las evidencias arqueológicas . . . 285
5.3.2 Segunda fase . . . 285
5.3.2.1 Cuantificación y descripción de los sitios arqueológicos registrados . . . 285
5.3.2.2 Análisis cerámico . . . 286
5.3.2.3 Elaboración de cartografía y croquis de los sitios . . . 286
5.3.3 Colaboración con las comunidades. . . . 286
5.4 Recorrido arqueológico en el área de San Miguel el Grande-Santa Catarina *Yoso Notu* (2016) . . . 287
5.4.1 Objetivos . . . 288
5.4.2 Área de estudio . . . 288
5.4.3 Clasificación y descripción de los sitios arqueológicos registrados en las comunidades de Santa Catarina *Yoso Notu* y San Miguel el Grande . . . 288
5.4.3.1 Clasificación de los sitios registrados . . . 288
5.4.3.2 Descripción de los sitios registrados en los municipios de San Miguel el Grande y Santa Catarina *Yoso Notu* . . . 291
5.4.4 Resultados de los dos análisis cerámicos. . . . 316
5.4.5 Consideraciones Finales . . . 317
5.4.6 Croquis de los sitios registrados . . . 318
5.5 Recorrido arqueológico en el área de Chalcatongo de Hidalgo (2008) . . . 387
5.5.1 Objetivos . . . 387
5.5.2 Área de estudio . . . 387
5.5.3 Descripción de los sitios registrados en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo . . . 388
5.5.4 Consideraciones finales . . . 396
5.5.5 Croquis de los sitios registrados . . . 397

Capítulo VI El Paisaje del *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros). . . . 417
6.1 Introducción (E.P.S.) . . . 417
6.2 *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) en los códices (L.I.J.O.). . . . 418
6.3 *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) en los documentos coloniales (E.P.S.) . . . 427
6.3.1 Pueblos que conformaron el *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* . . . 428
6.3.2 Sobre las congregaciones en el área norte del antiguo reinado . . . 434
6.4 El *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) a partir de la evidencia arqueológica (E.P.S.). . . . 437
6.4.1 El *Ñuu* de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* (E.P.S.). . . . 439
6.4.1.1 La ciudad o *Ñuu Kahnu* de Chalcatongo (E.P.S.) . . . 440
6.4.1.1.1 El recinto ceremonial. . . . 441

6.4.1.2 La ciudad o *Ñuu Kahnu* de *Nuu Vishi* (L.I.J.O.) . . . 445
6.4.1.2.1 Ruta de peregrinación de la ciudad de *Nuu Vishi* hacia el Cerro de Pedimento . . . 451
6.4.1.3 Santuarios y rutas de peregrinación hacia el Cerro Pedimento (L.I.J.O.) . . . 455
6.4.1.4 *Ndaha Ñuu* o Pueblos Pequeños que formaron parte del *Ñuu* de Chalcatongo-*Nuu Vishi* (E.P.S.) . . . 457
6.4.1.5 *Ndua Ñuu Saha* (60) y *Shini Ṯinana* (61), dos *Ndaha Ñuu* (Pueblos Pequeños) de importancia religiosa (E.P.S.) . . . 458
6.4.1.6 Lugares para agricultura y habitación (E.P.S.) . . . 460
6.4.1.7 Santuarios (E.P.S.) . . . 462
6.4.2 El *Ñuu* de *Yoso Notu* (E.P.S.) . . . 468
6.4.2.1 La *Shini Ñuu* de *Yoso Notu* (E.P.S.) . . . 468
6.4.2.2 Rutas de peregrinación hacia el Cerro que se Fue (E.P.S.) . . . 470
6.4.2.3 Lugares para agricultura y los *Ndaa Ñuu* (Pueblos Pequeños) de *Yoso Notu* (E.P.S.) . . . 474
6.4.2.4 Santuarios en Y*oso Notu* (E.P.S.) . . . 474
6.4.3 Consideraciones finales sobre la evidencia precolonial (L.I.J.O.) . . . 479
6.5 La cabecera norte del *yuvui tayu* en la época colonial (L.I.J.O.) . . . 480
6.5.1 La primera iglesia que se construyó en el *yuvui tayu* . . . 480
6.5.2 Sinergia religiosa en la iglesia de Monteverde . . . 487
6.6 Pueblos fundadores de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) (E.P.S.) . . . 489
6.6.1 *Yuku Chayu*, el *Ñuu Kahnu* de *Ñuu Ndaya* durante el Preclásico Tardío . . . 490
6.6.2 Otros *Ñuu* (Pueblos) contemporáneos de *Yuku Chayu* . . . 495

Capítulo VII Consideraciones Finales (L.I.J.O. y E.P.S.) . . . 499

Bibliografía . . . 503

Resumen . . . 521
Summary . . . 523
Nederlandse Samenvatting . . . 525
Currículum Vitae . . . 527

Figura 1. Ubicación de la Mixteca y de los pueblos visitados. 27
Figura 2. Cuadro cronológico de Mesoamérica (tomada de López y López 2001:66) 38
Figura 3. Cambios en las líneas evolutivas de Mesoamérica (tomada de Matos 2000:105) 39
Figura 4. Línea cronológica para la Mixteca (tomada de Spores y Balkansky 2013:38). 40
Figura 5. Propuesta de Línea de Vida de *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia) 51
Figura 6. La primera imagen muestra el transcurrir del tiempo y de la vida en el Pueblo *Ayuuk* (tomada de Reyes 2015:44) y la segunda muestra el recorrido de la Historia de los Países Bajos en una exposición permanente del Museo de Antigüedades (Museum van Oudheden) en Leiden. 53
Figura 7. Ubicación de las ciudades (imagen de arriba) y comunidades (imagen de abajo) con quienes los habitantes de *Yuta Nduchi* entablan relaciones de fraternidad, comercio o trabajo. 62
Figura 8. Integración paulatina entre el *ñuu* (pueblo) y el *yuku* (monte o cerro) en *Yuta Nduchi* 63
Figura 9. Corte de palma joven con cuchillo, de San Fernando, (izquierda) y con otate que en la punta lleva un cuchillo de Jaltepec (derecha). 64
Figura 10. Cuchillo de San Fernando (como símbolo de prestigio) y cuchillo de Jaltepec 65
Figura 11. Secado de palma en el *yuku* o monte (izquierda) y en el patio de una casa (derecha) 68
Figura 12. Limpieza y rajado de palma, en ambas imágenes distínganse la separación de palma limpia en el montón de la derecha y el desperdicio en el de la izquierda 69
Figura 13. Objetos de palma que se realizan en *Yuta Yundichi*, en un orden de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo vemos: un tenate, unos huaraches, un morral, un costal para enjambre, una serpiente en miniatura, un tenate para chapulín, un soplador, una virgen y una vela, una escoba, una paloma y un soplador miniaturas, un salero y un tenate miniatura 71
Figura 14. Más objetos que son parte de la vida diaria, siguiendo el mismo orden tenemos: una vela, una hamaca de bebé, cuerdas, un capote de palma verde (por delante y por detrás), la elaboración de una escobetilla, la elaboración de un cristo, un capote o *tapisayu*, una figura religiosa con rosetones, una trampa para colibrí y la elaboración de rosetones de cucharilla 72
Figura 15. Una pareja hincada sobre el petate de matrimonio, está recibiendo bendiciones como parte del Ritual de Peinadura 74
Figura 16. Petates de matrimonio por su acabado elaborado, a la izquierda una reproducción en un petate de dos codos y a la derecha uno en tamaño real (cinco codos) 75
Figura 17. Elaboración de petates en cuevas, a la izquierda se distingue una cueva entre los terrenos de cultivo en el *ñuu* (pueblo) y a la derecha presentamos la cueva nombrada Patricio 75
Figura 18. Contextos en los que se teje la palma. 77
Figura 19. *Diu yuu* o fundamento del petate 78
Figura 20. Vemos el comienzo del tejido de dos petates, en la imagen de la izquierda distíngase el mecate de soporte para principiantes, en la imagen de la derecha el tejido se realiza sin soporte. 79
Figura 21. Tejido del cuerpo del petate que requiere que se vaya apretando, por eso se hace uso de los pies o de un cuchillo (imagen de la izquierda); en la imagen de la derecha vemos el acabado de *yuju nomii* o surco recto que distingue al petate. 79
Figura 22. Cierre de la *dɨkɨ yuu* o cabeza del petate con ayuda de una aguja 80
Figura 23. Finalmente se realiza el rasurado del petate que consiste en quitar el excedente de palma 80
Figura 24. Ceremonia de cambio de autoridades, en primer plano se observan las parejas del cabildo anterior y en segundo plano las parejas del nuevo cabildo, ambos encabezados por los presidentes 83
Figura 25. Matrimonio (indicado por el petate) del Señor 5 Viento-Lluvia con la Señora 9 Lagarto-Llu-

via en el pueblo del Río con Manojo de Plumas (*Yuta Tnoho,* Apoala). Los elementos que acompañan la figura central de la pareja representan los preparativos y obsequios que forman parte de la ceremonia de casamiento, de una manera similar a lo que se describió anteriormente para el ritual de peinadura en *Yuta Nduchi* (Lámina 35 del códice *Yuta Tnoho* o Vindobonensis) (Anders, Jansen, et al. 1992a:123-124). 84
Figura 26. Diseño de petatillo encontrado en un edificio del Aniñe del Pueblo Viejo de Teposcolula (tomada deDiego 2014a:145). 84
Figura 27. Ritual de perforación de la nariz como símbolo de realeza, en la imagen de la derecha se distingue un palacio abierto con diseño de petatillo de dos diferentes fibras -láminas 046-20r y 046-21r- (tomada de Kirchhoff, Odena, et al. 1989) 85
Figura 28. Personas de diferentes comunidades de la Mixteca que venden objetos de palma en la Central de Abastos de la ciudad de Oaxaca durante Semana Santa. 88
Figura 29. Disposición de un solar y las formas de abonar el terreno para cultivo 92
Figura 30. Vista de los ranchos y del *ichi jahnu* (camino real) al otro lado del Río Grande. 93
Figura 31. Interior de una casa de rancho con diversas herramientas, su altar, una cama para dormir en los días de estancia larga y parte de la cosecha. 94
Figura 32. *Tau ñuu* (quebrado de la tierra) en donde se ven los *ichi kaa* (surcos) para la siembra 96
Figura 33. Becerro adornado con flores en el día de San Isidro Labrador. 97
Figura 34. Llegada del *tachi davu* (temporal) al inicio del trabajo con la *viyu* (milpa o milpita); el *ndɨkɨ davu* (toro de lluvia) va dejando lluvia a su paso. 98
Figura 35. El señor 9 Viento (parte superior) carga el agua y la distribuye a varios lugares, uno de ellos es el océano en donde vive el terrible animal del agua, el huracán (parte inferior derecha) (Página 47 del códice *Yuta Tnoho*) (Anders, Jansen, et al. 1992b:94-95) 100
Figura 36. Cuatro escenas (páginas 33 y 34) del códice Tezcatlipoca que señalan las relaciones de los diferentes seres en la milpa. En el original las escenas se presentan de manera linear, pero aquí (por espacio) se colocaron en dos renglones, la lectura es de derecha a izquierda, primero la de arriba y luego la de abajo 101
Figura 37. *Ndaakero niñe nchichi* (pizcamos maíz y frijol), después, una vez que se ha terminado de guardar el zacate en el árbol, la mazorca se acarrea en burros 102
Figura 38. Las primeras dos imágenes muestran la separación de *Nɨñɨ ndo* (mazorca grande), *Nɨñɨ kueche* (mazorca chiquita) y *Yie o Nɨñɨ yie* (mazorca de puro totomoxtle) y la tercera muestra algunos tipos de *nuni* (maíz) 105
Figura 39. Altar de una casa en donde se colocan las Mazorcas Sagradas, Jesús, la Virgen y los Santos como parte del complejo religioso de *Yuta Nduchi*. 107
Figura 40. A la izquierda hay mazorcas de varios tipos seleccionadas para obtener *nuni tata* (semilla de maíz para sembrar). A la derecha se observa un *nuni ñoo dahayi* (maíz que tiene hijuelo), al centro el retoño o la *dahayi* (hija mujer) 108
Figura 41. Lugares que se mencionan a lo largo del capítulo 114
Figura 42. Recorrido por los manantiales de la comunidad de *Yuta Nduchi* de Guerrero. Aquí representamos las diferentes líneas de vida, que atraídas por los manantiales como moradas del *ñuhu,* convergen durante la ejecución del ritual *Kuii Ndute*. La línea amarilla representa a San Marcos, las líneas verdes a la procesión y las líneas azules son las familias que esperan en cada manantial, los cuales están señalados por un pequeño círculo y un número que hace referencia al orden de su visita; el número 0 indica la iglesia, nodo de inicio y fin del ritual . . 124
Figura 43. Arreglo y ofrendas en los manantiales: *Te Yavu, Te Tomehlu, Te Nindehyu y Te Luma* 125
Figura 44. Rezo frente al manantial *Te Kava,* en donde mora el *ñuhu* del Manantial, y frente a *Itohoro Ndute* o San Marcos. 126
Figura 45. Momento en el que los participantes comparten los alimentos y bebidas entre ellos (primer plano) y con el *ñuhu* del Manantial (segundo plano). 126

Figura 46. Al centro vemos al Señor 9 Viento que establece el discurso sagrado como un canon de la religión *Ñuu Savi* en época precolonial. A la derecha se observa la bendición de San Marcos a un manantial, en primer plano una señora se dirige al Santo y al fondo otra señora le ofrenda mezcal al *ñuhu* del manantial. A la izquierda, una mamá enseña a su hija las performativas establecidas para dirigirse al *ñuhu* durante el ritual de *Kuii Ndute* y con su participación, ambas restablecen los conceptos y percepciones sagrados del paisaje 128
Figura 47. Procesión encabezada por San Marcos en su camino a la bendición de un manantial 129
Figura 48. Las cinco *Vehe Davu* en *Yuta Nduchi* de Guerrero 138
Figura 49. *Itohoro Davu* (Nuestro Señor Lluvia) que se lleva en procesión el 1 de mayo. 141
Figura 50. Preparación de la ofrenda y la comida que compartirá la congregación en la *Vehe Davu* 142
Figura 51. Peregrinaciones hacia las *Vehe Davu*, la que está a orilla del río y la que está en la cumbre. . . 142
Figura 52. Ofrenda de bebida (mezcal) antes de entrar a la *Vehe Davu* 143
Figura 53. Actividades que sacralizan el lugar. 143
Figura 54. Observando la manifestación de las señales del temporal; a la izquierda se espera la caída de las primeras gotas, a la derecha se está buscando la guía de calabaza 144
Figura 55. Preparación de los siete manojos que son la ofrenda para el *ñuhu* 145
Figura 56. La ofrenda se coloca en los nichos de la *Vehe Davu* 145
Figura 57. También se le da bebida (pulque). 146
Figura 58. Se inicia la convivencia con el *ñuhu* y entre los participantes 146
Figura 59. Cada participante externa sus agradecimientos y peticiones de manera individual, son momentos de introspección que permiten entrar en comunicación con el *ñuhu*. 147
Figura 60. Se experimenta lo divino 147
Figura 61. Ocurre una fusión entre los participantes de la congregación y se comparte el alimento sagrado del ritual 148
Figura 62. Recibimiento con collares de *ita nuu ita* de los participantes en su calidad de Lluvia. 149
Figura 63. Se comparte del agua sagrada de la *Vehe Davu* con los participantes que no fueron. 150
Figura 64. Celebración de la Santa Cruz en la comunidad de San Pedro Molinos. 153
Figura 65. En el exterior de la cueva se coloca a San Marcos sobre un altar de flores y se acompaña con música, mientras en el interior de la *Vehe Davu* se realiza la ofrenda a *Davu* (mujer) o San Marcos 155
Figura 66. Reliquia de la Santa Cruz en la Basílica de "La Santa Cruz de Jerusalén", Roma. 157
Figura 67. Reliquias de San Marcos en la Basílica de Venecia 159
Figura 68. Representación de El Leviatán como símbolo del infierno en asociación a *Tlaloc*: *a)* pinturas en la capilla abierta de Actopan, *b)* Las fauces abiertas del Leviatán pudieron leerse como la entrada a una cueva, *c)* En la entrada de esta cueva se encuentra *Tlaloc* en una forma demonizada, es él quien cuida la cueva y tiene la llave y el caracol 165
Figura 69. Dos de los relieves, un Animal de la lluvia y una planta de calabaza 171
Figura 70. Relieve "El Rey", narrativa que expresa los elementos canónicos del ritual de petición de lluvia en tiempos precoloniales (tomado de Guzmán 1934:242). 172
Figura 71. Relieve "El Rey", al interior de la cueva del Cerro Chalcatzingo está presente el dios Lluvia durante la ejecución del ritual de petición de lluvia (distínganse las gotas de lluvia en su indumentaria) 172
Figura 72. Del lado izquierdo el monumento 4 (Museo Etnológico de Berlín, Alemania), donde se muestra la interaccion entre una persona con atuendo ritual y una diosa que brinda sustento. Del lado derecho un sacerdote con atributos del dios lluvia, que dirige su plegaria y ofrenda hacia el cielo estando en un santuario vivo, una cueva representada por la mandibula superior de un lagarto 173
Figura 73. Estela de *Yuku Ita* (dibujo retomado de Rivera 2004: 113). 175
Figura 74. Vista panorámica desde el sitio, siguiendo la línea que marca la orientación hacia el sur 178

Figura 75. Lado este de *Kava Tijii*, que alcanza los 20 m de altura 178
Figura 76. En la primera imagen se observa a un gigante de piedra, en la segunda se muestra en un primer plano la plaza y al fondo el arco que indica La Puerta 179
Figura 77. A la izquierda se muestra uno de los lugares sagrados al interior de la cueva en donde se deja la ofrenda a *ñuhu Sau*, el dios Lluvia. A la derecha se distingue una señal del temporal, la guía de calabaza, en la parte superior de la peña 180
Figura 78. A la izquierda, la entrada de la Casa del Sol; a la derecha, el rayo de luz que entra perpendicularmente en la cueva (12:00 am del 6 de mayo del 2013), esto se nota en la sombra 181
Figura 79. Vistas desde la parte superior de la cueva por donde entran los rayos del sol: *a)* fotografía tomada sin luz del sol, en primer plano está la estalagmita (a 3 m del piso) y al fondo se ve el piso de la cueva; *b)* se observa el rayo del sol que ilumina la parte del piso de la cueva durante el 6 de mayo (véase imagen anterior) y *c)* se observa el rayo del sol que ilumina la estalagmita durante el 21 de marzo 182
Figura 80. Dibujo de corte de la cueva en *Kava Tijii*, en donde se señala el camino del sol en distintos momentos del año. 183
Figura 81. Línea de vida de *Savi* (el dios Lluvia), la constancia de la Lluvia en el paisaje 185
Figura 82. Altar Mayor de la iglesia, al frente vemos la imagen de Santa Catarina, que está fuera de su nicho y vestida de gala porque acaba de pasar su festividad, al fondo se encuentra el Señor de la Columna. 188
Figura 83. Cima del Cerro de Pedimento en donde ocurrió el cuarto nacimiento del Señor de la Columna, justo en el *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) o montículo 189
Figura 84. Procesión del Señor de la Columna una semana antes del Segundo Viernes. 192
Figura 85. Ruta de peregrinación que incluye los cinco santuarios que se visitan durante el Ritual de Pedimentos 193
Figura 86. Misa de las 5:00 a.m., los peregrinos que no alcanzaron lugar esperan fuera de la iglesia . . . 194
Figura 87. A la izquierda el recorrido que pasa por las diferentes imágenes religiosas antes de llegar al Altar Mayor en donde están Santa Catarina, el Señor de la Columna y la Virgen de Guadalupe y a la derecha el momento sagrado frente al Señor de la Columna 195
Figura 88. Ritual en el paraje Las Tres Cruces. 197
Figura 89. Paraje *Yuu Yuchi* (Piedra Filosa) y la obtención de fragmentos de pedernal como parte del ritual. 197
Figura 90. La convivencia durante el ritual y los pedimentos por medio del baile (a un costado de la iglesia de Vista Hermosa). 199
Figura 91. Camino al lugar sagrado en la cima del Cerro de Pedimento. 200
Figura 92. Santuario de Pedimento, en primer plano vemos los puestos y al fondo la Santa Cruz sobre el montículo precolonial 200
Figura 93. Rituales que se realizan frente a la Santa Cruz y a la imagen del Señor de la Columna 201
Figura 94. Construcción de pedimentos sobre la antigua *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) 203
Figura 95. Pedimentos: a la izquierda una casa con corrales y sus animalitos, a la derecha una milpa . . . 203
Figura 96. Pedimentos: a la izquierda el mensaje escrito en la puerta del pedimento y a la derecha el construido por los autores. 204
Figura 97. Conmemoración de la Santa Cruz (cortesía de Bladimir Cuevas Hernández) 206
Figura 98. Croquis del asentamiento en el Cerro de Pedimento, área central y terrazas en las laderas . . . 208
Figura 99. Ocupación del sitio precolonial en el Cerro de Pedimento expresada en porcentajes 209
Figura 100. Panorama que se tiene desde el Cerro de Pedimento hacia el *Yuku Kuaan* y el *Yuku Sutu*. . . . 210
Figura 101. Panorama que se tiene desde el Cerro de Pedimento hacia *Yuku kasa* 210
Figura 102. Reconstrucción en 3D, vista general del sitio con el portal y el templo en la cima así como habitaciones en las laderas 212
Figura 103. Reconstrucción en 3D: a la izquierda la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) en tiempos precoloniales

con un altar al centro, a la derecha el lugar sagrado en donde se realizan los pedimentos hoy en día. Abajo una superposición de ambas imágenes. 213
Figura 104. Santuarios de pedimento: arriba, el Niño de Nundichi en la comunidad del mismo nombre y la capilla del Señor de la Columna así como pedimentos en San Pablo *Tijaltepec*, abajo la capilla de la Virgen de Juquila en *Saa Chio*. Ejemplos del entretejido de Líneas de Vida 215
Figura 105. Santuario de Pedimento en Huendio conformado por dos cuevas, en la del lado izquierdo se realizan curaciones y en la cueva del lado derecho está un manantial 215
Figura 106. Santuarios que se visitan como parte del circuito sagrado, arriba: la Santa Cruz y en piedra el Toro como ser sagrado, abajo: el nacimiento del Toro sagrado, el *ñuhu* (ser divino) de este lugar a quien se le dirigen los pedimentos y ofrendas 217
Figura 107. Danza ofrecida al Señor del Trabajo, a la izquierda el representante del Señor 8 Venado y a la derecha Malintzi 218
Figura 108. Entre los dos cerros está la comunidad de Huendio, el de la Izquierda es *Yucuñucu* y el de la derecha *Yucuñushiño* 218
Figura 109. Arriba: loma en donde se ubican los lugares sagrados que conforman el circuito ritual del Santuario de Peñitas, abajo: pedimentos sobre el montículo y altar en el afloramiento rocoso . . 220
Figura 110. A la izquierda: el estandarte en donde se representa la narrativa sagrada sobre la huella dejada por la divinidad en el inicio de los tiempos, a la derecha: la peña sagrada en donde la divinidad puso su pie y los peregrinos también lo han puesto a lo largo de los años 220
Figura 111. Visita al Señor de las Peñitas en la iglesia 221
Figura 112. Croquis del asentamiento precolonial de Peñitas, lo delineado en rojo corresponde con la elevación natural del terreno y, al mismo tiempo, es el área en donde se ubican los lugares sagrados que son parte del circuito de este Ritual de Pedimentos (tomado de Meriwheter 1974:180) 222
Figura 113. Mural del palacio municipal de San Agustín Tlacotepec en la Mixteca Alta. Es una narrativa del paisaje de la comunidad en una visión de 360°, la secuencia narrativa da inicio en el sur para terminar en este mismo rumbo, es decir, está ordenada en relación con una realidad geográfica. El tiempo no es rector de la secuencia pero si está presente, inicia con el periodo precolonial y termina con una proyección hacia el futuro, que es indicado por una persona que va caminando así como por la reforestación de una zona dramáticamente erosionada, realizada por unos niños. Asimismo, incluye armoniosamente el tiempo primordial y el tiempo histórico. La parte intermedia no es una sucesión de eventos cronológicos sino una serie de actividades (que dejan ver la interacción entre seres humanos y no humanos) realizadas durante un año; se representan actividades de sustento, como: elaboración de pulque, tejido de palma, bordado y, más al centro, el trabajo con la milpa. También se observan las fiestas patronales, el carnaval y rituales en lugares sagrados, como las *Vehe Savi* (Casas de Lluvia). En esta sección se presentan también tres procesos históricos: el primero tiene que ver con el *Ndoso Yii* y la *Ndoso Sihi* de la comunidad, es decir, los Reyes Antiguos, quienes están en un cerro (arriba de la puerta verde). El segundo está relacionado con los enfrentamientos que tuvo esta comunidad contra la de san Mateo Peñasco por el problema de límites territoriales, el cual causo muerte, vemos que alrededor de la mojonera hay algunas personas con documentos y otras con rifles y, al fondo sobre las lomas, personas muertas. El último proceso tiene que ver con la fuerte erosión de suelo que sufre la comunidad actualmente, que se muestra como una realidad factible de cambiar con la plantación de árboles. 226
Figura 114. Ejemplo de una narrativa histórica-sagrada en el paisaje, la cual se expresa en imágenes y en texto, ambos complementándose. Esta pintura se encuentra en la iglesia de Acaxochitlan en Puebla. La narrativa incluye varios tiempos (siguiendo las imágenes y el texto), los cuales están indicados como una sucesión: *1)* cuando dos señoras que iban pasando por el camino vieron la flor, *2)* cuando las personas, junto con el padre, fueron a ver la imagen de

Jesucristo (el Señor del Colateral), *3)* la iglesia que fue construida después de estos eventos y *4)* la preparación para la celebración de la fiesta patronal en honor a este cristo, la cual se realiza del 2 al 12 de mayo. 227
Figura 115. Interrelación de los ámbitos que conforman las narrativas del paisaje 229
Figura 116. Foto aérea en donde se muestran las líneas marcadas por la narrativa así como los lugares de interés (pines en amarillo) y las comunidades participantes (pines en rojo) 238
Figura 117. Las líneas narrativas del paisaje en relación con *Yuta Nduchi*, Tataltepec y *Yucunduchi* (Tilantogo), puntualizando los diferentes lugares mencionados 239
Figura 118. Topónimos de los sitios de *Chodaña* (Altar de Chayote) y *Acuea* (Lugar que se va Secando) representados en la lámina 17 del códice *Añute* (Selden) 240
Figura 119. Casa de los Gentiles. 241
Figura 120. La plaza y "El Paredón", vista desde la estructura ubicada al suroeste 242
Figura 121. Estructura y estado de conservación del sitio "El Paredón" 242
Figura 122. Ubicación de los sitios precoloniales que conforman la zona de Santa Catarina *Cuehlle*, los círculos en azul indican los asentamientos mayores: *1)* Santa Catalina *Aqueya, 2)* San Felipe *Chodaña, 3) Yucunduchi, 4)* el Paredón, *5)* Paraíso de Palmeras u Hornos y *6) Maze;* los círculos en rojo indican sitios menores reconocidos de manera general. El área gris indica la zona de conflicto 244
Figura 123. Juego de pelota en el sitio de *Te Kava* o *Yutacagua* 245
Figura 124. Vista del sitio *Yucuquiji* o "La Muralla" 247
Figura 125. Ubicación de los siete barrios precoloniales en el valle de San Miguel el Grande (tomado de Jiménez y Posselt 2015:268) 255
Figura 126. Mapa en donde se señala la migración de la población que fundó San Miguel el Grande, según la narrativa oral 256
Figura 127. El *Ndoso* de San Miguel el Grande 257
Figura 128. Parajes que visitó el *Ndoso* de San Miguel en su viaje rumbo a la Costa 259
Figura 129. Iglesia de San Miguel el Grande 260
Figura 130. San Miguel Arcángel, Santo Patrono de la comunidad de San Miguel el Grande 261
Figura 131. *Ndoso* (antiguos reyes) ubicados en las torres de la Iglesia 262
Figura 132. Vista general del sitio *Shɨnɨ Tɨnru Ii Yuku* con indicación de los diferentes conjuntos así como de los lugares de los *Ndoso* mencionados en la narrativa 264
Figura 133. Lugar de donde nacieron los *Ndoso* en los Tiempos de Obscuridad 264
Figura 134. Un *Ndoso* con la forma de Cruz, está rodeado por un corral de piedras que enfatiza su carácter sagrado dentro del paisaje 269
Figura 135. Vista de montículos y plaza principal del sitio, además de la calle. 270
Figura 136. Restos de un cuarto, posiblemente colonial; la línea azul delimita el cimiento 271
Figura 137. *Ndoso* de *Chanestundi* 272
Figura 138. Plaza y *Ndoso* de Chalcatongo 273
Figura 139. Croquis del sitio El Vergel en donde se observa un *Ndoso* como parte de un altar. 274
Figura 140. *Ndoso* de El Vergel, con una línea naranja se señala la figura del *Ndoso* y con una línea azul la plataforma en donde se localiza 275
Figura 141. Sitio de *Ñuu Ndeku* (tomada de Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:202) 276
Figura 142. Restos de la primera iglesia en Achiutla, construida sobre el área de los afloramientos rocosos o *Ndoso*, al pie de la loma en donde se encuentra el asentamiento precolonial 277
Figura 143. La *Ndoso Sɨhɨ* o la Virgen de Guadalupe en Tlaxiaco, que en temporada de lluvias se llena de agua 278
Figura 144. Las imágenes 1, 2, 4, 6 y 7 corresponden con cabezas de piedra, la 1 se localiza en la iglesia de Teozacoalco y presenta atributos de *Savi*, la 2 presenta atributos del dios Viento y se ubica en la pared de una casa en Juxtlahuaca, la 4 se encuentra en un altar en San Miguel el

Grande y las 6 y 7 fueron localizadas durante la excavación en Tlaxiaco. Las imágenes 3 y 5 son penates del área de San Miguel el Grande 281
Figura 145. Cocción Diferencial Bruñido, interior y exterior (Posclásico) (recorrido 2016) 311
Figura 146. Pasta Crema Arenosa (Posclásico) (recorrido 2016) 311
Figura 147. Mixteca Grafito / Rojo (Posclásico) (recorrido 2016) 312
Figura 148. Fragmento de sahumador (Posclásico) (recorrido 2016) 312
Figura 149. Naranja / Gris (Clásico) (recorrido 2016) 313
Figura 150. Alicia (Clásico) (recorrido 2016) 313
Figura 151. Negro Pulido (Preclásico) (recorrido 2016) 314
Figura 152. Filemón (Preclásico) (recorrido 2016) 314
Figura 153. Juanito Gris Fino Decorado (Preclásico) (recorrido 2008) 315
Figura 154. Carlitos Dos Tonos, blanco/negro (Preclásico) (recorrido 2008) 315
Figura 155. Pasta azucarada, engobe rojo, engobe negro, engobe rojo y negro (Preclásico) (recorrido 2008 y 2016) 316
Figura 156. El *yuvui tayu* del sur: *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) (láminas 14 y 15 del códice *Yuta Tnoho*) 421
Figura 157. El paisaje del *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya: 1)* San Mateo Peñasco, *2)* El Cerro que se Fue, *3)* Al frente Cuahnana y detrás *Yuku Tindoho* y *4)* el Río Verde. La cabecera se omite porque se trata a detalle en el próximo apartado. 422
Figura 158. Representación de los cerros del *yuvui tayu* de *Andaya*; pasando el Río de los Ancestros (el Río Verde), se encuentran el Cerro del Jarro *(Yuku Tindoho)* y el Cerro de la Máscara *(Cuanahna)* (lámina 48 del códice *Yuta Tnoho*) 424
Figura 159. Los restos del Señor 12 Lagartija y el Señor 12 Zopilote, gobernantes de Monte Albán, fueron enterrados en la región del Sur *(Ñuu Ndaya)*, la cual está representada por la Señora 9 Hierba sobre la ciudad de los ancestros (láminas 3 y 4 del códice *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*) . . . 425
Figura 160.Consulta del Señor 4 Viento a la Señora 9 Hierba en otro santuario que no es el Templo de los Ancestros 426
Figura 161. La Ciudad de los Ancestros *(Ñuu Ndaya)* es el lugar de procedencia de la segunda esposa del Señor 8 Venado, su sobrina la Señora 6 Águila "Telaraña Jaguar", hija de su hermana, la Señora 9 Mono, quien se había casado con el Señor 8 Lagarto, gobernante de esa ciudad. La Señora 6 Águila ya había estado casada con el Señor 13 Perro "Flor Jaguar", gobernante de la Montaña de las Siete Piedras, la comunidad actual de Santa Catarina *Yuxia*, perteneciente a Chalcatongo (lámina 12 del códice *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*) 426
Figura 162. Consulta de la Señora 6 Mono a la Señora 9 Hierba sobre una amenaza que sufrió cuando iba camino a la ciudad de su esposo. La reunión se llevó a cabo en un patio frente al Templo de los Ancestros. En respuesta al agravio que sufrió la Señora 6 Mono, la Señora 9 Hierba puso a su disposición guerreros de la Ciudad de los Ancestros y del Cerro del Venado (lámina 7 del códice *Añute*) 427
Figura 163. Pueblos y lugares que conformaron el *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* en la época colonial. Los señalados con punto naranja son los que iban a ser congregados en Chalcatongo, los de color verde en *Itundujia*, los azules en San Mateo Peñasco, los de color morado se sabe que pertenecieron a Chalcatongo en general y el punto de color amarillo marca un santuario. El área sombreada de amarillo corresponde con la cabecera norte del reinado que fue recorrida por nosotros 432
Figura 164. Diagrama que representa la conformación de la parte norte del *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* en el Posclásico 439
Figura 165. Parte de los asentamientos (sombreado naranja) que componen el *Ñuu* de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi*, los puntos en azul indican los santuarios del dios Lluvia o *Vehe Savi* (Casas de Lluvia) 440

Figura 166. Las plazas más grandes del sitio de Chalcatongo Viejo (conjuntos 6 y 7) 441
Figura 167. Croquis del recinto ceremonial de Chalcatongo Viejo. Las líneas de color azul señalan las rutas de acceso, la de color rojo indica la primera secuencia ritual y la de color verde la segunda y tercera secuencias rituales. Las fotos, de arriba hacia abajo, muestran: el Juego de Pelota (conjunto 1), el Altar de Agua (conjunto 4) y la plaza con montículo del conjunto de abajo o sur (5). 442
Figura 168. A la izquierda, la piedra ubicada en la plaza del conjunto 3 del sitio de Chalcatongo Viejo; al centro, la página 9 del códice *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (Bodley) en donde se muestra una piedra similar forrada con piel de jaguar sobre la cual el Señor 8 Venado recuesta su cabeza y es investido con la nariguera de turquesa; a la derecha, la piedra enfrente del templo de Huitzilopochtli en el Templo Mayor 444
Figura 169. Vista general del sitio *Nuu Vishi*, las líneas en azul muestran las rutas de aproximación a éste y entre los diferentes conjuntos. Se señala también el área que se excavó (retícula en color rojo) 446
Figura 170. Cancha del Juego de Pelota con su cabezal al fondo 447
Figura 171. Acercamiento del *ini* o corazón de la ciudad (conjuntos 1, 2 y 3), en azul se muestran los recorridos que se proponen 448
Figura 172. A la izquierda montículo principal del conjunto 2, a la derecha montículo que da acceso a la plaza principal del conjunto 3. 449
Figura 173. A la izquierda se muestra la plataforma principal del conjunto 5 en donde se ubica el *Ndoso,* y a la derecha vemos a este ser sagrado en el centro rodeado de piedras, vasos de veladora y botes de refresco a manera de ofrendas. 450
Figura 174. Accesos que dan paso al conjunto 4, excavados en el 2006 como parte de un rescate. 451
Figura 175. Ruta de peregrinación desde *Nuu Vishi* (65-3, 65-4 y 65-6) hasta el Cerro de Pedimento (1) . . 452
Figura 176. Otra vista de la ruta de peregrinación desde la ciudad de *Nuu Vishi* al Cerro de Pedimento. . . 453
Figura 177. Vista de las rutas de peregrinación hacia el Cerro de Pedimento, sitio1. El sitio 65 es *Nuu Vishi*, el sitio 29 es el Pueblo Viejo de *Yoso Notu* y el sitio 15 uno de sus barrios 456
Figura 178. Ruta de peregrinación desde el *ñuu* de *Yoso Notu* (16) hacia el Cerro de Pedimento (1) 457
Figura 179. Devenir del Santuario dedicado a la Virgen de Guadalupe. A la izquierda, la manifestación de la Virgen en una roca (2006), similar a los *Ndoso,* y a la derecha, la misma Virgen en la piedra ahora en su capilla (2017) 460
Figura 180. Al centro la representación de un *ñihi* en el códice *Yuta Tnoho* (página 15), a la izquierda los restos de un temazcal que actualmente es un santuario -lugar de curación- y a la derecha la hornilla de un temazcal ubicado en un asentamiento precolonial 464
Figura 181. Ubicación de las *vehe savi* (Casas de Lluvia) registradas en el área 467
Figura 182. Vista de los sitios que conformaron el *Ñuu* de *Yoso Notu* (29, 29ª 15 y 16) y algunos de los santuarios de montaña 468
Figura 183. Al centro se observa el montículo conocido como Las Tres Cruces y frente a éste la cancha de basquetbol, la cual probablemente ocupa el área de la antigua plaza de este recinto ceremonial. 469
Figura 184. Puesta de sol detrás del cerro *Ita Ndikandii*, vista desde la *Vehe Ñuhu* de las Tres Cruces durante el solsticio de invierno (la línea blanca marca la orientación del muro de la *Vehe Ñuhu*) (imagen tomada de Google Earth). 470
Figura 185. Cuencos del tipo Cocción Diferencial (del Posclásico) que los pobladores encontraron durante trabajos de construcción realizados en el centro de *Yoso Notu* 471
Figura 186. Líneas de peregrinación indicadas por los diferentes santuarios 472
Figura 187. Líneas de peregrinación hacia la cima del Cerro que se Fue. Los sitios 15, 16 y 29 conforman el Pueblo Viejo de *Yoso Notu* y los puntos azules indican sitios no registrados pero sí identificados 473

Figura 188. A la izquiera, vista de unas terrazas que forman parte de un *koo yuu* y a la derecha, el área central (montículo y plaza) de un *Ndaha Ñuu* (sitio 34) 474
Figura 189. *Vehe Savi* cercana a la población actual de *Yoso Notu* 475
Figura 190. Algunos de los materiales cerámicos encontrados en la *Vehe Savi* 476
Figura 191. El sitio 14 se llama *Kava Sai* (Peña Escondida), y en su pared de roca se encuentran diversas pinturas de color rojo y un sol de color blanco (figura inferior) 476
Figura 192. Cascada conocida como el Velo de la Virgen 477
Figura 193. Vista del conjunto 1 ubicado en el sitio de *Shini Tinru Ii Yuku*. En el montículo del lado este se encuentra el santuario subterráneo en donde se ubica un *Ndoso* (figura superior) 478
Figura 194. Lugar en donde están los *Ndoso* que fueron petrificados por los primeros rayos del Sol 479
Figura 195. Exterior de la iglesia ubicada en el paraje *Ndua Anu* (Llano de Corazón) de la agencia La Unión, Chalcatongo 482
Figura 196. Interior de la iglesia, al fondo el muro en donde estuvo el retablo que muestra la altura original de toda la nave 483
Figura 197. Área de intersección (en gris) de los diferentes límites municipales en relación con la primera iglesia (punto azul) 486
Figura 198. Representaciones de *Iha Ndicandii* (Señor Sol), a la izquierda la sacristía de la iglesia de Monteverde y a la derecha un grabado en piedra en el Museo de las Culturas de Oaxaca 487
Figura 199. Pintura que se encuentra sobre el acceso que da paso al convento, en la iglesia de Monteverde 488
Figura 200. Vista de *Yuku Chayu*, al norte de la comunidad actual de Chalcatongo 490
Figura 201. Conjunto *Jaha Ñuu* (Pies del Pueblo) 491
Figura 202. Panorámica del conjunto *Ini Ñuu* (Corazón del Pueblo), a la derecha la plataforma sur, al centro la plaza y el montículo principal, a la izquierda el montículo norte (la foto se tomó desde la plataforma oeste) 491
Figura 203. Vista de la plaza y de la estructura oeste del conjunto *Ini Ñuu* (Corazón del Pueblo). Esta foto fue tomada durante los trabajos de limpieza menor que se realizaron en el sitio y muestra las dimensiones de la plaza con respecto a la escala humana 492
Figura 204. Muro de contención del lado oeste del conjunto *Ini Ñuu* (Corazón del Pueblo), de 3 m de alto 493
Figura 205. Reconstrucción en 3d del sitio *Yuku Chayu*, se muestra la monumentalidad de sus cuatro conjuntos arquitectónicos y al fondo la laguna que fue desecada en los años 30 493
Figura 206. Reconstrucción en 3d del sitio *Yuku Chayu*, un acercamiento al *Ini Ñuu* (Corazón del Pueblo) 494
Figura 207. Fragmento de una urna que muestra las características típicas de una divinidad del periodo Preclásico (del sitio *Yuku Chayu*) 494
Figura 208. Vista del santuario nombrado *Kava* Arco, a la izquierda las dos peñas sagradas con su plaza al frente y a la derecha un acercamiento a la peña que le da nombre. 495
Figura 209. Vista del sitio *Yuku Kuaan* (Chalc. 12-S1) y del sitio Cerro Fortín Bajo (Chalc. 13-S1). 496
Figura 210. Vista del altar en el sitio Chalc. 40-S1 497
Figura 211. Vista del conjunto 3 del sitio *Shini Tinru Ii Yuku* (sitio 41), del lado este (derecha) el montículo principal, al centro de la plaza un altar y al oeste una plataforma 497

Índice de tablas

Tabla 1. Calendario litúrgico anual de la comunidad de *Yuta Nduchi* de Guerrero, las festividades resaltadas en negrita corresponden con los rituales que describiremos en profundidad en los siguientes dos apartados 117
Tabla 2. Sitios en la zona de Santa Catarina *Cuehlle* identificados por los diferentes trabajos. 243
Tabla 3. Algunas características de las Líneas de Vida y las Líneas Coloniales o de Muerte (antagónicas y particulares), a partir de otros estudios se pueden agregar más 251
Tabla 4. Total de sitios registrados durante el recorrido de superficie en el 2016 292-293
Tabla 5. Temporalidad de los sitios registrados en el área de San Miguel el Grande- Santa Catarina *Yoso Notu*, con la X se indica la fase de mayor ocupación con base en el porcentaje del material cerámico analizado. 318
Tabla 6. Total de sitios registrados en el valle de Chalcatongo de Hidalgo durante el recorrido de superficie en el 2008. 389
Tabla 7. Temporalidad de los sitios registrados en Chalcatongo de Hidalgo, con la **X** se indica la fase de mayor ocupación con base en el porcentaje del material cerámico analizado. 397
Tabla 8. Pueblos o estancias que formaron parte del *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* con base en diferentes investigadores 430
Tabla 9. Registro de las *vehe savi* ubicadas en esta área norte del reinado 466

Prefacio

En esta investigación desarrollamos la Gran Línea de Vida como una propuesta teórico-metodológica para el quehacer arqueológico en *Ñuu Savi* o la Mixteca, la cual también puede ser aplicada en otras regiones. Este planteamiento nació principalmente de nuestras estancias y conversaciones en varias comunidades de la Mixteca, en donde nos dimos cuenta que el pasado precolonial podía ser interpretado a partir de los conocimientos, percepciones y experiencias de los pobladores mixtecos contemporáneos y no únicamente de los materiales y contextos arqueológicos.

Al abordar las temáticas que presentamos en esta tesis dejamos escuchar las diversas voces, a nivel espacial y temporal, que convergen en el paisaje, como: las de los pobladores contemporáneos, de quienes vivieron durante la época colonial (a partir de documentos coloniales) y de las sociedades precoloniales (a partir de la evidencia arqueológica y códices). Por tal motivo, consideramos este trabajo multivocal.

El tema general en el que se inserta nuestra investigación es sobre el Tiempo en Mesoamérica, de ahí que para la Mixteca propusimos enfocarnos en las percepciones del tiempo en relación con las actividades que se realizan en el Paisaje. Considerando el campo de nuestra disciplina, iniciamos con una reflexión crítica sobre la percepción del tiempo en la Arqueología de la Mixteca, la cual se ve expresada en la línea cronológica que parte de fundamentos del evolucionismo.

Este fue el tema de nuestra primera plática como Candidatos a Doctores en el 2012, y a partir de ese momento lo seguimos desarrollando y enriqueciendo con los seminarios en la Universidad de Leiden y diversos congresos así como nuestras estancias largas en varias comunidades de la Mixteca, para finalmente presentar esta propuesta de la Gran Línea de Vida. Lo que hicimos fue movernos de la narrativa evolutiva para dejar ver la existencia de otras narrativas, expresadas en el paisaje, que se pueden seguir en arqueología.

Durante estos cinco años de intenso trabajo, divididos cada uno en dos temporadas de seis meses (una en México y otra en Leiden), entendimos que el aprendizaje se da como parte de la vida diaria, tanto en la academia como en las comunidades en donde realizamos nuestra investigación. Asimismo, que hay diferentes formas de percibir el tiempo y que todas son igual de válidas. Los constantes diálogos y convivencias sin duda nos hicieron crecer como personas y como estudiosos de la herencia viva, lo cual se ve reflejado en este trabajo. Igualmente, aprendimos que todos los que habitamos el mundo, incluyendo a la lluvia y a la milpa, entre otros, participamos en la formación de éste y en hacer la Historia.

Este trabajo es, al mismo tiempo, una propuesta para el quehacer arqueológico y un ejemplo de su aplicabilidad que pueden retomarse en otras investigaciones que busquen ir mas allá de los parámetros que han sido establecidos en la práctica, así como la participación de las comunidades implicadas en la investigación. De igual forma, como fue una investigación para y con personas de las comunidades de la Mixteca confiamos en que se sentirán interesados e identificados con los temas que aquí tratamos. Este trabajo es en parte una forma de reconocerlas como especialistas de la herencia viva de la región.

Algo que queremos resaltar es que para nosotros, como autores, esta tesis fue una gran oportunidad para trabajar de manera conjunta y profundizar sobre los temas que tratamos. En cuanto a la investigación que realizamos en las comunidades, esta colaboración conjunta nos permitió incluir más voces, tanto de mujeres como de hombres, y tener una visión más completa.

Con relación a este punto, cabe mencionar que ambos autores participamos de manera igualitaria en

el trabajo que se realizó en las diferentes comunidades así como en la escritura de la tesis. Ambos aportamos ideas y reflexiones sobre los temas que decidimos desarrollar como parte de esta investigación. Cada capítulo fue enriquecido y tuvo la aprobación de los dos, sin embargo, por ser una tesis conjunta, para su defensa se nos pide especificar las secciones que serán defendidas por cada uno (en el índice esta división se indica con las iniciales de nuestros nombres, L.I.J.O y E.P.S.). Por lo tanto, hemos dividido los capítulos de la siguiente forma:

El capítulo I Introducción, por ser el que da dirección y sustento a la tesis, será defendido por ambos.

En el capítulo II Tejer palma y cultivar la tierra, los apartados 2.1, 2.2 y 2.4 quedan bajo L. Ivette Jiménez Osorio. El apartado 2.3 queda bajo Emmanuel Posselt Santoyo.

En el capítulo III Rituales en *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia), los apartados 3.1, 3.4 y 3.5 le corresponden a L. Ivette Jiménez Osorio. Los apartados 3.2, 3.3, 3.4.5.2.4 y 3.5.6 a Emmanuel Posselt Santoyo.

En el capítulo IV Las líneas narrativas en el paisaje de *Ñuu Savi*, los apartados 4.1 y 4.2 le conciernen a Emmanuel Posselt Santoyo. El apartado 4.3 a L. Ivette Jiménez Osorio.

El capítulo V Proyectos arqueológicos, por tratarse de los datos arqueológicos que son la base para el siguiente capítulo, será defendido por ambos.

En el capítulo VI El paisaje del *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) se presentan varias interpretaciones, por eso tiene más divisiones. El apartado 6.1 le compete a Emmanuel Posselt Santoyo, el 6.2 a L. Ivette Jiménez Osorio, los apartados 6.3, 6.4, 6.4.1 y 6.4.1.1 a Emmanuel Posselt Santoyo, los apartados 6.4.1.2 y 6.4.1.3 a L. Ivette Jiménez Osorio.

Los apartados 6.4.1.4, 6.4.1.5, 6.4.1.6, 6.4.1.7, 6.4.2, 6.4.2.1, 6.4.2.2, 6.4.2.3 y 6.4.2.4 le corresponden a Emmanuel Posselt Santoyo mientras que los apartados 6.4.3 y 6.5 a L. Ivette Jiménez Osorio y el apartado 6.6 nuevamente a Emmanuel Posselt Santoyo.

El capítulo VII Consideraciones Finales, será defendido por ambos autores.

Por último, queremos brindar nuestro agradecimiento y respeto a todas las personas con quienes convivimos y de quienes aprendimos durante este gratificante proceso de crecimiento personal e intelectual que fue esta investigación:

A las comunidades de *Yuta Nduchi* de Guerrero, San Miguel el Grande, Santa Catarina *Yoso Notu* y Chalcatongo de Hidalgo, en donde residimos gran parte de nuestra estancia en México, convirtiéndose en un hogar más. A las Autoridades Municipales, de Bienes Comunales y de la Iglesia, por su interés y respaldo en el trabajo que realizamos. A todas las personas con quienes compartimos alguna fiesta, el trabajo en el campo, una comida, una salida recreativa, además de largas pláticas y caminatas. Les agradecemos por su paciencia para enseñarnos lo que es vivir en la Mixteca, sobre las labores de la vida diaria, lo sagrado, la importancia de la comunalidad, sus Historias así como sus dolencias, las cuales no los limitan sino por el contrario los impulsan para seguir y buscar algo mejor. Gracias también por su hospitalidad y hermandad, nunca nos hizo falta algo para comer ni un lugar en donde dormir. Nos consideramos sus *ñani luchi*.

Al European Research Council (ERC) por financiar el proyecto "Time in intercultural context: the indigenous calendars of Mexico and Guatemala" en el que desarrollamos nuestra investigación de doctorado. Asimismo, a Leiden University Fonds (LUF) por financiar el proyecto arqueológico que llevamos a cabo como parte de esta tesis. En este mismo tenor agradecemos al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) por su respaldo e interés para la realización del proyecto arqueológico, en especial a los colegas del Centro INAH-Oaxaca.

A nuestros mentores Maarten Jansen y Aurora Pérez por confiar en nosotros para realizar esta investigación, por motivarnos y guiarnos en todo momento y, al mismo tiempo, darnos libertad para desarrollarnos. Al Profesor Tim Ingold por escucharnos y provocar en nosotros inquietudes y reflexiones que quedaron plasmadas en este trabajo.

A los compañeros y colegas de diversas disciplinas y lugares del mundo con quienes compartimos el "Mesoamerican Room", en donde tuvimos constantes reuniones en las que se discutieron y expusieron ideas y reflexiones, siendo fructíferas para todos.

Al Profesor Blas Castellón por aceptar guiarnos también en esta etapa, por sus cuestionamientos y retroalimentaciones que nos ayudaron a afianzar cada capítulo de esta tesis. A Iván Rivera por las agradables pláticas que siempre tuvimos, por sus opiniones constructivas y por sus buenos consejos en los momentos críticos. A Omar Aguilar, por las experiencias de crecimiento que compartimos y por los ideales que perseguimos. A Manuel Hermann, por el intercambio

de ideas y mostrarnos los paisajes mixtecos a través de los documentos.

Al equipo que integró el proyecto arqueológico que realizamos en el 2016, por tantas caminatas que hicimos en los cerros de la Mixteca, porque el cansancio acumulado de días no nos detuvo para terminar en tiempo y forma. A Eruvid Cortés, Laura Quiroz, Roberto Carlos Reyes y Laura Brenda Jiménez por compartir el interés en la Herencia Viva y aceptar trabajar de manera conjunta en la creación de nuevas formas de visualizarla, así como en su divulgación en el seno donde ésta se crea, es decir, en las comunidades de la Mixteca.

Asimismo, yo (Liana Ivette) agradezco a mi mamá, a mi hermana, a mis primas y primos así como a mis sobrinas y sobrino por todo su amor y respaldo. Por llenarme de energía y agradables vivencias que hicieron más ligero este trabajo, especialmente durante el tiempo que estuve fuera de casa. Por permanecer cerca de mí aún en la distancia. Felizmente, agradezco a Emmanuel por compartir todo lo que implicó este sueño que finalmente vemos concretado; por las discusiones, acuerdos, desvelos, andanzas y su motivación que me mantuvieron en el camino y me permitieron crecer como persona.

Finalmente, yo (Emmanuel) agradezco a mi mamá, papá y hermano mayor por darme todo su apoyo para realizar mis inquietudes, como cuando aprendí a caminar descalzo, y por enseñarme que el bienestar no sólo debe ser para la familia. También agradezco infinitamente a Liana Ivette, con quien comparto una vida en pareja, por enseñarme durante nuestras caminatas a ver las múltiples formas y tonalidades de este mundo y a plantarme en nuestras convicciones ante los problemas.

Capítulo I
Introducción

1.1 Introducción

El objetivo de esta tesis es replantear el vínculo cultural entre el presente y el pasado en la práctica arqueológica en la Mixteca Alta. Esto lo haremos a partir de la aplicación de dos perspectivas: la antropológica y la arqueológica. La finalidad es generar interpretaciones de contextos precoloniales que partan de entendimientos y percepciones de los habitantes en relación con su Paisaje. Se busca tener un efecto en el presente y vislumbrar un futuro, tanto para la disciplina como para las comunidades contemporáneas, ambos interesados en la Historia. Para ello, partimos de la idea que es necesario remover algunos postulados del evolucionismo que se han encarnado en la línea cronológica.

Esta investigación es una continuación y crecimiento de un trabajo previo en la Mixteca que se desarrolló bajo la perspectiva de la ArPa (Arqueología del Paisaje). En ese estudio incorporamos la dimensión no visible de los materiales arqueológicos y de los elementos fisiográficos, asimismo, retomamos algunos aspectos de la cultura viva para la interpretación del paisaje arqueológico en el valle de Tlaxiaco (Jiménez y Posselt 2012). Sin embargo, al término de ese trabajo nos dimos cuenta de que habían temáticas de continuidad cultural que podían ser tratadas a profundidad y, al mismo tiempo, conocimientos de las comunidades que debían ser consideradas en las interpretaciones.

Durante las visitas que realizamos continuamente a diferentes comunidades de la Mixteca, como parte de trabajos arqueológicos e interés propio, estos temas y conocimientos eran evidentes pero no habíamos dimensionado su valor e importancia como parte de una herencia viva. En este sentido el presente estudio fue una gran oportunidad que se nos brindó para desarrollar esas inquietudes, ya que la línea de investigación que seguimos en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden es sobre la Herencia y Derechos de los Pueblos Indígenas, la cual se centra en la herencia viva, un concepto que engloba las manifestaciones de continuidad cultural.

Asimismo, la investigación que produjo estos resultados forma parte del proyecto "Time in intercultural Context", dirigido por el Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen (Facultad de Arqueología, Universidad de Leiden) y fue financiada por el European Research Council en el marco del European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013) ERC Grant Agreement No. 295434.

Como parte de este proyecto mayor se formó un grupo de trabajo que incluyó a especialistas en diferentes campos como: arqueología, historia, lingüística, historia del arte, arquitectura, cine y activismo social. Cabe mencionar que algunos son originarios de Pueblos Indígenas (Ayuuk, Ñuu Savi, Maya y Naua) quienes a partir de su propia experiencia enriquecieron las discusiones académicas. El tema central del proyecto es el calendario, e incluye otros tópicos relacionados con el tiempo como: el tiempo en las narrativas, las formas en las que diferentes conceptos de tiempo coexisten en las comunidades indígenas y la estructura del calendario reflejada en las comunidades.

El calendario mesoamericano sigue vigente en varios Pueblos Indígenas como el Maya y el Ayuuk y es parte activa de su vida en diversos ámbitos (Caso 1963; Den Akker 2015; Reyes 2017; Rojas 2012). En el caso de *Ñuu Savi*[1] (El Pueblo de la Lluvia) o Mixteca, actualmente no se maneja la estructura del calendario precolonial debido principalmente al proceso de la colonización. Durante ese periodo se impusieron

1 Esta denominación en *saha savi* (lengua de la lluvia) hace referencia a la Nación de la Lluvia, en la actualidad es la más aceptada por los hablantes para referirse de manera general a esta región, aunque existen diferentes vocablos según la variante dialectal. En la época colonial se nombraba *Ñuu Dzavui* (Pérez 2008).

nuevos órdenes, dentro de ellos otro calendario del cual se deriva el Gregoriano, que es el oficial en las comunidades contemporáneas.

En la época precolonial el calendario estuvo expresado en diferentes códices, de los cuales actualmente sólo se tienen ocho para el centro de México, estos son los que conforman el grupo Teoamoxtli (grupo Borgia). Para las sociedades pasadas el calendario no era simplemente un dispositivo cronológico sino el principio primordial para estructurar la vida religiosa y social, asimismo, conjuntaba las nociones lineares (actividades humanas) y cíclicas del tiempo (ciclos sagrados, cósmicos) que en conjunto le daban calidad y significado (Jansen 2012a:79 y 89).

Aunque la estructura del calendario como tal no se tiene hoy en día en *Ñuu Savi*, sí están presentes diferentes percepciones de tiempo de raíces precoloniales, es decir, conocimientos, valores, significados y una organización en relación con un tiempo que es vivido en comunidad, el cual se ha establecido a través de generaciones. En la actualidad estas percepciones las reconocemos principalmente en las diferentes relaciones que los habitantes establecen en el paisaje, las cuales se materializan a través de las actividades. Por lo tanto, el tema general de esta tesis es la percepción del tiempo en el paisaje.

Estos saberes de las comunidades contemporáneas son reflejo de una postura y entendimiento específicos que nos enseñan a ver el paisaje de una manera diferente. Por ejemplo, un día que íbamos caminando en el monte con varias personas de *Yuta Nduchi* una de ellas nos preguntó ¿ya vieron que bonitas están la piedras azules de aquella loma?, señalando hacia unas piedras que en ese momento nosotros veíamos grises. Después de que nos enseñaron varias piedras con las mismas características y observamos con atención, nos dimos cuenta que en efecto eran diferentes al resto, eran azules, se nos explicó que esto se debe a que por ellas pasa el agua cuando llueve. Desde entonces aprendimos que las piedras en las cañadas o escorrentías son de color azul y no grises.

Asimismo, escuchando las narrativas de varias comunidades en la Mixteca y con las visitas que hemos realizado a diferentes sitios arqueológicos, notamos que el término mixteco usado por los habitantes para referirse a éstos es *vehe ñuhu*, que literalmente se traduce como casa de dios. Con este concepto no sólo aprendimos la manera de referirnos a estos lugares, también tomamos conciencia de que actualmente son importantes y tienen un valor propio para cada comunidad.

La mayoría de los trabajos arqueológicos que se llevan a cabo en *Ñuu Savi* (Pueblo de la Lluvia) no integran estos saberes en el proceso interpretativo, consideramos que esto se debe principalmente a la desconexión entre presente y pasado creada por la propia disciplina[2]. Ésta se distingue por dos parámetros fundamentales que determinan y limitan el quehacer mismo; por un lado, está el enfoque materialista en el que los arqueólogos basamos nuestras interpretaciones del pasado, es decir, un estudio centrado en los restos materiales como parte de un contexto que por naturaleza es fragmentario. Por otro lado, esta arqueología tiende fuertemente a seguir una narrativa unidireccional, dividida en estadíos y que termina en 1521. Esta visión, aparentemente lógica, parte de un enfoque evolucionista que es referido como evolución cultural o evolución social y se expresa gráficamente a partir de la línea cronológica.

La problemática que deriva de estos dos parámetros es que, en cierta forma, delimitan nuestras investigaciones dentro del pasado precolonial, en donde no hay cabida para la continuidad o mejor dicho vínculo cultural y, por lo tanto, no se consideran a las comunidades contemporáneas, es decir, su participación y su reconocimiento como expertos de esta herencia cultural. A partir de estas observaciones, esta tesis se presenta como una propuesta teórica, metodológica e interpretativa sobre temáticas de la herencia viva de *Ñuu Savi* con un interés en el pasado precolonial. Como parte de esta propuesta se integran los saberes de los pobladores mixtecos y los generados por las disciplinas arqueológica, antropológica e histórica.

De tal forma, para lograr el objetivo planteado la tesis se divide en dos partes:

En la primera desarrollamos el tema sobre la percepción que los habitantes de *Ñuu Savi* tienen del tiempo en relación con el paisaje. Para ello nos enfocaremos en tres actividades: *1)* de sustento, *2)* rituales y *3)* narrativas. En los tres casos partimos de las vivencias y los conocimientos de las comunidades mixtecas contemporáneas y seguimos sus líneas en el paisaje hacia el pasado precolonial.

En la segunda nos enfocamos en la interpretación del paisaje de la antigua Capital de *Ñuu Ndaya* (El

2 Para una reflexión crítica sobre los principales enfoques que han direccionado las investigaciones arqueológicas en los Valles Centrales de Oaxaca y la Mixteca véase Jansen (2004).

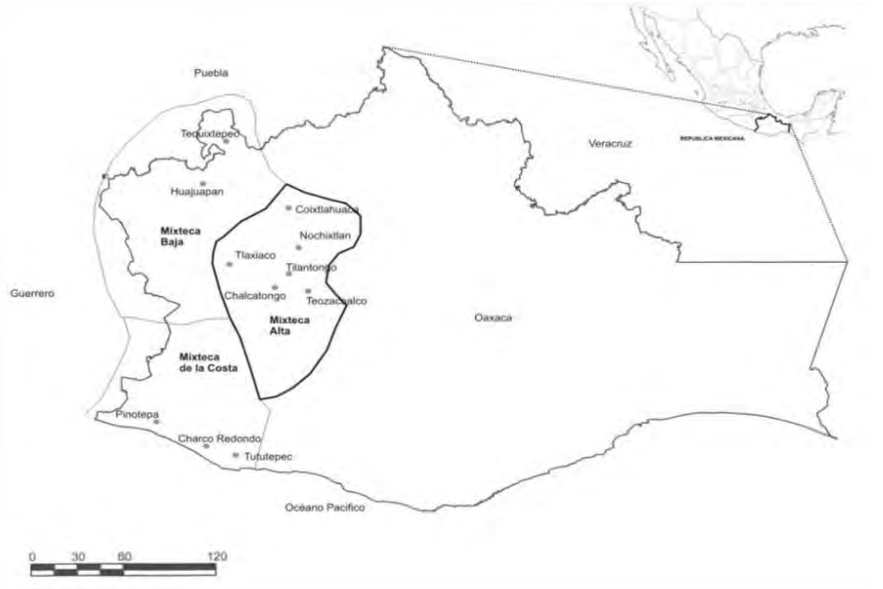


Figura 1. Ubicación de la Mixteca y de los pueblos visitados

Pueblo de los Ancestros) o Chalcatongo Viejo. En este caso realizamos un estudio arqueológico en donde conjuntamos ambos saberes (el de los habitantes de *Ñuu Savi* y el arqueológico) para la interpretación del pasado.

1.2 ÁREA DE ESTUDIO

Actualmente la región de *Ñuu Savi* o Mixteca se ubica en gran parte del estado de Oaxaca y en menor medida en los estados de Guerrero y Puebla (figura 1). Debido a sus diferencias geográficas ésta se divide en tres subregiones: Baja, Costa y Alta. La Mixteca Baja se encuentra en la Cuenca del Río Mixteco (Huajuapan, Silacoayapan y parte de Juxtlahuaca); como su nombre lo indica la Mixteca de la Costa se localiza del lado del Océano Pacífico y abarca gran parte de los distritos de Putla y Jamiltepec; finalmente la Mixteca Alta se sitúa en la región montañosa, aunque también abarca zonas bajas, y comprende los distritos de Teposcolula, Tlaxiaco, Nochixtlan, Etla, Sola de Vega y Zaachila (Álvarez 1994:15).

El término *Ñuu Savi* es el nombre dado desde el idioma que se habla en esta región y se traduce como Pueblo, País o Nación de la Lluvia (*Ñuu*, Pueblo y *Savi*, Lluvia), mientras que Mixteca se deriva del naua y se traduce como Lugar de las Nubes. Ambos términos son usados, pero hay una generalidad por referirse a esta región con el segundo porque es el nombre oficial reconocido en asociación a las otras regiones que conforman el estado de Oaxaca[3].

El idioma que se habla es el mixteco o *saha savi* y tiene 81 variantes reconocidas (INALI 2009). Cabe señalar que, aunque muchas personas ya no hablan la lengua, la mayoría se autodenominan Mixtecos o que son de *Ñuu Savi*, esto porque comparten aspectos culturales propios (Barabas y Bartolomé 1990:19). Esta gran región es compartida con otros Pueblos Indígenas, como Triqui, Amuzgo, Ixcateco, Popoloca, Chocholteca y Naua del área de la Costa (Mindek 2003:3).

La Mixteca se conforma de varios núcleos urbanos importantes, como Tlaxiaco, Huajuapan, Putla, Juxtlahuaca, Nochixtlan y Pinotepa, los cuales han funcionado como Centros Distritales en donde se ubican algunas dependencias de gobierno. Sin embargo, la mayoría de la región se caracteriza por la presencia de comunidades pequeñas, las cuales carecen de los servicios básicos que debería proporcionar el Estado, como: educación, salud, seguridad, alimentación, etc. Podemos señalar que hay una gran diferencia entre una comunidad y un centro urbano, la cual se acentúa si se compara con la capital de Oaxaca.

Además, al igual que muchos Pueblos Indígenas,

3 En este trabajo usaremos los dos términos, pues pensamos que es necesario conocer los nombres dados en la propia lengua y los que se han otorgado históricamente.

Ñuu Savi sufre de diferentes problemas sociales como pobreza, alcoholismo, violencia familiar y hacia las mujeres, y falta de oportunidades, entre otros. Asimismo, hay una serie de contradicciones internas que afectan el desarrollo de la vida en general, esto como parte de un legado colonial y de discriminación, las cuales no son tratadas por parte del gobierno Mexicano (Pérez 1989). Un ejemplo de esto es precisamente la pérdida de la lengua mixteca, la cual es relegada por la imposición del español como lengua oficial en los diferentes ámbitos sociales, esta problemática es bien ilustrada por Nicolás Rojas en su cortometraje "*Snuu Viko:* El Lugar de Las Nubes" (2008).

En este contexto sociopolítico y cultural se desarrolló la presente investigación que se centra en dos áreas de la Mixteca Alta. La primera se focaliza en *Yuta Nduchi* de Guerrero y en algunas de sus comunidades vecinas que visitamos esporádicamente, como San Pedro Teozacoalco, San Mateo *Sindihui* y San Miguel Piedras; esta área se localiza al sur de Nochixtlan, aproximadamente a 60 km. La segunda comprende de las comunidades de San Miguel el Grande, Santa Catarina *Yoso Notu* y Chalcatongo de Hidalgo, asimismo, realizamos visitas ocasionales a las comunidades vecinas de San Pedro Molinos, Santa Catarina *Ticuaha*, Santiago *Yosondua*, Santa Cruz *Itundujia* y Santa Lucía Monte Verde[4]. Ambas áreas se irán describiendo conforme se refieran en el texto. De tal forma, los conocimientos, las experiencias y los aprendizajes que aquí se presentan se forjaron durante nuestras estancias prolongadas en estas comunidades.

1.3 EL ENFOQUE EVOLUTIVO EN LA ARQUEOLOGÍA DE LA MIXTECA ALTA

La Historia de *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia) se ha entretejido con la de otros Pueblos desde tiempos precoloniales. Como parte de ese pasado común compartieron una amplia región geográfica diferenciada y ciertas características culturales, como: estratificación social, calendario, religión, técnicas de subsistencia basadas principalmente en la agricultura, etc., las cuales en 1943 fueron englobadas por Kirchhoff con el término de Mesoamérica (1943).

Cabe señalar que este término ha sido cuestionado debido a varios aspectos, dentro de ellos: el procedimiento de clasificación a partir de la presencia-ausencia de rasgos culturales que fue empleado para su definición, el cual desmiembra los elementos de la cultura, y porque estos rasgos se trataron como si tuvieran la misma jerarquía y estuvieran presentes en toda el área. El resultado es que no refleja una superárea cultural dinámica sino un momento de Mesoamérica que corresponde con la víspera de la Conquista (López y López 2001:59).

Por su parte, Rodríguez (2000) y Jáuregui (2008) dejan ver que no se puede hablar del concepto de Mesoamérica sin considerar el contexto académico y político en el que surgió:

El primer autor explica que este concepto nació en un contexto específico de necesidades académicas y políticas. Por el lado académico vino a amalgamar la enorme profusión de datos antropológicos que estaban a la espera de un marco general de explicación. La semejanza de rasgos culturales se ensambló en la idea de una superárea cultural. Por el lado político el concepto gustó a un Estado constituido por sucesivos gobiernos emanados de la revolución que para su consolidación requería cubrir las exigencias del campesinado, en su mayoría indígena. Un concepto que unificaba a todas las culturas prehispánicas del territorio nacional encajaba con el ideal de una sola nación. Asimismo, un problema que este autor señala es que en la actualidad el concepto se aplica a priori, aun cuando la realidad observada no encaja con éste. Para ello propone dar cabida a la libertad conceptual (Rodríguez 2000).

El segundo autor, Jáuregui, ofrece un análisis crítico sobre el surgimiento del concepto de Mesoamérica en relación con un contexto histórico particular en términos político-académicos de una antropología mexicana nacionalista. Señala que este concepto se conformó por la confluencia de determinaciones históricas, intereses políticos, perspectivas teóricas (la variante estadounidense de las áreas culturales acabó siendo la dominante) y colaboraciones y aportes personales.

Con relación al enfoque teórico, el mismo autor explica que los intentos por establecer áreas culturales siempre han supuesto el delimitar fronteras entre civilizados (zonas de cultura superior) y primitivos (grupos de cultura más baja). En México se estableció un área cultural superior, pero antigua y por lo tanto desaparecida, frente a otras áreas inmediatas de cul-

4 A lo largo del texto las comunidades serán referidas como se hace comúnmente en cada una de ellas, es decir, empleando sólo uno de sus nombres, de manera corta.

turas primitivas. En su frontera norte pretendía delimitar un área de cultivadores superiores con respecto a otra de cultivadores inferiores y predominantemente de recolectores-cazadores. Asimismo, considerando las deficiencias de este concepto, cuestiona la aplicabilidad del enfoque de áreas culturales a las sociedades modernas. En este caso el hablar de una Mesoamérica Contemporánea (2008).

Siendo conscientes de las limitaciones e implicaciones de este concepto, en este trabajo empleamos el término Mesoamérica porque nos permite por un lado, situar la Historia de *Ñuu Savi* en un tejido cultural y geográfico más amplio y por el otro, si queremos referirnos al pasado partiendo de un contexto sociocultural de herencia viva, nos permite centrar nuestra atención en aspectos o temáticas de profundidad histórica. De tal forma, Mesoamérica es nuestro marco de referencia cuando nos referimos al pasado precolonial.

Los estudios arqueológicos en la región de la Mixteca Alta iniciaron a finales de 1800 con dos trabajos: el primero fue realizado por Manuel Martínez Gracida, Mariano López Ruiz y Abraham Castellanos, quienes documentaron la herencia cultural de *Ñuu Savi* (Jansen y Pérez 2009a:401). Parte de este estudio se presenta en la obra "Cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del estado libre y soberano de Oaxaca" (Martínez 1883). El segundo trabajo lo llevaron a cabo Eduard Seler y Caecilie Sachs (König 2003). Este interés por la Historia Mixteca continúa hasta hoy en día con las últimas publicaciones sobre el tema: "*The mixtecs of Oaxaca: ancient times to the present*" (Spores y Balkansky 2013) y el doble tomo sobre Teposcolula titulado "Yucundaa. La ciudad mixteca y su transformación prehispánica colonial" (Spores y Robles 2014a, b).

Este impulso arqueológico de casi 125 años ha generado una gran cantidad de información a nivel regional y local de la Historia precolonial, por ejemplo: del valle de Nochixtlan con sus diferentes asentamientos a lo largo del tiempo, como Etlatongo (Blomster 2004; Zárate 1987), *Yucuita*, *Yucuñudavui* (Caso 2003a; Plunket y Uruñuela 1985; Spores 1972; Winter 1982, 1984) y Cerro Jazmín (Pérez 2008; Pérez 2016a; Pérez, Anderson, et al. 2011b), del valle de Tamazulapan (Byland 1980), del valle de Tlaxiaco (Heredia 2007; Jiménez y Posselt 2012), de la región de Tilantongo (Byland y Pohl 1994) y de Teposcolula (Stiver 2001). También se han investigado asentamientos particulares como Huamelulpan (Balkansky 1998b; Flannery y Marcus 1983; Gaxiola 1984) y Monte Negro (Acosta y Romero 1992; Balkansky, Pérez, et al. 2004). Asimismo, se realizó un recorrido macroregional que englobó la parte Central de la Mixteca Alta y que dio como resultado la obra "*Origin of the Ñuu: Archaeology in the Mixteca Alta, Mexico*" (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009).

De manera general, vemos que muchas de estas investigaciones han aportado conocimientos sobre los cambios sociales y políticos a través del tiempo, así como del patrón de asentamiento en los diferentes valles y en los sitios mencionados. También podemos señalar que han seguido un enfoque teórico que ha influido por mucho la Arqueología de la Mixteca Alta y de Oaxaca, el evolucionismo. Si bien es cierto que cada trabajo sigue corrientes y metodologías propias, este enfoque está presente y se refleja en las temáticas y en los diferentes títulos de las obras.

El término de evolución cultural ha sido usado intercambiablemente con el de evolución social o sociocultural, en antropología y arqueología hace referencia a la historia de larga duración de la humanidad, desde un estado previo a uno posterior a partir de diferentes factores (Shennan 2005:36).

En el caso de Oaxaca y de la Mixteca se retoma lo que han establecido varios autores. Flannery señala que la evolución es simplemente descender con modificación: sucesivas generaciones de organismos divergen progresivamente de sus antecesores, esto lo llamó "evolución específica" (divergente) y se refiere al camino tomado por las culturas, en este caso la Zapoteca y la Mixteca, a través del tiempo, bajo la idea de divergencia en común, es decir, que parten de un origen en común. Cada cultura presenta cambios parciales a través del proceso adaptativo, de mecanismos aislados y de la influencia de vecinos. Así, cada cultura es producto no meramente de su adaptación actual sino de su historia pasada (Flannery 1983a:1 y 3).

Otro tipo es la "evolución general", que se refiere al desarrollo de la integración sociopolítica a través de niveles sucesivos cada vez más altos y que conllevan al progreso de las estructuras, las cuales son cualitativamente diferentes cuando son contrastadas con las formas tempranas o simples. A partir de esta idea se establecieron estadíos como: banda, tribu, cacicazgo y estado, o sociedad igualitaria, sociedad jerarquizada y sociedad estratificada. Hay otras formas como la "evolución paralela" (sociedades que inter-

cambian formas por estar en contacto) y "evolución convergente" (sociedades lejanas que convergen por el resultado de una adaptación similar por cuestiones de aculturación dados por la conquista) (Flannery 1983a:1 y 3).

Al respecto, Marcus menciona que para la reconstrucción de la prehistoria de Oaxaca es necesario tener información sobre la profundidad del tiempo de las divergencias y que esta profundidad no es simplemente una medida de tiempo sino debe reflejar tanto el grado como la duración de separación de dos culturas (1983:5).

Para este enfoque evolutivo los cambios son fundamentales para poder seguir las divergencias culturales. Por otro lado, las similitudes (culturales) entre varios grupos son adscritas a un tiempo pasado, a un origen en común, bajo la idea de que estos son descendientes de un mismo grupo. Se parte de la idea de una unidad original que se esparció sobre un gran territorio y llegó a diferenciarse internamente en tres características (tipo físico, lengua y patrones sistémicos) (Sanders 1966:1096 citado en Marcus 1983:8). Desde esta perspectiva las similitudes son aspectos que ligan a las culturas entre sí debido a un inicio que tuvieron en común, por lo tanto, las similitudes ya no son consideradas fundamentales en las siguientes fases de evolución.

Marcus señala que hay patrones culturales que estuvieron presentes en un área por más de 4000 años y que esto se puede explicar con el concepto de "adaptación a las nuevas situaciones", el cual señala que el patrón que sobrevive es precisamente el que cuenta con suficiente flexibilidad inherente para ser continuamente readaptado a los cambios, tanto de la evolución general o la específica. Las readaptaciones a los cambios de integración sociopolítica son un aspecto importante en la evolución (1983:9).

Siguiendo estos entendimientos, Balkansky añade que evolución no es meramente una sucesión de etapas, sino un resultado de algo que puede o no ser, un proceso de cambio no linear que varía de caso a caso (de región en región). Para interpretar los cursos de los "cambios evolutivos específicos" (divergente) es necesario tener conocimiento de sitios, regiones y sociedades antiguas que representan al nuevo estado. Estos "cambios evolutivos específicos" (divergente) están estructurados por episodios de corta duración de contacto intersocial intensificado, los cuales resultan en transformaciones sociales. Desde esta perspectiva, el cambio cultural no es producto de fuerzas que emanan de grandes sitios sino de una compleja interacción intersocial que ocurre en macrorregiones, lo que invita a tener una "perspectiva multirregional" (1998a: 453-454).

Contrario a la propuesta de conocer la evolución (de origen a colapso) de toda una región o una cultura, Feinman plantea que es importante examinar la naturaleza y el tiempo de cambio de las diferentes facetas del comportamiento social y cultural así como de la organización. En este sentido, los objetivos de la "evolución cultural" incluyen la investigación de los procesos que dan cuenta de las transformaciones de las relaciones sociales y tecnologías en periodos específicos. Desde este ángulo, la esencia de la evolución cultural no es la direccionalidad del cambio a través de un conjunto de pasos preestablecidos sino que se focaliza en la manera en que el proceso es modelado. Esos procesos deben incluir mecanismos que generen variabilidad y mecanismos para seleccionar la variabilidad de los patrones que son perpetuados (2000: 6-8).

Así, el estudio de la evolución cultural se ha movido de representar un camino uniforme de cambio a la examinación de diferentes patrones y secuencias de cambio en periodos específicos de diferentes regiones del mundo. Esto ha permitido reconocer las tendencias que están presentes, las variaciones marcadas de región en región, tanto en tiempo como en patrones de secuencias específicas de cambio de larga duración (Feinman 2000:7).

Concluyendo, en el caso de Oaxaca y de la Mixteca es claro la presencia de estas tres líneas de investigación que parten desde el enfoque evolutivo: la primera es estudiar el desarrollo sociopolítico de una cultura, desde su origen hasta su fin, la segunda es enfatizar los periodos cortos en donde ocurre un cambio significativo y la tercera es focalizarse en los procesos de cambio que se dan en cada una de las fases o periodos largos de tiempo.

1.4 LA HISTORIA PRECOLONIAL DE LA MIXTECA ALTA ENMARCADA CON UNA PERSPECTIVA EVOLUTIVA

Gracias al interés y trabajo arqueológicos continuos, ahora se tiene un amplio conocimiento sobre la Historia Mixteca precolonial. Lo que presentamos a

continuación es una reseña de los diferentes periodos precoloniales que distinguen a esta región, nos basamos en datos arqueológicos provenientes principalmente de estudios sobre patrón de asentamiento realizados a nivel regional y que siguen las líneas antes señaladas del evolucionismo. Los trabajos que tomamos como base son los realizados en el Valle de Nochixtlan y en las regiones de Tamazulapan, Tilantongo-Jaltepec y la Mixteca Alta Central, refiriéndonos en menor medida a los estudios llevados a cabo en sitios particulares. Para cada periodo o fase se abordan, en primer lugar, las generalidades que distinguen a la Mixteca Alta y, posteriormente, se describen aspectos de cada valle o región.

El desarrollo cultural de la Mixteca Alta se sigue a través de los siguientes periodos cronológicos que han sido establecidos[5]: Precerámico (8000-1350 a.C.), Cruz Temprano (1350-700 a.C.), Cruz Tardío (700-400 a.C.), Ramos (400 a.C.-300 d.C.), Las Flores (300-900 d.C.), Natividad (900-1521 d.C.) y Convento (1521-1720 d.C.).

1.4.1 Tiempos Precerámicos

En el estado de Oaxaca los estudios concernientes a este periodo se han enfocado principalmente en la región de los Valles Centrales. El lapso de tiempo que comprende este periodo es del 8900 al 2000 a.C. y se caracteriza por "bandas" dedicadas a la caza y recolección. Para este periodo se tienen una serie de cuevas, abrigos rocosos y sitios al aire libre al este del valle de Oaxaca y en el valle de Yanhuitlan-Nochixtlan (Flannery y Spores 1983:20).

Con base en relaciones estratigráficas, fechas de radiocarbono y secuencia de artefactos diagnósticos, Flannery (1983c:26-29) presenta una cronología tentativa para el precerámico en Oaxaca: Pleistoceno Tardío (10000 a.C.), Naquitz (8900-6700 a.C.), Jícaras (5000-4000 a.C.), Blanca (3300-2800 a.C.) y Martínez (+/− 2000 a.C.). Se distinguen dos clases de sitios: campamentos de macrobandas y campamentos de microbandas. Posiblemente tuvieron una forma simple de organización sin estratos sociales con relaciones bilaterales (Flannery 1983b:32).

Para la región de la Mixteca Alta se tiene el sitio precerámico de *Yuzanu* excavado por José Luis Lorenzo, quien identificó parte de un hogar y su propuesta es que este sitio se asocia con los albores de la agricultura (1958). De acuerdo con nuevos fechamientos (2100-2000 a.C.), el sitio fue ubicado para la fase Martínez (Flannery 1983c:28). Flannery propone que el hogar localizado en *Yuzanu* es un foso para la cocción de maguey, como los encontrados en Tehuacán o Guila Naquitz. Asimismo, con estos datos surge la interrogante sobre si el sitio es precerámico o meramente acerámico (Flannery y Spores 1983:26).

La evidencia de este periodo ha sido escasa y fragmentaria; se ha encontrado en *Yucuñudavui*, *Yucuita* (Spores 1984:13; Winter 2004:15) y cerca de Jaltepec, en donde se identificó un sitio a cielo abierto posiblemente del 3300-2800 a.C. (Byland y Pohl 1994:46). Para el área de la Mixteca Central los sitios que presentan evidencia son: Nejapilla, Nduayaco y Tilantongo (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:285 y 287).

1.4.2 Fase Cruz

Durante esta fase del Preclásico se establecen los primeros asentamientos en la Mixteca Alta, éstos se caracterizan por ser residencias aisladas que se localizan principalmente en tierras fértiles con recursos acuíferos abundantes y permanentes (Byland 1980; Byland y Pohl 1994; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009; Spores 1972). Para Nochixtlan las unidades habitacionales presentan cimientos de adobe y piedra con pisos de endeque o apisonado en su interior (Spores 1972:174). Asimismo, asociados a éstas, se tiene la existencia de pozos troncocónicos (Blomster 2004; Matadamas 1992; Spores 1972; Zárate 1987), siendo otra característica de esta fase. A estos primeros asentamientos se les denomina: aldeas, caseríos, unidades políticas formativas, villas agrícolas y cacicazgos *(chiefdoms)*.

1.4.2.1 Fase Cruz Temprano (1350-700 a.C.)

En el valle de Nochixtlan los asentamientos se ubican a pie de monte bajo, en la confluencia de los ríos y en lomas bajas que se encuentran a la mitad o en las orillas del valle (Spores 1972:173). Los más sobresalientes son *Yucuita*, *Initiyu*, Etlatongo y Chachoapan (Spores 1972:171).

Los sitios estudiados para el área de Tamazulapan no se encontraron a lo largo de los ríos mayores del

5 Los nombres de cada fase fueron dados con los primeros trabajos de Ronald Spores realizados en el valle de Nochixtlan (1972), a partir de ese estudio las siguientes investigaciones los retoman, algunas con más subdivisiones y con una variación de 100 años en algunos periodos. En nuestro caso retomamos la propuesta más reciente de Spores (2007).

valle sino en las zonas de pie de monte, justo debajo de la serranía de *Yucudaac* que es una zona fértil (Byland 1980:126). Para la segunda mitad de este periodo, el sitio más representativo fue *Yatachío* (Byland 1980:130).

En la zona de Tilantogo-Jaltepec aparecen los primeros asentamientos sobre el área de Jaltepec, consisten en una media docena de sitios o casas aisladas localizadas en tierras bien irrigadas sobre terrenos del valle (Byland y Pohl 1994:48).

El patrón de asentamiento observado en la Mixteca Central fue, de manera general, sobre lomas localizadas en valles grandes (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:289). Se identificaron seis grupos conformados de seis a doce residencias aisladas, aldeas y villas en las áreas de: Tejupan, Jazmín, Teposcolula, *Tayata*, Tilantongo y Tlacotepec, separadas entre sí por montañas, con una distancia de seis a diez kilómetros (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:287). La mayoría de los grupos presentan una cabecera, *Tayata* y Loma Mina fueron las más destacadas (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:289).

En esta etapa temprana se identifica una cierta jerarquía entre los asentamientos indicada sobre todo en el tamaño, distinguiéndose cabeceras y satélites (Byland 1980:130; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009: 289). Estas características de los asentamientos se observan en otras regiones de Mesoamérica para este tiempo, lo que sugiere la existencia de un sistema social similar entre diferentes grupos (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:289). Además de la jerarquía de asentamientos, el área de la Mixteca presenta otros elementos compartidos en Mesoamérica, como los rasgos estilísticos vistos en la cerámica, que en su mayoría es de manufactura local (Blomster 1998; Byland 1980:134; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:289; Spores 1972:174).

1.4.2.2 Fase Cruz Tardío (700-400 a.C.)

El patrón de asentamiento para este periodo de tiempo es similar a la fase anterior ya que se continúan ocupando principalmente las lomas bajas y tierras fértiles, lo que se observa es un cambio en el aumento del número de sitios y población (Byland 1980:135; Byland y Pohl 1994:49; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:290-291; Spores 1983a:72).

Dentro del valle de Tamazulapan se ve un gran desarrollo para esta fase, en la que se distinguen una jerarquía administrativa, un rápido crecimiento de población e inicia la arquitectura pública monumental como un indicador de roles administrativos. El sitio más representativo por su tamaño es *Nundaa* (Byland 1980:135).

En Tilantongo-Jaltepec el patrón de asentamiento no difiere mucho del periodo anterior, los sitios crecen y se distribuyen sobre áreas de tierras cultivables. Estos siguen operando como villas con una organización igualitaria sin que haya control de algún sitio sobre otro (Byland y Pohl 1994:49).

Además de los nichos preferidos por los habitantes en el pasado, surge el interés por otras zonas de mayor altura, alrededor de 100 m sobre el nivel de los valles, como se ve en el área de la Mixteca Central (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:290), asimismo, se inicia la construcción y el uso de sistemas de terrazas para la agricultura conocido como lama-bordo (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:290; Pérez 2006a:251). También hubo un crecimiento territorial en donde pequeños valles adyacentes a los sitios originales fueron ocupados por otros grupos de asentamientos, formando otros más grandes y complejos con vínculos de intercambio e interdependencia (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:291-292). Las cabeceras tuvieron mayor número de montículos a diferencia de otros asentamientos, aunque algunas sólo presentaron un montículo; los edificios públicos fueron relativamente abiertos y accesibles comparados con otros de tiempo tardío (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:293).

Es importante mencionar que en esta fase se distinguen algunos cambios que se desarrollan para el siguiente periodo (Byland 1980:140; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:294). En este sentido, Gaxiola menciona que la formación socioeconómica de reinos que se vio en el Posclásico debió tener sus antecedentes durante el Preclásico Tardío y el Clásico (Fases Ramos y Flores) (1984:78). Asimismo, cuando Spores habla del origen de la estratificación social en la Mixteca Alta, menciona que se da en la transición de estos dos periodos (1983b:233).

1.4.3 Fase Ramos (400 a.C.-300 d.C.)

Este periodo de tiempo se distingue principalmente por el surgimiento de las primeras ciudades o centros urbanos en la Mixteca Alta, aunados a ello se dan cambios en cuanto al patrón de asentamiento y jerarquía de sitios así como en la organización social.

La ubicación de los sitios es similar a la de la fase anterior, en lomas bajas y pie de monte, sin embargo, se observa una nueva preferencia por cimas altas, que llega a ser el tipo de asentamiento predominante (Byland 1980:143; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:299; Spores 1972:176). Una característica importante de estos asentamientos es que presentan una jerarquía basada en su extensión y el número de estructuras en ellos existentes; ésta puede ser de dos a tres niveles (Byland 1980:143; Byland y Pohl 1994:52; Spores 1972:177) o hasta de cuatro (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:302).

Los asentamientos fueron más compactos y densamente poblados que los de la fase anterior (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:300). Su núcleo, exceptuando en los más complejos, tuvo un arreglo simple, el básico fue de un sólo montículo con una plaza, a veces sobre una plataforma base, aunque en ocasiones otra plataforma fue adherida ya sea al frente o para formar una L; menos frecuentes fueron los grupos de tres a cuatro montículos y el arreglo más elaborado fue linear, con una serie de plataformas, plazas y estructuras que sostuvieron a un montículo mayor (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:302).

La arquitectura monumental no estuvo expresada en los montículos piramidales sino en las plataformas o terrazas de grandes dimensiones que se ubicaron sobre las laderas o rodeando los asentamientos (Gaxiola 1984:55; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:303). Algunos edificios de sitios mayores presentaron grandes monolitos en sus esquinas, siendo una característica general en la Mixteca Alta (Gaxiola 1984:55). Otro elemento que se distingue es el sistema de terrazas para la agricultura, que para esta fase estuvo más próximo a los pueblos y ciudades (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:300; Pérez 2006a:252).

Para la zona de Nochixtlan se observa una expansión de los asentamientos en tamaño y número (Spores 1972:175). El primer centro urbano fue *Yucuita*, con un área central diversificada y unidades residenciales adyacentes entremezcladas con la arquitectura cívica ceremonial. Funcionó como un centro que integró a varios sitios medianos y pequeños en el brazo de este valle (Spores 1972:175; 1984:24). La relación entre estos diferentes asentamientos interdependientes fue un elemento del urbanismo en un sistema de jerarquía *city-town-rancho* (Spores 1972:177). El valle de Nochixtlan se identifica como una *"ekistic-región"*, un área geográficamente delimitada que a través de los años ha desarrollado un particular sistema de vida organizada dentro de esos límites naturales, expresado como un sistema de asentamientos humanos interrelacionados (Spores 1972:180).

En el Valle de Tamazulapan esta fase fue un periodo de cierta estabilidad, la población creció lentamente y se formalizó el sistema de rango y administración que empezó en la fase anterior y continuó para la fase Las Flores (Byland 1980:143).

En el área de Tilantongo y Jaltepec esta fase se divide en dos periodos; el Temprano se caracteriza por el desarrollo continuo de villas agrícolas con una emergente complejidad política, pero todavía no se distingue un sitio que sobresalga de los demás (Byland y Pohl 1994:51). Durante el periodo Tardío tuvo lugar un gran desarrollo en el que se distingue el sitio de Monte Negro como un centro regional y varios sitios pequeños que ya cuentan con arquitectura de montículos, sugiriendo una estratificación de sitios y de las personas que habitaban en ellos (Byland y Pohl 1994:52).

Para la región de la Mixteca Alta Central, esta fase está representada por dos periodos de tiempo. El primero, que es Ramos Temprano, se distingue principalmente por el abandono de la mayoría de sitios correspondientes a la fase Cruz Tardío y el establecimiento de nuevas villas y pueblos fortificados en las cimas de los cerros. Asimismo se observa un crecimiento general de población. Las subregiones más importantes fueron *Dzinicahua*, Huamelulpan, Teposcolula y Jazmín (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009: 299). Para el Ramos Tardío la mayoría de las subregiones fueron abandonadas; los únicos lugares significativos estuvieron alrededor de *Dzinicahua*, *Yucuita* y Huamelulpan, este último alcanzó su máxima extensión para esta fase y debió ser la capital política y económica de la Mixteca Alta. Este abandono regional, consolidación y centralización fue parte de un gran proceso macrorregional en Oaxaca y más allá de ésta (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:304).

Para esta fase se observa que la Mixteca Alta tuvo contacto con otras regiones de Mesoamérica, principalmente con los Valles Centrales de Oaxaca, sin embargo, esta relación se dio a través del comercio y parece ser un periodo de desarrollo de relativa independencia para esta región (Byland 1980:143; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:335; Spores 2007:29).

1.4.4 Fase Flores (300-900 d.C.)

Las fuerzas de integración sociopolítica y económica empezaron a crearse durante la fase Ramos y se consolidaron para esta fase, en la que se distingue un gran crecimiento poblacional y un aumento en el número de sitios, muchos de ellos en lugares que no habían sido habitados (Byland y Pohl 1994; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009; Spores 1972).

Una de las características que distingue a esta fase es la localización de los principales asentamientos sobre cimas y lugares altos, un patrón más difundido que para etapas anteriores; los sitios menores se localizaron a lo largo de cordilleras, pie de monte y en los valles (Byland y Pohl 1994:58; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:309; Spores 1972:185; 1984:30). Esta tendencia permitió que cada sitio fuera visto por cualquier otro; el contacto visual pudo haber sido un factor importante en la selección de sitios que facilitó la comunicación entre ellos o fue importante para la religión (Spores 1972:185).

La jerarquía de sitios observada para esta fase va de tres a cuatro niveles (Byland 1980:144; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:309; Spores 1984:30). Los dos primeros corresponden con centros importantes integrados por múltiples grupos de montículos dispuestos generalmente en forma linear o alargada, con varios complejos residenciales y una serie de terrazas que circundan al sitio. Los últimos niveles se conforman de una pequeña área central compuesta de uno a tres montículos (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009; Spores 1972:187). Por la distribución de montículos y plazas se puede concluir que las actividades relacionadas con ellos fueron ampliamente dispersas y no centralizadas (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009: 310).

En cuanto a la organización política, dos, tres o cuatro sitios importantes, denominados capitales, llegaron a ocupar simultáneamente un determinado valle (Spores 2007:30). Con base en la arquitectura cívico-ceremonial se ven dos tipos de organizaciones: una con un centro sobresaliente, barrios subordinados y sitios fronterizos y otra que no tuvo un centro principal, en su lugar tuvo múltiples barrios y sitios fronterizos (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:312). En este tiempo se formaron varios estados pequeños con jerarquías políticas, los cuales administraron a uno o dos valles y a veces se dividieron las funciones cívicas ceremoniales y económicas; durante este periodo la religión y la cosmovisión llegaron a su apogeo (Spores 2007:46-47). Los estados relativamente pequeños y no centralizados fueron la regla preferida (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:313).

En el valle de Nochixtlán, el número y tamaño de asentamientos aumentó considerablemente, aunque hay sitios grandes que no muestran la gran arquitectura vista en periodos anteriores. El sitio de *Yucuñudavui* fue el sucesor de *Yucuita*, siendo el principal de esta área (Spores 1972:182-183). Las diferencias que hay entre unidades habitacionales hablan de una estratificación social, aspecto principal de la vida en el valle de Nochixtlan (Spores 1984:45). En los sitios grandes se distinguen tres clases sociales (Spores 1984:47).

Para este periodo, en Tamazulapan se observa un crecimiento en cuanto al número y jerarquía de sitios (Byland 1980:144). Este valle se caracterizó por un estado simple o una sociedad de rangos altamente organizada, claramente una sociedad más organizada que en la etapa anterior (Byland 1980:147). El sitio *Nuunda* fue el centro regional y tuvo el control directo de este valle (Byland 1980:149).

En el área de Tilantongo-Jaltepec, esta fase también se distingue principalmente por un cambio en el patrón de asentamiento, como fue descrito de forma general para esta fase. Asimismo, de acuerdo con la evidencia cerámica, se piensa que hubo una extensión del control político de Monte Albán en esta área (Byland y Pohl 1994:58).

Dentro de la región Mixteca Alta Central se ve un crecimiento demográfico, la sociedad fue más urbana, es decir, compleja, diferenciada y más integrada (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:305), además, la población estuvo más dispersa que en tiempos anteriores. Las subregiones con más asentamientos fueron Jazmín, Teposcolula, Tilantongo y Tlaxiaco, aunque ninguna de éstas dominó en tamaño (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:307).

La arquitectura en los sitios fue más grande que en la fase Ramos, los montículos más altos y las plataformas de desplante de mayores dimensiones, pero no muestran un estilo distinto en la arquitectura cívico ceremonial, la disposición de las estructuras, montículos y plazas, se desarrolló en la fase anterior (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:308). Comparado con periodos anteriores, hubo más sitios con complejas construcciones públicas de accesos cerrados, incluso éstas se presentaron en los sitios pequeños

(Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:310). Asimismo, se observa una preocupación por el mantenimiento de fronteras, lo que sugiere la amenaza de hostilidades, siendo diferente para cada subregión. Internamente, las subregiones estuvieron más integradas que en periodos previos, lo cual significa que hubo más interdependencia entre asentamientos con diferentes roles (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:311).

En esta área el apogeo de la fase Flores duró alrededor de 400 años (200-600 d.C.), para la última etapa, que es Flores Tardío (600-950 d.C.), se tiene poca evidencia y se concluye que el área oeste de la Sierra de Nochixtlan fue ampliamente abandonada durante el Clásico Tardío y el Epiclásico. Este abandono pudo ser similar a lo ocurrido durante Ramos Tardío, excepto que durante ese periodo varios centros mayores surgieron y en Flores Tardío no fue así (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:313-314).

Referente a la relación entre la Mixteca Alta y otras regiones, durante este periodo se concluye que aunque hay similitudes con Monte Albán y Teotihuacán, no existe una indicación clara de que esta área estuvo bajo control político externo (Byland 1980:147; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:339; Spores 1984). Al contrario, existe una fuerte sugerencia de que la región fue internamente diversificada y orgánicamente integrada, casi autosuficiente en su subsistencia básica y políticamente independiente (Spores 1984:47-48).

1.4.5 Fase Natividad (900-1521 d.C.)

Para esta época, en la Mixteca Alta se da un gran desarrollo social y cultural expresado en la diversidad de los materiales arqueológicos y en su organización política de pequeños reinos. Más que nunca la cultura y nacionalidad Mixteca son claramente identificables (Spores 2007:48).

El patrón de asentamiento observado corresponde con la utilización, en mayor intensidad, de zonas bajas como lomas y pisos del valle, aunque se siguen ocupando lugares altos (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:319; Spores 1972:190). La mayoría de los centros urbanos ubicados en cimas fueron abandonados y se trasladaron a las nuevas zonas. La distribución de los asentamientos fue más dispersa y con menos concentración (Byland 1980:153; Byland y Pohl 1994:61 y 64; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009; Spores 1972:48). Asimismo, se observa un incremento considerable en la producción agrícola, se hace un uso intensivo de la tierra y esto se refleja en la existencia de gran cantidad de terrazas lama-bordo en relación con los sitios (Byland 1980:156; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:318; Pérez 2006b:252; Spores 1972:190).

Algunos asentamientos fueron de gran tamaño pero sin la concentración demográfica ni las construcciones monumentales de periodos anteriores (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:321; Spores 2007:48). Aunque hubo nuevas construcciones, existió una tendencia a la reutilización de sitios antiguos para la realización de actividades religiosas-ceremoniales y en algunos casos es posible observar un uso residencial en la periferia (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:321; Spores 2007:61).

En cuanto a la jerarquía de sitios se distinguen tres niveles (Byland 1980:162; Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:323; Spores 2007:49): el primero estuvo constituido por las cabeceras que tenían de 12 a 15 montículos, plazas y juego de pelota, el siguiente nivel fueron los subnúcleos formados por tres o cuatro montículos con áreas residenciales pequeñas, muchas veces próximos a las terrazas agrícolas. El último nivel estuvo integrado por las aldeas dependientes en las que existió un asentamiento elite y habitaciones circundando esta unidad, al igual que las áreas agrícolas (Spores 2007:49). La conformación y disposición de los asentamientos que actualmente se observan en la región de la Mixteca Alta es muy similar a la que pudo existir en Natividad, con campos irrigados, terrazas para agricultura, hortalizas y plantíos de agave interrumpidos por casas para habitación (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:319).

La institución política dominante de este periodo fue el cacicazgo, que se caracterizaba por ser pequeño, socialmente estratificado, cada uno controlado por una familia aristocrática. Su territorio generalmente abarcaba el terreno que se puede cruzar a pie durante un día, con uno o más asentamientos agrícolas y áreas de recursos, así como una población con clara estratificación social (Spores 1983c:255).

Los reinos más importantes del Posclásico estuvieron en: Acatlán Puebla, Tequixtepec, Tonalá, Zacatepec, Tezoatlán, Silacayoapan, Tecomaxtlahuaca, Mixtepec, Tlaxiaco, Achiutla, Teposcolula, Tejupan, Tamazulapan, Coixtlahuaca, Yanhuitlan, Tilantongo, Mitlatongo, Teozacoalco, Chalcatongo, Putla y Tututepec, en Oaxaca (Spores 1983c).

En Nochixtlan durante esta fase ocurre la máxima

densidad poblacional y hay un cambio substancial en el patrón de asentamiento, ya que se centraliza en el sector de Yanhuitlan, relacionado con el reino que se menciona en las fuentes históricas que correspondía a esta área (Spores 1972:188). Así, el sitio más importante estuvo en el Valle de Yanhuitlan, podría decirse que fue una continuación de *Yucuñudavui*, que a su vez provenía del sitio temprano de *Yucuita*. Además de éste, existieron otros reinos en el área, todos tuvieron dependencias y sujetos (Spores 1972:191).

Para la región de Tamazulapan esta fase es dividida en dos periodos: Natividad Temprano (700-1000 d.C.) y Natividad Tardío (1000-1521 d.C.). Con base en esta división, para Natividad Temprano se tiene que el asentamiento de *Nuundaa* sufre una clara reducción, y que los sitios *Yucuchicano* y *Yucucano-yucuchico* crecen demográficamente y sobrepasan en tamaño al anterior (Byland 1980:151). Se concluye que el valle de Tamazulapan interactuó ampliamente con los centros de Tula y Cholula al norte, sin que los Valles Centrales de Oaxaca participaran en esta esfera de interacción (Byland 1980:156).

Durante Natividad Tardío, el valle de Tamazulapan continúa con el mismo patrón de asentamiento visto en el periodo temprano y se suman dos nuevos centros, que son: *Chocani* y *Yatachio*, este último considerado el cacicazgo que dominó políticamente (Byland 1980: 160 y 162).

En el área de Tilantongo-Jaltepec tres de los grandes centros que se desarrollaron durante el Clásico fueron abandonados, y se ve un dominio de los sitios de Jaltepec y Tilantongo (Byland y Pohl 1994:60-61). Se propone que la caída de Monte Albán se ve reflejada en el valle y su influencia en esta área terminó, este aspecto se observa en el gran cambio del patrón de asentamiento (Byland y Pohl 1994:64).

En la región de la Mixteca Alta Central esta fase también es dividida en dos periodos, aunque la mayoría de restos arqueológicos se sitúan dentro del Posclásico Tardío, después del 1200/1300 al 1521 (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:317). Por su parte, el Posclásico Temprano es pobremente representado y conocido, se piensa que éste fue un espacio de tiempo en el que hubo poca ocupación (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:329).

Con base en lo anterior, se tiene que para el Posclásico Tardío el tamaño de población de los valles estuvo relacionado con la existencia de suelo fértil, así como ocurrió en el Formativo Temprano, y que esta asociación se debilitó cuando la gente se fue a vivir sobre las cimas fortificadas (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009).

El patrón de asentamiento muestra sitios agrupados o alineados de forma paralela, favoreciendo un lado de un valle o cordilleras de montañas, esta ubicación estuvo relacionada con la disponibilidad de agua (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:319).

Las subregiones con mayor número de población fueron Jazmín, Teposcolula, Tilantongo, Huamelulpan y Tayata; Achiutla, Magdalena Peñasco y *Dzinicahua*, y los principales estados autónomos, además de los mencionados, fueron: Nejapilla, Yolomecatl, Yucuxaco, Yucuañe, Tlacotepec, Amoltepec y Tlaxiaco (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:320).

De acuerdo con la arquitectura cívico-ceremonial se observan dos jerarquías: una con un centro principal, barrios, sitios fronterizos y santuarios, y en la otra se adhieren pueblos secundarios entre el centro principal y los barrios. Estas unidades son las manifestaciones materiales del *Ñuu*, el estado potencialmente autónomo y sus barrios constituyentes (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:323). Las funciones cívico-ceremoniales fueron más centralizadas que durante Las Flores, observadas en un sólo grupo arquitectónico central y hubo más diferenciación e interdependencia dentro de las subregiones y entre ellas (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:324).

De acuerdo con los materiales encontrados, son claras las relaciones entre la Mixteca Alta, el centro de México y Puebla, asimismo, ciertas áreas muestran interacción con los Valles Centrales de Oaxaca (Byland 1980:156; Spores 1984:57). En este periodo la región de la Mixteca produjo y tuvo una cultura común dirigida a la integración comunitaria e interregional (Spores 1984:57).

1.4.6 Fase Convento (1521-1820 d.C.)

Este periodo de contacto entre los mixtecos y los colonizadores ha sido poco estudiado a nivel arqueológico en la Mixteca Alta, por ejemplo, los proyectos que recorrieron los valles de Tamazulapan, Tilantongo-Jaltepec y la Mixteca Alta Central no dan cuenta de este tiempo. Sin embargo, algunas evidencias y estudios, como los de Nochixtlan y Teposcolula nos permiten conocer cómo fue esta relación (Romero 2008; Spores 2008, 2009).

Para el valle de Nochixtlan muchos asentamientos

menores permanecieron en lugares precoloniales, mientras que las cabeceras como Chachoapan y Nochixtlan fueron reubicadas por los colonizadores. El sistema de asentamiento fue ligera y gradualmente afectado por la conquista. Otros patrones sociales poco alterados fueron la organización familiar como el matrimonio, la estratificación social de tres niveles, las relaciones intercomunitarias y a nivel de grupo y los patrones económicos (Spores 1972:194).

En la Mixteca, los cambios originados por el contacto fueron más graduales y desiguales que para el área central de México. Estos cambios fueron paulatinos, llevados a cabo durante dos o tres décadas, debido a que hubo pocos españoles en Oaxaca (Terraciano 2001:359). A su llegada, los colonizadores se encontraron con un paisaje montañoso de centros dominantes con barrios y estancias o sujetos más dispersos, por lo que intentaron crear unidades más manejables y movieron los asentamientos a nivel de valle, estos actos se denominaron congregaciones. Las iglesias y edificios gubernamentales se construyeron en la plaza y el palacio de los Señores, no muy lejos (Terraciano 2001:119-120).

Aunque en este periodo se introdujeron otros elementos, la ideología y cultura propias de la región no se eliminaron. La cultura Mixteca ha sobrevivido al periodo colonial gracias a la fuerte identidad de su gente (Spores 2007:426).

1.5 UNA CRÍTICA AL EVOLUCIONISMO Y A LA NARRATIVA DE LA LÍNEA CRONOLÓGICA EN ARQUEOLOGÍA

Como se expuso, el tema de la evolución social o cultural es complejo, en el caso de la Historia Precolonial Mixteca vemos que existieron tanto diferencias como similitudes entre las cuatro áreas mencionadas (Nochixtlan, Tamazulapan, Tilantongo-Jaltepec y la Mixteca Alta Central), sin embargo, todas pasan por los diferentes estadíos de organización social y política propuestos desde la visión evolucionista: bandas de cazadores recolectores, primeras aldeas, centros urbanos, organización estatal y pequeños señoríos.

Este desarrollo cultural que presenta la Mixteca Alta sigue un paralelismo con las fases que se conocen para Mesoamérica, claro con particularidades. Estos diferentes lapsos de tiempo (Precerámico, Cruz, Ramos, Flores y Natividad) pueden integrarse de manera general en los periodos identificados para esta gran región cultural: Precerámico, Preclásico, Clásico, Epiclásico y Posclásico. Estos periodos de tiempo se engloban en la línea cronológica que expresa el desarrollo cultural de Mesoamérica (figura 2).

A lo largo de la historia el entendimiento de esta línea ha ido cambiando y esto depende básicamente de las fases que se le agregan o quitan (figura 3). Las primeras se basaron en la que fue establecida por Morgan y Childe pero readaptada para el caso de Mesoamérica, bajo ese primer entendimiento los periodos evolutivos que se consideraron fueron: Salvajismo, Barbarie, Civilización, Revolución Neolítica y Revolución Urbana (Matos 2000:104). Un cambio en la línea cronológica fue realizado por William Sanders y Bárbara Price, quienes incorporan dentro de este desarrollo dos perspectivas: la primera es la evolución de los sistemas sociales, la cual se divide en Bandas, Tribus, Señoríos y los Estados de Elman Service, y la segunda es la interrelación entre población y agricultura y competencia y cooperación (Matos 2000:106).

Esta secuencia del tiempo mesoamericano se modificó y vemos que se le incluyeron los periodos culturales del urbanismo (Formativo Terminal) y del colapso de grandes centros de poder (Epiclásico). Esta última visión es la que prevalece en gran parte de Mesoamérica y es la que se ha establecido fuertemente en la región de Oaxaca y de la Mixteca Alta.

A partir de la línea cronológica formulada desde el enfoque evolucionista se proponen los periodos de desarrollo y son los que se siguen aplicando para cada región. Esta línea se observa en diferentes museos y publicaciones, de manera general podemos señalar que se ha establecido para entender el desarrollo político-social de Mesoamérica. En el caso de la Mixteca Alta véase la propuesta por Spores y Balkansky (Spores y Balkansky 2013:38), que es la más reciente, en donde se equiparan los periodos de tiempo con los periodos culturales de desarrollo en la Mixteca (figura 4). Ésta engloba las tres líneas principales de investigación desde el enfoque evolutivo que se mencionaron anteriormente.

Al respecto, Joyce menciona que los lapsos de tiempo incluidos en la línea cronológica de Mesoamérica son periodos de desarrollo cultural, los cuales son diagnosticados por elementos o características culturales específicos, y que las particularidades por regiones o áreas no responden a las diferencias de estos elementos sino a las diferentes fechas asignadas a cada

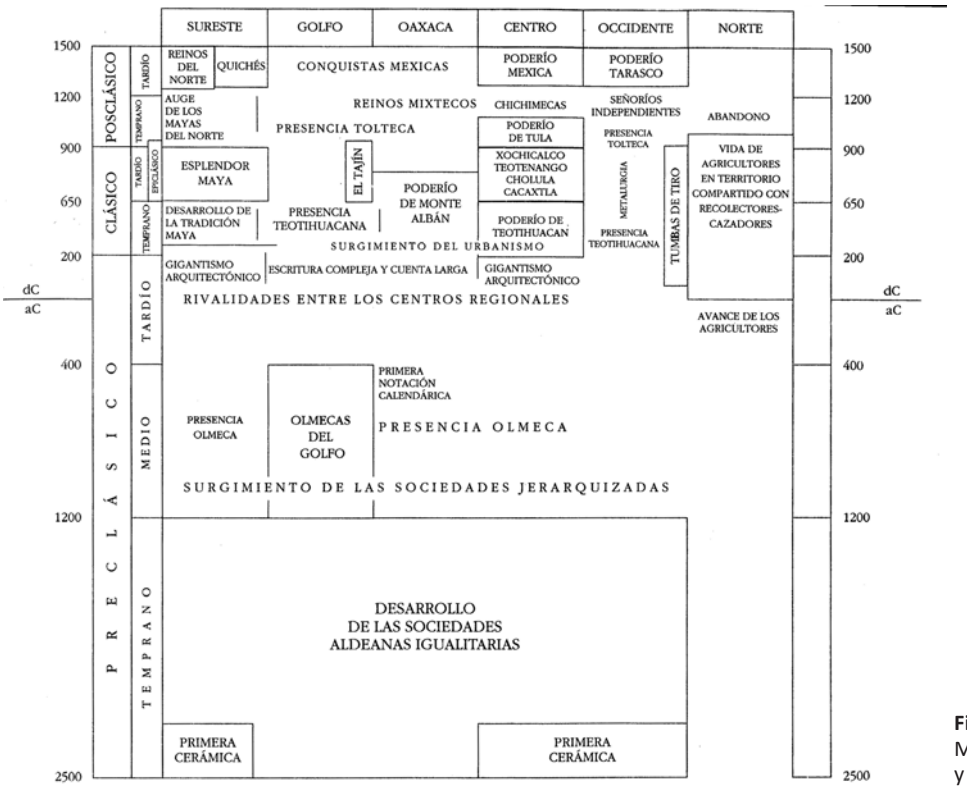


Figura 2. Cuadro cronológico de Mesoamérica (tomada de López y López 2001:66)

periodo. Dependiendo de la fecha de introducción de la agricultura, de las primeras aldeas, de los centros urbanos o ciudades, así como de las diferentes temáticas relacionadas a este proceso evolutivo, es que cada región es particularizada. En vez de que la arqueología de Mesoamérica se mueva de estos diversos enfoques heredados de la evolución cultural, ésta sigue atascada usando modelos de periodos de tiempo que son realmente etapas (2004:15-16).

Por otro lado, Litvak señala que muchos de estos modelos para entender esta superárea cultural a través del tiempo no se aplican en su totalidad, menciona que son estáticos porque se limitan a retratar un punto de la secuencia o toda la secuencia a partir de los cambios, es decir, son modelos descriptivos y no analíticos en sí (1975:172). Estos modelos "estáticos" o "canónicos", como él los llama, llevan a conclusiones de orden generalizador, sintetizador y predictivo (1975:174).

Asimismo, explica que muchos modelos fueron creados para regiones o sitios específicos y que por consecuencia los casos de estudio se ajustan a las generalidades dadas por estos modelos de interpretación y no a lo que podrían expresar los propios materiales. Desde su perspectiva, estos modelos tienden a volverse secuencias mecánicas de los diferentes periodos de tiempo y no representan el dinamismo de las culturas (1975:179; 1985:377).

O'Brien hace una fuerte y detallada crítica sobre el por qué el evolucionismo ha fallado como teoría en arqueología, señalando que esta teoría es monolítica, esencialista, mecánica y determinista. Asimismo, menciona que se le ha relacionado fuertemente con ideas de progreso y de resolución de problemas (1996). Explica que la teoría de la evolución fue concebida en términos de la biología y no en términos de la arqueología, que Charles Darwin, el arquitecto que inició el evolucionismo científico, no fue arqueólogo y no teorizó sobre la noción de descendiente con modificación por el significado de selección natural en términos arqueológicos (1996:2-3).

Por otro lado, se menciona que la división del tiempo originada en los años cincuenta (Lítico, Arcaico, Formativo, Clásico y Posclásico) fue concebida desde la Arqueología Americana para entender el desarrollo de la historia "Nativa Americana", la cual se basa en el cambio, como grandes brincos culturales o etapas discontinuas. No tiene que ver con un evolucionismo ramificado (continuo) sino que es un evo-

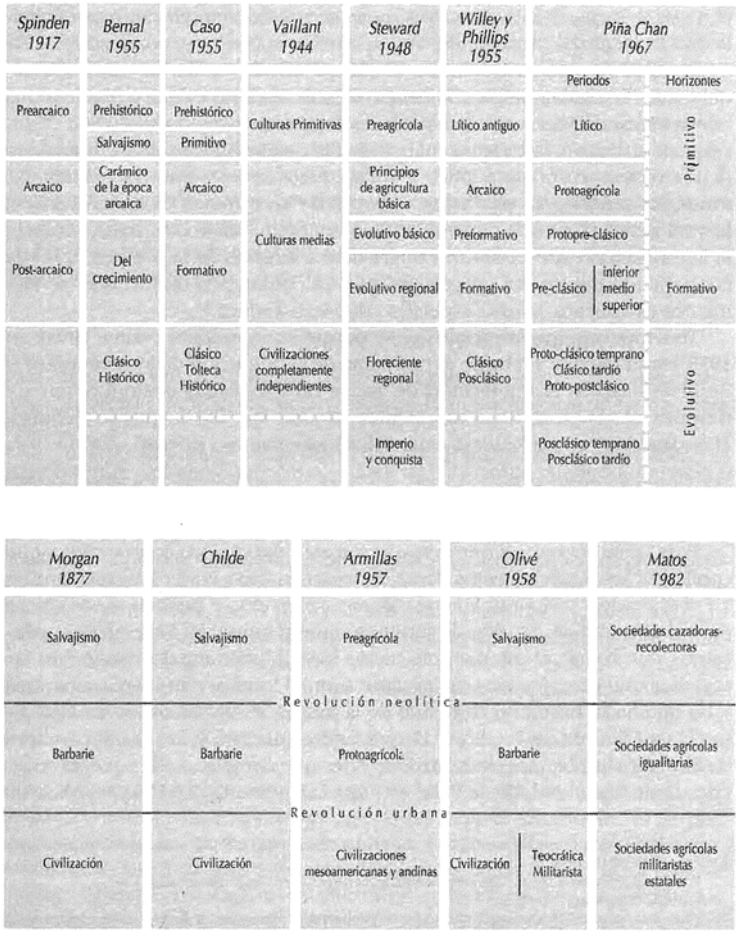


Figura 3. Cambios en las líneas evolutivas de Mesoamérica (tomada de Matos 2000:105)

lucionismo reticulado (cortado) es un esquema descriptivo más que explicativo (Lyman y O'Brien 1997: 42-43).

Así, la línea cronológica con sus diferentes periodos es un reflejo de este enfoque evolutivo, y como parte de la investigación arqueológica se ha vuelto un modelo a seguir, esto a partir del establecimiento de narrativas base o principales. En el caso de la Mixteca Alta estas narrativas tienen que ver con el origen y seguimiento, a través del tiempo precolonial, de: el desarrollo social y político, la estratificación social, los grandes centros (bajo la teoría de lugar central), el urbanismo, el estado, las clases sociales, la elite, las relaciones jerárquicas a nivel de valle y sitio, los procesos clave de cambio a escalas local, regional y macro regional, así como la interrelación del paisaje y la tecnología.

El problema que vemos es que estas narrativas base se están volviendo fundamentales para el entendimiento así como para el estudio la Historia de la Mixteca Alta, prácticamente porque están encarnadas en la línea cronológica. Esto se debe, en parte, a que el quehacer arqueológico en general ha estado en manos de una cierto tipo de personas que buscan permanecer e imponer una forma de ver la arqueología, pero la propuesta es incluir otras visiones y abrir el campo de estudio (Johnson 2007:190).

1.6 VALORES QUE *NO* QUEREMOS EN LA LÍNEA CRONOLÓGICA EN ARQUEOLOGÍA

La evolución cultural siempre ha sido una preocupación académica en Antropología, y un campo de esta ciencia que se ha propuesto para estudiar la evolución es la Arqueología (Flannery 1983a:1). La arqueología mesoamericana fue marcada desde los trabajos de Ricketson y Caso, quienes establecieron las primeras secuencias culturales evolutivas como tema de inves-

MIXTECA CHRONOLOGICAL SEQUENCE AND SELECT LOCATIONS

Years	Period	Select Sites	Cultural Characteristics
1521–1820	Spanish Colonial *Cacicazgos*	Nueva Antequera, Teposcolula, Yanhuitlan	Conquest and aftermath Colonial documents
900–1521	Postclassic	Achiutla, Coixtlahuaca, Guiengola, Putla, Tilantongo, Tututepec, Yanhuitlan, Yucundaa	Zapotec-Mixtec alliances Eight Deer, Mixtec codices Tututepec's coastal empire Polychrome, metallurgy
600–900	Epiclassic	Jaltepetongo, Ñuiñe sites, "Survivals" in Nochixtlan Valley	Monte Albán's collapse Ñuiñe, coastal art styles
200–600	Classic	Cerro de las Minas, Cerro Jazmín, Yucuñudahui	Origin of *yuhuitayu* "Second wave" urbanization Excavation of Yucuñudahui
300 B.C.E.–200	Late/Terminal 1 Formative	Cerro Jazmín, Huamelulpan, Loma Sandage, Monte Negro, Yucuita	Mixtec urban tradition Monte Negro excavated
2000–300 B.C.E.	Early/Middle Formative	Etlatongo, Tayata, Yucuita, Yucunama	Monte Albán founded Writing begins in Oaxaca Early villages, ranking "Cruz" defined at Yucuita
>2000 B.C.E.	Archaic	Yuzanú	Foraging, incipient cultivation
>8000 B.C.E.	Paleo-Indian	Coxcatlan Cave (Tehuacan)	Hunting and gathering

Figura 4. Línea cronológica para la Mixteca (tomada de Spores y Balkansky 2013:38)

tigación, y es lo que posteriormente dio forma al desarrollo histórico de Mesoamérica (Litvak 1985:374).

Siguiendo estos parámetros se ha propuesto que la noción del tiempo en Arqueología tiene que ver con el tiempo histórico, con los procesos de desarrollo que se dan en las sociedades y los diferentes conceptos que sirven para establecerlo (a partir de los materiales); los procesos se constituyen por cambios rápidos o de larga duración. Es a través de estos procesos que el tiempo puede ser dividido, en este sentido la cronología es inherente al tiempo mismo y su importancia radica en que nos da la referencia de cuándo se dieron los cambios. El tiempo y la cronología permiten al especialista plantear divisiones; el tiempo en Arqueología es presentado como una secuencia, visto como una dimensión es concebido espacialmente como lugar y distancia, en este sentido los arqueólogos son quienes reglamentan sobre la cronología (Matos 2000:108; Shanks y Tilley 1987:119 y 123).

La cronología se vuelve una narrativa de las culturas que ordena y da sentido; el tiempo es concebido como un espacio cronométrico que es conceptualmente separado de la producción y reproducción social, éste es representado solamente como un contexto en donde el cambio es el problema. El análisis sincrónico se relaciona con las concepciones estáticas de las entidades sociales ordenadas en una secuencia evolutiva: banda, tribu, cacicazgo, estado temprano, etc. (Shanks y Tilley 1987:120).

En este sentido, observamos que la línea cronológica está impregnada de nociones sobre el tiempo que parten del enfoque evolutivo y no de la Arqueología misma, la cual, desde su etimología griega, simplemente se define como el estudio de lo antiguo (*archaios*: viejo o antiguo y *logos*: ciencia o estudio). Los arqueólogos como los antropólogos no pueden sacudirse la noción de la evolución humana, la Historia se ha vuelto una Historia de adaptaciones culturales o

elecciones de adaptación para enfrentar los cambios, ya sean culturales o del entorno físico (O'Brien 1996: 2). Al respecto, Zborover apunta que el encanto del campo para los arqueólogos es que desafía los límites conceptuales de la disciplina y nos estimula a levantar la cabeza de las estrechas trincheras para engancharnos creativamente con las cosas e ideas que están más allá de nuestro oficio tradicional (2015:279).

Siguiendo esta idea, es claro que el quehacer arqueológico siempre se realiza en lugares en donde las poblaciones realizan su vida, en el caso del área que comprende Mesoamérica estos lugares son parte de la herencia viva de los Pueblos Indígenas. Por esta razón es fundamental, como menciona Pérez Jiménez: "sacudirse de nociones prestablecidas y coloniales". En ese sentido, queremos sacudir la línea cronológica para que cambie y sea incluyente pues, como veremos más adelante, a partir de estas nociones se aleja a los principales herederos de esta Historia que forjaron los Pueblos de Mesoamérica, es decir, a los Pueblos Indígenas.

Con estas ideas en mente, iniciaremos por señalar las características que consideramos limitan el quehacer arqueológico, es decir, sacudiremos la línea mencionando lo que *no* queremos ver expresado en ella sobre la noción del tiempo en Arqueología.

1) No queremos una línea que siga una perspectiva evolutiva. Ésta nos lleva a hablar de la evolución social y política, la cual se focaliza únicamente en los cambios, ya sea en los asentamientos o a nivel regional. Algo que define a este enfoque en Arqueología, es que a partir de las diferencias en los materiales arqueológicos se interpretan los cambios en las sociedades que se estudian. Bajo este enfoque se conoce el desarrollo de una sociedad, como vimos para el caso de la Mixteca.

Este desarrollo se va encaminando poco a poco a una situación de progreso, que en algún momento decae e incluso termina. Como se expuso con el recuento de los recorridos de superficie, todo inicia con una sociedad de cazadores-recolectores que da paso a una sociedad sedentaria, con el paso del tiempo ésta se transforma en una sociedad pre-urbana o urbana. Esta sociedad urbanizada, que no se liga con la primera (de cazadores-recolectores) o la segunda (sedentaria), da paso al Estado, estadío social que se expresa a partir de los sitios de grandes dimensiones y diversificados socialmente, lo cual, a su vez, permite hablar de una mayor complejidad en la estratificación social. La última etapa de este desarrollo (periodo Posclásico) corresponde con una sociedad de importantes expresiones culturales, pero los asentamientos no reflejan la grandeza del periodo anterior, ya no se habla de estados sino de pequeños cacicazgos.

El enfoque evolucionista nos lleva a establecer estándares de las sociedades y a que se fijen los comportamientos o formas de organización de acuerdo con las fases evolutivas. Estos estándares congelan la vida de las poblaciones, como señaló Litvac se vuelven un canon. Asimismo, se asume que las sociedades se mueven hacia adelante en fases de desarrollo como si fueran un infante que crece para convertirse en un ser adulto; las fases tempranas son consideradas primitivas, simples y emocionales, y al pasar el tiempo son menos primitivas, más civilizadas y racionales (Smith 1999:30).

La evolución cultural fue diseñada específicamente para combatir la noción de que los humanos y el reino animal fueron similares, estresando la manera en la que los primeros cambian a través del tiempo y por qué han variado a través del espacio (O'Brien 1996:7). Desde esta teoría se crean los escenarios que enfatizan la naturaleza evolutiva de la sociedad y la inteligencia de los humanos, mientras estos se siguen esforzando por una mejor adaptación (O'Brien 1996:11).

Fabian explica que el tiempo cronológico o evolutivo está basado en el distanciamiento y separación temporal de las sociedades, es un marco de referencia capaz de acomodar a toda la humanidad. Señala que está basado en determinar estándares de superioridad, de lo que es mejor o peor, de lo que es simple o complejo, de lo que es humano o prehistórico y usa conceptos o frases para sociedades contemporáneas que las fija a un tiempo remoto. Estas categorías automáticamente crean un distanciamiento temporal entre los académicos y las poblaciones y, por otro lado, el uso del tiempo en el discurso antropológico genera la negación de contemporaneidad de las sociedades estudiadas (Fabian 1983:26-35).

Ésta es la base del colonialismo: el deseo de querer erradicar "lo primitivo", lo que necesita ser civilizado o bajo la luz. Desde el siglo XVI el evolucionismo se vio como un proceso inevitable y natural, donde las sociedades industriales e imperialistas tuvieron el derecho de dominación sobre las sociedades tradicionales, en donde las sociedades débiles sucumbieron ante las fuertes (Shennan 2005:37).

Smith señala que muchas ideas son predicadas bajo un sentido de la otredad e invitan a la comparación

con algo o alguien que existe afuera del mundo civilizado, estas ideas han existido desde siempre, pero se reforzaron durante la ilustración a través de la ciencia, filosofía e imperialismo (del cual la colonización es parte) y se convirtieron en sistemas de descalificación y regímenes de la verdad. Así, se habla de Historia para las personas completamente humanas y para los no-humanos se habla de prehistoria, o se exalta la diferencia de sociedades modernas y premodernas. Estas categorías han sido establecidas por personas en occidente que siguen preceptos de racionalismo, individualismo y capitalismo (1999:33).

2) No queremos una línea que esté en fragmentos. Debido a esta visión evolutiva, el tiempo en la Mixteca se fragmenta en grandes periodos como: Precerámico, Preclásico, Clásico y Posclásico. A su vez, cada periodo se divide en fases: Temprana, Media, Tardía y Terminal. Ambas divisiones son fragmentaciones y también nos indican una dirección temporal que sigue la lógica del cambio y el progreso que conlleva la perspectiva evolutiva. Bajo esta percepción, los fragmentos de tiempo indican origen, desarrollo y fin, ya sea de expresiones culturales, de sitios o de sociedades. Esta fragmentación es una separación conceptual impuesta entre los diferentes periodos de tiempo más que una separación real. Como vimos, para establecerla sólo se toman las formas de integración sociopolítica, no otros aspectos de la vida diaria.

3) No queremos una línea unidireccional/con una dirección. Los segmentos de tiempo están ordenados cronológicamente, uno detrás de otro, como las cuentas de un collar que se siguen entre sí y de manera independiente.

Las representaciones de diferentes líneas cronológicas siempre siguen una misma dirección que va de abajo hacia arriba o de izquierda a derecha, siguiendo totalmente la lógica del desarrollo creada desde el evolucionismo. Asimismo, las separaciones entre los periodos y las fases se muestran a partir de líneas perpendiculares, las cuales representan las fronteras temporales y, a su vez, las diferencias entre un estadío y otro.

La sucesión de estos periodos de tiempo expresa la continuidad en una cultura, o mejor dicho, la direccionalidad de una cultura, la cual entendemos (retomando el punto *2)* como una línea continua cortada en segmentos. Esta línea nos enseña el cambio de un pasado menos evolucionado a uno de mayor evolución, sigue claramente un orden temporal evolutivo preestablecido. Al respecto Ingold señala que la continuidad de la evolución no es realmente una continuidad del devenir, sino una "continuidad reconstituida" de individuos en una secuencia, en donde cada uno difiere mutuamente de su antecesor y de su sucesor (2007:114).

4) No queremos una línea que termine en 1521. Siguiendo la direccionalidad impuesta a la línea cronológica vemos que ésta termina, bruscamente y sin razón, en el año de 1521, con la colonización. Como parte de la evolución social de Mesoamérica Sanders y Price señalan que, durante el Posclásico, el imperio Azteca (que ellos consideraron como la región representante de Mesoamérica) no alcanzó su pleno desarrollo debido a la colonización española (1968:34).

Ésta es una explicación que tiene como fundamento la discontinuidad total de la cultura por el evento histórico de la colonización, la cual es arbitraria. Asimismo, tiene que ver con otros aspectos vistos desde la academia, como con lo que se considera en la disciplina como sociedades literatas o no literatas (Zborover 2015:280) o con el romanticismo de la Arqueología Histórica de América del Norte, que ve como ancestros a ciertas personas que formaron parte de eventos históricos, empezando con la llegada de los primeros colonizadores, con los cuales tiene afinidad emocional explícitamente (Johnson 2007:197), o como se mencionó anteriormente, el énfasis en la Historia Nativa Americana que supuestamente terminó con la colonización.

Al respecto, Zborover menciona que en México hay una tendencia dicótoma institucionalizada de dejar el periodo precolonial a los arqueólogos y el periodo colonial a los historiadores, esto porque se siguen definiciones federales sobre el patrimonio arqueológico e histórico que no las engloban como uno solo. Además de que se retoma la visión norteamericana sobre la Arqueología Histórica que resalta la separación entre lo precolonial y lo colonial. Estos factores han ayudado a perpetuar los prejuicios eurocéntricos y además han contribuido a la falsa división temporal entre las literaturas históricas indígenas y las materialidades, antes y después de la conquista (2015:284).

Asimismo, Navarrete ha señalado el gran daño hecho a los Pueblos Indígenas desde la Arqueología Mexicana actual, esto porque desde el inicio de esta disciplina se desarrolló una "visión monolítica"[6]. Ésta

6 Es monolítica porque tiene una afición por los monolitos de gran tamaño, porque plantea una unidad indisoluble entre el pasado

fomenta una dicotomía entre el periodo precolonial y los Pueblos Indígenas contemporáneos, enfatizando la exclusión de los últimos y fomentando un discurso nacionalista del Estado. Lamentablemente esta "visión monolítica" ha justificado las leyes que rigen el patrimonio arqueológico, las instituciones encargadas de trabajar con él y las prácticas y discursos de los arqueólogos tanto en México como en Latinoamérica (Navarrete 2009).

Aunado a esta problemática, Castellón señala la concepción del pasado precolombino en las nuevas generaciones que han sido formadas con una idea ajena y alejada de lo que fueron las culturas antiguas. Menciona que la mayoría de los mexicanos no consideran que ese pasado sea realmente el suyo, y aunque sienten curiosidad e interés también hay un sentimiento de rechazo porque simbolizan el anacronismo y generan un sentimiento de atraso cultural confirmado por el hecho de la Conquista española en el siglo XVI (2016:110).

A partir de este "fin precolonial" o ruptura, puntualizados por la línea, se empieza a hablar de etapas o procesos históricos, como la Colonia, la Independencia, la Revolución, etc., principalmente ligados a un interés nacionalista. Se deja de lado la narrativa evolutiva para darle paso a una narrativa histórica nacionalista; hay un cambio, pues con la primera se habla de las grandes civilizaciones muertas y con la segunda se tratan eventos históricos y personajes. Este hecho hace que no sea posible empatar ambas líneas cronológicas de manera coherente, pues en la línea que se sigue bajo un enfoque evolutivo ya no hay un periodo que siga después del Posclásico (Pos-Posclásico). Asimismo, es claro que la colonización no representa una fase evolutiva para las sociedades mixtecas sino que fue un proceso dramático que conllevó cambios radicales en su vida e Historia.

5) No queremos una línea que desconecte el presente del pasado. Aunque muchos investigadores señalan que la Historia de los Pueblos que integran Mesoamérica no termina con la colonización española, en la práctica arqueológica este aspecto todavía no se considera como un hecho fundamental para el entendimiento de las sociedades precoloniales. Debido a que no hay una conexión entre pasado y presente, expresada en la línea cronológica, la arqueología en esta región se limita a interpretar el pasado precolonial a partir de los materiales del pasado, es decir, las investigaciones que se realizan giran en torno a problemáticas del pasado y se quedan en la explicación de éste.

La Arqueología ha estado encerrada en su tiempo, observando desde el presente el distante o inconmensurable pasado arqueológico, pero esta distancia temporal es postulada a priori, desde la cual se concibe al pasado como una fecha diferente y muy distante del presente (Shanks y Tilley 1987:124). Se debe considerar que el tiempo no es una dimensión neutral en Arqueología, la apropiación del pasado es un acto moral y político, escoger un pasado es escoger un futuro. El quehacer de la Arqueología está disfrazado bajo una separación del pasado y el presente, con un presente que va desapareciendo y un pasado que se convierte en un espectáculo, un entretenimiento e ilustración (Shanks y Tilley 1987:136).

Al no considerarse el presente, en el sentido de vínculo cultural, tampoco se consideran a los Pueblos Indígenas, en este caso al Pueblo Mixteco. Esto trae como resultado la falta de su participación y su reconocimiento como portadores de conocimientos y percepciones milenarios, los cuales han sido forjados a partir de las relaciones y experiencias en un paisaje.

De tal forma, las características que queremos remover de la línea del tiempo de la Mixteca son: evolutiva, fragmentada, unidireccional, finalizada en 1521 y desconectada del presente. Éstas están encarnadas en la propia línea y establecen una narrativa a seguir en la mayoría de las investigaciones arqueológicas, por tal motivo proponemos quitarle estos valores y adherirle otros que consideramos pueden generar nuevas formas de entender tanto el pasado como el presente y vislumbrar ese futuro que se hace día a día.

Antes de presentar la propuesta de línea es pertinente mencionar las ideas y conceptos que nos inspiraron para su realización y que son los que guían esta tesis.

1.7 IDEAS QUE DIRECCIONAN EL TRABAJO

Debido a que el tema central de esta investigación es la herencia viva de *Ñuu Savi*, necesitábamos partir de lo que significa vivir en una comunidad mixteca contemporánea, un quehacer asociado principalmente con la Antropología, fue así como comenzamos a interesarnos en el enfoque de paisaje desarrollado dentro de esta disciplina por Ingold, a la que se refiere como

prehispánico y el presente nacional, y porque ha generado una visión monolítica sobre los Pueblos Indígenas actuales (Navarrete 2009:67).

Ecología de Vida o Ecología Sensible[7]. La base de este pensamiento es la existencia de contextos de relaciones, asimismo, parte de un análisis crítico sobre el estudio que se realiza de las sociedades contemporáneas bajo una visión occidental que se ha impuesto sobre diferentes culturas para descalificarlas. En este sentido, el autor deconstruye las categorías, ideas y dicotomías que se han establecido para el entendimiento y la explicación del mundo previos a cualquier experiencia en éste, como la del ser humano y el resto de los seres vivos o la de mente y naturaleza (2000).

El entendimiento del paisaje que ofrece este enfoque nos permitió conjuntar presente y pasado, nos planteó también una forma de acercarnos al estudio del paisaje a partir del propio involucramiento y de conocer las diferentes relaciones que se establecen en él, asimismo, es el que encontramos más apegado a la manera en que el paisaje es percibido por los mixtecos. Por ello consideramos relevante referirnos a algunos de los conceptos e ideas que retomamos de este enfoque y que fueron clave en nuestro estudio.

En Arqueología nos han enseñado a ver el paisaje como un mero telón de fondo o escenario en el que se encuentran los "restos" de las antiguas civilizaciones, y nuestra experiencia en relación con éste se limita a la localización y al registro de los materiales ya sea en superficie o en las diferentes capas estratigráficas, la cual queda sintetizada en una compleja cartografía. Éste es un ejemplo de la práctica, aunque en las interpretaciones esta visión del paisaje no cambia mucho; en la mayoría de los trabajos realizados en la Mixteca los elementos del paisaje se han utilizado principalmente para establecer límites territoriales, identificar patrones de asentamiento, hablar de recursos naturales y de su explotación, entre otras. En este sentido, se resaltan las relaciones sociales (ser humano-ser humano) y la dicotomía entre cultura y naturaleza.

Esta relación que la Arqueología ha establecido con el paisaje es examinada críticamente por Johnson, quien a partir del análisis del desarrollo de la Arqueología en Inglaterra y en parte en Estados Unidos, explica que el estudio del paisaje en esta disciplina está fuertemente influenciado por el romanticismo, tiene tintes de nacionalismo e ideas del colonialismo (2007).

Con relación al primer punto menciona que este enfoque del paisaje parte de una apreciación estética de los elementos que lo constituyen, bajo la cual sólo se busca retratar lo bello del paisaje y ligarlo a las clases dominantes, sin hablar sobre los contextos sociales actuales que están presentes y que muchas veces representan casos socialmente difíciles de tratar, es decir, los empuja fuera del discurso histórico al no quedar en una narrativa romántica. Asimismo, al asociar al paisaje con ideas nacionalistas, éste se piensa como lugares que deben preservarse sin cambios, por lo que al hablar de paisaje en estos términos siempre se hace en tiempo pasado y en relación con los ancestros, lo cual tiende a idealizar los paisajes (Johnson 2007:129).

Otro valor que se le agrega al paisaje desde esta perspectiva es que es altamente simbólico, hecho que corresponde en realidad con una falta de entendimiento. Este valor se relaciona con la idea de que para poder sentir el paisaje, entenderlo, hay que estudiar, es decir, se debe estar altamente entrenado, en este caso, solamente el arqueólogo lo puede entender (Johnson 2007:26). Finalmente, Johnson señala que "la comunidad imaginada" desde la Arqueología es geográfica, social y culturalmente estable, y es un grupo homogéneo; desde esta idea no se considera que hay diferentes perspectivas del paisaje, como la del colonialismo. Muchos de estos paisajes que no se toman en cuenta son difíciles de tratar y muchas veces son una base de dolor que está presente y que la arqueología romántica sigue evitando (Johnson 2007:179).

Teniendo en cuenta estas limitantes y apreciaciones del paisaje que se nos han impuesto desde la Arqueología, encontramos en la Ecología de Vida y en la Hermenéutica Poscolonial (como veremos más adelante) una nueva forma de entender el paisaje, de percibirlo.

Un primer punto que nos pareció importante del enfoque de Ecología de Vida es que habla de un campo de relaciones que no se centra únicamente en los seres humanos (relaciones sociales) sino que incluye a todos los seres vivos, a los diferentes materiales y al clima (los fenómenos atmosféricos así como la luz, el sonido y lo que se puede sentir) habitando un mismo paisaje (Ingold 2000, 2011). Este contexto de relaciones es fundamental para la formación de los propios seres y el mundo; en el caso de las personas, por

7 Estos términos refieren al tipo de conocimiento que la gente tiene de sus entornos. No es un conocimiento formal de tipo autorizado que se pueda transmitir fuera de los contextos de su aplicación práctica, de lo contrario, está basado en el sentimiento, consistente en las habilidades, sensibilidades y orientaciones que se han desarrollado a través de largas experiencias de vivir en un entorno particular. Este tipo de sensibilidad y capacidad de respuesta también ha sido referido como entendimiento intuitivo (Ingold 2000:25).

ejemplo, sus identidades y conocimientos no están prescritos sino surgen de la participación con los otros (Ingold 2000, 2011). Estas consideraciones nos impulsaron a pensar en otro tipo de relaciones que podíamos buscar en conexión con el paisaje y en la forma en que éstas se entablan.

En cuanto al paisaje, unidad de estudio central para esta tesis, Ingold no da un concepto como tal sino una serie de características que, además de calificarlo, brindan las pautas para investigarlo. A partir de la negación de tres conceptos que comúnmente se asocian con paisaje (no es tierra, no es naturaleza, y no es espacio), el autor deja ver tres aspectos relevantes para su entendimiento y distinción: su formación, la manera en que debemos situarnos respecto a este y la forma de percibirlo (2000:190-193). Respecto al primero menciona que el paisaje es cualitativo y heterogéneo, es decir, una superficie delineada y texturada, repleta con diversos objetos, vivos y no vivos, naturales y artificiales. Asimismo, que está en continua formación, que no debe verse como una forma terminada. Señala que las formas del paisaje no son preparadas de antemano para quienes lo ocupan, más bien son generadas y mantenidas a través de procesos que involucran a diferentes elementos o participantes dentro de un campo de relaciones.

De igual forma, explica que se debe tener presente que este mundo es poligloto, es decir, una mezcla de voces por medio de las cuales diferentes seres, más que humanos, en sus varias lenguas, anuncian su presencia, se hacen sentir y tienen efectos. Para llevar una vida acorde a este pensamiento, debemos armonizarnos con esas voces y escuchar y responder a lo que nos están diciendo (Ingold 2013:739). Este estamento es relevante para nuestro entendimiento de los seres sagrados que habitan el paisaje de las comunidades a las que nos referiremos.

En cuanto a la forma de posicionarnos en el paisaje, menciona que en éste no hay interior-dentro ni exterior-fuera porque nosotros estamos inmersos en el paisaje y vivimos en relación con él. Al respecto, una observación importante que hace es que ninguna forma del paisaje representa por sí misma una frontera (Ingold 2000:193). Finalmente, explica que el paisaje se percibe en movimiento, a partir de la propia experiencia al entrar en relación con los otros participantes (Ingold 2000:19). Así, el paisaje es el mundo como éste es conocido por aquellos quienes habitan en él, quienes habitan sus lugares y viajan a lo largo de caminos que los conectan. Está impregnado con habilidades personales[8] y engloba a los seres humanos, a los animales y a las plantas, a los seres más que humanos, así como los lugares en los que todos se mueven y viven (Ingold 2000:189 y 194).

Con relación al último punto sobre la forma de conocer el paisaje, este enfoque demanda una postura específica que el autor nombra perspectiva habitacional *(dwelling perspective)*[9], la cual sitúa al investigador como cualquier otro habitante, en un contexto de participación activa, la práctica arqueológica se vuelve una actividad de habitar. Esto implica partir del conocimiento que nace de la experiencia inmediata, privilegiando los conocimientos que la gente deriva de su vida, es decir, de su involucramiento diario en el mundo (Ingold 2000:189). Desde esta perspectiva el paisaje se entiende como un registro permanente y testimonios de vidas y de trabajos de generaciones pasadas, quienes lo han habitado y al hacerlo han dejado algo de ellas mismas (Ingold 2000:189). Esta postura fue fundamental para nuestro método de investigación.

Asimismo, como parte de este proceso de conocer, señala que son esenciales las relaciones de enseñanza-aprendizaje que se establecen entre los participantes en contextos de actividad. En este sentido, rechaza la idea de que el conocimiento está almacenado en el cerebro y que se transmite de generación en generación y propone que lo que cada generación contribuye a la siguiente es una educación de atención[10] (Ingold 2000:21-22).

En relación con esta dinámica de educación, explica que existen diferentes formas de participar en el paisaje, de habitarlo, como las canciones, los sueños, las narrativas y los diseños (manifestaciones artísticas), las cuales dirigen la atención de los habitantes y van desde las apariencias externas a la más intensa participación poética, en donde las fronteras entre persona y lugar, o entre el ser y el paisaje se disuelven (Ingold 2000:56). Entendemos entonces que con las

8 En este contexto, las habilidades son entendidas como las capacidades de acción y percepción del ser humano como un todo situado en el mundo (Ingold 2000:5).

9 Con este término el autor puntualiza que: las formas que la gente construye, ya sea en la imaginación o en la realidad, nacen dentro de las actividades que se realizan en el momento, en contextos relacionales específicos dentro de las formas prácticas de involucrarse con sus alrededores (Ingold 2000:186).

10 Desde este contexto, conocimiento consiste en la capacidad de situar la información y entender su significado dentro del contexto de involucramiento directo perceptual con nuestros entornos (Ingold 2000:21).

diferentes formas de vivir en el paisaje se generan valores o significados específicos respecto a éste que deben considerarse de manera conjunta al momento de estudiarlo.

Otra característica de suma importancia que el autor trata del paisaje es su temporalidad. Para hablar de ella emplea el concepto de *taskscape*, entendido como el conjunto de tareas[11] interconectadas que se llevan a cabo en el paisaje (Ingold 2000:195). Explica que este tiempo es esencialmente social, no cronométrico sino rítmico, intrínseco al propio movimiento. Es un tiempo compartido y sentido, es decir, surge de una vivencia. Asimismo, se debe considerar que no hay un sólo ciclo rítmico sino un complejo entrelazamiento de muchos ciclos simultáneos (Ingold 2000:197).

De tal forma, el paisaje debe ser entendido como un conjunto de actividades colapsadas en una serie de características, y dado que las actividades del *taskscape* son interminables, el paisaje nunca está completo, está perpetuamente bajo construcción (Ingold 2000:198 y 199). Este es el tiempo al que nos referimos en la tesis, el tiempo que se vive en comunidad como parte de los quehaceres de la vida diaria, los cuales implican diferentes formas de entrar en relación con el paisaje.

Asimismo, retomando esta idea del *taskscape*, nos dimos cuenta que temporalizando el paisaje teníamos la oportunidad de vincular presente-pasado, por lo que ésta fue también una tarea central del presente trabajo. Nuestro reto fue hablar de comunidades vivas y dinámicas con profundidad histórica.

Finalmente, una vez que Ingold establece la relación entre movimiento y tiempo, explica que vivir o estar vivo, que aplica a todo lo que existe, implica estar inmerso en la corriente del tiempo y tener una trayectoria o una línea en formación. El entrelazamiento de estas trayectorias comprende la textura del mundo. Con este entendimiento plantea una visión de la vida como un fenómeno de líneas, a partir de la cual desarrolla la Teoría de Malla *(meshwork theory)* (2011). Ésta se refiere a las líneas de vida como líneas de crecimiento y movimiento que se entrelazan para formar el mundo que habitamos[12], el cual abarca tanto el cielo como la tierra (Ingold 2007:103; 2011). La importancia de este concepto es que las líneas en la malla no conectan sino son líneas a lo largo de las cuales se percibe y se actúa, son líneas de vida.

Esta idea sobre paisaje, el cual equipara con el mundo, nos brindó la posibilidad de hablar de continuidad y cambio no cómo una ruptura o dos cosas separadas sino como dos características indisociables de una misma línea de vida, en este caso de la sociedad mixteca. En el desarrollo de esta tesis seguiremos diferentes líneas de vida que se entretejen para dar forma al paisaje y la Historia de *Ñuu Savi*.

Para la investigación que realizamos, a la par de este enfoque, retomamos aspectos de la hermenéutica poscolonial desarrollada por los profesores Aurora Pérez Jiménez y Maarten Jansen para la interpretación de los manuscritos pictóricos de Mesoamérica (2010b: 181-201). Si bien esta metodología-enfoque fundada en tres niveles de análisis está direccionada hacia estas manifestaciones culturales en específico, consideramos que algunos puntos son centrales para la interpretación de contextos arqueológicos en general. Aquí señalaremos principalmente dos, ambos relacionados entre sí y englobados en el último nivel del proceso interpretativo: *1)* el situarnos a nosotros mismos como participantes activos en constantes diálogos con otros y *2)* entender la interpretación como un ejercicio comunicativo y de involucramiento, lo cual requiere de un diálogo intercultural.

El primero tiene que ver con las propias experiencias que surgen de una convivencia de mutuo aprendizaje y respeto con quienes trabajamos. Esto implica por un lado, aprender sobre los temas centrales y valores de la cultura de los Pueblos de Mesoamérica y por el otro, enfrentarnos con el impacto traumático del colonialismo. En este sentido, debemos considerar los efectos de nuestro trabajo en el presente y entrar en un diálogo con el pasado, para luego regresar nuevamente al presente (Jansen y Pérez 2010b:198-199).

En cuanto al segundo, se requiere involucrar a los descendientes del pasado investigado de una manera activa, como protagonistas, idea que toma como punto de partida un énfasis en la continuidad cultural. Asimismo, es necesario realizar un análisis crítico del uso de términos o conceptos que perpetúen las estructuras coloniales que fueron impuestas en el pasado y que en la actualidad legitiman condiciones de injusticia e impiden la vida plena de los Pueblos (Jansen y Pérez 2010b:199-201).

11 El concepto de tarea es definido como cualquier operación práctica, realizada por un especialista en un entorno de relaciones como parte de su vida diaria. Cada tarea se entiende desde su posición dentro de un conjunto de tareas interconectadas, usualmente donde varias personas trabajan juntas, *taskscape* es un conjunto de actividades relacionadas que van formando también el paisaje (Ingold 2000:194-198).

12 Con base en estas ideas señala que la Ecología de Vida es entonces el estudio de la vida de líneas (Ingold 2007:103).

Respecto al diálogo intercultural, Atalay señala que no sólo es importante involucrar a las comunidades sino ser conscientes en qué medida se les involucra y con qué propósitos. En la práctica arqueológica esto demanda una democratización del conocimiento en donde los no arqueólogos llegan a ser parte del proceso de creación del nuevo conocimiento (2014:48-55).

Asimismo, como lo explica Raffa (2015), un diálogo intercultural implica aceptar nuevas posibilidades y abrirnos a ellas. Más allá de la generación de conocimiento debemos tener presente que según el tipo de relaciones que establecemos con los otros, como parte de este proceso de comunicación, es como nos construimos a nosotros mismos, por ello es importante la calidad de las relaciones. Además, en cuanto a los significados que manejamos como parte de nuestra vida diaria, esta autora señala que el encuentro con el otro no es sólo el encuentro con una cultura diferente a la nuestra sino que nos enfrentamos a un universo simbólico que es tan real como el nuestro.

Como se mencionó, un punto fundamental en la Hermenéutica Poscolonial es la continuidad cultural, que se considera una referencia obligatoria para el estudio de comunidades nativas en una tradición cultural específica, sea en el presente o en el pasado. Esto permite trascender el carácter limitado y fragmentado del registro arqueológico, así como el perjuicio y la naturaleza temporal de los documentos coloniales. Al conectar los datos de estos registros con una cultura viva, debe verse el proceso dinámico, rico y, algunas veces, impredecible que incluye su propia lógica, drama humano y contradicciones. Pero la continuidad cultural no debe ser considerada únicamente como un reservorio de datos ilustrativos para poner carne a los huesos del pasado. La continuidad cultural, en primer lugar, impone una necesidad en los académicos de tomar en cuenta la presencia y el conocimiento de las personas actuales (Jansen y Pérez 2010a:77).

En el caso de México, además, la vinculación de la Arqueología con la Antropología y otras ciencias sociales se plantea como necesaria para superar las limitaciones que impone, por un lado, una arqueología oficialista y, por el otro, las discusiones académicas demasiado alejadas y ajenas a las formas de vida tradicionales de la mayoría de las comunidades en todo el mundo (Castellón 2016:102).

Como parte de esta metodología-enfoque, cabe mencionar que Jansen y Pérez se centran en el estudio de los códices de *Ñuu Savi* en conexión con documentos históricos y la cultura contemporánea, en donde la lengua mixteca juega un papel relevante. Señalan que el conocimiento del paisaje, la visión del mundo, costumbres y valores, así como formas específicas de la literatura oral vivos pueden ser ligadas a los códices bajo un análisis crítico y cuidadoso. Asimismo, que este enfoque genera mayor acercamiento a los mensajes originales y hace esos mensajes más relevantes para nuestro tiempo (2010b:149). Trabajos bajo este enfoque y que involucran el quehacer arqueológico son los realizados en el sitio Monte Negro (Geurds y Jansen 2008), Monte Albán (Jansen, García, et al. 2012) y en la región de Huajuapan (Rivera, Jansen, et al. 2016).

Los dos aspectos centrales del proceso interpretativo antes mencionado ya han sido incorporados en la práctica arqueología a través de diferentes enfoques y métodos. Un buen ejemplo del esfuerzo y los retos que esta perspectiva conlleva en la práctica es la obra "Transforming Archaeology" (Atalay, Clauss, et al. 2014b). En los casos que ahí se presentan, de diferentes partes del mundo, cada autor parte de una problemática o falla específica que reconoce en el quehacer arqueológico y, al mismo tiempo, plantea una propuesta y su propia metodología, pero es relevante de notar que todos coinciden en que deben de existir principios básicos que direccionen cualquier investigación arqueológica, los cuales recaen en la ética y la autorreflexión con relación a las sociedades contemporáneas.

En respuesta a la pregunta central que plantea la obra mencionada: ¿arqueología para quién? estos trabajos promueven una trasformación de fondo en arqueología en relación con cómo la pensamos (enfoques) y cómo la realizamos (métodos), lo cual implica repensar el rol de la Arqueología en la sociedad. Asimismo, apuntan hacia una disciplina centrada en hacer investigación con, por y para comunidades no arqueológicas para un beneficio colectivo (Atalay, Clauss, et al. 2014a:7-28).

Igualmente, bajo este pensamiento que reconoce las problemáticas en la práctica arqueológica y que considera la autorreflexión así como la ética en relación con las sociedades contemporáneas, se han desarrollado varias propuestas teóricas que buscan decolonizar esta disciplina. Una de ellas es la etnografía arqueológica, que parte de la idea de que la Arqueología es una práctica social en el presente y se define como un espacio emergente de pensamiento, involucramiento, diálogo, colaboración e intervención entre

diversos investigadores y varios públicos, asimismo, plantea siete elementos y características[13] que se deben seguir en una investigación. Como parte de esta definición se señala la importancia de hablar de espacio como una noción que ofrece posibilidades para múltiples coexistencias, y se explica que la etnografía arqueológica es más que la mera práctica académica que media entre la Arqueología y la Etnografía, a la que se ha denominado etnoarqueología[14] (Hamilakis y Anagnostopoulos 2009).

Siguiendo estos lineamientos, para la Mixteca Alta, área de estudio que nos ocupa, se tiene una investigación sobre la práctica de la arqueología participativa. En ésta se hace un análisis crítico sobre lo que implica un estudio de involucramiento y en asociación con las comunidades con quienes se trabaja. A partir de estudios realizados en las comunidades de Apoala y Monte Negro, por un lado se exponen las dificultades que surgen de las diferentes relaciones de poder que existen a nivel local y por el otro, se incorpora el conocimiento histórico en las percepciones locales con relación al paisaje (Geurds 2007).

Finalmente, con relación al enfoque de la Hermenéutica Poscolonial, tomamos como marco ético de nuestra investigación la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) (2007). Ésta fue aceptada en las Naciones Unidas en el 2007, aunque su origen se remonta unas décadas atrás, durante todo ese periodo de tiempo fue fundamental la participación constante y firme de diferentes Pueblos Indígenas (Jansen y Pérez 2010b).

Cabe señalar que los Pueblos Indígenas siguen en esta lucha a nivel internacional para mejorar la declaración actual y, principalmente, para que sea aceptada como parte de la ley local en los diferentes países que la aprobaron, entre ellos México. La DNUDPI es de importancia ética para nosotros porque se pensó como la guía a seguir para el reconocimiento, respeto, participación y cooperación de los Pueblos Indígenas (Pérez 2015:282). Como marco de nuestro trabajo retomamos cuatro de los 46 artículos que la integran:

Artículo 2. Los pueblos y los individuos indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas y tienen derecho a no ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas (2007:4).

Artículo 11. *1)* Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, objetos, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas (2007:6).

Artículo 12. *1)* Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos (2007:6-7).

Artículo 13. *1)* Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, así como a mantenerlos (2007:7).

Estos artículos son fundamentales para nuestro actuar ético y en nuestro quehacer, pues se relacionan directamente con el Pueblo Mixteco o *Ñuu Savi* (Pueblo de la Lluvia) y con varios aspectos de la herencia viva que tratamos en esta investigación, tanto pasados, presentes y con proyecciones al futuro. De tal forma, una parte esencial de nuestro método fue estar en constante diálogo con las diferentes autoridades de las poblaciones en donde llevamos a cabo nuestra investigación: tanto municipales, de bienes comunales y las encargadas de la iglesia, así como con los y las diferentes especialistas, con los actores principales de las comunidades (con las que trabajamos directamente) y con algunas instituciones de cultura y escuelas.

Un primer paso fue presentarnos formalmente: la institución a la que pertenecemos, el trabajo que que-

13 Estos son: ser críticamente reflexivo, una etnografía total, con un enfoque multisitio y multitemporal, tener sensibilidad académica, ser académicos políticamente sensibles y que la etnografía sea una práctica colectiva (Hamilakis y Anagnostopoulos 2009).

14 De manera general, la etnoarqueología estudia sociedades actuales para establecer hipótesis sobre el comportamiento y características de las sociedades del pasado; se focaliza en estudios de cultura material, como la creación de artefactos, la producción y obtención de alimentos, organización y explotación del territorio (González 2003:9-15; Gosden 2005). Una crítica que recibe es que: para países de "primer mundo"(o colonizadores) se hace arqueología histórica, mientras que para países "tercermundistas" o colonizados se hace etnoarqueología. Desde esta última se impone una visión occidental sobre la historia y la identidad del conquistado, oprimido y explotado, asimismo, se ha menospreciado su visión sobre su propia existencia (González 2003:11-12). Algunas de las analogías etnográficas muestran un racismo y menosprecio por las sociedades actuales al señalar que éstas siguen en el paleolítico; la comparación no es en sí perversa, lo que es perverso es la unidireccionalidad (González 2003:14). Por esta y otras diferencias fundamentales nosotros no hacemos etnoarqueología.

ríamos realizar y nuestros objetivos tentativos (pues algunos cambiaron con ese diálogo). Durante las primeras conversaciones las autoridades expresaban también sus intereses y propuestas para que, de alguna forma, se incluyeran en nuestra investigación, asimismo, se acordaron los lugares que se podían visitar y aquellos que estaban restringidos. Algo elemental en esta fase de trabajo fue pedir permiso para poder realizar la investigación.

Con esas pláticas siempre hemos notado que existe un interés en común por la historia y la herencia viva, lo que cambia es la forma de conocerla y expresarla. A partir de diálogos constantes de aprendizaje estas diferencias se fueron difuminando y las integramos en la investigación. Asimismo, fueron clave para abrirnos a un mundo de posibilidades que comúnmente la Arqueología no toma en cuenta.

Es importante señalar que algunos investigadores todavía piensan a las comunidades como pasivas y que no les importa su herencia viva o quién la estudia, incluso hay quienes dicen: no importa si piensan que eres arquitecto, arqueólogo o antropólogo, o si eres doctor de grado o profesión. Por otro lado, también hemos sabido que las comunidades han expulsado a los investigadores que quieren imponer sus intereses y principalmente a quienes no toman en cuenta a las autoridades municipales ni a los actores principales de las comunidades (ya sea de manera intencional, por descuido o desidia).

La realidad es que las comunidades son conscientes sobre estas actitudes y se niegan a ser parte de estas formas de imposición; toman decisiones, llevan a cabo acciones que consideran de beneficio colectivo y están siempre alerta a lo que sucede en sus alrededores. De tal forma, si no se entabla un diálogo que incluya el intercambio de ideas e intereses, en el que se respete la opinión de las comunidades, el interés compartido por la historia y la herencia viva puede fracturarse y quedar incompleto, por eso es fundamental considerar los estamentos de la DNUDPI.

Considerando la DNUDPI, retomamos el segundo artículo para denunciar, como hecho lamentable, que los términos Pueblos Indígenas e Indígena se utilizan muchas veces como sinónimos de la palabra "indio". Esto pasa en diferentes contextos pero aquí nos enfocaremos al académico (arqueológico-antropológico), nacional e internacional. A pesar que muchos investigadores saben el origen del término Pueblos Indígenas, ellos siguen utilizando "indio" o "amerindio", ya sea por razones históricas, por comodidad o por continuidad.

La diferencia entre ambos términos radica precisamente en los procesos históricos que les dieron origen, mientras uno nace en un contexto colonial, de opresión y de discriminación (en el año de 1521 en el caso de México), el otro nace en un contexto ríspido y de difícil diálogo a nivel internacional en las Naciones Unidas, un diálogo entre representantes de países y representantes de varios Pueblos Indígenas del mundo, quienes han catalogado este hecho como una problemática histórica y heroica por todo lo que involucró. Ese diálogo tuvo como tema principal el reclamo y la lucha por derechos que protegieran a los pueblos indígenas de los estragos del colonialismo que sufrían en ese entonces (año 2007) (Pérez y Jansen 2007:201), los cuales se siguen sufriendo.

Así, los términos Pueblos Indígenas e indígena se introdujeron como una referencia objetiva para superar el carácter abiertamente racista de los términos impuestos durante la colonización, sin embargo, se observa y se siente que simplemente se ha cambiado de etiqueta o palabra, ya que se emplean con las mismas connotaciones negativas (Pérez 2015:270).

Mientras el término Pueblos Indígenas no se aparte de la carga colonial, tanto del pasado como de la actualidad (poscolonialismo), éste no podrá ver la luz del contexto en el que fue creado. Mientras se siga utilizando en asociación con términos coloniales, en relación con el sistema de castas (mestizo, criollo, mulato, zambo, etc.), éste seguirá doliéndonos como el primer día que se usó. No estamos proponiendo olvidar el origen de la palabra indio, lo que estamos proponiendo es arrancar de la jerga académica las nociones creadas en el periodo colonial, sobre todo si no van a hacer criticadas en favor de una libertad de los Pueblos Indígenas contemporáneos.

Memmi ya ha subrayado la existencia y creación mítica de la imagen del colonizado, la cual se señala que es mítica porque es tan real que sigue perjudicando en varias partes del mundo (2011). Por otro lado, Said nos muestra cómo desde occidente se crea la construcción del otro, a partir de una relación de poder y desigualdad, en donde el oriental, el otro, es encasillado en moldes construidos desde el estudio académico. Desde ese contexto se le atribuye características como perverso, desconfiado o poco apto para el razonamiento, etc. A partir de estas connotaciones se establece un nosotros y un ellos, un cercano y un le-

jano, un conocido y un desconocido; así el oriente se vuelve una imagen degradada de occidente. Desde el entorno académico se continúa con la dominación real de las regiones orientales. (2008). Las nociones de la imagen del colonizado y del otro se han internalizado en México y es lo que hoy se denomina colonialismo interno (Pérez 2015:273; Pérez y Jansen 2007:179-184).

Debemos ser conscientes que con el uso de términos o estamentos de tipo colonial corremos el riesgo de reproducir estas percepciones erróneas y descalificativas cuando se habla de Pueblos Indígenas en naciones que fueron colonizadas. Mientras que, desde la academia (antropológica-arqueológica), se sigan utilizando palabras como indio, amerindio o indígena, esta última bajo la sombra del colonialismo, se continuará sustentando una mentalidad de opresión y discriminación, y con ello se perpetuará el colonialismo. Por otro lado, el cambiar al concepto abierto de Pueblos Indígenas[15] implica su reconocimiento de vivir libres y en un estado de igualdad. La diferencia es temporal y sobre todo mental y de actitud.

Así, con estas ideas y conceptos que retomamos de la Ecología de Vida y la Hermenéutica Poscolonial, llevamos a cabo nuestra investigación en la Mixteca y realizamos la propuesta de una línea cronológica con nuevos valores que presentamos a continuación.

1.8 VALORES QUE *SÍ* QUEREMOS EN LA LÍNEA CRONOLÓGICA EN ARQUEOLOGÍA

Para nosotros, como arqueólogos, es fundamental ubicar los eventos en el tiempo, hecho que se puede hacer muy bien a través de una línea cronológica. El que reflexionemos sobre los aspectos antes mencionados (lo que no queremos en la línea) no quiere decir que estemos en contra de ésta, tenemos claro que en el quehacer histórico es importante representar estos eventos gráficamente.

Lo que queremos es que la línea siga un flujo distinto y que sea flexible para adaptarse a otras temáticas importantes sin necesidad de vincularla a un desarrollo cultural. En este sentido, lo que proponemos es movernos de la perspectiva evolucionista a un enfoque que nos permita hablar, por un lado, del vínculo entre el presente y el pasado y por el otro, de la vida en *Ñuu Savi*.

Ingold señala que el contexto arqueológico se sigue pensando como perteneciente a un pasado, es decir, terminado, pero por qué no pensarlo de otra manera, sobre todo a las personas que lo crearon, quienes expanden sus vidas en cada generación, combinando y recombinando los atributos transmitidos y por lo tanto se puede decir que siempre han habitado este mundo. Esto es pensar en un mundo de entidades no terminadas (2012).

La línea que proponemos[16] habla del tiempo a partir de la vida misma, por ello es también una línea cronológica, pero en este caso no es sólida ni está hecha de una sola raya, sino que se está formando a partir de diferentes trazos que pueden ser cortos o largos, es decir, pueden seguir por un par de años o milenios y, a su vez, estos se van entretejiendo (figura 5). La comparamos con la acción de hilar, en la cual la tejedora va juntando varias hebras de algodón para formar un hilo, es decir, una línea continua a partir de otras. Para nosotros, estos filamentos o trazos representan aspectos de la vida y los diferentes seres que viven en el paisaje. Ya explicamos anteriormente lo que no queremos ver en la línea, ahora expondremos lo que *sí* queremos expresar con ella.

1) Una línea que muestre cambios y continuidades. Estamos completamente de acuerdo en considerar los cambios, pero también incluimos como punto relevante las continuidades o similitudes. En arqueología se habla de las diferencias entre los materiales para separar los periodos; las similitudes, por el contrario, nos permitirán conectarlos.

En este sentido, queremos una línea que nos permita seguir diferentes aspectos de la vida a través del tiempo, en la cual no se consideren los cambios como pasos preestablecidos por un marco evolutivo ni las continuidades como algo terminado o estático sino momentos que expresan un devenir que incluye a ambos. Regresando al ejemplo del hilado podemos decir que, al irse juntando, las hebras de algodón se vuelven un hilo en el que las nuevas se van entrelazando fuertemente con las pasadas, dicho de otra forma, durante este movimiento en espiral activo, las

15 Se pluraliza el término Pueblos Indígenas porque es una manera de enfatizar la pluralidad y las diferencias a nivel mundial, además que da voz como colectividad a las poblaciones colonizadas para expresarse estratégicamente en el ámbito internacional (Smith 1999:7).

16 Esta propuesta la desarrollamos para el caso concreto de la Mixteca Alta, sin embargo, puede bien ser aplicada para otras áreas de Mesoamérica y del mundo que han sufrido los efectos del colonialismo.

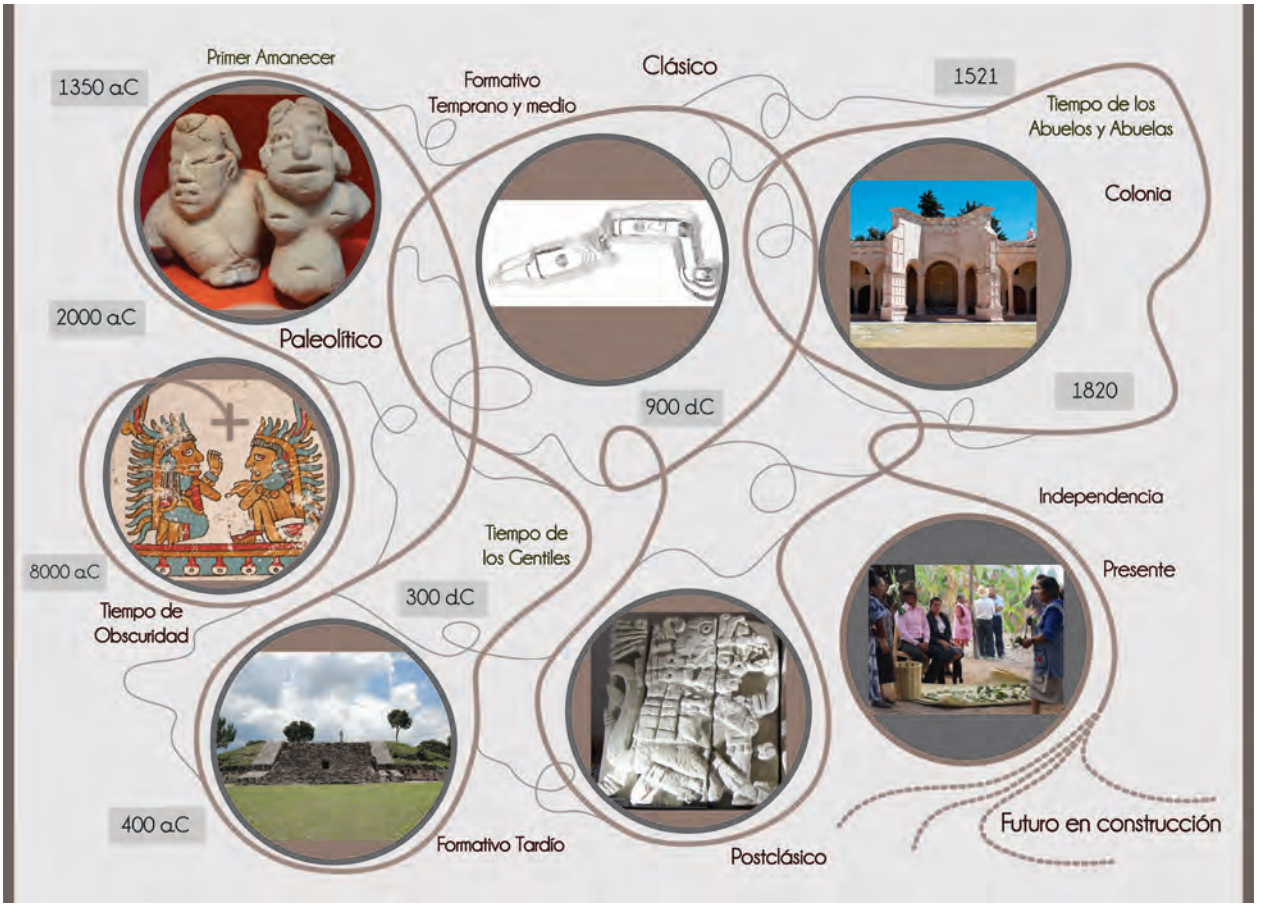


Figura 5. Propuesta de Línea de Vida de *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia)

diferencias son entrelazadas, incorporadas por las continuidades y juntas le dan cuerpo al hilo o línea.

2) Una línea continua. Al entender la línea como parte del devenir de la vida no la podemos seccionar en periodos o fases, ni tampoco terminar en un momento en el tiempo (como en 1521) o en el presente[17], a menos que esta vida realmente acabe y no deje hebras que se entretejan con otras líneas de vida. Esto se relaciona directamente con el hecho de que no creemos en los inicios espontáneos o sin antecedentes ni en fines absolutos o sin repercusiones a futuro.

Como ya mencionamos, los periodos y las fases de la línea cronológica se han establecido a partir de los cambios en los materiales arqueológicos, los cuales se reconocen con base en diferentes análisis, como el cerámico, el iconográfico, el arquitectónico, etc. Al respecto, estamos de acuerdo en que los eventos interpretados a través de los materiales deben ubicarse temporalmente, por eso la importancia de la periodización como un primer paso de estudio. Estos cambios en el tiempo se comparten en la Mixteca y a nivel de Mesoamérica (López y López 2001), sin embargo, a pesar de que se resaltan las diferencias a través del tiempo también se observan correspondencias, ya sean materiales, estilísticas o conceptuales, por lo que es difícil realmente separar estos periodos de tiempo.

Un ejemplo muy claro lo vemos en la cerámica precolonial del valle de Nochixtlan, en donde el tipo cerámico Alicia inicia en el la fase Cruz Tardío (Preclásico Medio), se vuelve dominante en la fase Ramos (Preclásico Terminal) y continúa en la fase Flores (Clásico), contribuyendo de manera directa al nacimiento del tipo cerámico Naranja (Clásico) y también al Crema Fino durante la fase Natividad (Posclásico y periodo colonial); este cambio gradual se observa

17 Este aspecto se liga con los puntos 2, 4 y 5 de lo que no queremos en la línea, pues aunque los tratamos por separado se relacionan directamente con el hecho de continuidad.

en los materiales así como en la estratigrafía (Spores 1972:55 y 64). Con relación a estos tipos cerámicos, Spores señala que el reconocimiento de sus relaciones genéticas brinda una evidencia clara para postular la continuidad cerámica y cultural[18] en el valle de Nochixtlan (1972:26). En este caso, es claro que las continuidades y las similitudes se entretejen con los cambios que suceden en las sociedades, uniendo los periodos de tiempo que se han separado desde la visión evolucionista.

Retomando este tema, hay autores que señalan que la cerámica actual realizada en varias comunidades mixtecas tiene similitudes con la precolonial (Houben 2007; Spores y Balkansky 2013:20). Ésta y otras conexiones culturales nos motivan a proponer una línea sin separaciones, sin un fin en 1521 y, principalmente, que continúe hasta nuestros días. Como veremos en el capítulo IV, ésta es una característica en la región Mixteca, en donde la narrativa no queda en un pasado sino que direcciona a un futuro en construcción.

En la línea que proponemos, los periodos se indican con la misma línea continua y con el nombre ya establecido, sin que tengan que ser fragmentados por distintas líneas (figura 5). Esto nos permitirá considerar las continuidades o semejanzas así como los cambios en conjunto. Por ahora no quisimos entrar en la discusión de renombrar a los periodos, pues se necesita hacer una investigación en la que se incluyan diferentes aspectos que no determinen estadíos evolutivos y sobre todo involucrar percepciones de tiempo de la región. Retomaremos los nombres dados pero sin incluir la carga evolutiva, es decir, los entendemos como tiempos entretejidos entre sí.

Hay que señalar que actualmente en la Mixteca Alta se están realizando investigaciones arqueológicas-históricas que se focalizan en el periodo de contacto, por lo que la barrera temporal establecida entre lo precolonial y colonial se está rompiendo (Hermann 2015; Romero 2008; Spores 2008; Spores y Robles 2014a, b).

3) Una línea en movimiento. El concepto de línea no implica que tenga que ser recta o rígida, ésta puede ser de múltiples formas, entretejerse entre sí y ser flexible. En este sentido, hay diferentes maneras de expresar el tiempo en una línea y no necesariamente implica seguir un camino recto que va de atrás hacia adelante. Como apunta Ingold, la línea recta (como la cronológica) es un fenómeno de la modernidad y supone un triunfo de lo racional en occidente y no un aspecto en común de las culturas en general, asimismo, es importante señalar que la mayoría de las líneas hechas y percibidas por los habitantes humanos no son regulares o rectas (2007:155). Por otro lado, la línea que se hace a mano es una expresión libre que engloba percepciones, sentimientos, direcciones, etc. (2007).

En este sentido, a continuación describimos dos ejemplos que representan formas diferentes de percibir el tiempo, lo que las une es que no son rectas e incluyen continuidad y dinamismo, debido a esto las consideramos una base para la propuesta de línea que damos (figura 6). El primer ejemplo es la línea que Reyes describe para indicar el transcurrir del tiempo y de la vida. A partir de las percepciones y narrativas actuales del Pueblo Ayuuk explica que el tiempo inicia justamente en donde se cruzan las cuatro grandes aguas y los cuatro grandes caminos que atraviesan el universo entero, que este recorrido se da junto con el que hacen los astros en el cielo y la tierra y que se dirige hacia la izquierda, generando un espiral que gira y avanza mientras se vive, en los círculos interiores quedó trazado el pasado y el futuro quedará trazado en los exteriores. Cuando la persona fallece, el alma detiene su avance en la espiral e inicia el recorrido en sentido contrario, regresando al origen (2015:44).

Al respecto, es interesante de notar que mientras la línea del tiempo sigue su propio curso a partir de los otros diferentes espirales de vida, todos ellos se van entretejiendo entre sí. Esto es muy similar al ejemplo de hilar, en el que las hebras son las que dan cuerpo al hilo y la formación de éste implica en sí misma el paso del tiempo.

El segundo ejemplo es la línea del tiempo que se encuentra en el Museo de Antigüedades en Leiden, la cual muestra un recorrido completo de la Historia de los Países Bajos. Ésta inicia en la Prehistoria, sigue por el Periodo Romano y el de la Edad Media para continuar con la era Moderna. La línea es blanca, en forma de listón que cambia de ancho en determinados momentos históricos, y a lo largo de la sala de exhibición va creando la figura de un espiral irregular y en otras ocasiones de ondulaciones. Va recorriendo el techo, las paredes y el piso, entrelazándose a su vez con los materiales de determinadas temporalidades. La línea misma expresa movimiento y naturalidad, e invita al visitante a seguirla de manera activa a través del flujo de la historia.

18 Este tema sólo ha sido reflexionado por este autor, quien menciona que es algo que se debe de estudiar con mayor énfasis pues no se ha realizado (Spores y Balkansky 2013).

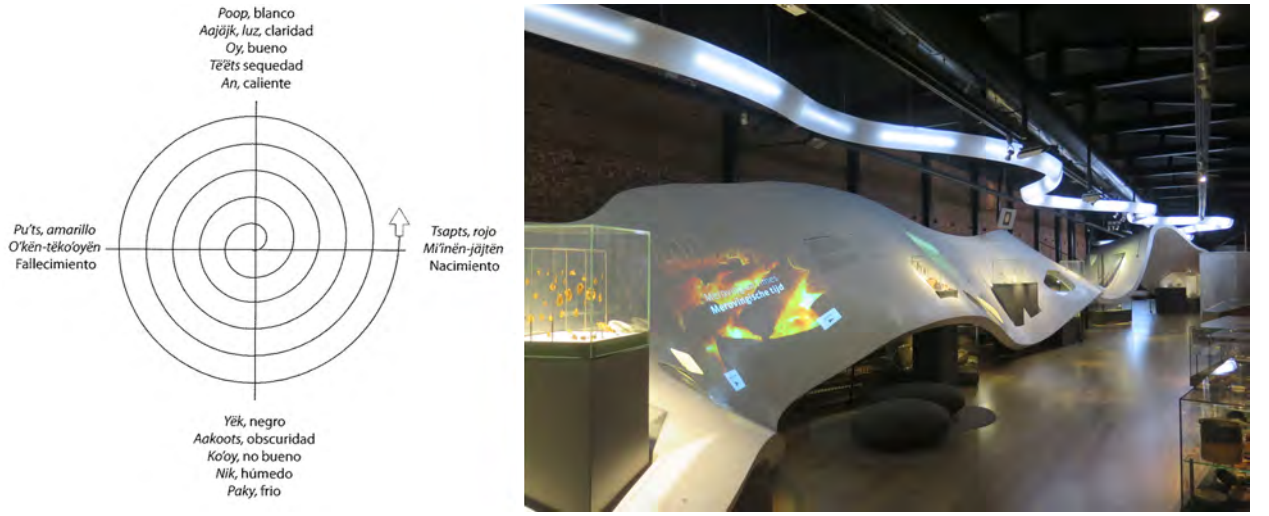


Figura 6. La primera imagen muestra el transcurrir del tiempo y de la vida en el Pueblo *Ayuuk* (tomada de Reyes 2015:44) y la segunda muestra el recorrido de la Historia de los Países Bajos en una exposición permanente del Museo de Antigüedades (Museum van Oudheden) en Leiden

En este sentido, la línea que proponemos expresa vida y tiempo a través del movimiento indicado por las formas que ésta sigue, sin que sean rectas o geométricas (figura 5). Esto es para señalar que hay múltiples factores o procesos que deben considerarse, por eso algunas veces gira hacia arriba o hacia abajo y otras avanza o se repliega. Más que indicar progreso o retroceso expresamos el dinamismo de la vida de los pobladores mixtecos, de la cual podemos decir que formamos parte.

Para expresar directamente los vínculos entre pasado y presente, además del entretejido de los filamentos, la línea se entrelaza en sí misma. Estos entrelazados (intersecciones) se unen conceptualmente por las similitudes en las percepciones o las temáticas y, al mismo tiempo, se separan por las diferencias ya sean temporales o espaciales.

El inicio de la línea que proponemos estará expresado por la separación de los filamentos, una ondulación pronunciada que indica el pasado remoto, al cual no es fácil de acceder, y por la separación de la línea en cuatro. Esto último considerando lo propuesto por Reyes, quien liga el origen a las cuatro grandes aguas y a los cuatro grandes caminos como antecedentes primordiales e indicadores de algo previo a la existencia humana, una percepción compartida por los Pueblos de Mesoamérica. Por otro lado, para marcar el futuro, el cual no se fija a un tiempo específico sino al que está en construcción, la línea se muestra en formación (punteada) y en movimiento a través de la incorporación activa de esos 4 filamentos (separación de línea al principio y al final), que como señalamos le dan forma. Todo esto como parte del devenir de la vida misma.

4) Una línea con dos direcciones. El paso del tiempo en la línea que proponemos estará expresado a partir de tres percepciones (figura 5):

1. Por la cuenta actual del tiempo y la sucesión cronológica de años,
2. Por las propias percepciones de la gente de *Ñuu Savi* que marcan la estratigrafía del tiempo (Jansen 2015:185):
   - –Obscuridad: el tiempo misterioso de la creación divina
   - –El primer amanecer: el tiempo de la fundación, el inicio de la sociedad humana
   - –El tiempo de los gentiles: se asocia al periodo precolonial
   - –El tiempo de nuestros abuelos y abuelas muertas: se asocia al periodo colonial
   - –El presente: nuestros días
3. Los periodos propuestos desde la Arqueología e Historia (Spores 2007:12; Spores y Balkansky 2013).
   - –Paleolítico (8000-2000 a.C.)
   - –Arcaico (2000-1350 a.C.)
   - –Formativo Temprano y Medio (1350-400 a.C.)
   - –Formativo Tardío (400 a.C.-300 d.C.)
   - –Clásico (300-900 d.C.)

–Posclásico (900 d.C-1521)
–Colonia (1521-1820)
–Independencia (1820-1890)
–Nuevos inicios (1820-presente)

Como vemos, la manera lógica de seguir la línea del tiempo siempre ha sido de lo antiguo a lo actual, sin embargo, la línea que proponemos no está sujeta solamente a esta forma, también se puede ir de lo actual a lo antiguo. Esto para no establecer una sola forma de seguir el tiempo en la investigación (a manera de metodología), sino por lo menos considerar dos: del pasado al presente y del presente al pasado.

Con esto no queremos señalar que el paso del tiempo también va de manera inversa. Lo que queremos indicar es que las investigaciones sobre herencia viva, que incluyan datos precoloniales, coloniales, de la etapa independiente, así como conocimientos y percepciones actuales, se pueden iniciar desde interrogantes o datos del presente y seguirlos hacia el pasado, o iniciar desde los datos arqueológicos hacia el presente, o recurrir a intercalar los datos cuando la investigación así lo requiera. Esto nos moverá de una secuencia metodológica que ya está bien establecida en la investigación arqueológica, es decir, partir de los datos arqueológicos a los coloniales y finalmente a los actuales (cuando se consideran). Asimismo, desde un principio nos llevará a considerar el presente como parte de una investigación sobre el pasado y a que la Arqueología deje de contemplar ese pasado romántico de las grandes civilizaciones.

En relación con esta direccionalidad, queremos mencionar que hay varios trabajos interesantes realizados por investigadores de las propias comunidades de la Mixteca así como foráneos, que refieren al pasado precolonial con relación al presente, es decir, subrayan su importancia en la actualidad, ya sea histórica, sagrada o social. En estos trabajos es claro que la dirección establecida de la línea cambia y se da un flujo entre el presente y el pasado (Aguilar 2015a, b; Alavez 2006; Avendaño 2003; Cruz 2002; García 1997; Geurds y Broekhoven 2007; González 2003; Jansen y Bautista 2015; Jansen 2004, 2015; Jansen y Pérez 2007b, 2008, 2009a, 2010a; Jiménez y Posselt 2015; García Ubaldo López 2007; Sánchez 2004; Santos 2008; Witter 2008).

A manera de conclusión, lo que *sí* queremos de la línea es: que exprese cambios y continuidades, que sea continua, que esté en movimiento y que fluya en dos direcciones. Asimismo, queremos que no esté suspendida en el aire sino que esté ocurriendo y dando forma al paisaje, en este caso a *Ñuu Savi*. De tal forma la consideramos más una gran línea de vida (figura 5).

Con lo anterior, considerando lo que *no* y lo que *sí* queremos en la línea cronológica, no pretendemos hablar de una continuidad directa entre el presente y el pasado, ni reconocer la "autenticidad" o lo "esencial" del pasado en relación con el presente, o viceversa; eso sería totalmente erróneo, si tomamos como punto de partida que las sociedades son dinámicas. Más bien, en las temáticas que tratamos hacemos referencia a ambos (presente y pasado) para resaltar tanto su profundidad histórica como su relevancia en la actualidad, y con ello reconocer la importancia y el derecho de los pobladores a vivir libremente en el paisaje (Jiménez y Posselt 2016b:95). Si se reconoce que la vida en el pasado fue diferente, incluso para nuestros ancestros, podemos reconocer que la vida puede ser diferente en el presente y en el futuro (Johnson 2007:190) y con ello tener una mejor calidad de vida.

Johnson menciona que cuando se habla de continuidad entre el presente y pasado hay un peligro de caer en un romanticismo empírico, en sólo buscar las continuidades y perder de vista otros aspectos importantes. Bajo este romanticismo el arqueólogo tiende a: *1)* imponer asunciones de continuidad, creándose la idea de algo no tocado, algo que no ha visto el pasar del tiempo y *2)* por reconstruir a los ancestros, se pierde la habilidad de poderlos escuchar de manera diferente o sobre otros aspectos (2007:129).

Tenemos en claro que muchos aspectos de la vida precolonial no están presentes por diferentes razones, ya sea por un desuso impuesto o por decisión propia, y por lo tanto no muestran una continuidad. Un ejemplo lo vemos con el actual juego de pelota mixteca, el cual se pensaría que es una continuidad del juego en tiempos precoloniales, pero esto no es así, no hay un *link* directo entre ambas prácticas (Berger 2016). Son líneas que quedaron en el pasado, por lo tanto necesitan ser investigadas a partir de otros métodos, técnicas y perspectivas.

Por otro lado, estamos convencidos de la relación entre pasado y presente, esto a partir de experiencias propias y de otros estudios en la región (como lo vimos anteriormente). Por esa razón, nuestro objetivo no es mostrar la continuidad o vínculo cultural (término que usamos frecuentemente) sino plantear la relevancia de

considerar este vínculo en el quehacer arqueológico, que puede ayudarnos para un mayor entendimiento del pasado, ser conscientes del presente que vivimos y, a su vez, del futuro que construimos.

Finalmente, como ya mencionamos, los trabajos arqueológicos desarrollados en la Mixteca durante casi 125 años son vastos y muy valiosos; son el resultado de años de investigación que no pueden dejarse de lado, son la base de nuestro propio trabajo. Incluso seguimos varias de las líneas de investigación establecidas en esos trabajos, pero no a partir del enfoque del evolucionismo y sobre todo evitando los cinco puntos que criticamos directamente. Spores menciona que se debe trabajar en conjunto, que se necesita una colaboración entre los pueblos y los investigadores, y dejar el egoísmo de décadas pasadas (2001:177). Así, el presente trabajo es otra forma de interpretar el pasado, una propuesta más en esta intrincada labor arqueológica en la Mixteca Alta.

1.9 MÉTODO

Para alcanzar el objetivo de esta tesis, que consiste en replantear el vínculo cultural entre el presente y el pasado en la práctica arqueológica, conjuntaremos saberes de especialistas o expertos[19] mixtecos contemporáneos, los provenientes de documentos coloniales y precoloniales, así como los generados por investigaciones arqueológicas, para el entendimiento de la historia mixteca precolonial. Las ideas y conceptos antes mencionados nos brindaron las pautas para planear y realizar nuestro trabajo en las comunidades mixtecas que visitamos.

No obstante, si partimos de la idea que trabajamos con comunidades dinámicas y en un paisaje en continua formación, no puede existir un método preciso que se deba seguir en cada estudio a manera de secuencia de pasos, como algo mecánico, sino una forma ética de conducirnos y en correspondencia con los valores de las sociedades en donde llevamos a cabo nuestra investigación. Por lo tanto, aquí compartimos los principios que nos guiaron y algunas de las tareas que realizamos como parte de este trabajo, los cuales nos permitieron tener buenos resultados en un plano académico y nos nutrieron a nivel personal.

Un punto de partida para nuestro trabajo fue el interés por conocer a mayor profundidad la herencia viva de *Ñuu Savi*, en este sentido consideramos que así como aprendemos de la academia en la universidad también lo hacemos de los especialistas en las comunidades. Por tal motivo, llegamos a cada comunidad con el objetivo principal de aprender, y como no hay mejor forma de educarse que a través de la práctica, participamos de forma activa y siempre con respeto en todas las tareas o actividades en las que se nos permitía o se nos querían enseñar. Cabe señalar que esta participación se hace notar en el texto con el uso de un "nosotros" como parte de la comunidad, especialmente cuando participamos como peregrinos, y de un "nosotros" como autores de este escrito, asimismo, recurrimos a la tercera persona para dejar ver nuestra condición de aprendices dentro de la comunidad.

En este sentido, podemos decir que aprendimos en movimiento, no realizamos entrevistas formales (a base de preguntas y respuestas en un contexto ajeno a lo que se quería conocer) sino entablamos largas conversaciones con distintos especialistas, mujeres y hombres, de cada comunidad, respetando los lugares y tiempos propios de las actividades que realizan como parte de su vida diaria. Por ejemplo: visitamos todos los lugares sagrados que mencionamos, y los que se tratan a mayor profundidad los conocimos a partir de los rituales que ahí se realizan en los días de fiesta; junto con las personas interesadas fuimos siguiendo las narrativas históricas y sagradas en el paisaje; aprendimos de la agricultura mientras deshojábamos y desgranábamos maíz en los ranchos; en la temporada de secas acompañamos a varios hombres a cortar palma al monte y las mujeres nos enseñaron acerca del tejido con palma mientras hacían sus propios petates en cuevas cercanas a sus casas.

Fue así, durante este proceso de conocer sobre diversas temáticas, que fuimos aprendiendo a la par sobre el tiempo comunitario. Asimismo, a partir de las relaciones que entablamos nos dimos cuenta que en cada comunidad existen historias que quieren ser contadas, lugares que quieren ser visitados y seres sagrados que quieren ser sentidos y respetados, los

19 El término especialista o experto lo empleamos en este trabajo para referirnos a las personas de las comunidades que, con el tiempo y las experiencias que han vivido, han llegado a tener un profundo conocimiento sobre diferentes aspectos de la vida (que pueden ser históricos, religiosos, medicinales, artísticos, etc.) y que son reconocidos por parte de la población por tener esta cualidad o don. Generalmente se trata de personas mayores, referidas como los abuelitos (abuelita y abuelito), aunque también hay gente más joven que tiene este conocimiento y que ya está preparada para asumir ese rol y reconocimiento.

cuales guiaron nuestra atención sobre lo que era factible de conocer. De igual forma, notamos que compartimos con los especialistas el interés por la Historia de la Mixteca, aunque con diferentes conocimientos que corresponden con experiencias específicas. De ahí que consideramos relevante, como un objetivo de este trabajo, integrar ambos saberes.

Como parte de este diálogo intercultural, pensamos también que es importante compartir nuestros conocimientos históricos, no sólo al final del trabajo en forma de reporte o libro sino durante el desarrollo de la investigación y también de una manera dinámica. Por ejemplo: como parte de las mismas pláticas "informales" hablábamos sobre temáticas que se podían seguir en los códices, a la par que se visitaban los lugares mencionados en las narrativas orales se explicaba la evidencia precolonial que encontrábamos en el camino o en el propio lugar. Igualmente, cuando teníamos oportunidad de asistir a otros lugares de interés en comunidades vecinas siempre se hizo la invitación para visitarlos de manera conjunta, también intercambiamos escritos y fotografías con la idea de ir generando una historia más rica, y en el caso del proyecto arqueológico que realizamos como parte de esta tesis cada uno de los participantes llevó su propio registro generado en equipo, entre otras cosas.

Asimismo, dimos pláticas a estudiantes en escuelas locales primarias y de nivel medio superior, y en un futuro trabajaremos en la elaboración de diferentes medios informativos, pensando en un público no arqueológico, para una mayor difusión de nuestro trabajo. No está por demás mencionar que cuando las conversaciones eran en mixteco, siempre contamos con el apoyo indispensable de varios mixtecos.

Esto es, a grandes rasgos, en lo que consistió nuestro trabajo estando en las comunidades. Cabe aclarar que este mismo "método" se empleó en el proyecto de recorrido, además de las técnicas netamente arqueológicas que se describen a detalle en el capítulo V, las cuales también fueron enseñadas a los especialistas de las comunidades con el propósito de que en el futuro sean consultados. Así, este trabajo es el resultado de nuestro aprendizaje de lo que nos fue enseñado en las aulas y por los especialistas mixtecos, en este sentido es una narrativa más del paisaje que nace de nuestra propia experiencia como aprendices y participantes activos.

1.10 ORGANIZACIÓN DE LA TESIS

Partiendo de este capítulo I, en el que propusimos la Línea de Vida como un modelo teórico-metodológico para el quehacer arqueológico y expusimos las ideas y reflexiones que guiaron esta investigación para trabajar con diferentes comunidades en la Mixteca Alta, los siguientes capítulos conforman las dos partes en que se divide la tesis.

Como se mencionó, la primera parte (capítulos II, III y IV) corresponde con las vivencias y los conocimientos de las comunidades mixtecas contemporáneas sobre la percepción del tiempo con relación al paisaje y seguimos sus líneas hacia el pasado precolonial. Elegimos seguir este orden, del presente al pasado, como una manera de reposicionar a los mixtecos como los hacedores y portadores de esta cultura. La temática de cada capítulo corresponde con una actividad de profundidad histórica, las tres interrelacionadas: sustento, rituales y narrativas.

El capítulo II tratará dos actividades de sustento: el tejido de palma y el trabajo de la milpa, a partir de éstas se hablará sobre el tiempo relacional, es decir, el que se vive en comunidad estando en relación con los diferentes ritmos del paisaje. Con el desarrollo de estas temáticas se hace una reflexión sobre lo que no está presente en los contextos arqueológicos, como los materiales perecederos y los lugares, además de las relaciones que surgen con la realización de las diferentes actividades.

Con este primer acercamiento a las relaciones que se tejen en el paisaje, el capítulo III enfatiza el tiempo sagrado que se vive durante el ritual. Se presentan tres rituales que son ampliamente celebrados en *Ñuu Savi:* Bendecir los Manantiales, Petición de Lluvia y Pedimentos. Al documentar cada ritual, atendiendo a su forma y sustancia, se muestran las relaciones con los seres y los lugares sagrados del paisaje así como las líneas sagradas, dejadas por procesiones y peregrinaciones, que se entretejen espacial y temporalmente. Asimismo, se realizó una proyección de las percepciones hacia el pasado precolonial, con relación a los santuarios y las divinidades.

A partir del concepto de tiempo lineal, en el capítulo IV, proponemos el término de líneas narrativas en el paisaje para abordar narrativas orales de carácter histórico y sagrado que se pueden seguir en el paisaje. Con este término también se retoma la conceptualización de los Pueblos de Mesoamérica sobre el tiempo

histórico, que incluye el tiempo de origen o primordial. Se registraron y se siguieron, espacial y temporalmente, dos tipos de narrativas: de fundación de comunidades y de los *Ndoso* (Reyes Antiguos). Con el primer caso señalamos la diferencia entre las líneas de vida (la historia de cada comunidad) y las líneas de muerte (límites territoriales); con el segundo se deja ver la antigüedad de la propia narrativa.

La segunda parte de la tesis (capítulos V y VI) corresponde con la conjunción y el análisis de los datos arqueológicos e históricos para la interpretación del paisaje del *yuvui tayu* o reinado de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros). Para el desarrollo de esta temática realizamos una investigación arqueológica que consistió en el recorrido de superficie de dos valles en la Mixteca Alta, uno correspondiente a la comunidad de *Yoso Notu* y otro a la de San Miguel el Grande. La metodología y los resultados de este proyecto se presentan en el capítulo V.

Para la interpretación de estos datos, que corresponden con un paisaje de relevancia hoy en día, conjuntamos diferentes saberes: el de los habitantes de *Ñuu Savi* así como el generado desde la Arqueología, los códices y los documentos históricos. De tal forma, en el capítulo VI hablamos de este *yuvui tayu* a través del tiempo, es decir, de las diferentes líneas de vida en el pasado precolonial, de las líneas coloniales que dividieron de manera dramática a este Pueblo así como de las percepciones y conocimientos de sus habitantes contemporáneos. En este capítulo se incluyen tanto las temáticas como las propuestas desarrolladas en la primera parte de la tesis.

En el último capítulo (VII) se presentan una serie reflexiones sobre el modelo de Línea de Vida que propusimos y aplicamos en esta tesis. Asimismo, se conjuntan las percepciones del Tiempo con relación al Paisaje que vimos con los diferentes capítulos.

Capítulo II
Tejer palma y cultivar la tierra

2.1 INTRODUCCIÓN

En la actualidad muchas de las comunidades en México así como de la Mixteca Alta realizan el cultivo de la tierra como principal actividad de sustento y, a la par, desarrollan otras habilidades[20] como: el comercio, el tejido en telar, bordado de prendas, trabajos en lana, elaboración de cerámica, preparación de pulque, mezcal y curados, etc., las cuales les brindan parte de su identidad como comunidad[21]. Muchas de ellas son de origen precolonial y otras fueron incorporadas después de la colonización o en tiempos más recientes.

En el caso de *Yuta Nduchi* de Guerrero, a la par del trabajo con la milpa o cultivo de la tierra, se realiza otra actividad principal que es el tejido de palma, especialmente para la elaboración de petates. La importancia e identificación de sus propios habitantes con esta actividad han quedado plasmadas en su escudo municipal, en donde el topónimo[22] del pueblo se muestra pintado sobre un petate en un paisaje de palmares. Además de estas actividades, hasta cierto punto centrales para el total de la población, se llevan a cabo otras que se podrían considerar secundarias debido a que se realizan en menor medida y únicamente por algunos miembros de la comunidad, como la caza, recolección, pesca, arquitectura, costura, horneado de pan, etcétera.

Desde la Antropología, las actividades que llamamos de sustento se han entendido como procesos de producción, en los que se enfatizan los pasos secuenciales para obtener un objeto final. Bajo este mismo entendimiento, en Arqueología se ha propuesto el concepto de contexto sistémico, el cual brinda una serie de pasos para entender la elaboración de objetos durables, estos son: obtención-manufactura-uso-mantenimiento-desecho-basura; a partir del último se forma el contexto arqueológico. Asimismo, es una propuesta para ver la historia de vida de un objeto arqueológico y el comportamiento social como parte del proceso de producción que subraya "las localidades", las cuales son un conjunto de puntos secuenciales donde se llevan a cabo los pasos señalados (Schiffer 1972).

Estos procesos de producción se entienden desde una lógica capitalista en donde los ritmos de una sociedad se fijan a un tiempo programado, artificial y encarnados a un cronograma. Este tiempo se entiende como objetivo, impersonal y extrínseco a las relaciones sociales, y es gobernado por las leyes del funcionamiento mecánico, el cual gira con relación a un reloj o a un calendario de unidades fijas (Ingold 2000:326). A partir de la secuencia de unidades fijas las relaciones se borran y en este caso, el objeto es el foco de atención, no como parte de la vida sino como un objeto material elaborado a partir de pasos preestablecidos.

Sin embargo, como veremos a lo largo de este capítulo, las actividades de sustento que se realizan actualmente en una comunidad se entretejen en el paisaje (considerando tiempo y espacio así como los diferentes seres que le dan forma) y se relacionan con los múltiples ritmos que ahí convergen. En este sentido, la estructura de los ritmos del tiempo social emerge no sólo de las relaciones entre los seres humanos sino también de los ritmos y ciclos de los otros seres que resuenan en el paisaje, como el viento, el sol, la luna, los días, animales, plantas, etc. (Ingold 2000:325).

20 Otras actividades de sustento bien documentadas y que se realizan a la par de la agricultura son: la elaboración cerámica en Oaxaca (Mindling 2010) y la producción de sal, esta última actividad también documentada para tiempos coloniales y precoloniales en la Mixteca Baja (Castellón 2007).

21 Whitecotton señala que cada región de los Valles Centrales de Oaxaca se especializa en diversos productos agrícolas (además del maíz) al mismo tiempo que realizan otras actividades productivas particulares, lo que estimula el sistema de especialización local. A esto lo denominó "diversidad productiva" (2004:153-152).

22 El topónimo de la comunidad se deriva de *yuta* (río) y *nduchi* (frijol), *Yuta Nduchi* (Río de Frijol).

De tal forma, resulta preponderante acercarnos a los diferentes procesos y relaciones (humanas y con los otros seres del paisaje) que surgen con las actividades, ya que es precisamente este contexto de relaciones el que nos permitirá adentrarnos a la percepción del tiempo en *Yuta Nduchi*, tiempo que es vivido más que medido.

Desde este enfoque, no vemos los procesos de producción como contrarios a las actividades de sustento, eso sería romanticismo, lo que queremos puntualizar es que los primeros están englobados por relaciones más extensas que se dan a partir de las segundas. Castellón señala que la tecnología es otra forma de apropiación del mundo, desde la obtención de la materia prima hasta el producto final, en donde se exaltan las concepciones nativas sobre la materia y sobre las acciones. Las tecnologías no deben ser entendidas como una simple relación mecánica de causa-efecto para cumplir una función práctica (2008:171-172).

De tal forma, buscamos que lo que se ha visto como mecánico o secuencial se entienda en un campo relacional que no se limita a lo humano o cultural. Así, a partir del proceso creativo y relacional que da forma al objeto, en este caso el petate y la milpa, queremos mostrar las múltiples líneas de vida (de seres, objetos, lugares, el clima, etc.) que se entretejen entre sí, las cuales dejan ver los ritmos que marcan la vida de la comunidad. Estas relaciones rítmicas no pueden ser atrapadas por las unidades fijas del tiempo mecánico.

En este apartado nos focalizamos en el trabajo con la milpa y la elaboración de petates porque consideramos que son dos actividades "canónicas", es decir, casi invariables y de gran profundidad histórica, asimismo, fueron desarrolladas por varios Pueblos de Mesoamérica y de otras áreas del mundo. De esta forma, conocer el contexto de relaciones en el que se construyen actualmente, nos permitirá reflexionar sobre este contexto en el pasado, considerando las evidencias arqueológicas de manera no aislada o secuencial sino como parte de los procesos y relaciones que les dieron forma en un paisaje cargado de significados y ritmos.

Lo que sigue a continuación son los procesos de creación del petate y del trabajo con la milpa en este campo relacional. La manera en que presentamos la documentación de estos procesos desenfoca el objeto y muestra en primer plano las múltiples líneas de vida que se entretejen para su construcción, dejando ver que el fin último de estos procesos no es el objeto en sí mismo. Consideramos, además, que estas actividades son un ejemplo sobre las relaciones "primarias" (por mencionarlas de alguna manera) que se dan en el paisaje, las cuales surgen del gran conocimiento que los habitantes tienen de éste y, al mismo tiempo, estas relaciones dan pie a otros entendimientos y percepciones más profundos expresados en los rituales y las narrativas que se verán en los siguientes capítulos.

2.2 LA HABILIDAD EN EL MANEJO DE LA PALMA

Los trabajos que tratan el tema del tejido de fibras vegetales o cestería en México abordan diferentes aspectos, unos muestran los pasos de elaboración de objetos, las técnicas, los tipos de tejido y el uso de varias fibras vegetales (palma, raíces, corteza de árbol, bejuco, agave y carrizo) que se han utilizado para tejer. También dan a conocer las diferentes áreas de México que se especializan en este trabajo, como: las Tierras Bajas Mayas, la región de la Mixteca y los Valles Centrales de Oaxaca, una porción de Guerrero, el lago de Pátzcuaro en Michoacán y varios lugares en la región noroeste (Cortés y Rodríguez 1999; Harvey 1991; Páez 1997; Rodríguez y Torres 1992; Velasco 1991). Dentro de este tipo de estudios, algunos se enfocan en los aspectos sustentables, económicos y técnicos que giran en torno al tejido de palma (Castro 2005; Gámez 1991; Jiménez 2011).

Otros estudios dan cuenta de los contextos arqueológicos e históricos en donde se han encontrado fragmentos u objetos completos elaborados bajo la técnica de cestería. Estos dejan ver su antigüedad, los tipos de tejido, así como los objetos y su uso (Gámez 1997; Mirambell y Sánchez 2005; Sánchez y Alvarado 1997). Existen además investigaciones de carácter biológico que se centran en las características físicas de la planta de la palma así como en aspectos geográficos para su desarrollo, y ponen especial interés en la utilización y cuidado de este recurso que se ve modificado por su aprovechamiento en la cestería. Las áreas de palmares que han sido analizadas con estos fines son el Valle de Meztitlán en el estado de México, la región de Chilapa en Guerrero y la zona Maya (Caballero, Martínez, et al. 2001; Illsley, Aguilar, et al. 2001; Pavón, Escobar, et al. 2006).

En nuestro caso, dentro del marco de la investiga-

ción general, en este apartado nos centramos en el proceso de elaboración del *yuu* (petate o estera) atendiendo a las diferentes relaciones humanas y con otros seres del paisaje, en especial con la palma, así como a las cualidades propias de este material y a los lugares que se generan con estas interacciones. En este sentido, describiremos el *tejido del petate* retomando el concepto de *tejer* que es definido como el carácter del proceso a través del cual un objeto llega a existir, desde esta perspectiva, más allá de ver al objeto como la expresión de una idea preestablecida en la mente, éste se considera como la personificación de un movimiento rítmico (Ingold 2000:346).

El hablar de tejer en estas circunstancias implica, además, considerar la topología de superficie, la aplicación de fuerza y la generación de forma. La primera tiene que ver con las cualidades de la materia prima, con su manejo y, a su vez, implica la construcción de un objeto más que la transformación de las fibras. La aplicación de la fuerza está directamente relacionada con esta primera consideración ya que las propiedades de este material implican su propia resistencia al momento de entrelazarse y es precisamente esto lo que genera el acabado o estructura rígida de un objeto, es decir, la forma de éste resulta de un juego de fuerzas internas y externas al material. En relación con la tercera consideración, se puede decir que la forma se desarrolla dentro de un tipo de campo de fuerzas establecido a través del involucramiento del experto y el material, la forma emerge a partir de un patrón de movimiento habilidoso (Ingold 2000:341-342).

El área de la Mixteca en donde aprendimos sobre el trabajo con la palma está conformada por las comunidades de San Pedro Teozacoalco, San Mateo *Sindihui*, San Miguel Piedras y *Yuta Nduchi* de Guerrero, las cuales han desarrollado un gran conocimiento en relación con esta actividad e incluso cada comunidad se ha especializado en la elaboración de un objeto específico para comerciar (figura 7). Esta actividad ha conferido un profundo sentido de identidad tanto a nivel comunitario como a nivel de área y, al mismo tiempo, genera fuertes lazos de interrelación entre estas comunidades. Para el caso de *Yuta Nduchi*, comunidad en la que nos focalizamos, cabe mencionar que si bien hay una especialización y comercio prioritario con relación al *yuu* (petate), los pobladores realizan y utilizan diversos objetos hechos a base de palma en su vida cotidiana y en eventos significativos, como una boda o un entierro, entre otros.

Así, el objetivo de este apartado es mostrar que en la construcción de un objeto, en este caso un *yuu* (petate), se establecen relaciones específicas entre los diferentes seres y elementos del paisaje, las cuales dan forma al tiempo social. Asimismo, al tratar estas relaciones, queremos dejar ver que los componentes del paisaje tienen sus propios ritmos y existen independientemente de la percepción y los valores que los seres humanos les otorguemos, estos últimos surgen a partir de las experiencias que tengamos con ellos.

2.2.1 El palmar *(ñuu nuñoo)*

En todas las comunidades de la Mixteca es común escuchar los términos de *ñuu* y *yuku*. El primero puede tener varios significados, pero comúnmente se traduce como Pueblo y hace referencia a la zona habitable, es decir, es el lugar en donde están las casas, la iglesia, el palacio municipal, las escuelas, los solares, etc. El segundo término se puede traducir como cerro, monte o hierba, y por lo general refiere a las áreas que no son habitadas permanentemente por los seres humanos, sin embargo, son los lugares en donde se consigue parte del sustento y en donde están los ranchos, además se ubican múltiples lugares sagrados e históricos que son importantes para los mixtecos. Cabe señalar que estas áreas o lugares (*ñuu* y *yuku*) forman parte de un paisaje, el cual engloba diferentes microambientes que dependen principalmente de la altura, clima, cuerpos de agua y suelo.

Desde una perspectiva mixteca, éstas son las dos áreas que conforman a una comunidad y a pesar de ser diferentes en algunos aspectos no son excluyentes entre sí, más bien son dos espacios con características propias y relacionales que no pueden concebirse de manera aislada. Hoy en día, en todas las comunidades de la mixteca, no se observa una barrera o frontera que separe estas dos áreas sino una que se va difuminando poco a poco para dar paso a la otra[23] (figura 8).

En tiempos precoloniales esta percepción sobre estos dos espacios como parte de una comunidad se ve reflejada en los topónimos. Caso señala que los topónimos en los códices mixtecos se representaron con cuatro glifos: cerro, río, templo o tablero con grecas escalonadas y tapete de plumas o llano, y que en la mayoría de los casos los glifos de cerro, río y

23 En arqueología el *ñuu* y el *yuku* son opuestos, pues se sigue la dicotomía impuesta entre lo cultural y lo natural, y por lo regular hay un énfasis en el primero.

Figura 7. Ubicación de las ciudades (imagen de arriba) y comunidades (imagen de abajo) con quienes los habitantes de *Yuta Nduchi* entablan relaciones de fraternidad, comercio o trabajo

llano se asociaban directamente con un templo o un tablero (1996:35), es decir, se representaba tanto al *ñuu* (Pueblo) como al *yuku* (cerro o monte).

En *Yuta Nduchi* estas dos áreas tienen *nuu nuñoo* (lugar de palmares o palmar), sin embargo, donde prolifera es en el *yuku* (monte). El *nuu nuñoo* abarca también partes de otros municipios, como: Tilantongo, Mitlatongo, Tamazola, Teozacoalco, *Sindihui*, Tataltepec.

De acuerdo con lo que vimos durante nuestras visitas y con base en la información proporcionada por el INEGI y la secretaria de Desarrollo Social (2008; 2013), esta área se ubica en una zona de lomas con suelos muy delgados, principalmente originados por rocas calizas, incluso los palmares crecen directamente en estas rocas. El clima es cálido subhúmedo y presenta una vegetación que incluye pastizal inducido así como selva baja caducifolia, de la que sobresale el palmar. Esta vegetación se distribuye sobre las laderas de las lomas mientras que en la cima se observan

Figura 8. Integración paulatina entre el *ñuu* (pueblo) y el *yuku* (monte o cerro) en *Yuta Nduchi*

bosques de encino y pino. Estas características le imprimen un sello particular a este paisaje en el que se distinguen diferentes microambientes.

Al igual que en otras partes del estado de Guerrero, el *nuñoo*[24] (árbol del palmar) en esta zona se presenta de dos maneras, una que crece hasta 5 m de alto y otra que crece alrededor de 1.5 m. En años anteriores se pensaba que eran dos especies diferentes, pero hoy se sabe que son variantes de una misma; el primer tipo crece por medio de semillas y el segundo a través de los tallos. Se considera que esta diferencia se debe también al manejo que las personas hacen de los palmares, lo cual modifica su fisonomía en distintas asociaciones y condiciones ambientales, lo que señala un manejo *in situ* de la planta (Illsley, Aguilar, et al. 2001:262; Ramírez 1996).

2.2.2 Preparación de la palma para la elaboración de un petate: corte, secado y rajado de la palma joven

La elaboración de un *yuu* (petate) da inicio con el corte de la palma que es expresado en mixteco como *kandero ñoo* (vamos a cortar palma) o *ji te kaandete ñoo* (el señor quien corta la palma). Esta última oración ya nos está indicando aspectos sobre la división del trabajo, ya que efectivamente ésta es una tarea llevada a cabo exclusivamente por los hombres. Las mujeres también saben cómo cortar la palma pero no es algo que realicen comúnmente, sólo en casos muy necesarios, como en las temporadas en las que hay gran demanda de esta planta, cuando van a cortar leña o cuando sus esposos ocupan algún cargo como autoridad y les es imposible cubrir otras tareas como el corte de palma.

El corte se realiza de manera individual por parte de cada hombre de una familia cuando va a su rancho cada mañana (ubicado en el *yuku*, lejos del centro de la comunidad y en donde prevalece un paisaje de *nuñoo* o palmares). Generalmente cortan la palma en lugares cercanos a sus terrenos de cultivo mientras dan de comer a sus animales, pero hay algunos que prefieren ir a otros lugares incluso más alejados y menos accesibles porque tienen la certeza que ahí encontrarán mayor cantidad de palmas, de mayor tamaño y todas de color amarillo.

Cabe señalar que existe una preferencia generalizada en torno a este color que se basa únicamente en la apreciación o el gusto, por ser más llamativo que el verde opaco o gris que muestran otras palmas, pero esta elección no repercute en la forma de trabajarla, en su textura ni en su durabilidad. Las palmas amarillas *(ñoo juaa)* se encuentran en grupos de palmares que se distribuyen de manera irregular en diferentes

24 El nombre científico que recibe esta planta es el de *Brahea Dulcis*.

Figura 9. Corte de palma joven con cuchillo, de San Fernando, (izquierda) y con otate que en la punta lleva un cuchillo de Jaltepec (derecha)

áreas del entorno, pero los pobladores conocen bien su ubicación y los más exigentes deciden ir en su búsqueda, generando una geografía de los sentidos[25].

Los hombres pueden cortar palma en cualquier sitio, independientemente que se trate de su terreno o no, lo que es un hecho es que entre más "cerca" esté el lugar cuenta con menos palmas o son pequeñas debido a que se cortan con más regularidad porque son más accesibles. Esto genera que haya una circulación de hombres por gran parte del territorio de la comunidad que se incrementa en determinadas épocas del año cuando esta actividad se intensifica. Al respecto, es importante mencionar que aunque cada familia cuenta con uno o varios terrenos que son de su propiedad, utilizados principalmente para la siembra, en cuanto al corte de palma se refiere pareciera que los límites se borraran y todos los terrenos fueran comunales.

Habiendo elegido el sitio en dónde cortar se buscan los *nuñoo* (palmares) que tienen las palmas ideales para la elaboración del petate. Esto es, los *ditu nuñoo* (cogollos o palmas jóvenes) que muestren una *sierrá* o vaina de .10 m de largo aproximadamente y que alcancen una longitud total entre .80 m y 1 m, además de tener un color amarillo.

Para el corte se puede utilizar un *yuchi ndaha* (cuchillo de mano) o *yuchi* San Fernando, por la comunidad en donde se hace, cuando la palma está a una altura accesible o quien corta encuentra una posición cercana a ésta. Por el contrario, si el corte directo se dificulta, se puede optar por un *nuñi̱* (otate) que se consigue principalmente en lugares cercanos al río o en barrancas, el cual tarda aproximadamente una semana en secarse antes de poder ser utilizado y en su punta se le coloca un cuchillo pequeño. Éste se conoce como *yuchi ñoo* (cuchillo para palma) y proviene de la comunidad de Jaltepec (figura 9).

Hay días que los hombres destinan exclusivamente para buscar otates, también se aprovechan las salidas o recorridos lejanos para traer buenos otates; en una ocasión, cuando fuimos a la *Vehe Davu* (Casa de la Lluvia) que se ubica en el Río Grande[26], algunos señores y jóvenes como Armando fueron cortando en el camino algunos otates. Estos recorridos posibilitan igualmente la obtención de otros recursos que se utilizan en la vida diaria y que se encuentran lejos del pueblo, como leña, flores para el altar, copal, flores de maguey, entre otros.

Es importante señalar que el *yuchi* (cuchillo) es un símbolo de masculinidad y tanto su procedencia como su ornamenta en el mango otorgan cierto prestigio a quien lo porta. En este sentido los más apreciados son los que vienen de San Fernando porque son de mejor calidad, más duraderos y sus mangos, que comúnmente tienen la forma de un venado, toro o caballo, son hechos de la cornamenta de los toros.

La mayoría de los cuchillos se distinguen por tener

25 Castellón menciona el concepto de "geografía de los sentidos" en donde señala, con respecto a la sal, que hay comunidades que únicamente consumen la sal de una única fuente productora y nunca de otra. Estos gustos determinan no solamente el sistema de distribución y las formas de medición locales sino que también repercuten en el proceso mismo de producción (2007:80).

26 Este lugar sagrado lo veremos más a profundidad en el siguiente capítulo, cuando hablemos del ritual de petición de lluvia.

Figura 10. Cuchillo de San Fernando (como símbolo de prestigio) y cuchillo de Jaltepec

el mango con forma de animal, la diferencia radica en el material de que está hecho, que puede ser también de madera y recientemente de hule, aunque el uso de este último genera burla, ya que como nos explican, no es funcional porque se calienta al momento de trabajar, la mano suda y se resbala, además de que se mancha de color negro. Por el contrario, el cuchillo que recibe mayor reconocimiento es el que tiene el mango de cornamenta forrado con piel de venado (figura 10).

Referente a los lugares de su procedencia, cabe decir que San Fernando es una comunidad que queda a dos días de camino y forma parte de una ruta de comercio antigua que llega al valle de Zaachila y continúa a la ciudad de Oaxaca. Por su parte, Jaltepec se encuentra a un día y medio de camino y conduce hacia Nochixtlán, aunque en la actualidad estos tiempos se han acortado con la construcción de caminos.

Al momento de cortar cada palma se deben quitar, con el mismo cuchillo o tallándola sobre una piedra, las puntas filosas de la vaina o sierra; de hecho nos comentan que antes de que se generalizara el uso del cuchillo se utilizaba la propia sierra de la palma seca para realizar el corte. Además de quitarle el filo, la palma se dobla con las dos manos en un movimiento zigzagueante y se sacude con la finalidad de que se abra y se comience a secar, ya que las palmas que se cortan se van dejando en montones bajo los rayos del sol hasta que llega la hora de juntarlos para volver a casa, cuando las palmas se secan pierden peso y eso facilita su transporte.

El corte de la palma joven requiere de un gran conocimiento y experiencia que quedan impresos en los palmares y son reconocidos entre los propios hombres. Como nos fueron mostrando don Edmundo y el señor Armando[27], uno puede darse cuenta si la persona que anteriormente cortó en el mismo palmar tuvo el cuidado necesario para no dañar, con el cuchillo o el otate, las palmas más jóvenes que aún no están listas para cortarse. Tener el cuidado necesario significa que, para obtener del palmar la palma joven deseada, primero se requiere dar un golpe fuerte y rápido para separarlas y después meter con cautela, de lado, entre las palmas abiertas, la punta del cuchillo del otate para que no rasguen las palmas más jóvenes. Cuando esto ocurre, una vez que estas palmas crecen presentan una mancha café.

Para realizar esta tarea es necesario quitar una o dos palmas abiertas para poder acceder más fácil a la palma joven que se quiere cortar, si a un palmar se le quitan más palmas de las necesarias indica que la persona que cortó no sabe manejar bien el otate o no presta atención. Esto es dañino para el resto de las palmas jóvenes, ya que las palmas abiertas que las rodean las protegen del viento, esto para que no se abran antes de tiempo ni se sequen estando en el palmar.

También se puede observar si quien corta está respetando el crecimiento de la palma que es indicado por el tamaño de su vaina; cuando la vaina de una palma joven no se distingue se debe esperar 15 días para regresar al mismo palmar y entonces la palma estará

27 La diferencia entre "don" o "doña" y "señor" o "señora" radica en la edad y el estatus que las personas tienen en las comunidades. Los primeros se emplean para referirse a personas mayores que generalmente han cumplido varios cargos en la comunidad, mientras con los segundos se nombran a las personas maduras que están iniciando a cumplir cargos.

lista para ser cortada, aunado a esto nos comentaron: "el que sabe cortar no hace ruido y da un solo golpe". Las huellas ocasionadas por el corte se distinguen en la propia palma que se lleva a casa, las mujeres saben si sus maridos cortaron de palmares bajos o altos viendo la parte de la vaina en donde se realizó el corte, pues el cuchillo como el otate dejan huellas diferentes, el primero deja liza el área cortada mientras que el otate la deja rasgada.

Estas habilidades y conocimientos se aprenden directamente de los padres y principalmente es por observación y con la práctica. Sus hijos los acompañan desde temprana edad (entre 8 y 9 años) y empiezan realizando las tareas más sencillas como quitar el filo y doblar la palma, ponerla a secar y juntarla; con el tiempo y la constancia en su trabajo llegan a ser unos expertos en la materia. Como lo expresó el señor Armando: "cuando yo empecé, todas mis palmas que cortaba eran muy chiquitas, las ponía junto a las de mi papá y veía que las suyas estaban grandes, mi papá bien que sabe en dónde encontrar las mejores, siempre le gusta ir lejos, aunque regresa ya muy tarde".

El propósito de cada hombre joven o maduro es cortar 400 palmas al día (de 8:00 am a 3:00 pm aproximadamente) aunque hay quienes cortan hasta 800 palmas. La mayoría tiene que salir a las 5:00 o 6:00 de la mañana y caminar dos o tres horas hasta el lugar indicado, nos comentan que como se pierde mucho tiempo caminando aprovechan para ir comiendo o "echarse un taco" en el camino, tanto de ida como de regreso, para que les rinda el resto del día. Ésta es una tarea peligrosa, pues como se mencionó se realiza de manera individual y en lugares alejados, si llega a ocurrir un accidente sólo se tiene uno a sí mismo.

Don Jesús nos contó: "un señor que necesitaba juntar mucha palma siempre andaba rápido, cuando yo lo encontraba en el campo le decía *kueni kueni* (despacio, despacio) pero el señor no me hacía caso. Un día cuando iba de camino al rancho escuché que alguien gritaba y vi que era él, se había quebrado el brazo porque se apoyó en una piedra floja para alcanzar una palma y se cayó, lo bueno que iba yo pasando y me lo traje como pude en mi burro, todo por andar a las carreras, por eso más vale hacer las cosas con calma y estar siempre atento, *kueni kueni*".

La frecuencia con la que se corta y la cantidad de palma varían según el fin para el que se requiera, ya que algunas familias se dedican mayormente a la venta de palma verde mientras que otras la ocupan para la elaboración de petates. Depende, además, de la regularidad y el número de petates que realicen las mujeres de cada familia, asimismo, esta tarea se ve influenciada por la temporada del año.

De tal forma, hay quienes van de dos a tres días seguidos cada semana y quienes lo hacen casi toda la semana, igualmente, esta tarea se puede suspender o intercalar con otras actividades o compromisos, pues como nos recalcan "es una actividad en donde uno es su propio patrón" y es así como cada hombre establece su propio ritmo de trabajo. Platicando con una persona mayor nos compartía: "hay quienes cortan de 600 a 700 palmas por día, mi meta es cortar entre 200 y 300 palmas cuando no hay muchas, si no se consiguen suficientes no vale la pena ir porque se pierde el tiempo, entonces conviene esperar unos días o cambiar de lugar".

Si tomamos en cuenta que de cada palmar se puede cortar generalmente una palma y cuando se es afortunado hasta tres, vemos que para juntar las 400 palmas al final del día se requiere de un trabajo laborioso que se hace cansado, especialmente en época de secas por el intenso calor. La manera de contar las palmas jóvenes es por pares *(ntaa ñoo)*, ya sea la hoja entera o las hojuelas ya rajadas, y a partir de éstos se emplean las siguientes unidades de medida que se toman en cuenta para el corte, la elaboración de objetos y la venta:

1) 1 manojo = 50 pares = 100 palmas
2) 4 manojos = 400 palmas = 1/2 carga
3) 1 carga = 8 manojos = 800 palmas

La primera es la unidad mínima de medida y es interesante de notar que expresa la cantidad de palma que se utiliza para la elaboración de un petate de 5 codos (1.50 m × 1 m). La segunda corresponde a la cantidad promedio de palmas jóvenes que los hombres cortan en un día y, a su vez, está relacionada con el peso que puede transportar un animal de carga, generalmente un burro y en ocasiones un caballo, se dice que cada animal sólo puede llevar media carga, dos manojos de palma en cada lado. Finalmente, la tercera indica el máximo de palmas que una persona corta durante un día, generalmente esta medida es la que se maneja ante los compradores y es a la que se le confiere un valor monetario, que en estos momentos (año 2014) es de $ 200 o $ 250.

Mientras los hombres realizan esta tarea aprovechan que están en el campo para realizar otras activi-

dades que dependen de la temporada del año en la que se esté, por ejemplo, se pueden cortar algunos frutos como los dátiles de los palmares *(ndeyu luchi)*, también plantas o flores comestibles, como las del maguey *(paku)* que son muy apreciadas y buscadas por su sabor. Asimismo, se atrapan algunos insectos, como chapulines *(tɨka)*, que se agarran preferiblemente en tiempo de cosecha (noviembre-diciembre) que es cuando están más grandes, y chicharras *(chikirri)*, que se observan en cantidad durante los meses de abril y mayo, cuando su cantar es indicador de que la lluvia está por llegar, nos explican que están pidiendo la lluvia. Cabe señalar que para guardar los insectos se utilizan tenates especiales elaborados de palma, los cuales reciben el nombre genérico de tanate para chapulín *(ndoho tɨka)*.

Estando en el campo incluso se puede presentar la oportunidad de cazar algún animal pequeño, como conejo, liebre, mapache, entre otros. No obstante, como nos explicó el señor Tranquilino, estar ahí solo también tiene sus riesgos, por lo que siempre hay que estar atentos a cualquier ruido o movimiento y estar preparados para actuar; en ocasiones se recurre a soluciones prácticas. Por ejemplo: cuando se presenta una lluvia inesperada generalmente los hombres hacen un capote sencillo con la palma verde abierta *(ñoo raata)*, éste únicamente les servirá para ese momento pero les cubre muy bien del agua, asimismo, si se llegan a cortar o sufren alguna herida, que es muy común, utilizan la pelusa de la palma que es un buen remedio para cicatrizar.

El corte es una tarea que se puede realizar en cualquier época porque la palma crece durante todo el año, sin embargo, hay temporadas en las que se encuentran en mayor cantidad y presentan mejores cualidades (son más grandes, gruesas y es más fácil cuidar que conserven su color amarillo). Asimismo, además de las condiciones medio ambientales, el trabajo con la palma se ve influenciado por determinados aspectos sociales, por ejemplo, se observa que esta actividad se combina principalmente con la de cultivo, lo cual marca en gran medida el acceso y manejo de la palma. Sobre esta relación cabe agregar que el trabajo con la tierra se ve igualmente influenciado por las mismas condiciones medio ambientales y de carácter social, aunque repercuten en éste de distinta forma.

Referente a estas consideraciones los pobladores explican que durante los meses de diciembre y enero, tiempo en el que se ha terminado de cosechar, se encuentran palmas más grandes y gruesas porque nadie ha ido a cortar en varias semanas; éstas se consideran las primeras palmas de la temporada o *ñoo nui*. Para febrero y marzo las palmas abundan, mientras que para abril y mayo empieza a escasear, que es cuando se presenta el periodo de mayor sequía. Es en esta temporada seca (marzo-abril y principios de mayo) cuando se corta la *ñoo juaa* (palma amarilla), que también recibe el nombre de palma añeja porque parte de ésta se guarda para tejer en tiempo de lluvia o cuando la palma escasea, que es de julio a octubre.

En los meses de lluvia las mujeres que se dedican principalmente a hacer petates buscan entre sus vecinos o conocidos quién tiene palma añeja que les puedan vender. Con la llegada de las primeras lluvias en el mes de mayo empiezan a haber más palmas, pero no por ello se cortan en mayor cantidad debido a que tardan más en secarse. La palma que se corta en esta temporada de lluvias (mediados de mayo-septiembre) es la palma nueva o *ñoo tɨkuii*[28], se distingue porque toma un tono obscuro, un tanto gris, por estar expuesta a la humedad o al agua.

Durante este tiempo entran en juego varios factores que intervienen en esta actividad, por un lado, hay un aumento en la cantidad de palmas pero su secado se dificulta y se vuelve una tarea más laboriosa que implica mayor tiempo, por el otro, aunque las condiciones de humedad son ideales para tejer porque la palma está más suave y flexible, el color que ésta toma no es el preferido para la elaboración de los petates ni para el gusto generalizado entre los compradores[29]. Aunado a esto, muchos caminos quedan incomunicados y los compradores, quienes también tienen que sembrar sus terrenos, ya no entran a la comunidad o lo hacen en menor medida ocasionando, a su vez, que las mujeres vayan acumulando sus petates para vender y su precio sea más bajo.

De tal forma, se puede decir que durante la temporada de lluvias el trabajo con la palma disminuye, y un aspecto importante de notar es que son precisamente estos meses en los que se realiza una de las tareas dentro del cultivo que requiere de mayor trabajo a nivel familiar, la siembra. De manera contraria, en la temporada de secas las palmas tienen un crecimiento más lento, no se reproducen mucho aunque sí lo sufi-

28 Literalmente se traduciría como palma de agua, *ñoo* (palma) y *tɨkuii* (agua).

29 Una alternativa a esta problemática es utilizar la palma añeja que se corta en tiempo de secas.

Figura 11. Secado de palma en el *yuku* o monte (izquierda) y en el patio de una casa (derecha)

ciente para la cantidad que se utiliza y las condiciones para el tejido no son las óptimas, sin embargo, las palmas presentan su mejor color (verde-amarillo) y es la época en que esta actividad adquiere mayor importancia. Esto corresponde con los meses (diciembre-abril) en que las tareas que forman parte del trabajo con la tierra no son tan intensas.

Ya que se ha abordado el efecto del clima en el trabajo con la palma, es momento de describir la siguiente tarea dentro de esta actividad que consiste en el secado de la palma que se cortó, expresada por los pobladores como *kajaro ñoo* (secamos la palma). Situándonos nuevamente en el *yuku* o monte con el hombre que fue a cortar palma, vemos que una vez que ha juntado 4 manojos (400 palmas) coloca dos de ellos en cada lado de su burro e inicia su camino de vuelta a casa. Al día siguiente, las palmas se tienden de forma ordenada en línea recta, siendo éste otro aspecto que identifica al experto, sobre el patio de la casa o bien sobre el techo (esto se ve generalmente en las casas nuevas que tienen techo de lámina) para que se sequen con el sol.

Esta tarea la puede realizar cualquier miembro de la familia que se encuentre en casa, cuando la palma no se deja en el campo, aunque generalmente lo hacen los hombres. El tiempo que tarda la palma en secarse varía dependiendo de la temporada de secas o lluvias, cuando son días soleados tarda entre dos y tres días. En este caso las palmas no se necesitan voltear ya que la superficie sobre la que se tienden alcanza a calentarse lo suficiente y no hay humedad.

De hecho, en estos días es común ver la palma junto a los caminos en el poblado o junto a los terrenos de cultivo en el campo porque se aprovecha también que los toros y caballos están en el encierro (figura 11). Cuando esto no es así se debe tener cuidado en dónde se dejan porque son del gusto de estos animales, aunque solamente las mastican y no las comen. Como nos mostró el señor Armando en el camino y sobre lo que comentó "habiendo tanta palma tienen que venir a agarrar las que cortamos y luego las dejan tiradas por ahí".

En esta época seca muchos de los hombres no llevan su media carga de palmas a casa, prefieren dejarlas secando en el campo, confiados de que ningún otro las tomará o estropeará. Esto les permite ir juntando las palmas y realizar menos viajes porque cuando éstas se secan pierden peso y se pueden transportar en mayor cantidad. Cuando los días están nublados o son lluviosos las palmas tardan más en secarse, entre cinco y siete días, porque sólo se pueden tender al sol de dos a tres horas por día y es necesario estarlas volteando para que se sequen de manera homogénea, por ello forzosamente se llevan a casa el mismo día que se cortan. Como nos explican los pobladores "se puede cortar palma en tiempo de lluvia pero hay que cuidarla más, se debe de levantar todos los días, y si se moja hay que sacudirla rápido porque si se deja así toda la noche, pasa tiempo y entonces se mancha, queda como rojo o negro y ya no está buena para vender".

Una vez que se tiene la palma seca se debe rajar y limpiar (*kaachiro ñoo*/*keenero tɨkɨda:* rajamos palma/ limpiamos ixtle), esta tarea la realizan tanto hombres como mujeres y se va haciendo conforme la palma se va necesitando (figura 12). Se procura ir rajando por manojo, que es la cantidad que se ocupa para la elaboración de un petate. *Kaachiro ñoo* (rajamos la palma) consiste primero en quitarle las orillas

Figura 12. Limpieza y rajado de palma, en ambas imágenes distínganse la separación de palma limpia en el montón de la derecha y el desperdicio en el de la izquierda

a cada palma o *diñii ñoo* para separar e igualar el tamaño de todas sus hojuelas[30] que se emplearán para hacer un objeto. Para ello cada palma se sujeta por el frente o *nui* con la vaina hacia abajo y, tomando de referencia el largo de las hojuelas del centro o *ini ñoo*, se agarran los dos extremos (derecho e izquierdo) que tienen las hojuelas más cortas y se jalan junto con la vaina.

Esto es lo que se desecha de cada palma y puede ir directo al terreno en el solar porque sirve como abono. Con las palmas cortas que se desechan también se pueden hacer otros objetos como sopladores, escobetillas o mecates gruesos. Para esta tarea en especial resulta importante el hecho de que se le haya quitado el filo a la vaina al momento de cortar la palma porque, como lo comprobamos, en algunos casos, al momento de arrancar las hojuelas, uno se puede cortar. Lo mismo sucede al transportar o poner a secar las palmas.

Al quitar estas hojuelas quedan en posición únicamente las más largas, que son en sí las que se rajan y con las que se teje. El rajado de la palma se realiza respetando la propia forma de la hoja ya que esta palma se caracteriza por tener varios segmentos conformados por dos hojuelas. De tal forma, la tarea consiste en rajar la palma conservando las dos hojuelas unidas o "palma doble", mantener esta disposición es muy importante porque es uno de los rasgos principales de los petates que elabora esta comunidad, que están hechos a base de palmas dobles.

Al momento de ir rajando también es importante mantener un ancho regular entre todas las hojuelas, las que llegan a estar más anchas que el promedio también se rajan por la mitad siguiendo todo su largo. Al mismo tiempo que la palma se va rajando, se aprovecha para limpiarla; *keenero tɨkɨda* (limpiamos el ixtle) es una tarea que, como su nombre lo indica, consiste en quitar la fibra fina de la palma para que quede limpia y lista para ser utilizada. Es así como al término de esta tarea se tiene un manojo de *ñoo nindaachi* (palma rajada y limpia). Cabe mencionar que el rajado y la limpieza de la palma se hacen especialmente con los dedos de la mano y también se ocupan los dientes.

2.2.3 Elaboración de un petate doble

Se *teje* la tortilla "*dita davasu*" (hago tortilla) como se *teje*[31] el petate "*yuu davasu*" (hago petate). La elaboración de petates es una tarea que realizan exclusivamente las mujeres, aunque algunos hombres saben cómo manipular las hojuelas para lograr el acabado recto y cruzado que define al petate, ellos lo realizan para otros objetos como el tenate, el sombrero, el sollate y el soplador, que se puede decir toman de base este patrón. El tejer un petate es distintivo del quehacer de la mujer como lo es el corte de palma del hombre, y cabe señalar que entre ambas partes se recono-

30 Cabe aclarar que tanto la hoja del palmar como los foliolos u hojuelas que conforman esta hoja reciben el nombre de *ñoo* (palmas), en esta descripción emplearemos palmas y hojuelas para su distinción.

31 En ambas oraciones la palabra tejer hace referencia al proceso (conjunto de tareas) que conlleva la realización de una tortilla o de un petate. Para la primera se contempla desde el cultivo del maíz y para el segundo, desde el crecimiento de los palmares, que se conecta con la elección y el corte de las palmas jóvenes.

cen el trabajo y la eficacia para la realización de estas tareas.

Como nos hizo ver don Edmundo mientras su esposa doña Severiana nos enseñaba cómo trabajar un petate: "¿parece fácil verdad? pero tiene su detalle, hacer el petate es muy delicado, tanto como la letra". Efectivamente, como nos fuimos dando cuenta con los días, se requiere de gran aprendizaje, paciencia, constancia y experiencia para elaborar un petate de principio a fin, porque hay quienes no pueden todavía empezarlo o acabarlo, y cumplir las cualidades que debe tener para que se pueda vender.

2.2.3.1 El petate en la vida diaria de los pobladores de *Yuta Nduchi*

Hay petates de diferentes tamaños y pueden ser sencillos o dobles. La medida que se utiliza para los petates es el codo *(yɨkɨ)*, que corresponde con la distancia que hay entre la mano con el puño cerrado y el codo, con base en ésta los hay de dos codos *(uvi yɨkɨ)*, tres codos *(uni yɨkɨ)* y cinco codos *(ohon yɨkɨ)*. Además de su tamaño, otro aspecto que califica a un petate es su grosor, los hay delgados o *yuu yaadi* (petate sencillo) y gruesos o *yuu kojo* (petate doble), nos explican que la diferencia entre ambos está en su duración. El petate doble dura más, de 1 a 2 años, y corresponde con el tipo de palmar que crece en la comunidad, el cual, como se mencionó, se distingue porque sus palmas se presentan en varios segmentos formados por la unión de dos hojuelas que al rajarse se tiene el cuidado de no separarlas.

Este petate es el preferido por los pobladores, sin embargo, hay quienes tejen petates sencillos cuando no tienen suficiente palma o necesitan vender varios petates, pero esto no es bien visto y es algo que también saben distinguir los compradores, quienes comentan que los petates que se hacen en otros pueblos son de menor calidad, sencillos. Los petates sencillos se pueden hacer también para casos especiales, como para el altar de la casa; nos platican que los petates para altares antes eran comunes, se hacían pequeños, delgados y en ocasiones se pintaban, pero hoy en día son pocas las personas que los realizan.

Por su parte, el tamaño del petate responde a su uso. Los petates pequeños se utilizan para sentarse cuando se realizan actividades como desgranar, sacar la barbacoa del horno de tierra o el tejido de petates, también se ocupan para descansar los pies cuando se regresa del campo, para recoger la basura, para sentar a los niños o simplemente para sentarse a platicar; éstos también se venden aunque en menor medida que el grande. Por ejemplo, nos explican que los petates de tres codos son muy solicitados en Oaxaca por las personas que venden carbón para usarlos como montura de sus burros.

Los petates grandes se emplean principalmente para dormir y aunque ahora está siendo sustituido por el colchón, en muchas casas se conserva al menos una cama de carrizo sobre la que se coloca el petate, asimismo, la mayoría de las familias elaboran este tipo de cama en las casas que tienen en sus ranchos. Este petate sirve, además, para deshojar y desgranar la mazorca, anteriormente se cosían dos petates de cinco codos y se hacían costales para guardar las semillas de maíz *(costali nuni)* o frijol *(costali nduchi)*. Según los expertos, éstos eran buenos para la conservación de semillas pero los animales (principalmente ratones) se comían el costal, ahora se prefiere guardarlas en tambos de plástico.

Este tipo de costales servía igual para transportar, a pie o en burro, diferentes productos que se comercializaban o intercambiaban por petates, como el hielo que se traía de Nochixtlan o de la ciudad de Oaxaca. Las propiedades térmicas y de impermeabilidad del petate, en sí de la palma, permitía la conservación del hielo durante todo el camino y, de la misma forma, abre la posibilidad de usarlo en contextos calientes, como en el temazcal, para cubrir la barbacoa en el horno de tierra o envolver la masita para conservarla caliente durante la fiesta[32].

Del mismo modo, los petates grandes son útiles para poner a secar el chile y el café, estas actividades no se realizan en la comunidad pero es un uso frecuente que le dan principalmente en la Costa y por lo que algunos compradores llegan a buscarlos. Con relación a este uso se comenta que aunque el proceso de secado en el petate resulta más tardado, éste es natural y se percibe otro sabor, por ello se continúa empleando.

Es importante mencionar que aunado a los diferentes usos que se le dan, el petate es la base para objetos de diversa índole, asimismo, con la palma se elaboran varios objetos de uso diario (figuras 13 y 14). Dentro de éstos, que presentan un uso generalizado en la

32 La barbacoa como la masita son platillos especiales que se preparan en días de fiesta. La masita está hecha a base de maíz martajado que se pone a cocer en un horno de tierra junto con la barbacoa, que puede ser de chivo o borrego y en algunos casos de tlacuache, y al momento de servir se agrega una salsa roja a base de chile guajillo.

Figura 13. Objetos de palma que se realizan en *Yuta Yundichi*, en un orden de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo vemos: un tenate, unos huaraches, un morral, un costal para enjambre, una serpiente en miniatura, un tenate para chapulín, un soplador, una virgen y una vela, una escoba, una paloma y un soplador miniaturas, un salero y un tenate miniatura

Figura 14. Más objetos que son parte de la vida diaria, siguiendo el mismo orden tenemos: una vela, una hamaca de bebé, cuerdas, un capote de palma verde (por delante y por detrás), la elaboración de una escobetilla, la elaboración de un cristo, un capote o *tapisayu*, una figura religiosa con rosetones, una trampa para colibrí y la elaboración de rosetones de cucharilla

comunidad, está el costal para enjambre o *costali chuuñu*, el cual se conforma de un armazón de madera que va forrado con un petate. Varios pobladores nos platicaron que anteriormente era muy común que en las casas hubieran enjambres y se aprovechara su miel, pero que en los 90's llegaron las abejas africanas y acabaron con las abejas de castilla *(chuuñu estila).*

Hay también otros objetos que son menos comunes, por ejemplo, la hamaca para bebé *(chuve di chiluchi)* que mide entre .50 m y .60 m de largo. Consiste en una base de carrizo con red de ixtle sobre la que se coloca un petate pequeño que se hace con un orificio casi al centro, esto para evitar que la orina del bebé se retenga mientras duerme. Ésta se cuelga y puede usarse tanto en la casa como en el campo, en este caso siempre se tiene que recoger y llevar a casa porque si se deja le toca el aire de la noche *(nuu tachi)* y el niño se enferma. El hecho de que sea transportable permite que los padres realicen sus diferentes labores, en la actualidad son pocas las personas que las saben hacer y quienes las siguen ocupando.

Finalmente, queremos resaltar que para los pobladores de *Yuta Nduchi* y de la región, el petate de cinco codos es el objeto principal dentro del ritual de peinadura como parte de la celebración de una boda[33]. Este ritual consiste, de manera general y enfocándonos únicamente en los actos en los que el petate juega un papel central, primero, en el obsequio y bendición de la ropa y objetos que se utilizarán para esta ceremonia. En este caso los novios se encuentran sentados en dos sillas que se colocan frente a dos petates, uno encima de otro, previamente extendidos en el piso y sobre los que se colocan, frente a la novia y el novio respectivamente, su ropa, una jícara, el jabón, champú y peine, así como un objeto distintivo para cada uno, que puede ser un sombrero o cinturón en el caso del hombre y un rebozo o sollate en el caso de la mujer, éstos se sahúman con copal y son bendecidos por los dos fiscales en turno.

Enseguida se realiza el acto más significativo de la ceremonia que es un baño ritual, se lava el cabello, la cara y los pies de cada novio por parte de sus padrinos. En esta ocasión los padrinos de la novia participan en todo con el novio y viceversa. Cuando el baño termina los novios se visten con la ropa que les acaban de regalar y en el momento en que están listos se sientan nuevamente en las sillas frente a los petates. En ese momento los padrinos colocan sobre los petates, frente a cada novio, una serie de ramos de flores blancas que envuelven una vela, éstos son igualmente bendecidos y después se colocan dentro de un canasto.

Posteriormente, los novios se hincan sobre los petates y permanecen en esta postura mientras se llevan a cabo las bendiciones por parte de los padrinos, padres, otros familiares y amigos. Cada invitado toma un ramo de flores y con él hace la señal de la Cruz en la cara de la novia, luego en la del novio y después, con sus dos manos, junta sus cabezas. Éste es otro acto importante dentro del ritual con el que la nueva pareja, reiteradamente, recibe la bendición de su unión y nueva vida por parte de cada uno de sus seres queridos (figura 15).

Después de que cada invitado realiza su bendición coloca el ramo de flores en otro canasto mientras recibe un vaso de mezcal y un cigarro encendido. Una vez que todos han pasado, los fiscales bendicen nuevamente a los novios y salen de la casa llevando en sus espaldas los dos canastos con los ramos de flores que dejarán en la iglesia, dos de esos ramos se regresarán a los novios para que los conserven en su propio altar. Finalmente, los padrinos enrollan y guardan los petates que se utilizaron en la ceremonia mientras la familia de la novia comienza a servir la comida que llevó la familia del novio. Con esta acción se da paso a la convivencia y la celebración que continuarán los siguientes dos días.

Los petates que se utilizan en la peinadura siguen el mismo procedimiento que los otros petates, la diferencia radica en su acabado, ya que muestran un color amarillo uniforme (lo que significa que tuvieron cuidado en seleccionar únicamente palmas amarillas), son más finos (esto se logra al momento de rajar la hojuelas de manera más angosta, de una hojuela se pueden obtener dos, aunque esto complica su manipulación a la hora de trenzarlas) y generalmente presentan, además del tejido o figura del surco derecho y cruzado, figuras geométricas, los nombres de los novios o se les puede aplicar pintura (figura 16). Por estas características su elaboración requiere de mayor habilidad y tiempo; comúnmente las madrinas son quienes tejen este tipo de petate o se encarga a alguien cercano porque, como muchas mujeres nos dijeron, no se vende, no tiene precio y se hace por cariño.

De tal forma, el petate que tomaremos de base para describir el proceso de elaboración es el que los po-

33 Debido a que el ritual de casamiento es extenso y muy importante, aclaramos que hay toda una secuencia ritual de performativas previas y posteriores a este momento en el que se utiliza el petate.

Figura 15. Una pareja hincada sobre el petate de matrimonio, está recibiendo bendiciones como parte del Ritual de Peinadura

bladores manejan como producto para comercializar, es decir, un petate doble, de cinco codos y sin un diseño extra en su acabado.

2.2.3.2 Entrelazando palmas

Para aprender sobre la elaboración de los petates nos abrieron las puertas de muchos hogares de la comunidad que visitamos en diferentes épocas del año. Esto nos permitió aprender un poco sobre la maleabilidad de la palma en relación con las diferentes condiciones ambientales, la manera en que éstas se entrelazan para dar forma al cuerpo del petate, así como los lugares y el tiempo para hacerlo pero, principalmente, nos acercó a las diferentes líneas de vida (familias) que tejen la propia Historia de la comunidad.

Antes de dar paso a la descripción de la siguiente tarea, es pertinente tener presente la idea de que la forma de un objeto surge en un campo de fuerzas que incluye a su autor con quien se involucra de manera creativa (Ingold 2000:345). En este sentido podemos decir que, si bien es cierto que el manejo o trabajo con la palma se ha enseñado-aprendido de generación en generación, los diferentes objetos hechos a base de este material, en este caso específico el petate, se genera a partir de un contexto de relaciones que se ha construido en torno a él. Este contexto relacional comprende los propios ritmos del entorno, el conocimiento de éste, los lugares que se crean, la manipulación de la palma, las relaciones sociales que se entablan, los usos que se le da, etc., y esto es, en cierta medida, lo que le ha dado continuidad a su existencia.

El lugar en donde se trabaja con la palma debe ser fresco ya que esto permite que tenga mayor flexibilidad y que esté suave para manipular, generalmente los pisos de tierra son muy apreciados para esta tarea. La mayoría de las casas cuenta con este tipo de pisos en la cocina u otro cuarto y también están los patios; antes de empezar a trabajar se les rocía agua para que se conserven húmedos. En tiempo de secas, cuando el calor está al máximo (por los meses de marzo y abril), es más difícil mantener las condiciones de humedad que se requieren y algunas mujeres recurren al uso de cuevas *(yau)*.

Estas cuevas no son naturales, son resultado de la extracción de un tipo particular de tierra húmeda *(ñuhu ndoyo)* que se emplea para la elaboración de adobes, en relación con esa característica se observa que las paredes de la entrada se cubren de *yuku ndute* (hierba de agua). Por ello se encuentran únicamente en la

Figura 16. Petates de matrimonio por su acabado elaborado, a la izquierda una reproducción en un petate de dos codos y a la derecha uno en tamaño real (cinco codos)

Figura 17. Elaboración de petates en cuevas, a la izquierda se distingue una cueva entre los terrenos de cultivo en el *ñuu* (pueblo) y a la derecha presentamos la cueva nombrada Patricio

parte alta de la comunidad, que es en donde se presenta este tipo de suelo. Todas tienen un nombre, que usualmente hace referencia a la persona que llevó a cabo los trabajos para la extracción de tierra o que es dueña del terreno en donde está la cueva. Asimismo, comparten una cierta estructura aunque varían en su tamaño, como nos describieron: "algunas son de boca grande y otras tienen la boca chica, hay que entrar agachados pero ya adentro son amplias y caben varios petates".

Cabe apuntar que las mujeres son libres de utilizar cualquier cueva, éstas son de uso comunal aunque estén en terrenos que tengan propietario, al igual que lo vimos para el corte de palma, en donde los hombres son libres de andar por todo el *yuku* (monte) aunque los terrenos tienen dueño. Al inicio de la temporada de calor las mujeres se organizan con sus vecinas, familiares o comadres para ir a limpiar (deshierbar) la cueva que utilizarán.

Usualmente eligen lugares cercanos a sus viviendas porque es una tarea que realizan por ratos durante el día y esto les permite regresar con mayor facilidad para atender otras labores; las palmas y los petates en proceso se pueden dejar ahí hasta que se terminan (figura 17). Cuando las cuevas se dejan de utilizar se saca la basura (el ixtle y restos de palma) para que queden nuevamente limpias, cabe señalar que con las lluvias muchas de las cuevas se llenan de agua, llevándose cualquier resto y dejando a su paso un suelo liso.

Los trabajos de extracción de tierra que dieron forma a las distintas cuevas se observan que iniciaron a nivel de superficie, de manera horizontal y generando un hoyo que se fue ensanchando a la vez que se avanzaba hacia adentro, formando, al mismo tiempo,

un pequeño desnivel, por lo que para entrar hay que bajar. En las paredes es posible distinguir las marcas dejadas por las herramientas (picos y hachas) que se utilizaron para la extracción, mientras que el piso salta a la vista por su regularidad y alisado. Algunas cuevas presentan también pequeñas oquedades o desniveles que son utilizados para colocar las palmas, petates y, cuando se lleva, la comida. Cabe señalar que las cuevas, con el paso del tiempo, se van haciendo más grandes si es necesario, es decir, siguen en construcción.

Habitualmente estas cuevas se realizan cerca de los terrenos de cultivo, en los solares, por ello se mimetizan con las terrazas y los afloramientos de roca, siendo difíciles de identificar en el paisaje. De tal forma, se puede decir que aunque las cuevas son hechas por la extracción de tierra para adobes, desde un inicio se piensa en su utilización como lugar para el trabajo con la palma e incluso podría ser que algunas de ellas sólo se hayan concebido para este fin.

Una de estas cuevas que visitamos lleva por nombre *Yau Toho Ticho* (Cueva del Señor Patricio) en alusión al bisabuelo del suegro de la señora Berta de 52 años. Nos comentan que es una cueva que lleva más de 70 años de estar en uso, que es bastante segura e incluso resistió el temblor del 99 (éste se recordaba por ser uno de los más fuertes en el Estado de Oaxaca, antes del 2017). Vemos entonces que es un lugar que ha sido utilizado continuamente al menos por seis generaciones.

Esta cueva se considera grande porque caben cinco petates, lo que se traduce en un máximo de 10 mujeres si tomamos en cuenta que una manera recurrente de hacer los petates es en pareja. Cuando visitamos la cueva estaban trabajando la señora Berta y su comadre, la señora Angelina, ellas ocupan la cueva año con año en la temporada de calor, entre las dos llegan a hacer hasta tres petates en un día y cuando trabajan de manera individual logran terminar uno (éste es un número considerable ya que el promedio es de un petate en tres días). Esto se debe a que ellas se dedican principalmente a la venta de petates y dejan la realización de las demás tareas de la casa y el campo a otros miembros de su familia, como sus nueras e hijos; en esa ocasión habían acumulado muchos petates porque el comprador hacía más de 20 días que no iba a la comunidad (figura 17).

Con relación a este mismo tema, platicando con la señora Oliva, ella recordó que cuando era niña trabajaba con su mamá en una cueva pequeña, cabían dos petates y quedaba muy cerca de la que era su casa en aquel tiempo[34]. Esto le generó cierta nostalgia (su mamá murió muy joven) y quiso saber qué había pasado con aquella cueva, así que nos llevó a conocerla, cuando llegamos vimos que se mantenía en buenas condiciones, sólo estaba cubierta de hierba tanto su entrada como su interior, señal de que hacía tiempo que no se utilizaba, éste fue un momento muy emotivo que compartimos también con su hija.

Como éstas hay muchas otras cuevas que guardan diversas historias, algunas se continúan utilizando y otras se han cerrado por distintos motivos. Por ejemplo, nos cuentan de una que tenía más de 10 años de haberse realizado y que se decidió cerrar porque se cayó un caballo, había otra que se dejó de utilizar continuamente y se fue llenando de basura hasta quedar completamente tapada.

También existe una cueva que conocen la mayoría de los pobladores, la nombran *Yau Cotemala*, aunque hay una duda generalizada sobre su significado e incluso sobre el propio nombre. Se menciona que es la más grande, más antigua y que en su interior caben 10 petates, o su equivalen que son 20 personas; todos hacen referencia a que en ella se tejía en tiempo de los abuelitos.

Con relación a esta cueva la señora Oliva nos contó que su bisabuela, quien vivió 104 años, ya la utilizaba para ir a hacer petates, asimismo, que era un lugar visitado por mucha gente y que las mujeres aprovechaban también para ir a intercambiar algunos productos. En el caso de su bisabuela ella hacía pan que llevaba a intercambiar por petates que después vendía. De tal forma, las cuevas, además de cumplir con las condiciones ideales para el trabajo con la palma, son un lugar idóneo para la convivencia de las mujeres, en donde se ponen al día de los acontecimientos más recientes, se comparten problemas, aflicciones y se toman algunas decisiones.

Las cuevas, a diferencia de las casas, son lugares de uso temporal ya que se abandonan en época de lluvias, mientras que en las casas se pueden hacer petates todo el año. Tejer en casa genera un ambiente más familiar, aunque en algunos casos también puede ser de tensión ya que además de la relación madre-hija, con la realización de esta tarea se establece la relación suegra-nuera; generalmente las mujeres inician

34 Generalmente el lugar de residencia cambia cuando la mujer se casa, ya que la costumbre es que la nueva pareja se vaya a vivir con la familia del esposo.

este aprendizaje de niñas con su mamá y muchas veces lo terminan con su suegra.

Por lo general, cuando las nueras son jóvenes las ganancias obtenidas del trabajo mutuo son manejadas por las suegras, aunque llega el momento en que cada una recibe su propio pago, y si la relación es buena siguen trabajando juntas para hacer más petates o cada una realiza sus propios petates pero ambas buscan la manera de venderlos. Éste es el caso de la señora Juliana, quien vive con su suegra de 90 años, cada una hace sus propios petates pero cuando llega un comprador a su casa ofrecen los petates como si fueran de una sola persona y después se dividen el dinero por partes iguales.

Actualmente esta tarea de tejer la realizan principalmente las mujeres maduras y mayores, debido a que la mayoría de niñas y jóvenes van a la escuela. Éste es un cambio significativo, ya que hasta hace poco (una generación) los papás no querían enviar a las niñas a la escuela porque consideraban que era un "tiempo mal invertido", que se terminarían casando y que era mejor que ayudaran en las labores de la casa. Sin embargo, esta situación no ha cambiado del todo, ya que una vez concluidos los estudios medio superiores, son pocos los jóvenes (mujeres y hombres) que continúan preparándose porque esto implica salir de la comunidad y generar más gastos. Por ello muchos se casan y retoman de lleno las tareas del campo, otros se van como militares a estados del norte de México o emigran a los Estados Unidos.

Las niñas aprenden formalmente a elaborar un petate desde que tienen la edad de seis años, empiezan ordenando las hojuelas en pares y observando la forma de trabajar de sus mamás, quienes en esta etapa inicial son las encargadas de hacer el empiezo y el cierre del petate; los primeros petates que se hacen son los de dos codos. En relación con este proceso de aprendizaje se tienen diversas anécdotas, una señora nos comentó que a ella quien le enseñó fue su papá, que él era más paciente y que su mamá siempre estaba tejiendo, lo hacía muy rápido y no tenía tiempo para enseñarle; otra recuerda que, cuando felizmente elaboró un petate de tres codos sin ayuda, lo vendió, y con ese dinero quiso comprarse unos aretes pero su mamá le dijo que no, pronto entendió que con eso se ayudaban para completar los gastos familiares.

Las mujeres prefieren elaborar un petate entre dos, ya sea madre-hija, suegra-nuera, entre comadres o vecinas, ya que esto les permite avanzar más rápido y tener suficientes petates terminados para cuando llegan los compradores, quienes no tienen un día u hora determinados para su visita (figura 18). Esta actividad

Figura 18. Contextos en los que se teje la palma

Figura 19. *Diu yuu* o fundamento del petate

se combina con otros quehaceres en la casa, como la preparación de la comida, cuidar a los animales, lavar, moler, etc., por eso no se tiene un momento específico del día para tejer ni se sabe con exactitud en qué tiempo se terminará.

Regresando al tejido del petate, una vez elegido el lugar en dónde trabajar, de qué forma (sola o en pareja) y con el manojo de palmas listo, se tiende sobre el piso un petate de cinco codos en el que se sientan las mujeres para comenzar a trabajar. El petate inicia con el amarre, que consiste en dos palmas dobladas a partir de las cuales se entrelazan primero siete pares. La franja que resulta de entrelazar estos pares de palmas presenta un acabado de surco atravesado o *yuju kandenyi* y se considera el *diu yuu* (asiento o fundamento del petate) (figura 19).

Los siete pares de palmas que dan inicio al petate deben estar de frente o con la cara hacia arriba (este lado corresponde con la abertura que presenta cada palma y esto permite que cuando ésta se vaya terminando, ahí se inserte una palma nueva), asimismo, las palmas de cada par se deben colocar de forma invertida, en un arreglo de *dɨkɨ* o *yoko ñoo* (la cabeza o espiga de palma) y de *yee ñoo* (pie o base de la palma) que se centra con referencia a las dos palmas dobladas que sirven de línea base (figura 20).

El inicio del petate es laborioso, difícil y, al mismo tiempo, resulta fundamental para continuar con su elaboración, ya que de éste depende que se logren empalmar o agregar las siguientes palmas *(dande daaro ñoo)* y que se pueda ir apretando el petate para darle consistencia. Por ello este primer paso se alcanza únicamente con la experiencia y la paciencia tanto de quien enseña como de quien aprende.

Para el caso de los principiantes, como quienes escribimos, doña Severiana nos mostró que se puede utilizar, en lugar de las dos palmas dobladas, un mecate de soporte o *kava yoho* que sujeta los primeros siete pares de palmas y los mantiene fijos, haciendo la tarea menos difícil, sin embargo, cuando el petate se termina este mecate queda expuesto y las personas se dan cuenta que quien lo hizo está aprendiendo y esto genera burlas (figura 20).

El entrelazado que continúa después de esta franja toma otro arreglo y ahora se genera un acabado o diseño de surco recto o *yuju nomii*, toma este nombre porque se asemeja a los surcos para la siembra en los terrenos. Este diseño se continúa en todo el cuerpo del petate hasta antes de llegar a su término.

La elaboración del cuerpo pareciera un poco más sencilla, sin embargo, se debe tener destreza para cruzar correctamente las palmas de manera rápida y sin perder un par, ya que esto se verá reflejado en el acabado y en el momento del cierre. Además, los pares

Figura 20. Vemos el comienzo del tejido de dos petates, en la imagen de la izquierda distíngase el mecate de soporte para principiantes, en la imagen de la derecha el tejido se realiza sin soporte

Figura 21. Tejido del cuerpo del petate que requiere que se vaya apretando, por eso se hace uso de los pies o de un cuchillo (imagen de la izquierda); en la imagen de la derecha vemos el acabado de *yuju nomii* o surco recto que distingue al petate

de palmas se deben de ir jalando y recorriendo constantemente para generar un entrelazado apretado, en mixteco se refiere como *nda jue nino su yuu* (estoy apretando el petate). Esta tarea es importante y requiere fuerza porque da consistencia al petate para que no se abra ni se afloje con el uso, por ello en ocasiones se ayudan con los pies y algunas mujeres utilizan un cuchillo (figura 21).

El largo del petate de cinco codos es aproximadamente de 1.5 m, antes de alcanzar esta medida se inicia el cierre y para ello, se cambia nuevamente la forma de entrelazar las palmas y se trabaja un acabado cruzado. Este remate da forma a la cabeza del petate o *dɨkɨ yuu* y, al igual que el asiento, es una tarea cuidadosa y decisiva para la forma y duración de un petate. Para esto las mujeres emplean una aguja hecha a base de hueso de toro *(inu yɨkɨ)* de .10 m de largo aproximadamente (figura 22), nos explican que anteriormente esta aguja era de osamenta de venado y actualmente se hace también de madera.

Habiendo cerrado el petate lo siguiente es rasurarlo, es decir, cortar el resto de las palmas que no se utilizaron y quitar las espigas de palma que hayan quedado en todo el petate (*kandero yuu* = rasuramos o limpiamos el petate) (figura 23). Con esta acción se da por terminado un petate en el que se distingue, en uno de sus extremos, su fundamento, y en el otro, su cabeza.

Figura 22. Cierre de la *dɨkɨ yuu* o cabeza del petate con ayuda de una aguja

Figura 23. Finalmente se realiza el rasurado del petate que consiste en quitar el excedente de palma

Esta estructura se toma en cuenta al momento de recostarse en el petate ya que debemos colocar nuestra cabeza sobre la cabeza del petate y por consiguiente también los pies quedan sobre su fundamento. En el petate se reconoce además, su lado frontal *(nui yuu)* y su espalda *(shani yuu)*, que se corresponden con la forma de colocar las palmas desde un inicio (con la cara hacia arriba al momento de entrelazarlas). Así, la forma correcta de colocar o extender el petate es con su cara frontal hacia arriba y su espalda sobre el suelo, mientras que la forma correcta para enrollarlo es desde su fundamento.

Con lo descrito hasta este momento vemos que la elaboración de un petate, desde el corte de la palma realizado por los hombres hasta el cierre de su cabeza ejecutado por las mujeres, es un proceso largo que abarca una serie de tareas que involucran a diferentes personas. Asimismo, requiere que se generen contextos con características ambientales y sociales específicos.

Trabajar con la palma demanda un gran conocimiento y sensibilidad por parte de los expertos, sabemos que la mayoría, si no es que todos, saben tejer, ya sean petates, tenates, sombreros, miniaturas o cuerdas. Pero hay quienes realmente disfrutan hacerlo y otros que tienen un talento especial para ello, quienes han

alcanzado una especialización en su trabajo y son reconocidos por el pueblo como buenos tejedores.

Algunos de ellos incluso pueden ponerle libremente precio a sus objetos, tienen compradores seguros que siempre que llegan se llevan todos los petates que hayan hecho. Esto último nos comentan de doña Joaquina, un caso similar es el de don Edmundo, que aunque ahora ya no necesita elaborar objetos para vender (es una persona mayor, tiene 73 años, y junto con su esposa, reciben ayuda de sus hijos), continúa realizando algunos para su uso familiar. Nos platica que es una tarea que le gusta hacer, asimismo, la gente reconoce su buen trabajo, de acabado fino, que siguen solicitando para ocasiones específicas. Conocemos también a la señora Oliva, cuyo trabajo es apreciado por su delicadeza y creatividad y, del mismo modo, es requerida para la elaboración de objetos especiales que no son de uso diario, como por ejemplo el petate de boda.

Entendemos entonces que el tejer palma no es una actividad que se pueda delimitar de principio a fin, en el ejemplo desarrollado no podemos decir que esta actividad termina con el *yuu* o petate. Ésta más bien trasciende al objeto, deja huella en los tejedores (mujeres y hombres), en las familias, en el entorno, etc. y se propaga hacia otros lugares fuera de la comunidad. Por ello consideramos pertinente referirnos a otros aspectos relacionados con el trabajo de la palma y el petate.

2.2.3.3 El simbolismo del petate

La elaboración de petates es una actividad que los pobladores de *Yuta Nduchi* asocian directamente con la mujer, aunque como se describió los hombres son también parte esencial de este proceso, y al generar entradas económicas le confiere cierta independencia. Las mujeres son las encargadas de vender los petates y de manejar el dinero que reciben por ello, que en realidad lo invierten en el hogar y al final se convierte en un beneficio familiar. Las mujeres nos compartieron que se sienten muy afortunadas por contar con la palma en los alrededores de su comunidad y saber trabajarla, ya que eso les ha permitido no depender de sus esposos, que muchas veces, cuando les da por tomar, se olvidan de sus compromisos.

Como señalan varias mujeres, "hay hombres que aunque quieren ayudar y son trabajadores no pueden hacer nada cuando la tierra no da y no hay otra forma de conseguir dinero", también es una opción para las mujeres viudas y las madres solteras. Referente a esto, quienes tejen nos platican que las mujeres de otras comunidades murmuran que mantienen a sus maridos, pero ellas no lo ven así, toman esto como una ventaja pues representa otra fuente de ingreso. Reconocen que gracias a la venta del petate su situación es mejor, por ello les enseñan a sus hijas y entienden que personas de otras comunidades, en donde no se teje, lleguen a intercambiar sus productos.

Ésta es una actividad que también beneficia a las personas mayores, ya que las abuelitas siguen tejiendo, incluso cuando se les dificulta ver, y esto les permite tener su propio dinero; generalmente son apoyadas por sus hijas, nietas o nueras para el apretado y el cierre del petate, o cuando se les ha perdido un par en el entrelazado de las palmas. Las mujeres mayores consiguen su palma comprándosela a otros miembros de la comunidad, ya que sus esposos, si los tienen, dejan de ir a cortar o lo hacen en menor medida por el riesgo y el esfuerzo que esto implica. En estos casos los hombres mayores se encargan de rajar y limpiar la palma además de hacer otros objetos, como cuerdas.

Enfocándonos en el petate vemos, por un lado, que comparte su estructura con la del ser humano (cabeza, cuerpo y pies), como ocurre con otros elementos que son parte del paisaje, como las casas, los montes y las cuevas, por mencionar algunos. Asimismo, el acabado de su superficie plasma un elemento significativo del paisaje que son los terrenos de cultivo ya que, como se describió, su cuerpo presenta un tejido de surco.

Por otro lado, el petate es la personificación de la pareja, base fundamental de la sociedad mixteca. En este sentido, el petate es la expresión terminada y reiterativa de un trabajo constante y en acoplamiento (entre la mujer y el hombre) dirigido hacia un fin común que se traduce en bienestar familiar, tal como la vida en pareja, o al menos el ideal de ésta. En este contexto cabe recordar el papel central que ocupan los dos petates de matrimonio en el ritual de peinadura, sobre los que la pareja se hinca para recibir bendiciones.

Al respecto, es pertinente mencionar que el rol de la pareja en *Yuta Nduchi* es de gran importancia en el ámbito político-social. Esto se hace evidente en el ritual de cambio de autoridades que ocurre cada tres años el primero de enero; los preparativos para esta conmemoración inician días antes con la planeación de la comida y el arreglo del lugar en donde se lleva-

rá a cabo el festejo, que generalmente es en la casa del nuevo presidente municipal.

Los hombres que integran el nuevo cabildo son los encargados de cortar la leña, matar al animal o animales que se cocinarán, acondicionar el lugar con lonas y sillas, así como de tener lista la bebida. Por su parte, las mujeres que ocupan nuevo cargo, es decir, esposas de los nuevos integrantes del cabildo, son las encargadas de reunir las tortillas y los ingredientes necesarios para preparar la comida que se servirá[35].

Esta forma de trabajo conjunto entre las parejas se repetirá en distintos eventos durante los tres años de gobierno, por ello resulta tan importante el éxito de esta primera festividad[36]. Estas nuevas autoridades, elegidas tres meses antes, invitan de manera formal y ceremoniosa a las autoridades en turno para que ese día los acompañen. De esta forma, el primero de enero, los dos cabildos (el pasado y el nuevo) se reúnen frente al municipio para realizar el cambio de autoridad, ambos van llegando en parejas y las autoridades pasadas llevan consigo el bastón de mando que será entregado a las nuevas autoridades.

Esta ceremonia es presenciada por todos los habitantes del pueblo y principalmente, en un lugar designado especialmente para ellos, por el Consejo de Ancianos, conformado por hombres mayores que han pasado por todo el sistema de cargos y han desempeñado un buen papel *(tee kuta)*. Cabe apuntar que durante la entrega de los bastones las mujeres que forman parte de los dos cabildos permanecen al margen, sin embargo, las mujeres del cabildo pasado se encuentran en la cocina comunitaria ultimando los detalles para hacer entrega oficial de ésta a las mujeres del nuevo cabildo, quienes se sitúan fuera de la presidencia y permanecen como espectadoras.

Una vez hecha la entrega de los bastones, las parejas de los dos cabildos caminan hacia la puerta de la iglesia en donde hacen dos filas con base en su jerarquía, entonces el sacerdote sale a recibirlos para bendecir el bastón del presidente y a cada pareja. De esta forma da inicio la misa dedicada a las autoridades, a las pasadas por haber cumplido con su compromiso y a las nuevas para la realización de un buen gobierno, encaminado al beneficio y procuración de sus propios pobladores (figura 24). Al término de la misa la festividad continúa con la comida en la casa del nuevo presidente.

Cabe añadir que aunque es una población que se rige bajo el sistema de usos y costumbres, que implica un gobierno encabezado únicamente por hombres, las mujeres desempeñan un papel preponderante en la planeación de las diferentes actividades (festividades cívicas y religiosas) que competen a la autoridad. Dentro de esta organización de mujeres la máxima autoridad recae en la esposa del presidente, quien es nombrada y reconocida como la presidenta, las demás integrantes tienen la misma jerarquía. La presidenta es la encargada de negociar con instituciones gubernamentales estatales para echar en marcha diferentes programas que generan beneficios económicos y en los últimos años, son ellas mismas quienes han generado un cambio sustancial en relación con los derechos de la mujer y con la violencia intrafamiliar en la comunidad. En este punto no podemos dejar de nombrar a la señora Oliva y la señora Gudelia, quienes han realizado un trabajo ejemplar.

Asimismo, como parte del sistema de cargos, nos comentan que en la cúspide de la estructura política siempre ha estado una pareja integrada por la *ñaa kudɨ* y el *tee kuuta* (caracterizada y caracterizado), son personas mayores líderes del pueblo que han pasado por diferentes cargos, en el caso del hombre, o varias veces, en el caso de la mujer, y que además son reconocidas como sabias.

Son conceptos que indican un estatus de autoridad tanto moral como político[37]. Como expresa don Edmundo: "antes no sabían leer ni escribir pero tenían el don de la palabra, decían buenos discursos y lo que sabían lo habían aprendido con la vida, no necesitaban ir a la escuela". Ellos tienen la autoridad de aconsejar o regañar a las autoridades en turno cuando no van por buen camino y son los encargados de sancionar las faltas, incluso las del presidente municipal. Esta pareja también aconseja a las parejas jóvenes y puede ser solicitada por un miembro de algún matrimonio para encaminar y castigar al otro por no cumplir con sus acuerdos.

35 Durante el tiempo que dura el cargo de sus esposos, las mujeres son las encargadas de preparar y servir la comida que se ofrece para todo el pueblo durante las celebraciones que se realizan a lo largo del año. Este trabajo, además de planeación, requiere de la administración del dinero y los bienes que se juntan para las diferentes celebraciones.

36 Además de estas actividades a nivel comunal hay otras a nivel familiar o vecinal en las que el trabajo de pareja también es fundamental, como la construcción de una casa o la celebración de una boda.

37 El término para autoridad en el diccionario del idioma mixteco es *tee kuu sa'un nuu ñuu* (Caballero 2011:835) y pensamos que *tee kuuta* es la variante en *Yuta Nduchi*. Todo indica que es un término que hace referencia a una autoridad masculina, por lo que proponemos que *ñaa kudɨ* es una referencia para autoridad femenina.

Figura 24. Ceremonia de cambio de autoridades, en primer plano se observan las parejas del cabildo anterior y en segundo plano las parejas del nuevo cabildo, ambos encabezados por los presidentes

La mujer considerada *ñaa kudɨ* tiene, además, la tarea de planificar los alimentos que serán servidos en las distintas festividades del pueblo, es decir, elegir el tipo de platillo para la ocasión, calcular la cantidad de los ingredientes así como la cantidad de comida necesaria para todo el pueblo y distribuirla al momento de servirla. Actualmente, este cargo se está perdiendo de manera oficial, pero hay mujeres reconocidas por este talento que son consultadas para algunas festividades a nivel familiar.

De igual forma, como recuerda don Edmundo "desde los 80's ya no se tiene un *tee kuta*, el último fue *Toho* Lencho". Sin embargo, este Título lo siguen empleando algunos habitantes para referirse a determinados hombres respetados que integran el Consejo de Ancianos, como es el caso del propio don Edmundo.

Ya que tenemos conocimiento del petate como símbolo de la pareja y del rol de ésta hoy en día, cabe aquí hacer un paréntesis para referirnos a algunos ejemplos de tiempos precoloniales que dejan ver el simbolismo del petate en el ámbito político, específicamente durante el Posclásico. Como primer caso es importante referirnos a las imágenes recurrentes de una pareja sentada sobre un petate en los códices mixtecos.

Estas parejas han sido interpretadas como un matrimonio que puede estar haciendo referencia, según el contexto, a seres primordiales o divinos que dan origen a otros seres (figura 25), a una toma de posesión, o a la unidad política mixteca que se designa con el difrasismo *yuvui tayu* (petate y trono). Este concepto connota "la idea que el matrimonio es parte esencial del linaje y que el mando no es el privilegio de un solo individuo, sino que siempre es compartido con su pareja" (Jansen y Pérez 2009a:41).

Otro ejemplo que da cuenta del simbolismo del tejido de petate o "diseño de petatillo" en la esfera política se observa en el *aniñe* (lugar de residencia de los gobernantes) de *Yuku Ndaa* o Pueblo Viejo de Teposcolula en la Mixteca Alta. Gracias a las excavaciones realizadas en este sitio se identificaron dos edificios con decoración de petatillo, uno localizado en la Plaza 3 del conjunto nombrado Las Plazas del Oeste y otro en el Patio H5 del Grupo de Patios. Ambos se interpretan como salas de reunión para la pareja gobernante y el segundo, por sus dimensiones, se piensa incluso que pudo reunir a gobernantes de otros *Ñuu* (Pueblos) (Diego 2014a) (figura 26).

Por último, esta misma connotación del tejido de petate se tiene en una escena de la Historia Tolteca Chichimeca (Kirchhoff, Odena, et al. 1989), el contexto es el ritual de perforación de la nariz o el septum que fue realizado a cuatro tepilhuan chichimeca por parte de los sacerdotes Icxicouatl y Quetzalteueyac como signo de distinción real. Este ritual se celebró después de que los tepilhuan chichimeca hicieron ayuno durante cuatro días, y el lugar en donde se llevó a cabo fue en la ciudad de Cholula. El recinto indica-

Figura 25. Matrimonio (indicado por el petate) del Señor 5 Viento-Lluvia con la Señora 9 Lagarto-Lluvia en el pueblo del Río con Manojo de Plumas (*Yuta Tnoho*, Apoala). Los elementos que acompañan la figura central de la pareja representan los preparativos y obsequios que forman parte de la ceremonia de casamiento, de una manera similar a lo que se describió anteriormente para el ritual de peinadura en *Yuta Nduchi* (Lámina 35 del códice *Yuta Tnoho* o Vindobonensis) (Anders, Jansen, et al. 1992a:123-124)

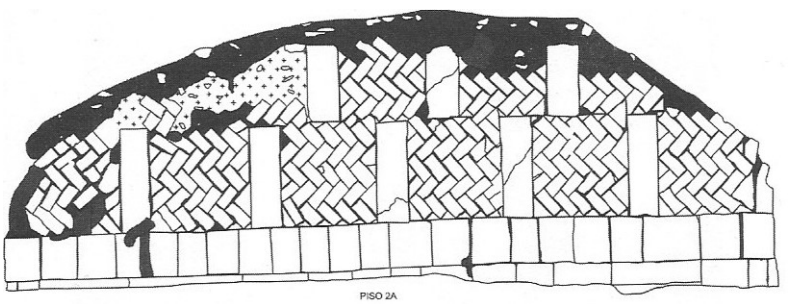


Figura 26. Diseño de petatillo encontrado en un edificio del Aniñe del Pueblo Viejo de Teposcolula (tomada deDiego 2014a:145)

do para esta ceremonia de gran importancia fue un palacio abierto por sus cuatro lados que, de manera significativa, exhibe el motivo de tejido de petate. En este caso es interesante de notar que aunque se trata del mismo tipo de tejido (de surco recto), se distinguen dos tipos de fibras vegetales (figura 27).

Así, considerando estos ejemplos, queda claro que el tejido de petate o motivo de petatillo fue un símbolo de poder que distinguía a la clase gobernante durante el Posclásico. Este simbolismo del petate ya no se tiene hoy en día, sin embargo, continúa siendo relevante en contextos religiosos y en otros ámbitos de la vida diaria. Asimismo, siguen presentes el conocimiento para su elaboración y las relaciones que a partir de ésta se entablan, como las descritas anteriormente y las de comercio que veremos a continuación.

2.2.4 Relaciones de comercio en torno a la palma

El corte de palma y la elaboración del petate son actividades centrales en la vida de los pobladores de *Yuta Nduchi* y, al mismo tiempo, a partir de ellas se cons-

Figura 27. Ritual de perforación de la nariz como símbolo de realeza, en la imagen de la derecha se distingue un palacio abierto con diseño de petatillo de dos diferentes fibras-láminas 046-20r y 046-21r- (tomada de Kirchhoff, Odena, et al. 1989)

truyen relaciones de comercio con comunidades cercanas y con otras un tanto distantes (figura 7). Dentro de las primeras se encuentran San Pedro Teozacoalco, San Mateo *Sindihui* y San Miguel Piedras, con quienes integra un mancomún con una Historia compartida. Este mancomún se cohesiona a partir de lazos de ayuda mutua *(gueza)* y está encargado del cuidado conjunto de sus límites territoriales.

Como parte de estas relaciones también está el comercio: Teozacoalco se caracteriza por vender mezcal, pan de resobado y panela; *Sindihui* se identifica por sus tortillas grandes o tlayudas, semillas de calabaza, maíz, fruta (especialmente el zapote negro) y palma verde, cabe señalar que los pobladores de *Yuta Nduchi* hacen hincapié en que la relación con esta comunidad es por intercambio, comentan que estos comerciantes únicamente cambian sus productos por petates, no los compran; finalmente los habitantes de Piedras se han especializado en la elaboración de tenates que llegan a vender junto con riatas de ixtle de cuatro brazadas[38].

En esta área, anteriormente se manejaba el miércoles como día de mercado en *Yuta Nduchi* y el domingo en Teozacoalco, cada semana varias comunidades llegaban en estos días a vender diferentes productos y, a su vez, los pobladores exhibían los suyos, en el caso de *Yuta Nduchi* eran petates y manojos de palma. En esos tiempos las mujeres procuraban hacer al menos un petate diario para que, llegado el día de mercado, tuvieran siete petates para vender, debido a esto se requería de mayor trabajo por parte de los hombres quienes, además de cortar, ayudaban con el rajado de la palma. Sin embargo, desde que construyeron la carretera en 1980, los días de mercado se terminaron, desde entonces los comerciantes de menudeo y mayo-

38 La brazada es una unidad de medida que se utiliza especialmente para las cuerdas, así como el codo para el petate, una brazada corresponde con la longitud del hombro a la mano cerrada.

reo pueden llegar cualquier día de la semana. Asimismo, los días de la festividad del Santo Patrono en las distintas comunidades son ideales para el comercio.

Además de estas comunidades cercanas, *Yuta Nduchi* entabla relaciones con San Juan Tamazola que intercambia ocote; las personas de Santa Cruz Mitlatongo intercambian pulque, frutas como la anona y la ciruela, chícharo y trigo; Santa Inés de Zaragoza lleva chile de agua y de Magdalena Jaltepec son los cuchillos pequeños que se colocan en el otate que se utiliza para el corte de la palma. Otra comunidad que también se integra a esta red de comercio es San Fernando, especialista en objetos de cuero y cuchillos cortos que se compran para el corte de palmas.

En otra área, que también forma parte de la Mixteca Alta, se encuentran Chalcatongo de Hidalgo y San Pablo Tijaltepec, ambas son dos comunidades que también han comercializado con *Yuta Nduchi* desde tiempo atrás. Respecto a la última comunidad es importante mencionar que muchos de sus pobladores siguen viajando a pie por la ruta antigua de mercado, de acuerdo con lo que nos platican, estos comerciantes llegan en busca de petates y traen consigo jícaras y chile de la Costa, también solían cargar su pesa o balanza con bules que utilizaban para realizar las medidas en el momento de la venta.

Con relación a estas dos comunidades hay un reconocimiento generalizado por su actividad constante de comercio y movilidad por diferentes regiones, que incluyen la Mixteca, la Costa y los Valles Centrales de Oaxaca. Los tejedores explican que al llegar a *Yuta Nduchi* compran petates que van vendiendo por diferentes poblados en su camino a Oaxaca. Con el dinero que han juntado compran ollas de barro que venderán en su viaje de regreso y su paso por *Yuta Nduchi*. Anteriormente, los pobladores también comercializaban sus petates con personas que iban de la Costa, de Pinotepa, quienes llevaban a vender jícaras o bules.

Éstas son las diferentes comunidades que llegan a *Yuta Nduchi* en busca de los petates dobles y los manojos de palmas que sus habitantes ofrecen. Cabe señalar que cuando éstos salen de la comunidad llevan consigo algunos petates, fruta o semillas, ya sean de frijol o maíz para intercambiar por productos de los lugares a los que van de visita, ésta es una práctica común. A la par de estos comerciantes que compran en menor cantidad, llegan otros que son principalmente de la ciudad de Oaxaca y compran en mayor cantidad, generalmente son ellos quienes ponen un precio fijo a cada petate (muy bajo, actualmente de $45.00) y después los revenden en los poblados grandes al doble del precio que pagaron.

Aunado a esta actividad comercial que ocurre de forma regular durante todo el año, con disminución en ciertos periodos que se relacionan con la temporada de lluvias y con las tareas de mayor intensidad en el trabajo del campo, existe una época del año en que se presenta una gran demanda de palma. Los pobladores de *Yuta Nduchi* se preparan con antelación, se organizan para reunir las cantidades necesarias y para salir de la comunidad. Esto sucede dentro del marco de la festividad católica anual de La Semana Santa, en la que se conmemora la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús. La fecha de su celebración es variable (entre marzo y abril), oficialmente da inicio el Domingo de Ramos y finaliza el Domingo de Resurrección, aunque en algunos lugares suele empezar el viernes anterior que corresponde con el Viernes de Dolores.

Como parte de esta celebración, el Domingo de Ramos, que simboliza la entrada triunfante de Jesús de Nazaret a Jerusalén y, al mismo tiempo, el anuncio de la Pasión, los fieles llevan a bendecir palmas o imágenes religiosas elaboradas a base de palma, y es común que esto se continúe durante toda la Semana Santa o los días previos a ésta. Generalmente, estos manojos de palmas benditos se llevan a la casa para ponerlos en los altares o detrás de las puertas para proteger el hogar. En *Yuta Nduchi* esta celebración se hace con una misa que se lleva a cabo en el manantial conocido como *Te Kava*[39] y también se bendicen las palmas, sin embargo, no forma parte de las festividades representativas para la comunidad, en estas fechas toma mayor importancia el aspecto económico de la palma.

Los días previos a esta celebración, aproximadamente una semana, los habitantes de *Yuta Nduchi* comienzan a cortar palmas en mayor cantidad. En este caso participan en el corte varios miembros de la familia que usualmente no lo hacen, como las mujeres y jóvenes, ya que se requiere del trabajo conjunto a nivel familiar para juntar todas las cargas (entre ocho y nueve, cada una de 800 palmas) que irán a vender a las ciudades grandes.

Esta actividad también requiere de una planeación a nivel de comunidad que involucra a distintas familias, ya que para trasladar esa cantidad de palmas es

39 La importancia de este manantial se verá en el siguiente capítulo, cuando se trate el Ritual de Bendición de Manantiales.

necesario contar con un medio de transporte especial. Para ello, varios grupos, de aproximadamente 10 familias cada uno, se organizan para rentar un camión de carga (en ocasiones reciben apoyo por parte del presidente municipal) y de esta forma, se consiguen varios camiones que en esos días saldrán de la comunidad cargados de palmas. Algunos irán con dirección a la ciudad de Oaxaca y otros a la ciudad de México, la decisión dependerá principalmente del lugar en donde se tiene familia o compadres y, en algunos casos, es por gusto.

Si bien toda la familia participa en el corte, son pocos los miembros que realizan el viaje y que van a vender la mercancía, puede ser desde una persona hasta cuatro. Generalmente quien viaja es la pareja, a veces acompañada de un hijo o hija, también van los abuelos que llevan su propia carga y en ocasiones van los jóvenes que se organizan entre primos. Quienes van no lo hacen año con año, esto puede variar dependiendo del tiempo con el que se cuenta y la posibilidad que se tenga para pagar el camión o para dejar de realizar las labores del diario.

Los viajes se llevan a cabo de madrugada para librar las horas en que el calor es más intenso y también para evitar el control excesivo por parte de las autoridades federales que custodian las carreteras[40]. Todas las personas viajan en la caja del camión, sobre los rollos de palmas, y cuando llegan a la ciudad de destino van directo a la central de abastos, en donde descargan el camión y colocan sus puestos. Durante estos días, en los mercados se designa un área especial para la venta de palma, ahí se reúnen los vendedores de diferentes comunidades, en el caso de Oaxaca (figura 28), y de estados si se trata de la ciudad de México.

Por esta razón, nos explican los pobladores, ellos saben reconocer de qué lugar vienen las diferentes palmas con base en las características que presentan. Cabe señalar que en estos mercados se reúnen también los habitantes de San Miguel Piedras y San Mateo *Sindihui*, las comunidades vecinas de *Yuta Nduchi* con quienes forma la red de comercio. Estas comunidades procuran colocar sus puestos juntos para cuidarse entre ellas.

Además de los mercados, los pobladores tienen una iglesia predilecta para ir a vender durante los principales Días Santos, que es cuando las misas se intensifican. Los tejedores que llegan a la ciudad de Oaxaca nos compartieron que esos días son difíciles, ya que prácticamente viven en sus puestos, exponiéndose al intenso calor durante el día y al frío por la noche, además de algunas lluvias inesperadas que, en ocasiones llegan a dañar la mercancía.

Como parte de esa mercancía, además de las palmas jóvenes que ya son parte de la tradición, los habitantes de *Yuta Nduchi* se han especializado en hacer figuras religiosas como cristos, velas y vírgenes que han tenido una gran aceptación por parte de los fieles, así como flores hechas a base del maguey de cucharilla. Para esta ocasión elaboran petates pequeños, de tres codos, que también han notado que son del agrado de las personas.

Estos trabajos son expresión de sensibilidad y creatividad, se hacen de forma individual, y aunque para lograr una determinada figura se deben seguir ciertos pasos o partir de una base, cada persona le imprime su sello particular. La señora Oliva, por ejemplo, prefiere elaborar vírgenes, deja algunas palmas sueltas que luego dobla para darle más vista a su soporte y le gusta adornarlas con flores naturales que compra ahí mismo en el mercado, por su parte, la señora Gudelia nos platica que su hijo hace miniaturas con forma de animales y que aprovecha la ocasión para mostrarlas, el señor Tranquilino nos comparte que a él lo que le gusta es adornar y ofrecer los objetos, menciona que se debe saber hablar a los clientes, mientras que Nilda, su hija, nos dice que eso no es lo suyo.

Estos objetos realmente son del gusto de muchas personas, sin embargo, son mal pagados. Se desconoce todo el trabajo que implica su elaboración y por lo mismo es poco valorado, de manera general su precio varía de $ 10.00 a $ 20.00 (en el 2015) y hay quienes todavía piden rebaja. Aunado a esto, se cometen otros abusos como, el control para el transporte de la palma (que se traduce en el cobro de una cuota arbitraria), el pago que se exige por ocupar el piso del mercado, engaños por parte de los otros comerciantes del mismo mercado y robos ocasionales. No obstante, esta acti-

40 Lamentablemente, el transporte de palma por parte de los habitantes de *Yuta Nduchi* es penalizado por el gobierno federal porque no cuentan con un recibo de notificación emitido por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) que avale el cumplimiento y adscripción de la Norma Oficial Mexicana NOM-006-RECNAT-1997, la cual establece los procedimientos, criterios y especificaciones para realizar el aprovechamiento, transporte y almacenamiento de hojas de palma (2003). Ésta es una problemática que enfrentan no sólo para la venta en estos días sino cada vez que se presenta la oportunidad de participar en programas del gobierno en relación con el manejo de esta planta. Debido a esto los habitantes tienen que pagar una cuota arbitraria que les imponen las autoridades federales para dejarlos continuar con su viaje.

Figura 28. Personas de diferentes comunidades de la Mixteca que venden objetos de palma en la Central de Abastos de la ciudad de Oaxaca durante Semana Santa

vidad se lleva año con año porque, como nos hicieron ver los pobladores, significa una entrada extra de dinero para solventar diferentes gastos.

Asimismo, representa para ellos la oportunidad de viajar para visitar a sus familiares y para conocer ciertos lugares en la ciudad, además, con el dinero que reúnen, algunos aprovechan su estancia para comprar ciertos productos, como herramientas, ropa, calzado, aparatos electrónicos y joyería, entre otros, que difícilmente llegan a *Yuta Nduchi* y en las grandes ciudades los consiguen a buen precio. Quienes realizan este viaje para comerciar la palma fuera de la comunidad reconocen que es una actividad que no les brinda grandes ganancias, pero la forma como ellos lo ven es que obtienen estos beneficios por vender algo que no les cuesta y les sobra, refiriéndose a la palma que distingue al entorno de su comunidad.

De tal forma, con este apartado dejamos la línea de vida de la actividad de la palma, pero de manera punteada, ya que esta actividad se sigue realizando y, como vimos, su realización implica la participación de distintos seres y genera un sinfín de posibilidades. Ahora daremos paso al trabajo con la milpa, el cual se interrelaciona con este de la palma.

2.3 LA HABILIDAD EN EL TRABAJO DE LA MILPA

En este apartado describiremos el arduo trabajo que se lleva a cabo en la milpa en *Yuta Nduchi* o lo que se conoce como agricultura. Ésta se ha definido, a grandes rasgos, como el manejo humano de las poblaciones vegetales a través de la modificación de los ecosistemas, lo que ha generado conocimientos y tecnologías[41]. Las modificaciones se ubican dentro de un espectro que va desde aquellos sistemas en que la población vegetal no es alterada en sus componentes estructurales hasta aquellos en que la comunidad vegetal primaria ha cambiado tanto que se dice que fue

41 Hay varios enfoques sobre la agricultura en Antropología (Anderson, Gijn, et al. 2014:5; Casas y Caballero 1995; Rojas 2001; Smith 1994), pero para el presente estudio partimos de esta definición general proveniente de la Agronomía, la cual complementamos con otras características dadas por otros autores.

sustituida por otra comunidad (Colunga y Zizumbo 1983:65).

A partir de las modificaciones humanas en los ecosistemas o lugares en donde se siembra, la agricultura en el mundo se puede dividir en: comercial y de subsistencia.

La primera sigue una producción capitalista, es de gran escala a partir del uso de tecnología, maquinaria y del empleo mayor de mano de obra pagada. Busca la producción masiva de mercancías para distribuirlas en los mercados. En esta agricultura, a pesar de que se conocen los tiempos y ritmos ecológicos no se depende de ellos totalmente, pues a través del uso de la tecnología se generan y aceleran las cosechas (Boutard 2012; Colunga y Zizumbo 1983:68).

Las modificaciones a los ecosistemas hechas desde la agricultura comercial son dramáticas y de larga duración, sobre todo en los países nombrados tercermundistas en donde no hay una reglamentación que prohíba usos indebidos de tecnologías y químicos, a diferencia de los llamados países de primer mundo. Ferdinand nos muestra que en los países que sufren una condición histórica postcolonial o post-esclavitud, la agricultura industrializada no sólo deteriora y contamina las tierras y aguas por el uso de fertilizantes, sino también va acabando con la vida humana de quienes habitan en estos lugares. Menciona que esta contaminación impuesta vive dentro de las familias y dentro de la carne de las personas, es una carga corporal de tóxicos en la sangre, en su conjunto es una "dominación ecológica o violencia ecológica" (2017).

A nivel mundial muchos plaguicidas se han dejado de usar, sin embargo, en México se siguen utilizando sin ninguna reglamentación adecuada, por ejemplo, no existen normas que fijen límites máximos permisibles de los plaguicidas en suelos que son el destino de estos contaminantes (Ortiz, Ávila, et al. 2013:37). Por ejemplo, en el 2009 México fue el máximo consumidor de plaguicidas a nivel mundial (35 mil toneladas). El uso de plaguicidas en México ha causado grandes daños a la salud humana, principalmente a los agricultores, quienes son los que entran en contacto con estos compuestos químicos. La recomendación es que los plaguicidas deberían usarse en el caso de una necesidad alimentaria importante y cuando no haya otra alternativa, no para asegurar el total de la producción agrícola (Ortiz, Ávila, et al. 2013).

La segunda forma de agricultura, la de subsistencia, es de producción menor, de autoconsumo, e históricamente quienes la practican han fomentado un manejo correcto de los ecosistemas, como el uso diversificado en huertas, parcelas o solares, la conservación de la fertilidad de suelos a través del descanso de tierras y el reciclaje de la materia orgánica. En este caso las modificaciones a los ecosistemas son renovables y menores. Un problema con este tipo de agricultura es que hay desventajas tecnológicas, lo que contribuye a que no haya crecimiento y que el sector que la desarrolla viva en un estado marginal y de pobreza, principalmente los que viven en las comunidades (Colunga y Zizumbo 1983:68-71).

Recientemente, a nivel mundial también se ha optado por llamarla "agricultura familiar"[42]. Además de lo mencionado, ésta se realiza a nivel familia y no excluye que se busque apoyo, remunerado o no, de otras personas. Por lo general son poliproductores y lo combinan con la recolección de otras plantas y animales; los conocimientos y tecnologías son aprendidas en el seno familiar a través de la enseñanza-práctica, enfatizando su carácter histórico. Esta agricultura no se enfoca solamente en las comunidades indígenas sino que incluye también la que se desarrolla en áreas urbanas y periurbanas.

Los que realizan esta agricultura representan 75% y el resto son los que la desarrollan de forma industrial, a su vez, de 100% de los que practican la agricultura familiar, 60% son pertenecientes a Pueblos Indígenas. Lamentablemente, este tipo de agricultura desarrollada principalmente en las comunidades no se considera seriamente en las políticas públicas del Estado Mexicano (CEDRSSA 2014; Salcedo, de la O, et al. 2014).

Es claro que entre la agricultura de subsistencia (o familiar) e industrializada hay una desigualdad que es fomentada a nivel mundial por los Estados y que favorece a la última[43]. A través de varios mecanismos políticos, económicos y sociales, la industrializada se impone sobre la agricultura de subsistencia, lo que

42 El 2014 se declaró, por las Naciones Unidas, como el Año Internacional de la Agricultura Familiar, cuya meta es posicionar al sector en el centro de las políticas agrícolas, ambientales y sociales en las agendas nacionales, identificando desafíos y oportunidades para promover un cambio hacia un desarrollo más equitativo y equilibrado (Salcedo y Guzmán 2014).

43 A partir de lo que se denominó "revolución biológica y química", las universidades relacionadas a la agronomía en México se focalizaron en reforzar la agricultura industrializada, creando fertilizantes químicos, semillas mejoradas, insecticidas, fungicidas, etc. Esto ha generado un rezago de las comunidades que practican la agricultura de subsistencia, ya que no se les apoya desde la academia (Hernández, Inzunza, et al. 1998:126).

genera un deterioro paulatino en la identidad de quienes practican esta última (Colunga y Zizumbo 1983:65).

En este estudio nos focalizaremos en la agricultura de subsistencia, a la cual se le ha llamado erróneamente tradicional o campesina, o se ha catalogado como etnobotánica[44], todo esto por las raíces mesoamericanas que muestra en la práctica actual. Sin embargo, podemos decir que no es netamente mesoamericana, pues durante la colonización la agricultura también sufrió cambios, uno de los más significativos fue el remplazo de las herramientas de madera y piedra por las de metal, cabe señalar que el cambio fue paulatino y duró varios siglos (Rabiela Teresa Rojas 2008).

Desde la visión antropológica y tradicionalista, en México se ha visto a la agricultura precolonial como primitiva, atrasada y uniforme, simplemente porque el uso del metal no se había generalizado, ni el uso de animales de tiro, ni la rueda, etc., lo que la ubicaba en una escala inferior a la europea. Sin embargo, Rojas muestra que su riqueza no recaía en lo tecnológico de las herramientas sino en el perfeccionamiento de los métodos agrícolas y el amplio repertorio de las plantas domesticadas, algo que está presente en muchas comunidades contemporáneas (Rojas 1988).

En este sentido, Schippers menciona que a nivel mundial las diferentes agriculturas de subsistencia se han considerado como ejemplos de estabilidad y de rutina hasta la llegada de la industrialización. Estos estereotipos se deben a que se han estudiado desde modelos que señalan continuidad y estancamiento técnico, pero eso no significa que sean rígidas a los cambios. Los cambios y estabilidades están presentes en las actividades agrícolas como resultado no sólo de las problemáticas tecnológicas y ecológicas sino también de las fluctuaciones socioeconómicas y de los contextos culturales. Al considerarse actividades de sustento, las prácticas agrícolas no sólo encarnan la experiencia necesaria para tratar con las situaciones actuales sino también acumulan y preservan los conocimientos y las memorias colectivas y transgeneracionales, esto para ser resistente cuando hay cambios internos-externos o crisis. Los cambios y continuidades se medían a través de las percepciones y de las acciones (Schippers 2014:339-340).

Ejemplo de los cambios y estabilidades son las Tecnologías, como el caso de la hoz, la cual se ha usado en Europa Oriental desde el 7,000 a.C. hasta la actualidad, o el caso del trineo para desgranar trigo, el cual se usa desde el 5,000 a.C.; las estructuras continúan y los materiales son los que cambian (Gurova 2014). En el caso de la Mixteca podemos decir que las estructuras de ingeniería agrícola conocidas como terrazas lama-bordo se han datado para el 3400-3500 antes de nuestro presente, lo que nos habla de su antigüedad y nos señala que fueron construidas por poblaciones del Neolítico (Leigh, Kowalewski, et al. 2013). Estas terrazas se han convertido en un ícono de la Mixteca, ya que son un elemento fundamental de muchos de los sitios precoloniales y hoy en día se utilizan en muchas poblaciones como parte de su vida diaria[45].

Siguiendo con las características de la agricultura de subsistencia, Rojas señala que en México, desde la etapa precolonial hasta la actualidad, los agricultores han usado herramientas manuales para realizar esta actividad. Esto ha generado una atención individualizada a las plantas cultivadas, incluso esta atención también se ha dado desde la selección de semillas para sembrar (Rojas 1988:71); como veremos ésta es una de las particularidades más importante de esta agricultura.

Ingold nos invita a entender la agricultura como un proceso de crecimiento, en donde el agricultor se suma a una dinámica productiva que es inmanente al mundo natural en sí mismo, más que convertir la naturaleza en un instrumento para su propio propósito (2000:81). Los trabajos que se hacen en los terrenos para la agricultura no significan literalmente hacer las plantas o domesticarlas sino más bien establecer las condiciones del entorno para su crecimiento y desarrollo. Recalca que en vez de pensar en las plantas como parte de un entorno natural para el aprovechamiento de los seres humanos, nosotros debemos pensar a los humanos y sus actividades como parte del entorno de las plantas, como participantes de un mismo mundo que es tanto social como natural (2000:87).

44 En México han habido varios exponentes de la Etnobotánica y, en general, todos conjugan la antropología y la botánica enfatizando las prácticas "tradicionales". El exponente más reconocido fue Efraím Hernández Xoloxotzi, quien señala que la etnobotánica estudia las interrelaciones que se establecen entre el hombre y las plantas, a través del tiempo y en diferentes medios ambientes (Hernández 1998a, b; Hernández y Aguirre 1998). Estas definiciones se crearon en 1970 y actualmente son criticadas, principalmente porque no contemplan las esferas culturales, económicas y políticas, por no incluir a personas de las comunidades en trabajos colaborativos y por no enfrentar problemas agrícolas propios de las comunidades (Gispert, Gómez, et al. 1988).

45 Verónica Pérez ha investigado extensamente el tema de las terrazas lama-bordo en la región de la Mixteca, resaltando su profundidad histórica y su continuidad en la actualidad (Pérez 2003, 2006b, 2016b; Pérez y Anderson 2013).

Con estas ideas en mente y considerando lo que aprendimos durante nuestras experiencias en *Yuta Nduchi*, en este capítulo mostraremos el trabajo en la milpa que se realiza en esta comunidad a lo largo de todo un ciclo (más o menos un año). Esta actividad se desarrolla en el paisaje, tanto en el *yuku* como en el *ñuu*, y como veremos, se entreteje con otros ritmos y periodos que son marcados por otros seres. Mostraremos las diferentes relaciones enfatizando la existencia de otros seres, sobre todo haremos notar la sensibilidad para escucharlos y percibirlos. Asimismo, dejaremos ver que estas percepciones se pueden seguir hasta tiempos precoloniales.

Una frase común de escuchar en las comunidades de *Ñuu Savi* o en la Mixteca Alta durante las actividades de la agricultura es: "el maíz manda, él pone el ritmo de trabajo"; por eso nos enfocaremos en el maíz, además de ser la planta o la semilla más común. Trataremos esta actividad de sustento desde la tarea que implica la preparación de los terrenos de la milpa hasta que se desgrana la semilla, justo antes de que se haga tortilla, algún otro alimento, o que se vuelva planta para seguir con su línea de vida en este mundo.

Cabe señalar que, al igual como lo hicimos con el trabajo de la palma, no nos enfocaremos en un aspecto en particular sino daremos una visión general de la agricultura. Sabemos que esta actividad de sustento está relacionada con muchos aspectos religiosos, mencionaremos algunos, sin embargo, no los seguiremos a detalle, pues nuestro interés es poner de manifiesto las percepciones sobre el tiempo y los seres que conforman este paisaje de una forma cotidiana, desde un tiempo mundano y no ritual, este último tiempo lo veremos en el siguiente capítulo (III).

2.3.1 Lugares de siembra

La gente de *Yuta Nduchi* tiene principalmente dos lugares que ocupa para la siembra, uno es el solar y otro es el rancho, que se conocen como *itu*. El primero es en donde se ubica la vivienda, la cual se construye en una orilla y consta de dos construcciones que siempre están juntas, la *vehe jahnu* (casa grande o para estar) y la *vehe luchi* (casa chica o cocina), un patio en donde se realizan diferentes actividades, así como un terreno para la siembra, cabe señalar que son pocas las casas que no cuentan con este espacio. Se construyen además corrales para algunos animales, como puercos, gallinas y guajolotes, asimismo, en los márgenes de los solares se pueden observar árboles frutales de *tɨ kue china* (naranja), *tɨ kue kuechi* (limón), aguacate, *chite* (plátano), mango, etc., y a unos 20-30 m de la casa, también en la orilla, se encuentra la letrina.

Debido a que la población se localiza sobre una pendiente, el terreno se ha ido nivelando a partir de una serie de *yuhve yuu*[46] (literalmente se traduce como hilo o hilada –*yuhve*– de piedra –*yuu*–, por eso refiere a las terrazas) construidas a base de piedra y lodo que pueden tener una altura mínima de 0.5 m o alcanzar hasta los 2.5 m de alto. Estas construcciones junto con las veredas y caminos sirven muchas veces para indicar los límites de los solares, pero en algunas ocasiones éstos se cercan. La extensión de los solares varía, pueden medir desde 20 m × 20 m hasta los 70 m × 70 m aproximadamente.

En estos lugares comúnmente se siembra maíz y frijol tempranero que, a diferencia del de temporal, requiere que la tierra esté abonada. Algunas personas cultivan, además, otros productos que necesitan de mayor cuidado, como tomate, chile, cilantro, cebolla, calabaza y alfalfa. Don Mauro, quien tiene alrededor de 50 años y vive a un costado de la calle principal, continuamente regaba el cilantro que sembró junto a su tienda y comenta que la gente que comúnmente pasaba por ahí le pedía que le regalara o le vendiera un manojo, ya que él era de los pocos que tenían cilantro fresco.

Por su parte, Delfino, quien tiene 21 años de edad, sembró en el solar de su abuelita unas semillas de alfalfa que le regaló su tío que vive en Oaxaca, y de igual forma lo regaba diario para tener una comida diferente para sus borregos, que por lo general comen pastura seca de maíz. En este sentido, vemos que a la mayoría de las personas les gusta innovar con semillas de productos que traen de fuera, e incluso con técnicas que han aprendido cuando han ido a trabajar a otros lugares, aunque por falta de recursos no pueden implementarlas a 100 por ciento.

Los solares se pueden trabajar año con año o dejar descansar durante uno y utilizarse al siguiente, esto depende de la calidad de la tierra y sobre todo si son de riego, aunque cabe mencionar que de este tipo son pocos en la comunidad y prácticamente se ubican en la parte baja, que es en donde hay más *nuu kee ndute* (nacimientos de agua, *nuu* = lugar, *kee* = brota y *ndu-*

46 En otros lugares de la Mixteca Alta se conoce como *koo yuu*.

Figura 29. Disposición de un solar y las formas de abonar el terreno para cultivo

te = agua). En la comunidad vecina de San Mateo *Sindihui*, a diferencia de lo que ocurre en *Yuta Nduchi*, el agua es muy abundante y se distribuye por todos los terrenos a través de *ichi ndute* (caminos o canales de agua), esto permite que los solares sean irrigados constantemente y puedan ser cultivados todo el año.

Por estar junto a la casa, los terrenos para cultivo en los solares son lugares en donde se tira la basura orgánica que algunas veces se quema y otras sólo se deja que se degrade. Los petates que se rompen o ya no sirven, por lo general se tiran en este terreno, como dice la gente "es abono para que la tierra dé mejor", para este mismo fin se utiliza como *ñehe* (abono) el excremento de los chivos –los amarran en diferentes partes del terreno en donde se les da de comer y pasan la mayor parte del día– (figura 29). Otro tipo de abono, más difícil de obtener, es la tierra roja de los hormigueros o *ñehe choko* (abono de hormiga arriera).

De unos años para acá, también se están usando fertilizantes químicos, aunque como menciona don Juan: "si se utiliza fertilizante una vez se debe hacer siempre que se siembre, porque si se deja de utilizar, la tierra ya no produce aunque se deje descansar, la milpa ya no crece igual y las mazorcas son chicas, por eso mucha gente no ocupa fertilizante, además de que es caro". Asimismo doña Oliva, en cooperación con un programa del gobierno, hace unos años construyó en su solar un tanque en donde está produciendo abono de lombriz que empieza a ser usado por varias personas en la comunidad.

El otro lugar en donde se siembra es en el rancho, las personas cuentan al menos con uno, aunque es común que tengan dos, tres y, algunas, hasta cuatro ranchos. La diferencia principal con los solares es que no están junto a las viviendas, y para llegar a ellos hay que caminar desde unos 20 minutos hasta 2 horas y media, o traducido en distancia, desde unos 300 m hasta 6 km aproximadamente.

Un día que buscábamos a doña Pena y don Edmundo en su casa, no estaban, y antes de irnos, su vecino el señor Santiago, nos informó que los podíamos encontrar en su rancho mientras señalaba con su dedo hacia el lugar: "allá están, cortando leña, mírenlos, a un lado de su casita". Es decir, desde su casa en el solar es posible observar su rancho con claridad, a diferencia de lo que ocurre con el rancho del señor Tranquilino, que sólo es viable distinguirlo como un parche entre los palmares, para llegar a este último hay que bajar hasta *mini* Chinta (laguna de Chinta) y de ahí cruzar el Río Grande, ya sea a pie o por el puente colgante y finalmente tomar el *ichi jahnu* (camino grande o real) que va a la comunidad de Mitlatongo; de la casa al rancho se caminan aproximadamente 2 horas (figura 30).

De igual forma, el terreno comunal que es administrado por el municipio y que se trabaja por medio de tequios que realiza la población se ubica a una distancia de 11 km aproximadamente. Los habitantes mencionan que este terreno lo empezaron a trabajar hace unos diez años porque los habitantes de Santa María Tataltepec, una comunidad vecina al noroeste, querían invadir esta parte del territorio de *Yuta Nduchi* y con esta actividad se indica que esas tierras están en uso y que están siendo vigiladas constantemente.

Figura 30. Vista de los ranchos y del *ichi jahnu* (camino real) al otro lado del Río Grande

Los ranchos, al igual que muchos de los solares, se dejan descansar un año y en ellos se siembra principalmente *nuni ku nehe* (maíz criollo) y *nduchi ku nehe* (frijol criollo) junto con calabaza, que son cultivos de temporal. Aquellos que se encuentran en laderas o en lomas generalmente son de tierras pedregosas y las *ñuhu ndoyo* (tierras de humedad), que son la minoría, se ubican al costado del Río Grande o son las que tienen *ichi ndute* (caminos o canales de agua) para irrigarlas. Para solventar la escasez de agua y fomentar que la milpa se desarrolle, en la parte central de los ranchos se amarra a los toros y a los animales de carga para que abonen el terreno, *ñehe ndiki* (abono de toro) y *ñehe kiti* (abono de animal de carga, ya sea caballo, mula o burro).

Un componente clave de los ranchos son las casas, que por lo regular se ubican en las orillas del terreno o debajo de grandes árboles con la finalidad de aprovechar su sombra, estas casas, a diferencia de las de los solares, no se habitan permanentemente sino de manera temporal. Unas son más sencillas que otras, pueden estar hechas a base de troncos y piedra, o bien, presentar cimientos de piedra con paredes de carrizo y techo de palma, se les llama *vehe yoo* (casa de carrizo), asimismo, hay algunas que empiezan a utilizar lámina para las paredes y el techo.

En su interior se guardan las herramientas y objetos que no se pueden llevar con tanta facilidad a la casa en el solar o que son parte de este espacio, como una cama generalmente construida de carrizo, cobijas, implementos de cocina, recipientes de agua, yuntas y reatas, entre otros. Algunas cuentan con un altar y tienen también un *yau* (agujero) en la tierra que tapan con piedras, en donde guardan los *chaha* (bules) o botellas de agua para mantenerla fresca (figura 31).

Por ejemplo, el señor Tranquilino tiene dos ranchos, uno se localiza a dos horas de camino y en él construyó una casa sencilla (con un techo de lámina y cercada con palos y piedras) que generalmente utiliza para guardar herramienta y en época de trabajo, que es cuando la ocupa por más tiempo, deja otras cosas como alimentos, agua y parte de lo que cosecha, como el zacate. El otro rancho, que se encuentra más cerca del pueblo (a 20 minutos caminando) cuenta con dos casas de carrizo, la de mayor tamaño es para descansar y guardar los diferentes objetos que emplea cotidianamente y la pequeña se ocupa principalmente para almacenar la mazorca que se cosecha mientras llega el momento de deshojarla y desgranarla, asimismo, a un costado de ésta construyó un corral para sus chivos. Como las cosas que se resguardan en este rancho son de valor (herramientas, cosecha y chivos), corren el

Figura 31. Interior de una casa de rancho con diversas herramientas, su altar, una cama para dormir en los días de estancia larga y parte de la cosecha

riesgo de ser robadas por algunas personas o por animales, por lo que el señor ha resuelto dejar a cuatro de sus perros para que cuiden el rancho durante las noches, tal como lo hace la mayoría de los pobladores.

Los *itu* (lugares para siembra), tanto solares como ranchos, se adquieren de diferentes formas, una es por herencia de padres a hijos. Al respecto, una tarde don Edmundo y doña Pena nos platicaban que ellos ya dispusieron de sus terrenos para dárselos a sus hijos e hijas y comentaban: "es importante tener hijos ya que ellos se encargarán de seguir trabajando la tierra y de vivir en nuestra casa, es importante que la pareja deje un recuerdo de su vida aquí, que deje familia… los señores que por mala fortuna no tuvieron hijos van a perder el trabajo que hicieron sus abuelitos, no se lo van a dejar a nadie y alguien desconocido lo va a tomar, si después alguien pregunta quién vivió ahí no se va a recordar ni su nombre, ya no habrá familia…". En estas palabras podemos ver que no sólo se piensa en dejar una tierra en su sentido físico sino en relación con algo de mayor importancia como lo es la descendencia, una raíz o lazo que se origina y se identifica a partir del lugar en donde se vive.

En *Yuta Nduchi* es común que se herede a los hijos varones, ya que por lo regular cuando una pareja se casa se va a vivir con la familia del hombre y con el tiempo llega un momento en que ellos son los que ocupan ese lugar, aunque hay quienes construyen una nueva casa cercana a la de sus padres. Cuando son varios hijos varones el solar se divide en dos o se les consigue otro para que construyan su propia casa.

La manera en que se adscriben los miembros de una familia o la manera en que se distribuyen las nuevas casas han ido cambiando, cada vez son más los padres que reparten sus bienes tanto a hijos como a hijas. En esta repartición influye, además, el hecho de considerar únicamente a quiénes viven en la comunidad, si los que están fuera piensan regresar algún día o los diferentes acuerdos a los que se lleguen entre hermanos, ya que como menciona don Edmundo "cuando un hijo que vive fuera dice: el pueblo *de* mi papá esta bonito, es que ya no se siente identificado con su gente y ya no va a regresar, ya no dice: *mi* pueblo está bonito".

Finalmente, otra manera de obtener un terreno es a través del municipio. Se recurre al estamento de Bienes Comunales, que es el encargado de ver todo lo referente a los terrenos comunales que le corresponden a la comunidad.

2.3.2 Primeros trabajos con la milpa

Dentro del conjunto de tareas que implica el trabajo en la *viyu* (milpa)[47], se puede decir que éste inicia a partir de dos: la primera consiste en los tratamientos

47 La palabra *viyu* se traduce como planta tierna de maíz o milpita y algunas veces hace referencia al lugar en donde se siembra, sobre todo cuando la planta se encuentra en esta etapa.

que se realizan al terreno y la segunda es la selección de semillas que se utilizan para sembrar, que se lleva a cabo cuando se desgrana la mazorca (tarea que se describirá más adelante). Iniciaremos con los tratamientos que reciben los terrenos, que son la tumba, la roza y la quema, así como quebrar y revolver la tierra.

El primer tratamiento que recibe el terreno es el deshierbe y después se quema la basura; la *ñuhu ninu kava* (tierra donde hay piedra), por lo general no tiene mucha hierba debido a su condición pedregosa y a su ubicación en laderas, por lo que el trabajo es sencillo, y cuando hay hierba ésta simplemente se quita con la yunta. Por otro lado, en la tierra que se ha dejado descansar por varios años el trabajo es mucho más difícil; en estos lugares hay hierba junto con monte o arbustos, lo que dificulta las tareas de limpieza, sin embargo, se tiene la ventaja de obtener buena cantidad de leña para autoconsumo.

Esta primera actividad la realizan principalmente los hombres siempre con ayuda de vecinos, compadres u otras personas y generalmente utilizan machete y hacha, aunque en algunos casos se empieza a usar la motosierra para facilitar y agilizar el trabajo. Cuando la hierba que se cortó está seca se quema, esta tarea se lleva a cabo principalmente en temporada de secas, de noviembre a mayo, época en la que los incendios son muy comunes por estas actividades. Durante nuestras estancias de campo vimos varios incendios y, al mismo tiempo, fuimos testigos de cómo la población se organizó para apagarlos.

En un inicio, la Oficina de Bienes Comunales junto con la de Regiduría de Ecología hacen un llamado a los topiles para ir a apagar el fuego, pero cuando éste se sale de control se convoca a un tequio para reunir a varios miembros de la comunidad y así poder apagarlo. El último incendio fuerte se dio en noviembre del 2012, en el paraje *Nuu Yuku* (La Cumbre), y tardó varios días para que se pudiera apagar, por lo que los hombres se iban rotando entre ellos. Meses después, a inicios de mayo del 2013, otro incendio grande ocurrió, pero ahora en los terrenos de Mitlatongo, éste duró alrededor de dos semanas y la comunidad simplemente dejó que se apagara sólo.

En este caso los habitantes nos explicaron que se optó por dejarlo porque la temporada de lluvias estaba por llegar, y al quemarse la zona de palmar (en donde fue el incendio) los terrenos iban a reverdecer rápido, generando el crecimiento de hierba verde para los toros, que los palmares se limpien de las hojas secas que no se cortan y que las palmas jóvenes salgan fácilmente. Con el fuego se limpian tanto los terrenos que se usan en actividades comunales como los terrenos que se van a cultivar; en este último caso hay una organización entre las autoridades y el pueblo para apagarlo así como un acuerdo para hacerlo, en el que uno o dos topiles cuidan a los que van a rozar.

Después de realizar estas primeras tareas, en los terrenos se empieza a *tau ñuu* (quebrar la tierra) durante los meses de noviembre y diciembre. Esta actividad se hace con una yunta, que son dos toros unidos por medio de un yugo y que jalan el *latuu* (arado) que se entierra en el terreno, al ir avanzando van quebrando la tierra y van formando un *ichi kaa* (surco). Se inicia en un extremo y al llegar al otro giran para regresar, así sucesivamente hasta abarcar todo el terreno. Esto se hace para que la hierba que creció desde la limpieza pasada se seque, para que se mueran los insectos y lombrices que están enterrados y para que la tierra se oxigene (figura 32).

Aproximadamente la mitad de los pobladores cuentan con su propia yunta para trabajar sus terrenos y los de algunos vecinos. Con el trabajo diario, al transitar, los toros se van aprendiendo los *ichi* (caminos) y los *ichi luchi* (veredas) para llegar a la casa o para ir al terreno de trabajo, pues es en estos lugares donde se les da de comer un manojo de zacate de maíz. Así, cuando los toros se llegan a perder, ellos solos regresan después de varios días de andar en los terrenos comunales.

Con relación a este aprendizaje de los toros nos compartieron que: cuando se sembraron los terrenos comunales en los límites con Santa María Tataltepec, el municipio pidió a varios hombres que fueran con sus yuntas a quebrar los terrenos como parte del tequio que se organizó, pero algunos toros no querían caminar hacia el lugar señalado sino que se dirigían a sus terrenos. Como el trabajo duró varios días tuvieron que amarrar a los toros durante la noche, pero como estaban inquietos, en un lugar desconocido, hubo varios que se soltaron y llegaron en la madrugada a la casa del propietario, quien tenía que regresarlo hasta que terminara el tequio en los terrenos comunales.

Los *ndiki* (toros) son apreciados por el servicio que prestan en el campo, así como por su tamaño, su fuerza y, muchas veces, porque son mansos con la gente. El señor Tranquilino tuvo un toro cebú muy grande que jalaba la yunta sin pesar, nos platica que siempre

Figura 32. *Tau ñuu* (quebrado de la tierra) en donde se ven los *ichi kaa* (surcos) para la siembra

lo tenía pastoreando del otro lado del río junto con otros toros (como a dos horas y media de camino). En una ocasión tenía varios días que no lo veía y una tarde el toro llegó solito al patio de su casa, iba hinchado de su cuello y muy cansado, cuando lo revisó se dio cuenta que le habían dado un disparo. Como era un animal tranquilo pudo ponerle medicamento y cuidarlo, pero al final murió, lo único que hizo fue enterrarlo, pues no se pudo comer la carne debido a que le había puesto mucha medicina. Comenta que fue un hecho que le dolió mucho a él y a toda su familia, incluso varias personas le pusieron una veladora y le fueron a tirar su mezcal como ofrenda, explicó que fue un animal especial porque mucha gente lo sintió.

Con los toros se tiene una relación estrecha, pareciera que sólo es de trabajo, pero en realidad se les tiene afecto, existe una preocupación por darles de comer o que tomen su agua, de hecho dos santos relacionados a este animal son San Lucas y San Martín Caballero, uno es el dueño de estos animales y otro quien los cuida. En algunas casas de los ranchos se tiene la imagen de uno de estos santos en los altares, junto a los yugos y arados. Cabe mencionar que durante el mes de mayo, en la celebración de la Venida del Espíritu Santo (o en el día de San Isidro Labrador para otras partes de la Mixteca) se festeja a los toros, en estos días las yuntas o los toros se adornan con flores y arreglos de papel (figura 33).

Regresando a los trabajos con la yunta, ésta se pasa una segunda vez durante los meses de abril o mayo, para *ndadaka* (revolver) la tierra, especialmente cuando ya han caído las primeras lluvias aisladas, no se hace antes porque el terreno está muy seco y el arado no se entierra. Esta tarea se realiza para dejar la tierra removida y para que los *ichi kaa* (surcos) estén marcados a la hora de sembrar.

El quebrar y remover la tierra son tareas que se llevan a cabo con la ayuda de los toros y generalmente son realizadas por los hombres de manera individual, salvo que se esté enseñando a los toros por primera vez a quebrar la tierra. También hay que mencionar que en los terrenos de humedal, en donde la tierra está suelta o floja, no se necesita pasar la yunta, pues se emplea una estaca para hacer el hoyo y sembrar la semilla sin ninguna dificultad. Comentan que antes de que hubiera tantas yuntas la gente simplemente esperaba a que lloviera para que la tierra se aflojara y se pudiera sembrar.

2.3.3 Siembra y deshierbe de la milpa

Con los terrenos ya preparados se espera el acontecimiento de dos sucesos fundamentales antes de *chii tata*[48] (sembrar la semilla). El primero tiene que ver con la realización de cuatro rituales de suma importancia[49], que son: *Kuii Ndute* (Bendecir los Manantia-

48 El término *tata* es utilizado para referirse a una persona de respeto, que sea mayor o que haya pasado por el último cargo en el municipio, lo que nos habla de la importancia de este tipo de semilla.
49 Estos rituales se describirán en el siguiente capítulo.

Figura 33. Becerro adornado con flores en el día de San Isidro Labrador

les) el 25 de abril, la visita a las *Vehe Davu* (Casas de la Lluvia) el 1° de mayo, un ritual que se realiza el mismo día que inicia la siembra (que consiste en pedir permiso y ofrendar a la tierra que se va a sembrar) y finalmente *Kuii Tata* (Bendecir las Semillas) el día 25 de mayo. Pareciera que son rituales independientes pero vemos que el común denominador es el deseo de una buena cosecha, que se dé suficiente maíz, frijol, calabaza, chile, etcétera.

El segundo suceso es la llegada de la temporada de lluvias, se pide que el viento sople para que traiga las nubes cargadas de agua y la dejen caer en los terrenos, es decir, que llegue el *viko davu*[50] (temporal) para que crezca la milpa. Doña Oliva nos comenta que *viko davu* "es la nube que trae agua, eso indica que ya va a llover, cuando la nube ya se ve obscura… obscura, obscura, y aquí en *Yuta Nduchi* dicen que hay un toro también; que cuando empieza a llover, pero a llover de verdad y tempestad, y viene esa bola de nube negra que se hace bola y viene y viene, en medio de esa nube negra viene un toro que se le dice *ndiki davu* (toro de lluvia) (figura 34), se mete en las lagunas grandes y, de repente, cuando la gente va al campo, lo ven como becerrito que sale del agua, brilla mucho pues y cuando el animalito los ve, se mete al agua rápido; es en esas temporadas que empieza a llover seguido".

Al respecto, otro indicador de que ya es temporada de lluvias es un pájaro que por las tardes anuncia la venida de las aguas en su cantar, ♫ *kii dau*[51], ♫ *kii dau* (ahí viene el agua, ahí viene el agua). Doña Petra nos explicó que la luna también anuncia el temporal, cuando su cuerno se carga, es decir, la luna debe de estar en su fase tierna *(yoo yihi)*, con una de sus puntas o un cuerno hacia abajo, hacia la tierra, debe ir siguiendo al sol y ocultarse por el paraje conocido como *Nuu Yuku* (La Cumbre)[52]. Esta luna de temporal aparece por mayo y junio.

También nos dijo que cuando la luna está en esta fase es el momento indicado para sembrar y que esto no se debe hacer cuando la luna carga calor *(yoo nchido te jahani yoo)*, que es cuando está llena y presenta un color rojizo. En este caso indica que es un mal momento para la siembra, que es tiempo de seca, casi siempre se pone así en los meses de marzo y abril. La llegada del temporal se relaciona con otros tantos eventos, como migraciones de aves, el nacimiento o

50 *Viko Davu* es un difrasismo que se conforma de las palabras *viko* (nube) y *davu* (lluvia) y en conjunto se traducen como temporal –tiempo de lluvias–.

51 *Dau* es una contracción de *davu* (lluvia).

52 Es también una luna de fertilidad, pues durante estas fechas es bueno planear tener un hijo.

Figura 34. Llegada del *tachi davu* (temporal) al inicio del trabajo con la *viyu* (milpa o milpita); el *ndɨkɨ davu* (toro de lluvia) va dejando lluvia a su paso

muerte de insectos, crecimiento de plantas y de flores específicas, etc., los cuales también son tomados en cuenta por los habitantes.

Con la llegada de las lluvias y con los rituales celebrados, la siembra inicia a finales de mayo o principios de junio, sobre todo cuando el terreno está bien húmedo y el palo plantador se entierra con facilidad. Así, mientras se va caminando en cada *ichi kaa* (surco), se van depositando las *chiki tata* (semillas) a cada paso. Algunos sólo siembran *nuni tata* (semilla de maíz) y otros intercalan *nuni tata* y *nduchi tata* (maíz y frijol), o *nuni tata* (maíz) y calabaza. En los terrenos más cercanos a la población o incluso en los solares se pueden ver estas combinaciones, especialmente las de *nuni juaa* y *nduchi kune* (maíz amarillo y frijol tempranero), *nuni* (maíz) y *nduchi juaa* (frijol amarillo).

Para sembrar en toda la milpa se necesitan aproximadamente 8 maquilas de maíz y un poco menos de frijol, éstas se reparten en los *ndoho chiro tata* (tenates para la semilla) y de ahí se agarran 3 semillas de maíz y 1 o 2 frijoles del machetero, o 4 si es del tempranero, después se avientan al hoyo y se le hecha tierra con el pie para taparlo. Si llueve acabando de sembrar es bueno porque con el agua la tierra se asienta y así se entierran las semillas, por lo tanto los pájaros u otros animales ya no las pueden sacar tan fácilmente.

Los días de trabajo empiezan cuando se escucha la *karsari nehenga* (campana de las 3:00 am), que es cuando las mujeres empiezan a preparar las tortillas y la comida para desayunar. Los hombres se van al terreno desde las 4:00 o 5:00 am para caminar durante la madrugada y empezar el trabajo cuando el sol todavía no sale; por lo regular las mujeres llegan tres horas después, debido a que se quedan a terminar la comida que llevarán al campo y además dan de comer a sus *chuun* (gallinas), *laki* (pollitos), *kohondayi* (guajolotes), *piluchi* (guajolotitos) y *kini* (puercos).

En esa temporada los días rinden porque son largos *(ninduu jani nduu)* y la luz del día dura mucho más, debido a esto generalmente no se necesita contratar trabajadores para terminar de sembrar. Esta tarea se hace únicamente con la cooperación de la familia, tanto hombres, mujeres y niños siembran durante tres o cuatro días, esto depende de la extensión del terreno y del número de miembros de la familia, si son pocos algunas veces se pide ayuda a otras personas.

La misma organización de trabajo a nivel familiar se repite 20 días después, cuando *nooro ku viyu* (deshierbamos la milpita), para este momento la plantita tiene unos 15 o 20 cm de altura y en la caña de la milpa aún no se han formado canutos, por lo que no se rompe en dos cuando es tocada por el arado. Básicamente esta tarea consiste en meter la yunta, en este caso el arado trae una punta más ancha *(kaa)* para

hacer bien el surco y permitir que corra el agua, además de ir volteando la hierba; detrás viene el resto de la familia arrancando la hierba que quedó parada y además, como expresan: "*ndataro shuhu viiyu* (ponemos derecha la milpita o enderezamos la milpita) que se fue volteando mientras pasaba el arado".

Durante estos días de mucho trabajo, si los terrenos están lejos, los hombres (el esposo y algún hijo) se quedan a dormir en las casas que están en el rancho, aprovechando que se tiene el lugar acondicionado para vivir por algunos días, mientras las mujeres regresan a la casa en el solar y diario llevan la comida.

Hacia finales de julio o principios de agosto se trabaja con la yunta otra vez, cuando la milpa mide más o menos 50 cm. Esta tarea es para *ndaa chirte viyu* (encajonar la milpa), la realiza una persona, que es el hombre quien lleva la yunta, y consiste en echarle tierra a la planta para que esté bien asentada y el viento no la arranque fácilmente. Don Tranquilino nos explicó que cuando se siembra solamente maíz criollo se tienen que sembrar también algunas semillas de *nuni cue* (maíz rojo), para que la gente no le haga mal de ojo y se de bien, asimismo, para que cuando venga el *tachi davu* (ventarrón o huracán) respete la *viyu* (milpa) y no la arranque, porque algunas veces ya está jiloteando y llega el viento, la dobla y ya no da ni elote. Respecto a la tormenta o huracán don Miguel[53] nos relató un sueño que tuvo:

> … soñé también a la lluvia, hay dios que camina la lluvia, que camina la nube, no se para en un lugar nada más, porque si se para en un lugar empieza a llover, por eso hay dios que la camina. Ya después de un rato, después de tres horas o cuatro horas se pone a llover, ya después de un ratito la hace caminar (a la nube) a otro lugar, vaya, mmm sí, por eso ahí también está ese huracán, porque también hay un dios que lo camina, hay un dios que lo camina, pues.
>
> Ese día estaba yo parado en una pared, una pared vieja, en esa pared estaba yo parado, y en eso se vino ese viento pues, viene ¡heeee!, viene arrancando piedra, votando las piedras, viene arrancando hierba, arrancando palo, agarra palo, agarra todo pues, viene, viene y pasó por allí, dije: de todas maneras aquí nos morimos, que chingada, ¿aguantará esa pared?, decía yo pues, entonces estaba yo ahí solito pues y empezó, entonces pasó, pasó (con su mano va señalando en el paisaje por donde llegó y por donde pasó, casi dio una vuelta completa señalando el trayecto), fue y llegó por la orilla del pueblo y entonces se dio vuelta, entonces se paró y dio otra vuelta, venía, venía (otra vez indicando con su dedo por donde pasó) híjole, de todas maneras aquí nos morimos, decía yo, estaba pensando vaya, cuando él llego ahí, enfrente de mí, ¡heee!, se calmó eso.
>
> Cuando llegó ahí, empezó a cantar… cantar y empezó a bailar, es un chaparrito; se paró, se calmó ese viento, se calmó eso, entonces empezó a cantar, se puso a bailar ahí y se puso a cantar, yo lo estaba viendo, estaba bailando, estaba cantando, entonces acabó eso que estaba haciendo, acabó de bailar, entonces se sentó. Parece que lo estoy viendo ahorita vaya, entonces se sentó, entonces se paró, entonces se sentó de vuelta… nada más dos veces chifló y ya, negra se puso la nube vaya, negra se puso la nube, entonces se sentó, entonces se fue a donde iba él, mmm arrastrando su cola se fue, vaya, y salió el viento de su cola, salió de la nube, entonces empezó a arrancar palo, arrancaba, tiraba piedra, se fue, vaya.
>
> Por eso hay dios, no solamente el mundo puso eso, hay dios que lo camina, que anda caminando con la nube, con la lluvia…nada más estoy mirando que así se fue, hay dios que lo camina, hay dios que hace eso, no viene sola porque hay dios que camina la nube, la hace llover, lo hace pues; si está la nube así nada más, no camina y se cae el agua y empieza a llover. Ahí supe que tarda cuatro horas en llegar, y ya después de tres horas se va caminando la nube, vaya, por eso hay dios que lo camina todo eso y lo lleva a otras partes después, para que siga lloviendo.

Dentro de esta narrativa hay dos aspectos importantes de notar, el primero es que al inicio y al final del relato se menciona que hay un dios que camina las nubes para que caiga la lluvia y haya agua, y que las lleva a diferentes lugares para que siga lloviendo. Esta unidad temática tiene cierto paralelo con lo que se observa en la escena de la página 47 del códice *Yuta Tnoho*[54] (Vindobonensis), en donde se ve al dios del

53 Don Miguel fue encargado de llevar la ofrenda a la *Vehe Dau* (casa de lluvia) que se encuentra en la cima de *Kava Kuaa* durante siete años, y esta narrativa nos la platicó en dos ocasiones, la primera fue cuando lo visitamos en su casa el día 27 de marzo del 2013 y la segunda, cuando fuimos a la casa de lluvia el primero de mayo del 2014.

54 Cabe señalar que para referirnos a los códices mixtecos a lo largo de la tesis retomamos la propuesta de Jansen y Pérez (2004) sobre renombrar estos documentos de acuerdo con los contenidos de los mismos, considerando el lugar de origen, el tema o los personajes principales a los que hacen referencia y empleando términos en la propia lengua (el mixteco). Es así como el códice *Ñuu Tnoo* (Tilantongo)-

Figura 35. El señor 9 Viento (parte superior) carga el agua y la distribuye a varios lugares, uno de ellos es el océano en donde vive el terrible animal del agua, el huracán (parte inferior derecha*)* (Página 47 del códice *Yuta Tnoho*) (Anders, Jansen, et al. 1992b:94-95)

Viento caminando y, al mismo tiempo, cargando con mucho trabajo una franja del cielo sobre la cual hay agua (figura 35). Anders, Jansen y Pérez (1992b:94) interpretan esta escena mencionando que en el año 10 Casa, día 2 Lluvia, fue la fecha sagrada en la que el Señor 9 Viento, Quetzalcóatl, se encargó del cielo con agua. Trajo esta agua del cielo y la repartió a los ríos y montes, a las comunidades de la Mixteca.

El segundo aspecto de notar es que el fragmento en donde se narra el paso del huracán, quien va arrasando con todo lo que encuentra a su paso, con sus manos que arrancan y con su cola que arrastra, tiene una representación indicativa en la misma página del códice como parte de un topónimo que se ubica en la parte inferior (junto con el mar y un *ñuhu* de color rojo) con su fecha sagrada del año 5 pedernal día 8 movimiento. Pérez (2008:209) lee esta imagen como "el océano donde vive el terrible animal del agua (el huracán)". Centrándonos en la imagen indicativa, observamos que el ser que está entrando al océano tiene una cara con la mandíbula descarnada, su cuerpo serpenteante está igualmente descarnado, y a lo largo de éste, en su parte inferior, se ven garras, en la parte superior tiene una serie de puntos de colores rojo y café, y en la punta de su cola un pedernal; finalmente en sus manos con garras, que las coloca al frente, sostiene dos pedernales.

Como ya se mencionó, este ser forma parte de un topónimo, pero nos muestra también su conceptualización como imagen del huracán y, al mismo tiempo, vemos su carácter y su don a partir de sus elementos. Por ejemplo, su cuerpo descarnado nos habla de su relación con la muerte, asimismo, su cuerpo con forma de serpiente nos remite a lo peligroso que es este animal y a su relación con la lluvia y el viento. Su deseo de agarrar o arrancar algo lo notamos en la posición de sus manos y la destrucción está implícita, primero, en las garras en su cuerpo, que al arrastrarse va rasgando todo por donde pasa y, segundo, en los pedernales, que simbolizan esterilidad, guerra, perjuicios e indican el acto de cortar. Finalmente, es un ser que vive en el océano. Retomando la narración de don Miguel y lo dicho por Pérez, vemos que es un ser que

Ndisi Nuu (Tlaxiaco) corresponde al Bodley, Añute (Jaltepec) al Selden, *Yuta Tnoho* (Apoala) al Vindobonensis, *Tonindeye* (historia de linaje) al Nutall e *Iya Nacuaa* (Señor 8 Venado) I y II al Colombino-Becker.

tira casas, tumba milpas, mata gente y animales, trae inundación con lluvia y viento, tal como es el huracán, en la Mixteca se nombra *Kɨtɨ Shraan* (Animal Bravo).

Regresando a las tareas de la milpa, los habitantes se refieren al último trabajo como: *kandero yuu* (cortamos la hierba) y se realiza también con toda la familia a un ritmo intenso de trabajo. Éste se hace difícil porque para ese tiempo, a mediados de septiembre, las lluvias ocurren diariamente y se pueden presentar durante el día y durante la noche, provocando que haya varios inconvenientes. Uno de ellos es que las veredas y los caminos se pongan difíciles para transitar, asimismo, que los arroyos que estaban secos o con poca agua durante los meses pasados (diciembre-enero) causen algunos desastres o impidan el paso por ellos de un lado hacia el otro.

Pero, al mismo tiempo, estas lluvias generan una gran diversidad de alimentos, por ejemplo, en esta temporada el Río Grande siempre crece y trae consigo *chaka* (pescado), *landu* (rana) y *choo* (cangrejo), los cuales se pueden encontrar tanto en las orillas o en las pozas donde no hay corriente; otra cosa muy rica es la *paku* (flor del organal) que se va a cortar al campo, además de las *dindoko* (chicatanas). En la milpa es común que haya *ida* (jilote), *nchichi* (ejotes tiernos), *ita* (flor) y *taha* (la guía) de calabaza, *yaa* (chile), tomate, *ndueniji* (cebolla), cilantro y epazote. Esto trae como consecuencia que haya una gran variedad de guisos y, a su vez, que este momento del año se considere como una temporada de abundancia.

Muchas de las relaciones que mencionamos durante la siembra y el crecimiento de la milpa fueron percibidas también en el pasado precolonial, esto lo observamos en diferentes códices, como en el Tezcatlipoca (códice Fejérváry-Mayer). En las láminas 33 y 34, a partir de cuatro escenas, se observa la cuenta de una veintena en donde se representa a la planta de maíz bajo la protección de cuatro dioses, lo cual hace pensar que las escenas refieren a pronósticos para el cultivo del maíz (Anders, Jansen, et al. 1994:277). En las tres primeras imágenes (figura 36) están Chalchiuhtlicue (Diosa Agua), Ehecatl (Dios Viento) y Tlaloc (Dios Lluvia), quienes sostienen, guían y protegen al maíz (con forma antropomorfa) para que eche raíz en

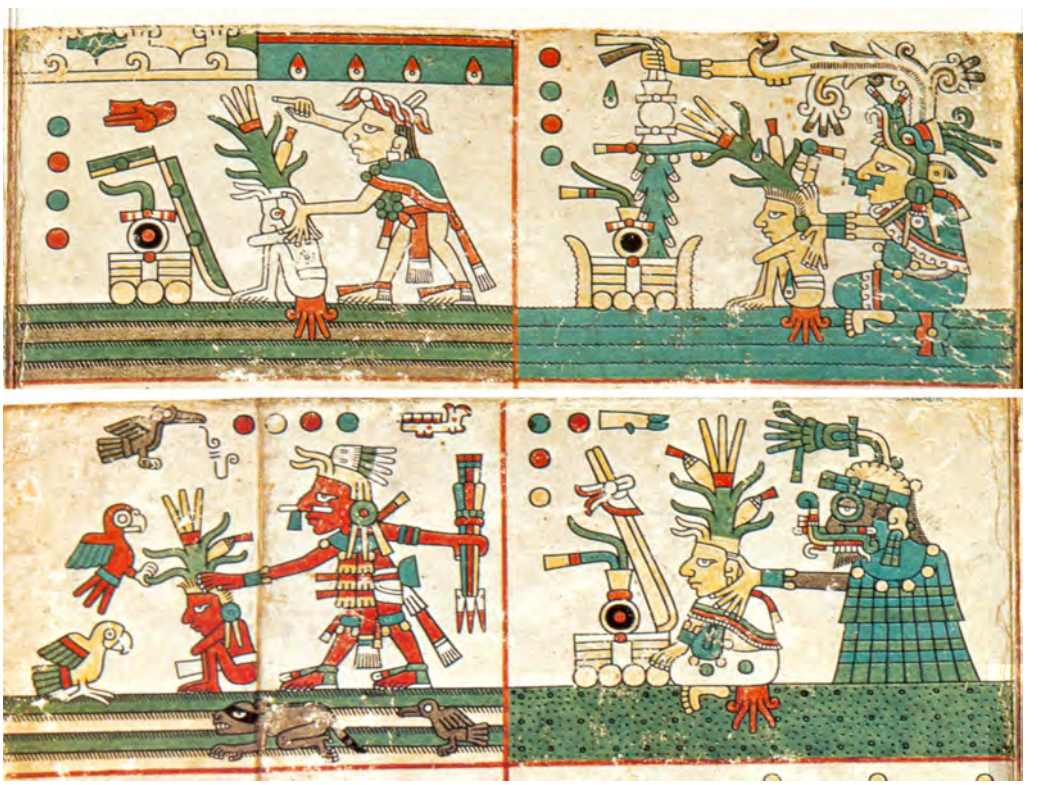


Figura 36. Cuatro escenas (páginas 33 y 34) del códice Tezcatlipoca que señalan las relaciones de los diferentes seres en la milpa. En el original las escenas se presentan de manera linear, pero aquí (por espacio) se colocaron en dos renglones, la lectura es de derecha a izquierda, primero la de arriba y luego la de abajo

la tierra (se muestran diferentes tipos de tierras), y frente a la planta se observa una ofrenda. En la última escena vemos a Tonatiuh (Dios Sol) sosteniendo a la planta de maíz, pero ésta no echa raíces, su maíz está rojo y quemado. La milpa es dañada por diversos pájaros y por un mapache (Anders, Jansen, et al. 1994:279-280).

En estas imágenes vemos que se perciben como seres vivos-humanizados a la planta de maíz (de carácter femenino y masculino), el agua, el viento, la lluvia y el sol (estos últimos en su calidad de dioses) así como a diversos animales, asimismo, se pone de manifiesto las diferentes cualidades de la tierra. Desde el punto de vista religioso (el contexto calendárico del códice), la acción del ser humano pasa a un segundo término y su presencia se manifiesta a través de las diversas ofrendas; éste no es tan activo en el crecimiento de la planta como los otros seres. Cabe señalar que, como hemos visto en este apartado, en el tiempo cotidiano el ser humano es una parte más de estas infinitas relaciones en el trabajo de la milpa o en la agricultura. En el paisaje todos los seres pueden crear, cuidar y destruir; así se ha percibido durante mucho tiempo.

2.3.4 Pizca y desgrane de la mazorca

Las últimas tareas que se realizan en la milpa son principalmente: pizcar, guardar el zacate, separar la mazorca (ya sea en la casa o desde la milpa) y, finalmente, desgranarla para iniciar su consumo de formas diversas. Aquí cabe señalar que en *Yuta Nduchi* las primeras tareas (preparación de terreno y siembra) se realizan en los momentos que se indicaron, tanto por la *ñayu veku chii* (gente que vive abajo) como por la *ñayu veku dɨkɨ* (gente que vive arriba) de la comunidad, pero las últimas tareas difieren más o menos por un mes. Esto se debe principalmente a que en la parte baja hace más calor, lo que provoca que el maíz y el frijol se sequen más rápido y se empiece a pizcar en el mes de noviembre, a diferencia de la parte alta, en donde se pizca en diciembre e incluso en enero, pues esta parte se vuelve más fresca, haciendo que el maíz tarde más en secarse. Esta diferencia de temperaturas también se refleja en las horas que dura y termina el trabajo.

Comúnmente la pizca inicia pasando las Fiestas de los Difuntos. Esta celebración consiste, a nivel familiar, en visitar a los *mpare jahnu* (compadres grandes), nombre que reciben los padrinos que bautizaron a los hijos de un matrimonio, se les lleva parte de lo que se puso en el altar dedicado a los difuntos, como mole amarillo, tortillas, pan y chocolate. El señor José y la señora Severa nos platicaron que en esos días van a visitar a sus compadres, quienes apadrinaron a sus hijos e hijas, todos conviven y toman una copa de mezcal, al final sus compadres también les regalan frutas que se pusieron en el altar, como naranjas, cañas y manzanas, para que lleven a su casa. Las frutas y la comida que se dan son *tahu*[55] (regalo u ofrenda), y así como ellos llevaron tahu a sus compadres, también reciben la visita de los papás de su *daha vehe ñuhu* (literalmente es hijo de la casa de dios pero en este contexto se traduce como ahijado), quienes les llevan *tahu*.

Esta convivencia es importante porque está reafirmando el compadrazgo justo antes de que se inicien las últimas tareas en la milpa, actividades que, al igual que las pasadas, requieren de *chindena* (cooperación o ayuda) a nivel familiar, pero también de otros en una forma voluntaria o pagada; en este caso, de compadres, ahijados y cualquier familiar de esta *familia ritual*[56] que pueda apoyar en las diferentes labores que se llevan a cabo. Doña Juliana comenta que para realizar estas tareas es necesario pedir cooperación a otras personas, pues los días se hacen cortos *(ninduu kɨtɨ ndu)*, el día no rinde como cuando se siembra. Continúa diciendo: "mi marido sale a las cinco de la mañana, pero ya en el camino le agarra el día y se tiene que regresar antes porque empieza a anochecer más temprano". La *chindena* (ayuda), como veremos, es principalmente de manera directa aunque también se expresa de forma indirecta, como el prestar animales de carga y herramientas.

Ndaake (pizcar) hace referencia a recoger de la milpa *nɨñɨ*, *nchichi* (mazorca y ejote de frijol) y la calabaza. En relación con esta tarea don Adrián explica que "un buen día es cuando hay *yido yoo* (luna llena), pues en este tiempo la mazorca esta maciza, porque cuando es *yoo yɨhɨ* (luna tierna) la mazorca se carga de agua y es más fácil que se pique rápido; igual se hace cuando se corta un madero para construir una casa, se tiene que cortar en luna llena para que duren los horcones". Durante la pizca las mujeres como los hombres caminan entre los surcos con un *ndoho shidu*

55 La ofrenda para el *Ñuhu* de la Tierra se dice en mixteco *tavi.*

56 Monaghan utiliza el concepto de parentesco ritual para referirse a la familia que se establece a través del compadrazgo, no es solamente una relación entre individuos o familia nuclear, sino entre toda la extensa red familiar (1995:53).

Figura 37. *Ndaakero nɨñe nchichi* (pizcamos maíz y frijol), después, una vez que se ha terminado de guardar el zacate en el árbol, la mazorca se acarrea en burros

(tenate para la pizca), y cuando se llena de mazorcas o frijol éstos se depositan en un *yɨka ikuido nɨñi* (pizcador de mazorcas)[57] para después acarrearlos a un costado de la casa que está en el campo (figura 37).

Si se sembró maíz y frijol juntos, primero se cosecha éste último, ya que con el movimiento de las plantas el frijol se riega más fácil y se desperdicia una gran cantidad, después se corta la mazorca. Estas tareas se tienen que iniciar antes de que amanezca, cuando el sereno humedece la planta, porque a medio día, cuando ya ha salido el sol y el calor aumenta, la planta se seca y la pelusa se esparce con mayor facilidad. Esta pelusa es incomoda porque produce picazón en el cuerpo y por lo general se detiene la pizca para realizar alguna otra actividad dentro de la milpa. Éste es otro factor que motiva la búsqueda de cooperación, no sólo la corta duración del día sino las dificultades que se presentan durante las tareas.

El ayudar a otros en estas tareas brinda la oportunidad de saber qué variedades de semillas se están cosechando para que en un futuro, si se requiere de alguna variedad en específico, se recurra a la persona que lo tiene. También hay que mencionar que hay personas que siempre siembran una o más variedades y que son reconocidos en el pueblo por eso.

Las variedades del maíz son:

nuni ku nehe: maíz criollo
nuni nchii: maíz morado
nuni juaa: maíz amarillo
nuni kuee: maíz rojo
nuni kune: maíz tempranero

Las variedades de frijol son:

nduchi ku nehe: frijol criollo
nduchi teyu juaa: frijol amarillo
nduchi kuee: frijol rojo
nduchi noo: frijol negro
nduchi teeyu: frijol largucho-machetero
nduchi kune: frijol ligero-tempranero

Durante la *ndaake* (pizca) se recolecta la cosecha, pero también –intencionalmente– se deja un poco de *nɨñi* (mazorcas), *nchichi* (vaina de frijol) y unas cuantas calabazas, ya sea por descuido o a propósito, esto para que algunas personas que no sembraron vayan a *danduku daka* (pepenar o rebuscar). Por lo general, van las mujeres viudas, madres solteras o las personas mayores que no tienen terreno o que no pueden realizar la fuerte labor que requiere el trabajo de la milpa. En relación con esto, caminando entre las milpas con doña Oliva nos comentó que, después de pizcar, la gente puede ir a los terrenos de otras personas a buscar lo que quedó, que siempre se debe de dejar algo para que quienes no sembraron coman, así es como estas personas reúnen alimento para casi todo el año. Pero si una persona que tiene su propia milpa se mete a pepenar es mal visto por la comunidad, pues se considera que tiene fuerza para trabajar y sólo lo hace por flojera.

Una vez terminada la pizca, la mazorca se separa

57 Tanto el *ndoho shidu*, que es hecho de palma, como el *yɨka ikuido nɨñe*, que es hecho de carrizo, son elaborados solo por algunas personas en *Yuta Nduchi*, por lo que se tienen que pedir con anterioridad a la pizca, desde septiembre y octubre, para tenerlos listos para ese momento.

y/o acarrea y se corta el zacate, estas tres actividades se pueden realizar en un orden preferido y alternadamente por cada familia, esto depende de su propia organización y de la lejanía de los terrenos. En los ranchos lejanos se trabaja en varias actividades a la vez para aprovechar el tiempo. El corte de zacate se hace por la mañana, principalmente para evitar las molestias mencionadas que éste genera, y al mismo tiempo que se corta se van haciendo rollos de zacate, que regularmente son de 15 a 20 plantas de maíz, esto depende del tamaño de la propia planta.

Generalmente, son los hombres quienes cortan y amarran los rollos de zacate, pocas mujeres participan en acarrearlos hacia donde se guardan, algunas veces se colocan en el interior de la casa de los ranchos, pero por lo general se ponen en la parte alta de un árbol grande y extendido. Se eligen estos lugares principalmente para que los toros y caballos no los alcancen y se les dé sólo cuando sea necesario, es decir, cuando no haya que comer en el monte, que es principalmente en la temporada de secas (figura 37).

Ya casi a medio día, la familia completa se sienta alrededor del montón de mazorcas para separarlas por color y principalmente por tamaño:

niñi ndo: mazorca grande
niñi kueche: mazorca chiquita
yie o niñi yie: totomoxtle o mazorca de puro totomoxtle

Esto se hace con la finalidad de tener maíz para consumir los siguientes meses, primero se utiliza la mazorca chica y después la grande (ya casi cuando es tiempo de sembrar otra vez), del centro de ésta se saca la *chiki tata* (semilla para sembrar). La semilla se conserva mucho mejor en el totomoxtle durante el tiempo de seca, momento en que le puede entrar la plaga, pero después de unos cinco meses ya toda la mazorca tiene que estar deshojada porque si no el maíz se empieza a picar por la humedad.

Durante el tiempo que duran estos trabajos los hombres se quedan a dormir en los ranchos para cuidar la cosecha y el zacate, ya que varios animales pueden comérselos. En primer lugar están los *ndiki* (toros), que para este momento ya se soltaron del encierro[58] y andan libres por los terrenos comunales, y como la gran mayoría de las milpas no están cercadas, pueden entrar a comer la cosecha. También hay animales que les gusta comer la mazorca, como las *choko* (hormigas), el *yeko* (tlacuache), el *lamaha* (mapache), el *cheyuu* (conejo), el *choto* (ratón), la *kuka* o *chijueñi* (ardilla), el *yiyi* (tejón), el *chida* (pájaro), el *senko* (zopilote), el *ñaña* (coyote) y hasta el *tina* (perro), por eso es común que los hombres lleven sus rifles para cazar alguno de estos animales con ayuda de sus perros.

El acarreo de la mazorca se puede hacer diario durante este tiempo o al finalizar el trabajo, para ello se piden prestados los burros y los caballos de vecinos, familiares y compadres (figura 37). Si se consiguen varios el acarreo se hace al final, pero si sólo se tienen dos o tres se acarrea durante todos los días que dura el trabajo. Por ejemplo, el Señor Santiago le prestó dos animales de carga al Señor Tranquilino porque son vecinos de terreno y también porque sabe que él le regresará el favor. El señor Tranquilino consiguió, además, un caballo y un burro de su compadre, y con los dos de su propiedad tuvo seis en total, con los cuales trabajó durante cuatro días acarreando su mazorca.

Cada animal aguanta dos tercios de mazorca, que son dos *ñono niñi* (redes de mazorca) y en conjunto hacen una carga. Esta medida es lo que comúnmente soportan los animales, sin embargo, el burro carga redes de 35 kilos cada una, el caballo de 40 kilos y la mula, que es la que más aguanta, soporta hasta 100 kilos en total. En esta tarea de acarreo participaron también el Señor Santiago y su hijo ayudando a la familia del Señor Tranquilino. Mientras cargaban a los animales con las redes, los papás les decían a los jóvenes que pusieran atención al tamaño de éstas para que las más pesadas las cargaran las mulas y las menores las llevarán los burros, asimismo, que vieran que la carga estuviera equilibrada si no durante el camino se empezaría a colgar por un lado y se caería.

Cabe aclarar que el acarreo de la mazorca también se hace por medio de un camión. Desde hace unos años el municipio cuenta con uno de volteo que fácilmente transporta cualquier carga, así que, mientras haya caminos que hagan posible su circulación, el camión entra para acarrear la mazorca. Aunque desafortunadamente todavía no hay tantos para este transporte, por lo que se tiene que realizar con animales de carga a través de las *ichi luchi* (veredas). Para poder utilizar el camión hay que pedirlo al municipio, en

58 El encierro hace referencia al lugar en donde se junta a los animales durante el tiempo en que las milpas están creciendo hasta que se pizca, este lugar se ocupa de junio a noviembre aproximadamente.

Figura 38. Las primeras dos imágenes muestran la separación de *Nɨñɨ ndo* (mazorca grande), *Nɨñɨ kueche* (mazorca chiquita) y *Yie o Nɨñɨ yie* (mazorca de puro totomoxtle) y la tercera muestra algunos tipos de *nuni* (maíz)

específico al presidente, sólo hay que pagar la gasolina que se ocupa y esperar a que llegue el turno para usarlo.

Este es un ejemplo del apoyo que presta el municipio a la comunidad, como la relación entre padres e hijos que vimos anteriormente. Sin embargo, esta concepción no tiene que idealizarse, pues es cierto que se ve un apoyo por parte de las autoridades pero sólo en ciertos casos, no en todas las tareas que se realizan en el campo, y también se debe considerar que el apoyo es mutuo.

Como hemos mencionado, estas tareas requieren de mucho trabajo, implican levantarse cuando la campana de la iglesia suena a las 3 de la mañana, caminar en la madrugada hasta la *viyu* (milpa) y también de regreso en la tarde, arreando a los burros cargados, hacia la *vehe* (casa). O bien, quedarse a dormir en la casa del rancho, momento en el que se está en contacto con los vecinos para cazar algún animal o simplemente para hacerse compañía.

Con la mazorca en la casa lo que sigue es *teeva nɨñɨ nuu shaka* (guardar la mazorca en el granero o troje). Al igual que la mayoría de las tareas de la milpa, ésta es realizada por toda la familia; algunos la hacen durante el día, si es que tienen que realizar otros trabajos, pero por lo general se hace durante la tarde, cuando ya se ha ocultado el sol y es mucho más fresco para trabajar. La *shaka* (granero o troje) por lo habitual está atrás o a un costado de la *vehe jahnu* (casa grande), por fuera y cerca del patio, en un lugar accesible; ahí se guarda la mazorca ya separada de acuerdo con su tamaño (figura 38).

Estos lugares son construidos con paredes de carrizo, techo de palma o lámina y con un piso de madera cubierto de petate; algo fundamental es que el piso tiene que estar levantado del suelo aproximadamente de 50 a 80 cm, esto para evitar que con la humedad de la tierra la mazorca se pique. Algunos graneros son más sencillos, la mazorca sólo se amontona en un lugar en alto y se tapa con maderas o láminas por los lados para evitar la lluvia y la humedad en general. En el mes de diciembre, cuando la mazorca ya se está guardando, muchas veces se deja sobre la tierra durante varios días ya que no hay humedad y por consiguiente no se pica, en este tiempo de secas hasta en los *nu kee ndute* (manantiales) se escasea el agua para el uso cotidiano.

En cuanto a la milpa que se trabaja a nivel comunitario, cuando es tiempo de pizcar se convoca a tequios para que la gente vaya y, debido a que no hay un *shaka jahnu* (granero grande) para almacenar una gran cantidad de mazorca, lo que se hace primero es separar lo que se va a ocupar en las dos festividades principales y en las otras de menor importancia. Por lo regular la mazorca que se selecciona se queda a un costado de la iglesia, en el patio de la sacristía, para que no se moje y el resto se reparte entre los que fueron a pizcar; si la cosecha fue buena se reparten dos o tres costales de mazorca, pero si fue mala les toca uno o la mitad de uno. Las autoridades comentan que es imposible guardar toda la mazorca pues no hay espacio suficiente, además, no se ocupa mucho en las festividades, por eso es mejor repartirla antes que se pique y la población proteste por eso.

Casi todos los años la mazorca que se cultiva de la milpa es suficiente para comer aunque esto puede variar, algunas veces se tiene que comprar un poco para que alcance hasta que llegue la nueva cosecha y

otras se tiene que vender el excedente para que no se pique, pues es imposible guardar la mazorca por más de un año y medio. Por ejemplo, el Señor Tranquilino nos platicó que el año pasado la cosecha fue muy buena, tanto que no le fue posible guardar toda la mazorca en la troje, así que tuvo que hacer una sencilla para otro tanto, y el resto lo puso en el techo de su casa. Durante el transcurso del año fue vendiendo poco a poco a vecinos y principalmente a personas que hicieron algún festejo en grande.

Pero así como hay años de excedente hay años en el que hace falta el maíz y la escasez alcanza a todos pobladores. El abuelo de don Juan le contaba que hubo unos años de mucha hambre y problemas, cuando se tenía que racionar el maíz. Las personas que tenían sólo usaban una jícara para cada día, de hecho ellos repartían solamente una jícara a otras familias, lo cual era insuficiente, por lo que tenían que combinar la masa con *paku* (flor de maguey), con el corazón del quiote o con la espiga del maíz para que abundara y fuera suficiente para todos los miembros de la familia, únicamente se comía tortilla con chile, y si había frijol, también se racionaba y se probaba un poco.

Le platicó también que llegaban hombres de otros pueblos a robarse la cosecha, los toros y los caballos, que no dejaban nada para poder trabajar, que fue una época de mucha hambre, dificultad y muerte, "el terror los hacía correr a esconderse por varios días en el *yuku* (monte) y regresar después a las casas ya destruidas". La descripción de estos tiempos difíciles ha sido mencionada por varios pobladores mayores y se refiere a la época de la Revolución que causó fuertes estragos en estas comunidades. Algo que caracterizó a este movimiento en la Mixteca y en otros estados es que no se trató de una lucha de ideales o de bandos contrarios sino simplemente de diferentes poblados que tenían rencillas particulares y añejas con un origen ajeno al de la Revolución, un caso particular fue el de *Yuta Nduchi* (Bárcenas Francisco López 2007:176-177).

Regresando, una vez guardada la mazorca y pasado algunos meses, se empieza a *chiji niñi* (deshojar la mazorca), esto se puede hacer según se vaya consumiendo, pero se tiene que terminar de deshojar entre marzo y abril para que no se pique, pues la temporada de secas está acabando. Para ello se pide ayuda de los vecinos, en este caso a los vecinos de casa, a familiares y compadres; es una actividad que realizan mujeres y hombres durante dos o tres semanas.

Desde muy temprano los hombres empiezan a sacar la mazorca de la troje y la juntan en el patio, donde haya sombra, la ponen sobre unos petates de cinco codos y alrededor de ella se sientan las personas para empezar a desgranarla. Para ello utilizan un punzón de metal, que puede ser un cuchillo o un clavo grande para rajar la hoja, de ahí se jalan ambos extremos para quitársela, después se quita el cabello de la mazorca y con el mismo punzón se sacan los granos que están podridos o picados (figura 38).

Así, la mazorca limpia se pone en un *ndoho* (tenate), los granos que no sirven, junto con el cabello, se colocan en otro y la hoja se separa en un pizcador grande. Es muy importante que no se desperdicie nada ya que todo sirve, por ejemplo, la hoja maltratada, el cabello y los granos del maíz picado se les da de comer a los animales, como toros, caballos, burros y puercos. Otras veces, cuando no se tienen animales grandes, la basura se quema en el terreno y se ocupa como *ñehe* (abono) para mejorar su calidad.

Al mismo tiempo que se van deshojando, las mazorcas se separan por color y según el uso que se les vaya a dar, por ejemplo, para el *ꞇimi nuni* (pinole) se utiliza *nuni yava* (maíz finito), para el pozole se utilizan las mazorcas de granos grandes, asimismo, cuando éstas se deshojan se procura separar la *ñama* (hoja que cubre la mazorca) que sirve principalmente para envolver los tamales y también para llevar *tavi* (ofrenda) para el *ñuhu* (dios) de la Tierra y para *Ihtoro Davu* (Señor Lluvia). Si se tiene contemplada alguna festividad grande o algún compromiso en el que se vayan a preparar tamales, desde este momento se separa la cantidad de hojas que se van a necesitar, además de lo que comúnmente se guarda para el resto del año (figura 38).

Dentro de esta tarea también se separan las mazorcas que se ponen en el altar, las cuales son sagradas o manifestación de Dios, estas son especiales por su forma (figura 39). Hay algunas que no tienen granos en la parte de en medio y aunado a eso el olote es delgado, casi como un hilo, nos explican que esta mazorca es la imagen de quien la sembró, alguien que tenía hambre mientras trabajaba, que no tiene maíz en su estómago y está flaco. Esto quiere decir que los propietarios del terreno no dieron suficiente comida y bebida, por lo que ellos mismos o quienes los ayudaron no comieron bien o tuvieron mucha sed durante las tareas de la siembra.

Otro tipo de mazorca sagrada que también se pone

Figura 39. Altar de una casa en donde se colocan las Mazorcas Sagradas, Jesús, la Virgen y los Santos como parte del complejo religioso de *Yuta Nduchi*

en el altar es a la que le falta una hilera de granos de maíz, no es que se le hayan caído en esa parte, sólo no le nacieron y se ve liso. En este caso significa lo mismo que la mazorca anterior, pero hace referencia a los toros que jalaron la yunta, los cuales también pasaron hambre y sed, no fueron atendidos por quienes quebraron la tierra. Estos dos tipos de mazorca se ponen en el altar para que la próxima cosecha sea buena.

Una vez que la mazorca se ha deshojado y separado, se coloca en tambos, y por lo regular enseguida se realiza lo que los pobladores refieren como *dakooyoro niñi* (desgranamos maíz). Esta tarea se tiene que terminar antes de mayo para tener preparada la *chiki tata* (semilla de origen) que se bendice precisamente en la fiesta de *Kuii Tata* (bendición de las semillas) el 25 de mayo. Además, si no se termina este quehacer el grano se pica porque empieza a haber más humedad en el ambiente, se presentan las primeras lluvias esporádicas así como *kie* (neblina) en la madrugada.

Primero se desgrana la *niñi kueche* (mazorca chica) y desde que hay maíz nuevo se empieza a consumir día con día, ya que este maíz tiene un mejor sabor. El maíz nuevo se intercala con el de la cosecha del año pasado, pues también éste tiene que terminarse. Comúnmente, por las tardes, las señoras y sus hijos se sientan en el patio de su casa para desgranar, lo hacen sobre un petate y utilizando dos o tres *ndoho* (tenates) para echar el maíz. Otras familias desgranan de una vez toda la mazorca para almacenarla, en este caso meten varias mazorcas sin hoja dentro de la *ñono niñi* (red para mazorca) y *joo ñuñu* (la golpean con un palo) para que poco a poco se vaya cayendo el maíz, no es un trabajo sencillo y casi siempre lo hacen los hombres cuando terminan de deshojar.

Cuando se desgrana la *niñi ndo* (mazorca grande) no se hace de esta manera, en este caso se hace a mano, utilizando un olote para presionar la mazorca y que así se vayan cayendo los granos de maíz. De la mazorca grande se seleccionan las *nuni tata* (semillas de origen) que van a ser destinadas para sembrar. Doña Oliva comenta que se escogen las semillas que tienen su corazón grueso, nos enseñó que se deben elegir las

Figura 40. A la izquierda hay mazorcas de varios tipos seleccionadas para obtener *nuni tata* (semilla de maíz para sembrar). A la derecha se observa un *nuni ñoo dahayi* (maíz que tiene hijuelo), al centro el retoño o la *dahayi* (hija mujer)

que están en la parte media de la mazorca, las más grandes y gorditas, ya que las de la punta son chicas y delgadas mientras que las de la base son grandes pero su *dahayi* (hijuelo)[59] es chico en comparación a las de en medio (figura 40).

Nuni ñoo dahayi (maíz que tiene hijuelo) es la semilla que tiene hijuelo en su interior, *ñoo dahayi* es una expresión que se usa para decir que se está embarazada y se emplea para cualquier ser que vaya a generar un hijo. De esta manera, las *nuni tata* son las semillas que van a dar origen al sustento, por eso se bendicen y se cuidan (figura 40). Anteriormente el grano se guardaba en *costalli nuni* (costal de petate para maíz), pero no se protegía bien, había que estar cuidando que los *choto* (ratones) no rompieran el costal y se lo comieran. Estos animales son atraídos por el olor del maíz tierno y les gusta comer principalmente el *dahayi* (hijuelo) del grano, además, con la humedad el costal se pudre y, a su vez, empieza a podrir la semilla, por eso actualmente el maíz se guarda en tambos de plástico o de metal y ahí puede durar de uno hasta dos años.

Durante las tareas de pizca, deshoje y desgrane es muy importante cuidar que no se desperdicie nada de la cosecha, todo se recoge y se utiliza para el sustento. Al respecto, Pérez (2008:120-121) comparte una narrativa de Chalcatongo que habla de lo sagrado de la mazorca y del maíz, y que aunque estén picados o podridos no se deben dejar:

Uán ndɨhɨya nìkaskéeri te nìchuvàharí, chi keeyo vii; jàkee kɨnɨ, sákánúuyo, te sáhayo staà kɨnɨ, staà inà, staà ndɨhɨ kuɨtɨ, shraàn vàha yée…
Por eso pizcamos todas ellas y las guardé porque las comeremos pues, las revolveremos para que coman los puercos, y hacemos tortillas de los puercos, tortillas de los perros, tortillas de absolutamente todos (gente y animal); se comen muy bien…

… Uán tú vàha jà sndóoyo nunì yàhá vii, tú vàha ndéhéyo ɨn nuni, ndéhéyo ɨn nduchi vii, nakihinyo. Suán nachiirí jà yáarí, máá yàhá chi tú kanáchii, kajañù nuù, shraàn kátáhú nunì yàhá Chuhchi kúu vii, jà mà kúu ichì-inìyo nuúyi. Keeyo nunì yàhá Chuhchi yàhá vii, jà mà kúu ichì-inìyo nuùyi vii, chi nunì kúuyi vi….
… Por eso no es bueno que dejemos este maíz, pues no es bueno ver un maíz, ver un frijol (tirado); lo recogemos. Así lo recojo (desde) que vivo (aquí), porque ellos (los niños) no lo recogen, porque lo pisan y mucho se quiebran los maíces. Este maíz es Jesucristo, por eso no lo debemos desperdiciar. Vamos a comer este maíz, este Jesucristo, no lo podemos desperdiciar, porque el maíz es santo pues…

… tú vàha kuɨtɨ jà kuanúyo nunì uàn, chi Chuhchikúuyi vii. Tú váha kuɨtɨ jà ndéhéyo nuùyi te kuañúyo nuùyi, shí ɨn nduchi vii, nachiiyo vii, vii nachiiyo ichi, vasu ichi kuahányo te vii nachiiyoyi, chi nunì tatà kúuyi, vii nachiiyoyi te ondè mááyi jiní vii jà tú ndéhéyo, tú stɨuyoyi vii, tú ndéhéyo nuù jà sndóoyoyi….

59 La traducción de *dahayi* es hija mujer, pero en el contexto que mostramos se traduce como hijuelo.

> … No es nada bueno que pisemos el maíz, porque es Jesucristo pues. No es nada bueno que lo desperdiciemos y lo pisemos, o un frijol, sino con cuidado lo tenemos que recoger en el camino, aunque vamos en el camino, lo debemos recoger con delicadeza, porque es la semilla de maíz, debemos recogerlo y hasta sabe bien que lo miramos, no desperdiciamos a la semilla abandonada…

De tal forma, una vez terminadas estas tareas se tienen los granos de maíz separados por tamaño y color, listos para ser utilizados no sólo en las tortillas sino en una infinidad de guisos y bebidas que serán parte importante de muchas de las festividades y rituales de la comunidad.

Así, con las diferentes tareas que hemos descrito como parte del trabajo en la milpa o "agricultura familiar" tratamos de englobar una actividad de sustento milenaria, sin embargo, al igual que con el trabajo con la palma, nos damos cuenta que es difícil hablar de un inicio y un fin. Esto porque no son actividades mecánicas en las que intervienen factores controlables sino que están ocurriendo y responden a distintos elementos que requieren de toma de decisiones, búsqueda de alternativas, creatividad y, sobre todo, convivencia de los seres humanos con los demás seres del paisaje.

2.4 ALGUNAS CONSIDERACIONES

A partir de las dos actividades de sustento que presentamos en este capítulo, que son: el trabajo con la palma y el trabajo con la milpa, dejamos ver aspectos de diferentes ámbitos (social, político, económico y religioso) de la vida de los habitantes en *Yuta Nduchi*. Como planteamos desde un inicio, el objetivo fue desenfocar los "objetos" (el petate y el maíz) que se tejen o crecen como parte de los procesos de trabajo para dejar expuestas las diferentes líneas de vida que los hacen posible.

Este objetivo fue viable y, hasta cierto punto, sencillo de alcanzar porque las diferentes tareas que describimos son parte de la cotidianidad de los pobladores, éstas no se realizan de manera aislada sino como parte de un contexto relacional y, principalmente, no se ejecutan de manera mecánica ni obedeciendo a un tiempo impuesto sino en acoplamiento con el paisaje y la vida misma. Elegimos esta forma de abordar las actividades porque quisimos adentrarnos al tiempo social, así, con los ejemplos que expusimos, podemos decir que hablar de un tiempo social es hablar de un tiempo que se construye a partir de las vivencias en un paisaje específico, en donde sus diferentes seres, incluyendo a los humanos, entran en relación y tienen sus propios ritmos de vida que se acoplan con el de los demás.

El tipo de relación que como seres humanos entablamos con los diversos componentes del paisaje nace de las experiencias que tenemos con cada uno de ellos. Por ejemplo, la relación con las semillas que se siembran, en especial con el maíz, es mucho más profunda, ya que esta planta requiere del cuidado del ser humano durante prácticamente todas sus etapas de crecimiento y, en el caso de *Yuta Nduchi*, es la base de su alimentación. Asimismo, para que su cultivo sea exitoso se necesita que existan condiciones específicas (como una tierra fértil, suficiente agua, que no existan fuertes vientos o tormentas, que no se presenten plagas, estar pendientes de los animales que asechan la planta en sus diferentes etapas, etc.), muchas de ellas fuera del alcance de los seres humanos. La relación con el maíz incluso es sagrada, éste se considera un ser divino y existen varios rituales encaminados a una buena cosecha.

Lo anterior a diferencia de la palma, que si bien en cierta medida es cuidada, así como encausada y morfológicamente modificada por medio del corte que realizan los habitantes, no depende de ellos al 100%. Recordemos que la palma es una planta silvestre que crece principalmente en climas semidesérticos, sobre laderas y suelos calizos, además de ser resistente y que se propaga por semillas o por tallo.

No obstante, es importante señalar que independientemente del tipo de relación que se establezca con el maíz y con la palma, ambas actividades de sustento demandan un profundo conocimiento de quienes las realizan, asimismo, debemos considerar que las dos son actividades milenarias. Esto nos lleva a pensar que si siguen vigentes hoy en día es precisamente porque el contexto de relaciones que les dan vida ha sido constante y, al mismo tiempo, ha sido gracias a su flexibilidad ante los cambios y a que se acoplan a los diversos ritmos del paisaje.

Dentro de los ritmos que marcan las pautas para realizar estas actividades, mencionamos: la temporada de secas y la temporada de lluvias, los días largos y los días cortos, las lluvias tempraneras, los vientos, las fases de la luna, el propio crecimiento de las plantas,

así como los quehaceres de la vida diaria y ciertos rituales, entre otros. En relación con esto y en el ámbito arqueológico, es interesante pensar que damos más atención a muchos de estos seres y ritmos en el paisaje para la formación de los yacimientos arqueológicos que para el entendimiento de estos contextos en el pasado precolonial. Asimismo, generalmente pensamos las diferentes actividades como procesos mecánicos y preestablecidos, en donde el fin último es el aprovechamiento de los recursos y la producción de los objetos que estudiamos.

Este aprendizaje sobre las actividades de sustento en un contexto amplio de relaciones nos permitió, además, reflexionar sobre la importancia y diversidad de lugares que se generan al momento de realizarlas, como: las cuevas, los patios, los solares, los ranchos, los graneros, los encierros, los corrales, los mercados, etc. Estos lugares, aunque se encuentran alejados espacialmente y pareciera que funcionan de manera independiente o sin asociación, están interrelacionados y, principalmente, sus límites no están estrictamente marcados. Esto, a su vez, nos hizo ver la intensa movilidad de los pobladores entre los diferentes lugares, dentro y fuera de la comunidad, por medio de la cual establecen fuertes relaciones intracomunitarias y entre comunidades tanto vecinas como lejanas.

Entendimos también, que los lugares siguen su propia dinámica en relación con el tiempo y con los otros seres del paisaje. Por ejemplo, cuando se necesita tierra para construir, ésta se extrae pensando al mismo tiempo en que será un lugar para tejido; hay cuevas que se han utilizado por generaciones y otras que se han dejado de utilizar, o incluso algunas se han clausurado. Lo mismo sucede con los terrenos para la siembra, algunos se dejan descansar o se van rotando, otros se abandonan o se destinan para otro fin, y algunos se vuelven a emplear después de un largo tiempo. Además de considerar que para ambas tareas existen lugares de uso familiar y comunal. De tal forma, vemos que tanto las tareas como los lugares que involucran una actividad determinada son flexibles y dinámicos aunque guardan ciertas características que permiten que sigan vigentes.

En relación con esto, consideramos que si entendemos los contextos arqueológicos como lugares o puntos de encuentro que nacen de una experiencia compartida, más que como localidades secuenciales de un proceso productivo, podemos empezar a vislumbrar el entretejido social y con otros seres que le dio forma al petate, al maíz y al paisaje mismo. Un entretejido que no ha cesado hasta ahora.

Asimismo, este entendimiento nos permitirá enriquecer los contextos fragmentarios a los que nos enfrentamos. Cabe señalar que, comúnmente, como parte de estos contextos nos enfocamos principalmente en la evidencia material contenida en un espacio, por ello, para romper con este esquema, elegimos trabajar con dos actividades cuyo "objeto" final (maíz y petate) por lo general es perecedero y, por lo mismo, se tiene poca representatividad de éste. Además, en el caso del tejido de palma, arqueológicamente sería muy difícil encontrar una herramienta que se pudiera asociar directamente con esta actividad, lo que ha ocasionado que su invisibilidad sea aún mayor. Así, al tratar estos ejemplos, mostramos que si partimos únicamente de los objetos, dejamos de lado toda una serie de relaciones, conocimientos y percepciones que fueron parte de la vida diaria de las sociedades en el pasado precolonial.

Finalmente, estas observaciones nos permiten reflexionar sobre la continuidad, no de los objetos o lugares *in situ* sino de los elementos del paisaje y la conceptualización en torno a estos. Por ejemplo, una tierra fértil siempre será propicia para sembrar, requerirá de suficiente agua y una vez obtenida la cosecha se necesitará de un lugar para su resguardo; o un microambiente de palmares será idóneo para desarrollar el tejido de palma así como un ambiente fresco lo será para tejer.

En este sentido, el entendimiento de los lugares y objetos en un contexto relacional que surge de una actividad específica que se realiza hoy en día, hace posible establecer vínculos con el pasado precolonial. Por ello, un primer paso fue el aprendizaje y documentación de estas actividades en el presente, principalmente cuando éstas se están dejando de hacer, entre otros factores, por el impulso y determinación del Estado hacia la homogenización y control de los procesos productivos, en vez del apoyo hacia las diversas actividades de sustento.

Capítulo III
Rituales en *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia)

3.1 Introducción

Los rituales son una forma más de entrar en relación con los componentes del paisaje, en este sentido los consideramos otra actividad, al igual que las de sustento que acabamos de ver, su diferencia radica en que éstos nos permiten tener experiencias más profundas que incluso desestabilizan y reorganizan nuestro propio ser. Estas experiencias influyen la percepción que tenemos del mundo en el que vivimos y por consiguiente, la forma de actuar en él y de relacionarnos con los demás seres que lo habitan. Así, al presentar rituales que se llevan a cabo en *Ñuu Savi*, hablaremos indirectamente de cómo los mixtecos entienden el mundo y la forma en que se organizan (temporal y socialmente) siendo parte de éste[60].

Para el seguimiento que hacemos de los rituales partimos de los postulados de Rappaport (2001:55-60), quien menciona que el ritual es precisamente la forma de acción en la cual se generan los otros componentes (lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino) de la religión. Bajo este entendimiento, explica que el ritual es la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan, la cual implica lógicamente el establecimiento de órdenes convencionales integrales.

Como señala el propio autor, la definición que ofrece de ritual se centra en las características sensibles comunes a todos los rituales de todo lugar y momento, lo cual permite reconocer que determinados acontecimientos son rituales. Asimismo, plantea que para el análisis de cualquier ritual es necesario considerar tanto la forma (formalización y organización de los actos y expresiones en secuencias invariables) como la sustancia (los significados de esos actos y expresiones) (Rappaport 2001:59-63).

Para la explicación que brinda del ritual, este autor parte de dos fundamentos que consideramos relevantes en nuestro propio entendimiento: el primero es sobre la flexibilidad como característica fundamental para la adaptación. Al respecto señala que la pregunta fundamental ante todo cambio debe ser ¿Qué es lo que este cambio mantiene inalterable? (Rappaport 2001:30).

Debido a nuestro interés en el pasado precolonial, el entender el ritual desde esta perspectiva nos permitió focalizarnos en las continuidades más que en los cambios, aunque estos últimos sin perderlos de vista. Retomando esta idea planteamos que: si bien es cierto que en *Ñuu Savi*, en el ámbito religioso, han habido muchos cambios a lo largo de la Historia, los cuales se acrecentaron durante la época colonial debido a la imposición del cristianismo, ha sido gracias a la propia ejecución de los rituales, a su flexibilidad y a la de sus practicantes, que se ha conservado la esencia de estos. De tal forma, en los rituales de las comunidades mixtecas contemporáneas podemos reconocer la esencia de ellos.

El segundo fundamento del que parte el autor es sobre la importancia del discurso, el cual "no solamente puede escapar de los límites del presente para recuperar el pasado concreto y lejano, o para plantear el futuro predecible, sino que también podría acabar escapando de lo concreto". Al respecto es interesante notar que la ejecución del ritual integra de manera armoniosa presente, pasado y futuro, aunque los participantes no somos conscientes de ello. Asimismo, es precisamente a través del discurso que es posible explorar y crear diferentes reinos (de lo deseable, lo moral, lo posible, lo imaginario, así como sus opues-

60 La religión es vista por los teóricos cognitivos como un compendio de creencias sobre el mundo y emiten juicios sobre lo que existe o no en éste, independientemente de lo que los practicantes experiencien. El resultado es considerar a las instituciones religiosas como un espectro de creencias de entidades espirituales. El estudio de la religión debe recaer en el aprendizaje de atender en un mundo que está en continua transformación junto con el que percibe (Ingold 2014).

tos), además de la concepción de mundos alternativos (Rappaport 2001:27 y 48).

Ambos fundamentos se expresan en el ritual a partir de los mensajes que transmite, los cuales son de dos tipos: autorreferenciales y canónicos. Los primeros son los que expresan el estatus de los grupos como conjunto, refieren al estado actual de los ejecutantes (físico, psíquico o social). Por su parte, los mensajes canónicos no están codificados por los ejecutantes y tienden a la invariabilidad (Rappaport 2001:96).

Asimismo, mientras los referentes de los mensajes autorreferenciales están limitados al aquí y al ahora, los significados de lo canónico nunca están delimitados de esta manera, estos trascienden el presente. En este sentido, "lo autorreferencial representa los aspectos inmediatos, particulares y vitales de los sucesos; lo canónico, por el contrario, representa los aspectos generales, resistentes e incluso eternos de los órdenes universales" (Rappaport 2001:98).

En relación con estos mensajes también se debe considerar que en la mayoría de los rituales, los participantes transmiten información sobre sus propios estados a otros, pero en todos los rituales se transmiten dicha información a ellos mismos. La participación en el ritual no es solamente informativa sino autoinformativa. Además, que es en el canon en donde la personalidad comprometida con el ritual encuentra el significado que se refiere a ella misma. Sin canon los mensajes autorreferenciales del ritual no tendrían significado e incluso no existirían como tales (Rappaport 2001:164-166).

Finalmente, otro aspecto que el autor señala sobre la ejecución de los rituales, de relevancia para el tema que tratamos, es la ordenación pública del tiempo. Al respecto menciona que el ritual impone discontinuidades en procesos que en sí son aparentemente continuos. Asimismo, aclara que los órdenes litúrgicos (integrados por series de rituales) pueden descomponer duraciones enteras en varios periodos y, al mismo tiempo, unir aquellos que ya están diferenciados (Rappaport 2001:259-260). En este sentido, el ritual se considera el intervalo que conecta los distintos periodos que integran un todo. En los casos de estudio que presentaremos es interesante notar cómo esta dinámica temporal se vive también a nivel espacial, es decir, en el orden litúrgico de cada comunidad se integran varios santuarios de la propia comunidad así como santuarios y festividades de otras comunidades.

La distinción entre periodos e intervalos corresponde con dos tipos de tiempo o dos condiciones temporales: el ordinario o profano, que predomina en los primeros y el tiempo sagrado o tiempo fuera del tiempo, que caracteriza a los intervalos. Al respecto, el autor nos dice que la estructura temporal total, construida por un orden litúrgico, supone una alternancia entre el tiempo ordinario y el tiempo fuera del tiempo (Rappaport 2001:263-269). Asimismo, señala que la condición social y mental que distingue al tiempo fuera del tiempo es la *communitas*. Explica que la participación en los rituales fomenta la alteración de la consciencia, partiendo de la racionalidad que predomina durante la vida diaria hacia estados que pueden ser llamados *numinosos* (Rappaport 2001:314).

En este punto cabe señalar que, para cada ejemplo que tratamos, todas las tareas que describimos son parte integral de un ritual y que en el texto hacemos uso recurrente de la palabra sagrado o sagrada cuando nos referimos a ellas, así como a otros elementos. Esto con la finalidad de indicar al lector que estamos hablando precisamente del tiempo sagrado, en donde las performativas, los "objetos" y los elementos del paisaje tienen un significado específico. De igual forma, debemos tener presente que todo lo que ocurre durante este tiempo fuera del tiempo es normal en relación con lo que en el tiempo ordinario podría parecer extraño.

Asimismo es pertinente mencionar que nos focalizamos en el tiempo ritual, el que se experimenta en ese momento sacro estando en *communitas* con los otros participantes y con la divinidad, porque consideramos que es el que nos brinda las pautas para entender el valor sagrado del paisaje que trasciende el momento de los rituales. Además, es a partir de estas experiencias que los otros ritmos del paisaje toman sentido y significado profundos.

Para el entendimiento de los rituales seguimos nuestra metodología sobre el aprendizaje a partir de la práctica, de manera dinámica. Asimismo, consideramos lo que señala Rappaport respecto al ritual: que su forma puede ser universal pero todos los rituales incluyen signos específicos de la sociedad, iglesia o congregaciones donde tienen lugar y la disposición de elementos simbólicos es también social y culturalmente específica, y que la capacidad de ser informado por un ritual se basa no sólo en su modo especial de transmisión sino en la recepción de individuos especialmente preparados (2001:173).

Así, la documentación que presentamos de los ri-

tuales parte de nuestra propia vivencia y entendimiento como participantes-aprendices en ellos, aunque cabe aclarar que estas apreciaciones se fundamentan en lo que los especialistas religiosos, quienes dirigen los rituales, y el resto de las congregaciones en cada comunidad, nos han enseñado y compartido. No está por demás mencionar que nuestra actitud en las distintas ceremonias en las que hemos participado siempre ha sido de profundo respeto y con un gran interés por aprender de las congregaciones y de lo sagrado.

Cabe señalar también, como experiencia propia, que si bien algunos rituales y lugares sagrados eran en un principio desconocidos para nosotros, por no ser originarios de las diferentes comunidades a las que nos referimos, no lo son las experiencias con lo sagrado ni con diferentes lugares sacros de los que somos devotos, como el santuario de la virgen de Juquila en la población del mismo nombre, el santuario de la Cruz de Piedra en Tlacolula y el santuario del Señor de las Peñitas en Etla, por mencionar algunos.

Asimismo, como arqueólogos, al trabajar en asentamientos precoloniales (de manera consciente o no) siempre estamos en contacto con lugares y materiales antiguos que fueron habitados y utilizados por personas de generaciones que nos antecedieron. Estas personas al igual que nosotros, vivieron de acuerdo con su tiempo y a su sociedad, de ahí que merecen todo nuestro respeto. Por ello algunos de nosotros realizamos rituales, con base en los protocolos de cada comunidad y en los propios, antes de empezar a trabajar en algún sitio.

Por ejemplo, nosotros hemos tenido la oportunidad de organizar una ceremonia grupal en: el Alvarado, un sitio arqueológico en Tlaxiaco; el sitio de *Yuku Chayo* en Chalcatongo y el de *Nuu Vishi* en San Miguel. De manera general, éstas consistieron en un recorrido por el sitio en el que se iba a trabajar, ya estando en la plaza principal ofrendamos pulque, cigarros, copal y chocolate al mismo tiempo que pedimos permiso para laborar en el lugar, dirigimos nuestros respetos y pedimos por la realización de un buen trabajo. Para nosotros ésta es una forma de conmemorar a aquellos que nos antecedieron, a los ancestros, y de pedirle permiso al *ñuhu*, que antes conocíamos como dueño del lugar, asimismo, es un sentimiento que se comparte con todo el equipo de trabajo así como con el resto de la población.

Finalmente, al abordar esta temática queremos también promover una actitud de reconocimiento y de respeto hacia una religión auténtica que es vivida por los mixtecos contemporáneos en un paisaje sagrado milenario. Esta actitud se vuelve una exigencia ahora ya planteada en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (artículo 12 previamente citado).

Con estas ideas en mente abordamos los rituales en la Mixteca, retomamos la definición de ritual dada por Rappaport porque nuestra intención es referirnos y pensar la religión mixteca como cualquier otra religión del mundo, que aunque no se tiene de manera escrita, como muchas otras, comparte los mismos elementos, algunos de ellos factibles de reconocer a partir de los rituales. Aquí nos enfocaremos sólo en tres rituales comunales, pero existen muchos más tanto a nivel comunal, familiar e individual, y aunque son similares entre comunidades, cada una tiene su propio orden litúrgico anual que se inserta con el de las demás. Asimismo, debemos tomar en cuenta que los rituales se refuerzan con experiencias en los sueños y con las narrativas orales sagradas.

Siendo conscientes de este contexto complejo y dinámico en el que se ejerce la religión mixteca, nuestro objetivo general en este capítulo se limita a dejar ver la relación sagrada con el paisaje (incluyendo tanto los lugares sagrados como las divinidades) que se establece a partir de los rituales. En los ejemplos que tratamos, con base en la comparación entre varios rituales del mismo tipo, dejamos ver la forma y la sustancia de cada ritual así como los dos grandes mensajes que son transmitidos con su ejecución (los canónicos y los autorreferenciales). A su vez, la identificación de los mensajes canónicos, nos permitió tender lazos hacia el pasado precolonial y reconocer algunos elementos y percepciones.

Asimismo, con relación al tema general de la tesis que es el tiempo, los rituales nos muestran la percepción de un tiempo cíclico e histórico que convergen en los santuarios y que estimulan la experiencia que se vive durante el tiempo sagrado, a partir del cual se organiza la vida en las comunidades mixtecas contemporáneas. En este sentido, debemos tener en mente que las temporadas de secas y de lluvias así como las actividades de sustento con las que se relacionan, las cuales fueron antes descritas, son encaminadas con los rituales.

De tal forma, decidimos tratar tres rituales que son ampliamente conocidos y celebrados por diferentes comunidades mixtecas (figura 41): *1)* Bendecir los

Figura 41. Lugares que se mencionan a lo largo del capítulo

Manantiales o *Kuii Ndute*, *2)* Petición de lluvia en las *Vehe Davu* (Casas de Lluvia) y *3)* Pedimentos en las *Vehe Ñuhu Anaha* (Antiguas Casas de Dios). Elegimos estos rituales porque se llevan a cabo en un mismo periodo que corresponde con la temporada de secas y su culminación (de marzo a mayo), es decir, un momento de transición en donde su realización es necesaria, ya que señala el paso a la temporada de lluvias y ésta, a su vez, es fundamental para el inicio de la siembra.

Los primeros dos rituales forman parte del orden litúrgico anual de la comunidad de *Yuta Nduchi* de Guerrero; con el primero queremos hacer notar la existencia de lugares sagrados que se ubican entre la población así como la importancia de su protector, el *ñuhu* o divinidad, en este caso el *ñuhu* de cada manantial; en el segundo nos centramos en las *Vehe Davu* (Casas de Lluvia) como lugares sagrados que se ubican alrededor de la comunidad, en estos santuarios y con este ritual se conmemora a *Davu* (el dios Lluvia), una de las divinidades más antiguas e importantes de Mesoamérica, por ello seguimos su trayectoria hacia el pasado precolonial. Asimismo, dada la importancia de este ritual a nivel regional, presentamos su celebración en otras comunidades de la Mixteca en donde se realiza como parte de la conmemoración de algunos Santos católicos. De igual forma, nos referirnos a los santuarios de estas divinidades en la Mixteca y en Europa con la finalidad de distinguir entre santuarios vivos y santuarios relicarios.

Para el tercer ritual, de Pedimentos, nos centramos en el que se lleva a cabo en la comunidad de *Yoso Notu*. El Cerro de Pedimento en esta comunidad es uno de los dos santuarios más importantes en el área de Chalcatongo[61] y uno de los más relevantes a nivel regional, por lo mismo es un lugar sagrado que congrega pere-

61 Recordemos que esta área incluye a varias comunidades de la Mixteca Alta, y el otro santuario al que nos referimos es *Yuku Kasa*,

grinos de identidades culturales distintas y se integra al orden litúrgico de diversas comunidades. Una característica importante de este ritual es que consiste en una peregrinación por varios lugares sagrados en los que se realizan diferentes rituales, cuya experiencia compartida enriquece el fin último del ritual general. Además de este caso presentamos otros dos santuarios en donde se realiza este tipo de ritual, con el propósito de mostrar que no es exclusivo de esa comunidad ni de la Mixteca.

En su conjunto, con estos rituales queremos mostrar la multiplicidad de lugares sagrados que existen en el paisaje de una comunidad. Asimismo, por tratarse de rituales comunales, hacemos énfasis en la participación y organización que nacen a nivel familiar-vecinal y se expanden a nivel comunitario e intercomunitario, dejando ver por un lado, una gran dinámica social en torno a las festividades religiosas y por el otro, una percepción compartida en relación con los lugares sagrados.

Además de ser comunales, un elemento que comparten estos rituales es la movilidad en el paisaje. Ésta se expresa con una procesión o una peregrinación, ambas son performativas del ritual, la diferencia es que la primera está en relación más directa con lo sagrado. Desde un entendimiento religioso, en una procesión la gente va junto con dios (Fahey 2014:3:311-312), por eso se camina con una representación divina.

Por el otro lado, la peregrinación tiene que ver con el viaje que una o varias personas hacen hacia un santuario lejano de su tierra, para visitar y realizar rituales en un lugar sagrado específico (Voigt 2014: 3:196-198). Los peregrinos van a un lugar que consideran como más sagrado o benéfico que el entorno de la vida diaria en búsqueda de un encuentro con un objeto de culto específico, con el propósito de adquirir salud espiritual, emocional o física, o algún beneficio (Margry 2008a:17). Éstas son definiciones generales que en un primer plano se refieren a acciones diferentes pero, como veremos en los ejemplos, muchas veces son acciones interrelacionadas.

En relación con la peregrinación como un fenómeno global, consideramos importante el tema sobre las peregrinaciones seculares que trata a profundidad el libro titulado "Shrines and pilgrimage in the modern world" (Margry 2008b). A partir de 10 casos de estudio, 9 de ellos de Europa, en los que se reflexiona sobre las dimensiones religiosas de los sitios en donde una persona secular es recordada, admirada o venerada, los autores ofrecen una distinción entre lo secular y lo religioso de las peregrinaciones. Estas consideraciones nos permitieron focalizarnos en los diferentes elementos que dan significado a las peregrinaciones y sumarlos a la forma del ritual de pedimentos, lo cual enriqueció nuestro entendimiento sobre el valor sagrado del paisaje y nos dio las pautas para presentar el ritual de una manera integral.

Margry (2008a) explica que el lugar central que se le ha dado al racionalismo así como el éxito de la ciencia y la medicina en la cultura occidental, han cambiado la percepción de la peregrinación pero no la han llevado a su desaparición, en este sentido nuevas dolencias han tomado su lugar. Asimismo, señala que debido a los procesos de cambio en la cultura religiosa y en las áreas social y cultural, una nueva forma de peregrinación ha surgido, en la cual el foco de atención es sobre lo individual y lo personal dentro de lo colectivo, en lugares de espiritualidad compartida o de sufrimiento compartido (Margry 2008a: 33-38). Concluye que los seres humanos constantemente crean nuevos itinerarios dentro de lo sagrado.

Finalmente, estos aspectos que distinguen a los rituales contemporáneos en la Mixteca los retomaremos para el entendimiento de sitios precoloniales, por ello en cada ritual daremos una reflexión o ejemplo sobre un contexto arqueológico. En este sentido, un punto relevante a considerar en las interpretaciones arqueológicas es la participación activa de toda la población en la ejecución de los rituales, no sólo de los sacerdotes o de los gobernantes. Esta idea implica que los conocimientos y la trasmisión de éstos dependieron, en parte, de todos los miembros de la sociedad.

Esta temática ha sido desarrollada en la obra "Commoner Ritual and Ideology in Ancient Mesoamerica" (Gonlin y Lohse 2007), en donde a partir de varios ejemplos arqueológicos de distintas regiones de Mesoamérica se cuestiona la dicotomía que se ha impuesto entre los comuneros y las élites, así como los estereotipos alrededor de estos y las teorías predominantes que tienden a enfatizar la supremacía de las segundas. Así, con la presentación de esos trabajos se busca generar un cambio en arqueología hacia un entendimiento más inclusivo y multivocal del pasado.

Los autores Gonlin y Lohse ponen en la mesa la premisa de que la vida ritual e ideológica de los comuneros en tiempos precoloniales fue rica y vibrante,

que se tratará en el apartado 6.3 sobre *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) en los documentos coloniales.

pero continúa sin ser seriamente teorizada por los arqueólogos y es moderadamente representada por la evidencia encontrada. Hacen una reflexión sobre el término comuneros y exponen que su uso lleva a pensar que hay algo que es compartido por todos, sin embargo, para ellos este término no se focaliza en una sola forma, sino que es complejo y requiere de múltiples acercamientos relacionados entre sí, a partir de diferentes autores. Asimismo, una idea que plantean es que probablemente los comuneros fueron pobres en un sentido material, pero esto no quiere decir que fueran pobres en sus creencias y cultura (2007:XVII y XXV).

3.2 ORDEN LITÚRGICO EN LA COMUNIDAD DE *YUTA NDUCHI*

En *Yuta Nduchi* de Guerrero se llevan a cabo diferentes rituales distribuidos a lo largo del año, estos conforman un orden litúrgico estipulado por un tiempo regular dentro del calendario gregoriano, es decir, se celebran año con año en una fecha específica. Estas festividades son organizadas por las personas de la comunidad y por los representantes de la iglesia católica (nombrados autoridades de la iglesia) de la misma comunidad. Los rituales se celebran en la iglesia, pero también se llevan a cabo en diferentes lugares de la comunidad y en sus alrededores, lo que genera una multiplicidad de lugares que se entretejen para dar forma a un paisaje sagrado.

Anteriormente se celebraban 14 festividades religiosas que se organizaban a manera de mayordomías pero a partir de los años 50, por la falta de recursos económicos, acordaron dejar únicamente dos mayordomías, una en honor a la Virgen de la Asunción (Santa Patrona del pueblo) realizada el 15 de agosto y la otra es *Kuii Ndute* y *Kuii Tata* (Bendecir el Agua y Bendecir las Semillas para la siembra) o día del Pentecostés. Los otros rituales, aunque ya no se consideran mayordomías, se siguen realizando de manera regular.

Los habitantes comentan que anteriormente cada Santo tenía su ganado, principalmente los que se celebraban en grande. En ese tiempo el que era mayordomo tenía a su cargo los bienes de los santos, como el ganado y el dinero, que eran utilizados para llevar a cabo la mayordomía, en la que se acostumbraba matar un toro para ofrecer una comida en su honor. Como se mencionó, en los años 50 muchas mayordomías desaparecieron pero los rituales se continuaron celebrando, actualmente la organización de cada celebración se lleva a cabo con la ayuda de un grupo de personas que en un inicio se les nombraba padrinos y últimamente, por sugerencia del sacerdote, se les llama hermandad, así existe la hermandad de San Sebastián o la hermandad de la Virgen del Carmen.

A continuación presentamos, de manera resumida, las festividades de *Yuta Nduchi*. Lo que queremos mostrar al describirlas es que los rituales están ligados entre sí y que no se presentan de manera aislada durante el año, asimismo, que están conectadas con los diferentes ritmos del tiempo comunitario y del paisaje, además, que se relacionan con un lugar o varios lugares e incluso establecen rutas sagradas. Cabe mencionar que no se puede determinar el inicio de este ciclo ritual, pues ningún ritual se especifica como tal, lo que sí podemos hacer es seguirlas de acuerdo con el calendario litúrgico anual, tal como se lleva a cabo hoy en día (tabla 1).

1) El primer día de enero, como inicio de año, se lleva a cabo el ritual de Cambio de Autoridades. Cada año se cambia al alcalde y a los policías y cada tres años hay cambio de presidente municipal así como de regidores. El ritual inicia desde un día antes, cuando la autoridad que está ejerciendo invita a quienes serán las nuevas autoridades a una cena frente al palacio municipal, ahí se saludan, se presentan y conviven entre ellos.

Al día siguiente por la mañana las nuevas autoridades reciben el bastón de mando y con ello el cargo que desempeñarán, primero pasan los cargos menores y al final pasa quien será alcalde o presidente. Posteriormente y en pareja, las nuevas autoridades y las pasadas (quienes dejaron el cargo), se dirigen a la iglesia y ambos grupos entran para pedir que su trabajo como autoridades se realice en buen término para el beneficio de toda la comunidad (figura 24). Después de esta ceremonia religiosa las nuevas autoridades toman posesión de las oficinas e invitan a comer a toda la población a la casa del nuevo presidente para seguir celebrando este gran evento. Cabe Señalar que las autoridades siempre se presentan en pareja (mujer y hombre) y ambos desempeñan un cargo en el municipio.

2) El 20 de enero se celebra a San Sebastián o *Lava*[62], como se le nombra en mixteco. Este día se

62 En la Región de la Mixteca Baja al espíritu de la tierra se le dice *Tava Yuku*, al parecer es una variante dialectal (González 2003).

Fecha	*Celebración o evento (mixteco/español)*	*Nombre de la virgen o del santo (mixteco/español)*
1 enero	Cambio de Autoridades	
20 de enero	Visita del santo a las casas de la comunidad	Lava/San Sebastián
movible (marzo-abril)	*Kuii Ñoo*/Bendecir la Palma	Domingo de Ramos
24 de abril	***Kuii Ndute*/ Bendecir el agua de manantial**	***Itohoro Ndute*/San Marcos**
1 de mayo	**Visita a las *Vehe Davu*/Casas de Lluvia**	***Itohoro Davu*/Santo de la Lluvia**
15 mayo	A los animales que ayudan en el campo	*Itohoro* San Isidro/Nuestro Señor San Isidro
Movible (mayo)	*Kuii Ndute, Kuii Tata*/Bendecir el agua y Bendecir las semillas	*Viko* Espíritu/Pentecostés o Venida del Espíritu Santo
13 junio	Fiesta dedicada al Santo	*Itohoro* San Antonio/Nuestro Señor San Antonio
16 julio	Fiesta dedicada a la Virgen	*Yaa Dɨhɨ* Carmen/Virgen del Carmen
22 de Julio	Fiesta dedicada a la Virgen	*Yaa Dɨhɨ* Magdalena/Virgen Magdalena
15 agosto	Fiesta Patronal	*Yaa Dɨhɨ* Asunción/Virgen de la Asunción
29 septiembre	Fiesta dedicada al Santo	*Itohoro* San Miguel/Nuestro Señor San Miguel
18 Octubre	Elección de Autoridades	*Itohoro* San Lucas/Nuestro Señor San Lucas
1 Noviembre	*Viko Chɨ Ndɨyɨ*/Fiesta de los Difuntos	

Tabla 1. Calendario litúrgico anual de la comunidad de *Yuta Nduchi* de Guerrero, las festividades resaltadas en negrita corresponden con los rituales que describiremos en profundidad en los siguientes dos apartados

realiza primero una misa y posteriormente el Santo recorre en procesión todas las casas de la comunidad, va visitando a las familias y les va dando su bendición. Este recorrido lo hace durante uno o dos días, lo importante es que se visite a toda la comunidad, en agradecimiento los habitantes dan limosna que es utilizada por los encargados de la iglesia para el mantenimiento de la misma.

3) Una de las dos festividades movibles es la Semana Santa, que puede celebrarse entre marzo y abril. El ritual al que se le confiere mayor importancia es el Domingo de Ramos, que se celebra en el paraje conocido como Chorro Grande por la presencia de un gran nacimiento de agua. En este lugar se realiza una misa a la que asiste gran parte de la población llevando una palma tejida y con la imagen de Cristo, una Virgen o con una Vela, o simplemente hojas de palma sin tejer que serán bendecidas al término de la misa.

La palma que formó parte de este ritual se considera sagrada y se reutiliza en otros rituales a nivel familiar, dentro del hogar, además de algunos rituales comunales, como el de *Kuii Ndute* (Bendecir los Manantiales) en donde la palma es parte de la ofrenda al *ñuhu* (ser divino) del manantial, como lo veremos en el siguiente apartado. Al respecto, es importante de notar que dos rituales distintos se ligan entre sí a través de un mismo objeto sagrado.

4 y *5)* Las siguientes dos fiestas se celebran el 24 de abril y el 1° de mayo, la primera se nombra *Kuii Ndute* (Bendecir los Manantiales) y la segunda corresponde con la visita a las *Vehe Davu* (Casas del dios Lluvia). Ambos rituales son relevantes para nuestra investigación, por ello se describen a profundidad en los siguientes apartados de este capítulo.

6) El 15 de mayo se festeja a San Isidro Labrador, se considera que este Santo está emparentado con San Lucas y ambos se asocian con el trabajo de la tierra. San Isidro Labrador es quien trabaja la yunta, por ello en esta fecha se celebra a los animales que ayudan en el campo. Este día se realiza una misa y el Santo sale en procesión para que recorra las calles de la comunidad. Los habitantes de la comunidad nos explicaron

que es un Santo muy delicado y que en su día no se debe trabajar en el campo porque pueden caer rayos que asusten o lastimen a las personas o a los toros que jalan la yunta. Lo mismo ocurre durante las festividades de San Antonio y San Lucas, así como el día en que se celebra el Corpus Cristi, estos días las personas no deben de ir al campo. *Itohoro* San Isidro es como se le llama en mixteco a este Santo.

7) La segunda fiesta movible es la de *Kuii Ndute* y *Kuii Tata* (Bendecir el Agua y Bendecir las Semillas) que se realiza 50 días después de la Semana Santa, es decir, el día de Pentecostés, cuando se celebra la venida del Espíritu Santo. El ritual se realiza entre la segunda mitad de mayo y la primera mitad de junio, y es importante para la comunidad porque, entre otras cosas, se conecta directamente con la actividad de siembra.

Como parte de este ritual, las personas de *Yuta Nduchi* llevan a la iglesia una cubeta de agua adornada con flores nombradas en mixteco *ita nuu ita*, conocidas también como "flor de mayo", que le imprimen al lugar un rico aroma. Asimismo, en una jícara llevan algunas semillas de frijol, maíz, calabaza y chile, entre otras, que fueron cuidadosamente seleccionadas de la última cosecha y que se utilizarán para la próxima siembra. El ritual se realiza en la iglesia de la comunidad e inicia con una misa encabezada por el sacerdote, al término de ésta se realiza la bendición del Agua y de las Semillas. Para recibir la bendición las cubetas con agua son colocadas en una esquina de la iglesia y las jícaras con semillas son llevadas frente al altar, con esta celebración ambas adquieren un valor sagrado.

El agua bendita se guarda y, al igual que la palma, se utiliza en otros rituales a nivel familiar que se ejecutan en diferentes momentos del año, como rituales de curación para aliviar a alguien que tiene pesadillas o cuando algún nahual está rondando la casa para causar daño, en estos casos el agua se riega en las cuatro esquinas de la casa y se realiza una oración. Por su parte, las semillas que se llevaron a bendecir se regresan a la casa y se revuelven con el resto que se utilizará para la siembra, de esta forma toda la semilla queda bendecida, esto se hace para fomentar el tener una buena cosecha.

Los habitantes mencionan "ésta es una fiesta muy especial para nosotros porque la semilla se prepara para la siembra, por eso hacemos una fiesta en grande". Durante estos dos o tres días que dura la fiesta, además del ritual en la iglesia, se llevan a cabo otras actividades como: una calenda que recorre el pueblo por sus principales calles, torneos de basquetbol y futbol, comidas comunales a las que asisten también las autoridades y un baile que cierra la festividad por la noche, es una celebración pensada para que todo el pueblo participe y disfrute de ella. Al mayordomo de esta fiesta se le conoce en mixteco como *Marduma Viko Espíritu*.

8) El 13 de junio se festeja a San Antonio, los pobladores lo describen como un Santo muy bravo y delicado, por ello como se mencionó, este día la gente no trabaja en el campo. El ritual consiste en una misa en la iglesia y en una procesión, encabezada por el Santo, que recorre el pueblo. La historia de esta festividad se remonta varios años atrás, cuando la hacienda ubicada a la altura del río que ahora lleva su nombre, río San Antonio, celebraba a este santo. Una vez que los pobladores corrieron a las personas que vivían ahí, porque explotaban a la gente y sus tierras, el Santo y su festividad se llevaron a la iglesia del pueblo.

9 y *10)* El 16 de julio se festeja a la Virgen del Carmen y el 22 del mismo mes se celebra a Santa María Magdalena. En estos casos sólo se realiza una misa en los días señalados y ambas festividades van dando cauce a la siguiente festividad.

11) La fiesta más importante de *Yuta Nduchi* se celebra el 15 de agosto, día en que se conmemora a la Virgen de la Asunción *(Yaa Dɨhɨ Asunción)*, Santa Patrona de la comunidad. La fiesta dura alrededor de 10 días y la organiza el municipio con apoyo económico de las asociaciones de radicados de esta comunidad en las ciudades de Oaxaca y México principalmente. También se cuenta con el respaldo de los municipios que integran el mancomún y de las comunidades vecinas, quienes ayudan con banda de música, bebida, juegos artificiales y materiales, entre otros. Esta ayuda o *gueza* entre las comunidades es una costumbre, éstas se ayudan entre sí durante sus celebraciones más importantes así que *Yuta Nduchi* también coopera, es decir, regresa la *gueza* cuando los otros municipios realizan sus fiestas patronales.

La festividad inicia días antes, cuando los radicados en otras partes llegan a *Yuta Nduchi*, es costumbre que ellos se esperen en la capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe que se ubica en la entrada de la comunidad, viniendo de Nochixtlan, ahí se reúnen y conviven. En ese lugar la autoridad municipal y algunos habitantes

van a recibirlos y a darles la bienvenida, van acompañados de una banda de música y anunciando el evento con cuetes, también les llevan regalos.

El día 15 de agosto se celebran misas en honor a la Virgen de la Asunción *(Yaa Dɨhɨ Asunción)* y se realizan calendas que recorren las calles de la comunidad, también organizan torneos de futbol y basquetbol que incluyen a las comunidades vecinas. Por las noches, después de la misa, se queman dos o tres castillos de fuegos artificiales que conmemoran el fin del ritual en la iglesia, además se realiza un baile que reúne a gran parte de la comunidad y visitantes de otras comunidades, principalmente jóvenes. Asimismo, en estos días de fiesta es común que los pobladores celebren bautizos.

Los habitantes de *Yuta Nduchi* mencionan "ella es la Santa Patrona del pueblo porque es ella quien nos da la vida, da salud a toda la familia, nos ayuda con los problemas en la casa y en el campo". En relación con este último aspecto cabe señalar que la virgen sale en procesión determinados años, esto depende de cómo se presenten las lluvias cada temporada.

Es por todos sabido que entre julio y agosto se da un periodo de 20 días o hasta de un mes en el que puede hacer mucho calor y dejar de llover, comúnmente se le conoce como canícula seca, debido a esto la milpa se pone amarilla, se empieza a marchitar y los elotes o el maíz ya no se desarrollan bien, incluso algunas veces la milpa se seca totalmente y no da absolutamente nada. Cuando esta situación se presenta las autoridades de la iglesia y otros habitantes se ponen de acuerdo para sacar a la Virgen en procesión por las calles de la comunidad. Asimismo, en la misa que se realiza en su honor y durante la procesión, la gente le pide que mande agua y que pare la sequía para que la milpa termine de crecer y tengan alimento para comer.

Los habitantes comentan que en muchas ocasiones al final de la procesión, de regreso a la iglesia, empieza a llover y todos se ponen contentos porque la virgen llamó el agua, porque trajo el agua de lluvia para la milpa. Es por eso que la Virgen sale en procesión sólo cuando hay crisis de lluvia, cuando falta el agua, pero año con año se le hace su fiesta para darle gracias por toda su ayuda y sus bendiciones.

12) El 29 de septiembre se festeja a San Miguel, el ritual consiste en una misa por la mañana y posteriormente se saca al Santo en procesión para que recorra las calles de la comunidad.

13) La fiesta a San Lucas se celebra el 18 de octubre. Como se mencionó, este Santo está emparentado con San Isidro Labrador que se festeja el 15 de mayo, en esta estrecha relación se considera que este último es quien trabaja la yunta, mientras que San Lucas es el patrono y dueño de la yunta (de los toros y arado), él es quien la presta para trabajar la tierra. Cabe recalcar que en ambas fechas no se puede trabajar en la milpa, pues son días delicados. En este día, además de la misa en la iglesia, el Santo recorre en procesión casa por casa, el recorrido puede durar incluso dos días.

Al igual que ocurre con otros rituales, esta fecha marca un acontecimiento significativo para la comunidad, es el día en el que se proponen y se eligen a las nuevas autoridades que tomarán el cargo durante el ritual que se conmemora el primero de enero. El ritual de elección de autoridades inicia muy temprano, cuando la gente de la comunidad va a hacer tequio al panteón, realizan una limpieza general que consiste en quitar la hierba y arreglar lo que está en mal estado. Este trabajo dura hasta medio día, tiempo necesario para que el panteón quede listo para el ritual de los difuntos que se celebrará el primero de noviembre. Una vez terminado el tequio, toda la gente se dirige al centro del pueblo para participar en una reunión, nos platican que antes se realizaba frente a la iglesia pero ahora se lleva a cabo en la cancha, frente a la presidencia municipal, esto porque tiene suficiente espacio para sentarse y hay sombra.

La reunión es encabezada por el comité electoral que está formado por cinco personas mayores, hombres, que han pasado por todos los cargos, nombrados caracterizados o en mixteco *Tee Kuta*. Estos señores tienen las listas con los nombres de todas las personas de la comunidad y de los cargos desempeñados por cada uno, información que utilizan para seleccionar a quienes serán las nuevas autoridades. Tres días antes de esta festividad el comité se junta una noche, en privado, para proponerlas.

Asimismo, las autoridades en curso son los responsables de ir a la milpa comunal que pertenece al municipio y cortar suficientes elotes que se ponen a cocer mientras las personas hacen el tequio en el panteón. Cuando el tequio terminó y toda la gente está reunida en el centro, se reparten cuatro o cinco elotes para que coman y mitiguen el hambre por el trabajo en el panteón. Durante esta comida, el comité electoral nombra a quienes están preparados para asumir el cargo de autoridad y a partir de una decisión unánime, tomada

por toda la comunidad, se decide quienes serán las nuevas autoridades.

Como podemos notar, la festividad de San Lucas se relaciona directamente con otras dos de gran relevancia para la comunidad: por un lado, deja ver la preparación para la festividad de los difuntos que está próxima a celebrase, pues como veremos, parte de este ritual se celebra en el panteón y por lo tanto la limpieza y arreglo de este lugar forman parte de su preparación. Por el otro, las autoridades elegidas este día reciben oficialmente su cargo el primero de enero, durante el ritual de cambio de autoridades.

14) Del 31 de octubre al 9 de noviembre se festeja el *Nduu Chi Ndɨyɨ* (Día de los Difuntos), anteriormente se le conocía como mayordomía de las ánimas. La festividad dura nueve días y además del altar dedicado a los difuntos así como la visita al panteón, ésta se caracteriza por el Baile de las Mascaritas. Los participantes deben ensayar días antes los pasos especiales del baile porque todos bailarán durante los nueve días al ritmo marcado por la música del violín y de la guitarra, que también es específica para esta festividad; cada baile dura de 20 a 25 minutos y se repite durante todo el día.

Los participantes son los hombres de la comunidad, principalmente jóvenes y adultos aunque también bailan algunos niños, es un baile de parejas en el que se representa a los abuelitos. Entre ellos se ponen de acuerdo para formar una pareja con la que bailarán los nueve días, uno se debe vestir de mujer y otro de hombre. El atuendo es característico, todos usan un sombrero de palma y los que ya tienen años participando llevan una máscara con el rostro de abuelito (a) hecha de madera del árbol de pipe, se les debe notar su cabello, sus arrugas y que están chimuelos (sin dientes); los principiantes llevan máscaras de tela de color blanco. A quienes se disfrazan se les nombra *Taa Chehnu* o *Naa Chehnu* (abuelito o abuelita), también se les puede decir *Viejo Nɨyɨu* (Viejo Abuelito) o *Viejo Kuehchi* (Viejo Joven).

El ritual inicia el primero de noviembre frente a la presidencia municipal en donde, quienes encabezan el grupo de los abuelitos, se dirigen de manera respetuosa a las autoridades de la comunidad y le piden permiso para bailar. Éstas les aconsejan que se porten bien para que no haya problemas, que no ocasionen peleas, les recomiendan también que no tomen mucho y que vayan en orden para que toda la gente se divierta, tanto los que bailan como los que los acompañan.

Posteriormente, los bailarines y el resto de los habitantes se dirigen al panteón para ir a traer a los difuntos, para invitarlos al convivio, ahí se les lleva *ita chidɨyɨ* (flor de muerto). Este primer día el ritual se conmemora con una misa en el panteón en la que se pide por los difuntos. De igual forma, al noveno día se va al panteón a dejar a los difuntos, como mencionan los habitantes "el baile de las mascaritas debe ser desde el principio hasta el final de la fiesta, porque los *Taa Chehnu* y *Naa Chehnu* son quienes van a traer y van a dejar a los difuntos".

La costumbre es bailar durante los nueve días en el municipio, en el panteón, en la iglesia, en el mercado y en las casas de algunas personas que los invitan y les dan de comer. Durante este tiempo los que se visten de mujer deben bailar con un vestido diferente cada día, así que es común que los vestidos se intercambian entre los participantes y hay quienes estrenan un vestido nuevo cada día. Los vestidos son proporcionados por familiares y por la novia o alguna mujer que se está pretendiendo. El utilizar el vestido de una mujer que no sea de algún familiar es indicativo de que el hombre disfrazado y la mujer que le prestó el vestido están iniciando una relación o ya son novios, en ese momento se está dando a conocer la relación ante la familia de ambas partes y ante los pobladores de la comunidad.

Durante el baile los participantes actúan como abuelitos, andan encorvados y en una mano llevan su bastón y en la otra mano ramas y flores amarillas, con este ramo los abuelitos simulan que hacen limpias de curación a las personas que están viendo el baile. En cuanto los *Taa Chehnu* y *Naa Chehnu* llegan a cada lugar el discurso con tono cantado es el siguiente:

Acabamos de llegar,
te venimos a visitar,
vengo de lejos,
apenas acabo de llegar,
¿cómo te encuentras?
¿cómo estás?
hace tiempo que me fui
pero ya regresé
vengo de visita a nuestro pueblo
deja que te limpie con las flores (refiriéndose a una curación),
veo que andas mal,
con esto te vas a curar,
te vas a sentir mejor…

La gente que está en las casas o presenciando el baile se deja que los abuelitos los limpien a manera de curación y entre ellos mencionan:

hay viene tata,
nos viene a limpiar…
nos viene a curar

Al final del baile en cada casa, los abuelitos se dirigen a los altares que se les dedican a los difuntos y mencionan:

disculpa,
voy a tomar fruta,
voy a tomar comida y bebida,
es que tengo hambre,
he andado mucho y tengo hambre…

Después de pedir permiso agarran la comida y se la llevan en sus morrales y sus canastas, ahí guardan la comida que está en los altares. Después que han pasado por varias casas, los abuelitos se juntan en una milpa y ahí comen y comparten la comida entre los niños que los van acompañando en su recorrido; juntan pan, tamales, fruta y un poco de mezcal, cerveza y refresco, todo lo que se pone en el altar lo comen entre ellos y los niños. Es un momento en donde toda la gente de la comunidad ríe y goza de la festividad, esto mismo pasa en las otras comunidades cercanas a *Yuta Nduchi* en esta fecha.

Este es el ritual que comparte toda la comunidad, pero el ritual se vive también a nivel familiar, en cada casa se pone un altar y la familia se prepara tanto para recibir a sus compadres como para ir a visitarlos y convivir durante los primeros días de noviembre. Cuando se visita a los compadres se lleva una cubeta de mole, un canasto de pan, fruta, cerveza, mezcal o refresco. Es una fecha especial para convivir con los vecinos y compadres. Los pobladores expresan que son días de mucha fiesta y comida pero que después de esta celebración viene el trabajo duro, es decir, empieza la pizca.

3.2.1 Fiestas Patronales de las comunidades vecinas a *Yuta Nduchi*

Los habitantes de *Yuta Nduchi* forman parte activa de las diferentes festividades que integran el ciclo ritual anual de la comunidad y también participan en algunas festividades de comunidades vecinas, principalmente en las patronales o las más relevantes para cada comunidad. Al igual que *Yuta Nduchi*, cada municipio del mancomún cuenta con su ciclo ritual y dentro de éste hay un ritual significativo y representativo que reúne a habitantes de otras comunidades. Esta festividad, como la dedicada a la Virgen de la Asunción en *Yuta Nduchi*, reúne gran cantidad de personas y genera, al mismo tiempo, diferentes relaciones: religiosas, comerciales, sociales, entre autoridades, etc. A continuación se enumeran las festividades más representativas de las comunidades vecinas.

La comunidad de San Miguel Piedras celebra su fiesta patronal del 26 al 30 de septiembre en honor a San Miguel Arcángel, cuya conmemoración es el día 29.

En San Mateo *Sindihui* la festividad de San Mateo, su Santo Patrono, se celebra el 21 de septiembre, pero la fiesta más importante es la que se realiza el primero de enero en honor al Señor de la Misericordia. Esta festividad marca el comienzo del año para las comunidades vecinas y anteriormente se consideraba para iniciar la cuenta de los días para tener la fecha de las celebraciones en las diferentes comunidades, pues antes no era posible tener un calendario con las fechas exactas.

El municipio de San Pedro Teozacoalco realiza una fiesta en honor a San Pedro el día 29 de junio, sin embargo, no es la fiesta más importante, considerando que la comunidad tiene el nombre de este Santo, un caso similar al de San Mateo *Sindihui*. El ritual más importante para Teozacoalco es de fecha movible y corresponde con el Carnaval que se celebra antes de la Cuaresma cristiana, entre los meses de febrero y marzo. En esa fecha se celebra al Señor de la Agonía de Teozacoalco. La festividad dura aproximadamente 10 días y es significativa para los municipios vecinos y también para los más alejados. Al respecto es interesante mencionar que mientras estábamos trabajando en la Agencia de Reforma en Chalcatongo, la autoridad que nos acompañaba nos platicó que los mayordomos llevan a bendecir sus velas de cera de abeja a Teozacoalco durante esta festividad, y posteriormente estas velas son utilizadas en la celebración de dicha agencia.

De hecho, la raíz del nombre de Teozacoalco se traduce al español como Lugar del Santuario, y si consideramos su nombre original en Mixteco, *Chiyo Kahnu*, que puede traducirse como Altar Grande (*chiyo:* altar, base, cimiento y *kahnu:* grande), vemos que

tienen relación. El topónimo de este reinado durante la época precolonial es el de un altar doblado (Caso 1949:13, Smith 1974). Así, notamos que la importancia de este santuario está dado en su propia etimología, tanto en mixteco como en naua, la cual esta presente hoy en día.

Asimismo cabe mencionar que los pobladores de *Yuta Nduchi*, como se verá más adelante, visitan varios lugares sagrados de pedimento que se encuentran a mayor distancia, entre ellos: el santuario del Señor de las Peñitas en el municipio de Etla, el santuario del Señor de la Columna en Santa Catarina *Yoso Notu* y el del Señor Crucificado en Tamazola. Estos Señores sagrados, a pesar de la gran distancia entre sus santuarios, están relacionados con el Señor de la Agonía de Teozacoalco; se considera que estos Señores son hermanos, los cuatro son muy milagrosos y por eso los visitan muchos peregrinos. Varios fieles nos compartieron que si hay un pedimento de suma importancia es recomendable iniciar la visita de un Señor en su Santuario y continuar con los otros para que se vaya logrando.

3.3 RITUAL PARA BENDECIR LOS MANANTIALES

3.3.1 Introducción

En este apartado nos centraremos en el ritual de *Kuii Ndute*, literalmente se traduce como hacer sagrada el agua, y los habitantes nos refirieron en español como Bendecir los Manantiales. Este ritual se celebra en la comunidad de *Yuta Nduchi* el 25 de abril y consiste en una procesión de *Itohoro Ndute* o San Marcos, quien visita los manantiales que proveen de agua a la población. En cada manantial se hace una ofrenda y una petición al *ñuhu* (ser sagrado en el mundo Mixteco), como lo veremos con detalle más adelante.

Con la presentación de este ritual queremos tratar dos temáticas: *1)* el entretejido sagrado, social y temporal que se genera a partir de las líneas de la procesión y *2)* las relaciones que se entablan entre el *ñuhu* y los seres humanos. Asimismo, nos interesa puntualizar el hecho de que algunos rituales se llevan a cabo en la iglesia pero con relación a lugares significativos no construidos, como los manantiales, los cuales están entre la población.

En cuanto a su conexión con el pasado precolonial, en este caso no seguiremos su línea a través del tiempo sino que nos enfocaremos en dos aspectos que consideramos fueron parte de la vida diaria de los pueblos de Mesoamérica y, por lo tanto, pueden ser identificados en diferentes sitios, estos son: las líneas de procesiones y peregrinaciones así como la diversidad de lugares sagrados. Estos aspectos han sido poco tratados en el ámbito arqueológico, pero a partir de los entendimientos actuales podemos profundizar y verlos como parte de la cotidianidad.

De tal forma, este apartado está dividido en dos partes: en la primera hablaremos del ritual de *Kuii Ndute* (Bendecir los Manantiales) en la actualidad, señalando los diferentes participantes así como el rol de los manantiales como lugares sagrados. También se hará énfasis en el entendimiento de la procesión como una línea que entreteje y del *ñuhu* como un ser sagrado activo. En la segunda parte proponemos que a partir de la identificación de caminos o rutas, así como de lugares sagrados en los sitios precoloniales se pueden plantear posibles líneas de procesiones y peregrinaciones. Para esto es necesario abandonar la dicotomía predominante en arqueología entre lo natural y lo cultural, así como dejar de entender un sitio desde la perspectiva del lugar central, que considera la existencia de un único lugar de importancia, referido como área central.

3.3.2 El ritual en la comunidad de *Yuta Nduchi*

Este ritual se lleva a cabo año con año en *Yuta Nduchi*[63], su importancia radica en que participa gran parte de la población y se visitan varios lugares sagrados (manantiales). La congregación incluye tanto a personas que participan durante todo el día como a aquellas que lo hacen en ciertos momentos. Las primeras son quienes están a cargo del manejo y cuidado de la iglesia, es decir, las Autoridades de la Iglesia, y en este día de fiesta, acompañadas por otras personas de la comunidad, llevan a San Marcos en procesión, conocido también como *Itohoro Ndute* (Nuestro Señor del Agua). Las segundas son las familias que reciben

63 El ritual en el que se conmemora a los *ñuhu* de los manantiales no es exclusivo de esta comunidad, tenemos conocimiento de su realización en Monte Verde, en donde se conoce como Lavado de Pozos, también se lleva a cabo en San Miguel el Grande y en San Miguel Achiutla, en este último se celebra el Cuarto Viernes de Semana Santa que corresponde con el Día de la Samaritana, durante esta festividad se bendicen los manantiales de la comunidad que son representados en forma de pozos en la plaza principal.

a la procesión en cada manantial. Aquí hacemos énfasis en los participantes y los mencionamos por separado porque es la forma en que se involucran en el ritual, se unen y se separan conforme éste transcurre, como lo veremos durante la descripción.

Los preparativos de este ritual comienzan el 24 de abril por la tarde, cuando se limpia y se viste la imagen de San Marcos, antes de colocarla frente al Altar Mayor sobre unas andas de madera que servirán para transportarlo durante su procesión. Una vez que está en su lugar se le reza un rosario, estas tareas son realizadas por las Autoridades de la Iglesia. Al siguiente día, 25 de abril, antes de las 4:00 am se tocan las campanas para anunciar el primer rosario en la iglesia. Aproximadamente a las 8:00 am se lanzan cuetes que, con su tronar, avisan a todo el pueblo que *Itohoro Ndute*, San Marcos, iniciará su camino para visitar y bendecir los manantiales que se encuentran entre la población.

Los manantiales se consideran lugares sagrados o santuarios porque en ellos vive el *ñuhu* (ser divino) y porque son visitados por San Marcos durante este ritual[64]. En la vida cotidiana los manantiales se consideran lugares especiales, pero en este tiempo fuera del tiempo[65], se potencializa su carácter sagrado.

En el 2013 se visitaron 13 santuarios: 1. *Te*[66] *Kava* (Agua de la Peña), 2. *Te Yavu*, 3. *Te Nundehyu* (Chorro Grande o Agua que Abunda), 4. *Ndute Vigil* (Agua del señor Vigil), 5. *Te Tenio Kuii* (Agua en el Árbol de Cosavico Verde), 6. *Ndute Nukaso* (Agua en la Barranca del Zapote Negro), 7. *Te Luma*, 8. *Te Iño* (Agua Escondida), 9. *Ndute Cheko* (Agua del Tlacuache), 10. *Ndute Nacho* (Agua de Ignacio –Nacho–), 11. *Ndute Tomehlu*, 12. *Te Nuyoo* (Agua del Cántaro), 13. *Te Nchichi Nuño* (Agua de Cuajinicuil). La distancia que se recorrió fue de aproximadamente 9 km, en un tiempo de 10 horas bajo un sol de mayo (tiempo muy caluroso). Aunado a esto se debe considerar que el entorno de la comunidad es de laderas, por lo que se debe subir y bajar para visitar los diferentes manantiales, esfuerzo que es compartido por la congregación.

Como parte de este ritual, lo que no puede variar y forma parte del canon, es la ruta que sigue la procesión encabezada por San Marcos, los pobladores comentan que así lo han hecho siempre. Es importante recalcar que la ruta para visitar todos los manantiales inicia en la iglesia ubicada en el centro de la comunidad y continúa hacia el lado oeste, después hacia el sur y el este, para terminar por el lado norte (figura 42). Interesantemente se sigue una dirección que gira alrededor de la comunidad, en el sentido contrario a las manecillas del reloj.

El número de manantiales que se visitan durante este ritual varía año con año, esto depende de la organización de las familias que viven cercanas a éstos para realizar el ritual. Esta organización es el mensaje que cada grupo de familias manda al resto de la población en este día, el cual indica sí fueron capaces de ponerse de acuerdo para la realización del ritual en el manantial que les corresponde. Aunque cabe señalar que casi todas las familias se organizan cada año para esta celebración.

Desde un día antes, al igual que en la iglesia, inician los preparativos en los manantiales; las familias que ocupan el agua de alguno se organizan para realizar diferentes actividades previas al ritual, como: cocinar los alimentos que se ofrecerán al *ñuhu* y a San Marcos así como los que se compartirán con los participantes que vienen en procesión, desazolvar el manantial, deshierbarlo, arreglar las piedras que detienen el agua y adornar. Para este último propósito se emplean arcos hechos de carrizo en los que se cuelgan ramos de flores de buganvilia o preferentemente flor de mayo de color blanco, asimismo, se dejan sobre el agua algunos pétalos y flores. En algunos manantiales, durante la mañana del 25 se coloca parte de la ofrenda, como veladoras, flores y palma tejida, ya sea en forma de Cruz o de Virgen, la cual fue bendecida durante el ritual del Domingo de Ramos (figura 43).

Estas acciones indican claramente la colaboración y la disposición entre las familias vecinas y, al mismo tiempo, señalan que hay una relación de confianza entre ellos y que son capaces de apoyarse para la realización de este ritual y otras actividades, como las de cultivo y el tejido de palma (como se vio en apartados anteriores).

El día de la celebración la procesión sale de la iglesia con el tronar de los cuetes, y conforme avanza visita cada uno de los manantiales. En cada santuario *Itohoro Ndute*, San Marcos, es colocado frente al manantial junto con los diferentes objetos sagrados

64 En el apartado 3.4 sobre el Ritual de Petición de Lluvia veremos con mayor profundidad la manera en que se percibe un santuario de esta naturaleza.

65 El tiempo fuera del tiempo es el tiempo que se experimenta durante un ritual, es decir, el tiempo ritual, a diferencia del tiempo rutinario que es el de la vida cotidiana (Rappaport 2001:262).

66 En la mayoría de los nombres que reciben los manantiales se presenta una contracción de la palabra *ndute* "agua" a un prefijo *te* que se traduce como agua y se emplea para referirse a los manantiales.

Figura 42. Recorrido por los manantiales de la comunidad de *Yuta Nduchi* de Guerrero. Aquí representamos las diferentes líneas de vida, que atraídas por los manantiales como moradas del *ñuhu*, convergen durante la ejecución del ritual *Kuii Ndute*. La línea amarilla representa a San Marcos, las líneas verdes a la procesión y las líneas azules son las familias que esperan en cada manantial, los cuales están señalados por un pequeño círculo y un número que hace referencia al orden de su visita; el número 0 indica la iglesia, nodo de inicio y fin del ritual

que son cargados durante todo el recorrido: la campana de altar se ubica del lado izquierdo, el incensario del lado derecho y frente al Santo se colocan dos candeleros encendidos y dos floreros. Esta disposición se repite tanto en la iglesia como en cada manantial, es decir, hay una constante del canon que ha sido establecida. En ese momento se congregan las personas que vienen en procesión y las que esperan en el manantial, asimismo, se reúnen San Marcos y el *ñuhu* (ser divino), todos se juntan para la celebración.

Como parte de este ritual, el estado de *communitas* se incrementa cuando todos los participantes se paran frente al Santo y al *ñuhu* en cada manantial e inician el rezo del Rosario como una sola voz. Éste es el momento en el que se hace evidente la interacción que las personas tienen con el *ñuhu*, que se da a través de las diferentes performativas (figura 44).

Una segunda performativa es ofrendar al *ñuhu* (ser divino), primero un poco de bebida, que puede ser mezcal, atole o refresco, y después la comida que fue preparada con base en la elección de las familias y de acuerdo con la hora del día. Algunas personas mencionan que el *ñuhu* del manantial pide una comida en particular, según su gusto, y esto es comunicado a través de un sueño previo al ritual. La comida puede ser pan, mole, amarillito, tamales, caldo de pollo o pozole. El comité de la iglesia es el encargado de dirigir el ritual y su presidente es el primero en ofrendar para dar paso al resto de la congregación, cada ofrenda está reforzada por un discurso ceremonial en el que se le agradece por el agua que ha dado y, al mismo tiempo, se le pide permiso para seguir usándola. Estas acciones se realizan directamente en el manantial, el lugar en donde vive el *ñuhu* (figura 45).

Con estas expresiones, al momento de ofrendar, los mensajes autorreferenciales que manda cada persona son visibles para toda la congregación, éstos se perciben en los actos convencionales y en la manera particu-

Figura 43. Arreglo y ofrendas en los manantiales: *Te Yavu*, *Te Tomehlu, Te Nindehyu y Te Luma*

lar de dirigirse al *ñuhu*. Por ejemplo, los jóvenes pasan rápido y dicen sólo unas frases mientras que las personas adultas y los abuelitos lo hacen con tanto respeto y solemnidad que para todos es evidente lo sagrado y lo divino que se está generando en ese momento del ritual. El clímax del ritual, cuando se alcanza el *communitas*, ocurre al momento en que cada participante tiene este diálogo con el *ñuhu* y cuando se comparte el alimento con el resto de la congregación, aquí todos dejamos en claro nuestro proceso privado para hacerlo público y con ello fortalecer esta comunión.

Una extensión del ritual que también permite vivir el tiempo-espacio fuera del tiempo-espacio y presenciar lo divino son los sueños[67], momentos en los que se sigue interactuando con el *ñuhu* o el Santo. En relación con este ritual una señora nos platicó que en una ocasión, el día después de la celebración en *Te Nundehyu*, soñó que durante la convivencia en este manantial San Marcos se veía contento y le ofreció un plato de comida con atole en agradecimiento a su participación en la organización del ritual. De igual

67 El sueño es un momento en el que se revive lo ordinario y lo extraordinario de lo ejecutado en la vida humana; los eventos ocurren en espacios particulares, son en sí mismos atemporales y recrean una eternidad. Por consiguiente el paisaje traído dentro del ser en estos eventos, es movimiento fuera tiempo. El sueño es en sí otra forma de percibir el *paisaje,* no una realidad externa (Ingold 2000:52-58).

Figura 44. Rezo frente al manantial *Te Kava*, en donde mora el *ñuhu* del Manantial, y frente a *Itohoro Ndute* o San Marcos

Figura 45. Momento en el que los participantes comparten los alimentos y bebidas entre ellos (primer plano) y con el *ñuhu* del Manantial (segundo plano)

forma otros rituales algunas veces terminan en los sueños de los participantes, en donde el Santo o el *ñuhu* que se festeja recoge la ofrenda o indica lo que se debe hacer ante una determinada situación, éste es un proceso privado en el que se experimenta lo sagrado.

Las performativas para dirigirse a la divinidad han sido estipuladas en el pasado, existe una convención en cuanto a su realización, a través de éstas se expresan también mensajes autorreferenciales que varían y son flexibles sin perder su sentido estricto (Rappaport 2001:156). De tal forma, cada persona exterioriza sus peticiones, agradecimientos y preocupaciones de una manera particular, las cuales parten de su interior y, al mismo tiempo, de un sentir colectivo que está presente en estos rituales comunales.

En ese sentido, se puede decir que esta forma de interactuar con el *ñuhu* del manantial, a través de los actos y expresiones formalizadas, es aprehendida de corazón durante la participación activa y consciente, es apropiada por la repetición y la autorreflexión, y después es reproducida de una manera propia. Durante varios rituales nosotros mismo hemos vivido este aprendizaje al igual que lo hemos visto con otros participantes.

Un paralelo de esta dinámica, en un contexto no ritual, es cuando una persona mayor le enseña a una niña o niño a tejer un petate, cuando le muestra las propiedades de la palma y a sentir la humedad propicia para iniciar a tejer, esto durante la repetición cotidiana, al final, con la propia elaboración, cada petate es similar y al mismo tiempo diferente, tiene un sello propio. De esta misma forma se aprenden los cánones para dirigirse al *ñuhu* del manantial en este ritual, es algo establecido pero sin ser estático ni fosilizado sino propio y compartido.

Al respecto, cabe mencionar que en las páginas 48 y 49 del códice mixteco *Yuta Tnoho* (Vindobonensis) se narra el nacimiento del Señor 9 Viento (Quetzalcóatl) y se mencionan sus Títulos que le confieren atributos de noble, guerrero y sacerdote, además de ser quien introduce la literatura oral y escrita. Haciendo referencia a este último atributo se muestra como Señor Incrustado, el que sabe palabras hermosas y como Señor de cuyo pecho brotan cantos (Anders, Jansen, et al. 1992b:91). En este caso, para los lectores del códice en tiempos precoloniales fue importante notar que precisamente el Señor 9 Viento, como divinidad, estableció los discursos y cantos ceremoniales que se debían ejecutar desde tiempos primordiales. De igual forma sucede con los participantes en el ritual de *Kuii Ndute*, del pecho y del cuerpo florece el discurso para *Itohoro Ndute* o San Marcos y para el *ñuhu* de cada manantial, de lo que se aprende y se restablece con la experiencia en el ritual, que se vive como algo que siempre se ha hecho (figura 46).

Dentro de este ritual existe un lugar de mayor importancia al que se le da prioridad para que sea conmemorado a las 12:00 a.m., tiempo relevante del día. Éste es un momento significativo en donde espacio y tiempo se conjuntan para realizar la bendición de *Te Nundehyu* (Chorro Grande), el manantial más relevante para los pobladores de la comunidad. La procesión se organiza y va marcando los ritmos para visitar algunos manantiales por la mañana y llegar a este lugar a la hora estipulada.

En este santuario (tiempo y espacio como uno sólo)[68], el único que presenta una capilla, se realiza una misa llevada a cabo por el sacerdote católico de la comunidad, aspectos que realzan su importancia en relación con los demás manantiales. Debido a que en este lugar converge gran parte de la población, la realización de este ritual es gracias a la organización y cooperación de las familias así como de las autoridades de la comunidad. La afluencia de pobladores así como la forma de la celebración dejan ver la identificación que se tiene con este lugar que ha sido sagrado y emblemático a lo largo del tiempo.

La importancia de este manantial se debe a que surte de agua a la mayoría de la población y siempre, incluso en temporada de secas, tiene suficiente agua, de hecho algunas comunidades vecinas, como Llano de Avispas, llegan por agua y se refieren a esta comunidad con el mismo nombre del manantial "Chorro Grande". En el capítulo 4 sobre narrativas orales mencionamos la importancia de este lugar sagrado como parte de la fundación de esta misma comunidad, ahí trataremos su relevancia histórica.

Los rituales en cada manantial se realizan aproximadamente en 30 minutos, tiempo necesario para experimentar lo sagrado que se crea en ellos y vivir un cambio que afecta tanto a las divinidades (al *ñuhu* y al Santo) como a los participantes y con ello a la población entera. En este momento de la celebración

68 Rapapport menciona que ambos –tiempo y espacio– no son algo conceptualmente distintos, el término secuencia aplicado a ambos parece atraerlos el uno hacia el otro y es en la liturgia en donde están íntimamente ligados (2001:303). Esta estrecha relación tiempo-espacio la muestra Reyes como parte del pensamiento *ayuuk* (2017).

Figura 46. Al centro vemos al Señor 9 Viento que establece el discurso sagrado como un canon de la religión *Ñuu Savi* en época precolonial. A la derecha se observa la bendición de San Marcos a un manantial, en primer plano una señora se dirige al Santo y al fondo otra señora le ofrenda mezcal al *ñuhu* del manantial. A la izquierda, una mamá enseña a su hija las performativas establecidas para dirigirse al *ñuhu* durante el ritual de *Kuii Ndute* y con su participación, ambas restablecen los conceptos y percepciones sagrados del paisaje

el "cambio" que experimenta el *ñuhu* es que se renueva o tiene un crecimiento espiritual porque San Marcos, *Itohoro Ndute*, fue a visitarlo, a bendecirlo. Debemos tener presente que en la estructura de este ritual y en esta comunidad en específico, este Santo es Nuestro Señor del Agua, el patrón de los *ñuhu* de los Manantiales. Asimismo, todas las divinidades están felices y agradecidas porque están siendo conmemoradas, pues como mencionan los vecinos "es una fiesta en honor al Dueño del Lugar" y su manera de corresponder se verá durante todo el año. Igualmente, con la procesión, San Marcos se inviste de carácter sagrado y se restablecen su relevancia y su significado como Señor del Agua para la comunidad.

Al mismo tiempo, el cambio de estatus gradual que se va generando en los participantes ocurre cuando se alcanza el *communitas*, una vez que se conjuntan las divinidades, los objetos y los lugares sagrados, las metáforas, las secuencias y la performatividad del ritual (la gestualidad, el discurso y las emociones). Se crea una dimensión simultánea en las personas, es decir, una multiplicidad de significados que son recibidos al mismo tiempo y que afectan el estado cognitivo de los participantes haciéndolos percibir lo sagrado: "El significado de orden superior parece experimentarse en intensidades que van desde la mera insinuación de ser emocionalmente conmovidos…hasta las profundidades numinosas de las experiencias que llamamos místicas" (Rappaport 2001:120)[69].

De tal forma, las familias que se organizaron para celebrar al manantial entretejen sus lazos a nivel vecinal mediante los trabajos de preparación y la convivencia durante el ritual y, al mismo tiempo, se va reiterando el respeto hacia el manantial como lugar sagrado y el cuidado del vital líquido que de éste brota. Se comparte un sentimiento de satisfacción y gozo por haber cumplido con el *ñuhu*.

Al término del ritual en un manantial la procesión que lleva a San Marcos se separa de las familias encargadas del lugar y continúan su camino hacia el siguiente santuario (manantial). El hecho de cargar al Santo, durante todo el día y por todo el pueblo, crea un ritmo y genera cansancio al caminar, por ello la procesión se va renovando a través del intercambio de funciones y esto permite que todos los manantiales sean visitados[70]. Conforme avanza el día, es San Marcos o *Itohoro Ndute* quien camina, ya no se trata de la gente, los habitantes que esperan en cada manantial

69 Hay que recordar los tres niveles de significación: distinción, similitud y unificación, este último identificado con el significado de orden superior, no simplemente implican, o incluso conllevan, relaciones diferentes (simbólicas, icónicas e indexadas) entre los signos y sus significados, sino diferentes relaciones entre los signos y aquellos para quienes dichos signos tienen significado (Rappaport 2001:118-120).
70 El ritual de *Kuii Ndute* lo consideramos un orden litúrgico porque en la iglesia y en cada manantial se ejecuta un ritual que lo integra.

Figura 47. Procesión encabezada por San Marcos en su camino a la bendición de un manantial

dicen "ahí viene el Santo" y ésta es una expresión que unifica a quienes van en la procesión (figura 47).

En cuanto *Itohoro Ndute* (San Marcos) llega a un nuevo manantial, la ejecución del ritual se piensa y se percibe como una repetición de lo que se ha llevado cabo en los manantiales anteriores y a lo largo del tiempo a través de generaciones, en donde el canon se considera inmutable y eterno. En este punto es pertinente mencionar una expresión que hemos escuchado referente a varios rituales en *Ñuu Savi:* "lo realizamos de acuerdo a la costumbre, como se ha hecho siempre". De tal forma, lo eterno en el ritual toma un sentido más profundo "no como repetición sin fin, sino… lo que está ni por venir ni ya pasado, sino lo que siempre fue y siempre será. En el ritual uno vuelve a aquello que nunca cambia, a aquello que está puntillosamente repetido en la ejecución" (Rappaport 2001:330).

Una vez que se han visitado todos los manantiales (en esa ocasión 13) la procesión va de regreso a la iglesia, en donde se realiza otro rosario con el que se da fin al ritual de *Kuii Ndute* (Bendecir los Manantiales). En ese momento la congregación regresa al tiempo ordinario (al tiempo de las actividades diarias y al cronometrado) en el que se percibe la duración real del ritual, de igual forma regresa al espacio ordinario y los participantes se percatan de todo el recorrido que realizaron en la procesión.

En cuanto al ritual de *Kuii Ndute*, como en otros, la Historia nos enseña que presenta cambios, dejando la percepción de lo eterno e inmutable como parte de un proceso que cambia. Con base en algunas acciones que forman parte del ritual, como el hecho de ofrendar y la ofrenda misma, la forma de dirigirse a la divinidad y el propio *ñuhu* del manantial, se puede considerar que las raíces de este ritual son precoloniales y que un cambio irreversible ocurrió cuando se incluyó a San Marcos y otros elementos como consecuencia de la conquista espiritual. Hoy en día, San Marcos es uno de los elementos canónicos del ritual como todos los demás.

Este es un claro ejemplo de la flexibilidad de un ritual que permite aceptar y crear una sinergia con la inclusión de elementos nuevos como parte de algo ya establecido a partir de un proceso no estático. De tal forma, los nuevos elementos que son impuestos y/o elegidos, así como aquellos que son abandonados, generan una transformación estructural en el ritual. En el caso que nos ocupa vemos una evolución en el canon

que permitió conservar inalterado su aspecto más básico, que es la celebración e interacción con el *ñuhu* del manantial, un Postulado Fundamental de la religión *Ñuu Savi*.

3.3.3 Reflexiones sobre la Procesión y el *ñuhu*

Con la experiencia en este tipo de rituales que se realizan a lo largo del año en el *ñuu* (pueblo)[71] queremos resaltar dos entendimientos que consideramos fundamentales: *1)* el entretejido sagrado, social y temporal generado con la procesión y *2)* el manantial como un ser sagrado. Desde este aprendizaje que se tuvo con el ritual podemos interpretar o brindar pautas para entender la vida de muchos sitios precoloniales, los cuales se ven en términos materiales, estáticos y no dinámicos. Asimismo, se debe tener presente que estas observaciones difícilmente se pueden hacer en los contextos o sitios arqueológicos, pero hay elementos que nos pueden señalar actividades realizadas durante el ritual.

Desde la arqueología, muchos de estos lugares sagrados como los manantiales no se consideran, porque su valor religioso no está expresado por algún tipo de construcción o por que se entienden como elementos naturales, recursos acuíferos, es decir, son vistos desde una percepción particular que enfatiza la dicotomía entre lo natural y lo cultural.

Comúnmente, los templos ubicados en la parte central de un sitio precolonial los hemos denominado arqueológicamente "el lugar central" o "el área central", entendidos como el lugar en donde la vida religiosa, política y administrativa se llevaba a cabo. Sin lugar a dudas esto fue así, pero en vez de considerarlos como centrales a nivel religioso, los consideraremos importantes, con la idea de que no es la única área con este carácter. La diferencia entre los lugares sagrados es que unos son más relevantes que otros, no por su ubicación sino por su valor, pero en conjunto todos pueden integrar la secuencia de un ritual. Lo que queremos es cambiar la idea sobre la jerarquización del lugar central desde la arqueología, entendido como dominante o único en el asentamiento.

Para eso es importante tener en cuenta que estos lugares centrales, en donde se ubican los montículos y la plaza, son identificados desde el pensamiento Mixteco y Mesoamericano como la morada de los *ñuhu*, estas son las *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios), y el mismo entendimiento es para los demás lugares sagrados que no están en el centro sino en los alrededores, como se verá en el ritual de petición de Lluvia. Desde esta perspectiva, estas áreas más que centrales se consideran en términos de importancia. Esto fue claro durante la ejecución del ritual de *Kuii Ndute* al visitar la iglesia y varios manantiales, dentro de ellos el de mayor importancia es *Te Nundeyu* (Chorro Grande). Todos estos santuarios se consideran lugares sagrados en el *ñuu* (pueblo).

3.3.3.1 Las líneas de la procesión

Queda claro que el objetivo del ritual de *Kuii Ndute* es la celebración y convivencia con el *ñuhu* de cada manantial así como la bendición de los manantiales por *Itohoro Ndute* o San Marcos. Como parte de este ritual, y de muchos otros, esto trae intrínsecamente el entretejido sagrado, social y temporal en la comunidad.

Con la ejecución del ritual vimos que la procesión encabezada por *Itohoro Ndute* iba dejando a su paso una línea temporal y activa. Temporal porque el único rastro físico que dejó la procesión fueron las huellas de los participantes de este ritual y activa porque recorrió toda la comunidad y, al mismo tiempo, varias líneas de vida se entretejieron: el santo, los *ñuhu* y los diferentes santuarios (la iglesia y los 13 manantiales).

En estos santuarios convergieron estas líneas y la de los participantes, quienes con su acción fueron enriqueciendo e hicieron crecer la línea eje del ritual. Es interesante notar que, durante la secuencia del ritual, los manantiales y la iglesia así como el santo y los *ñuhu* atraían a las personas hacia estos lugares, dinámica que surge a partir de la interacción diaria, la cual se potencializa en este día de celebración. Esta idea es diferente a decir que las personas son las que se mueven de un lugar a otro, como los únicos seres activos. De tal forma, si congelamos todas estas líneas activas unificadas durante el ritual, como un momento en un mapa, vemos que en la realidad han formado una malla temporal y espacial que entreteje a las personas de la comunidad, a los manantiales, a San Marcos, a los *ñuhu*, así como presente y pasado (figura 42).

El entretejido sagrado, social y temporal ocurre en cada momento, de hecho nunca se percibe separado, pues el ritual en sí mismo lo engloba como un todo. El primero se dio cuando las personas, a partir de las

71 Hay que recordar que en muchos de los rituales en *Yuta Nduchi* es fundamental realizar este tipo de procesiones.

performativas, dialogaban con el Santo y con el *ñuhu* en los santuarios; el segundo mientras las personas se organizaban para realizar los rituales a partir de sus diferentes roles, como: Autoridades de la Iglesia, Autoridades Municipales, sacerdote católico, familias vecinas al manantial y devotos que se anexaban a los largo del ritual; el tercero se vio cuando cada participante ejecutaba el ritual frente al manantial, ya que realizó lo que ha sido estipulado anteriormente (el canon) a partir de una acción propia (autorreferencial), que no es la misma que ejecutó hace un año pero que sigue las pautas aprendidas. El aspecto temporal que queremos señalar de este ritual es precisamente la unificación del pasado con el presente (de lo canónico con lo autorreferencial) a partir de la repetición puntillosa (en 13 manantiales), de las secuencias y performativas, en un solo día[72].

3.3.3.2 El *ÑUHU*

Algunos autores ya han tratado sobre esta divinidad en la Mixteca (Jansen 1982:295-308; Monaghan 1995:102-104) y en otras regiones de Oaxaca (Barabas 2006). Cabe señalar que su conceptualización es muy similar en varias regiones, esto se nota por el uso del término en español para referirse a ella, que es "Dueño del Lugar". En relación con esta denominación se debe estar atento para no confundir la palabra "dueño" con el concepto capitalista de propiedad y tener presente el término mixteco de *ñuhu* (Jansen y Bautista 2015:155).

En este sentido, hay que partir del entendimiento de la misma comunidad, la cual lo menciona como cuidador o protector del lugar, y evitar esas asociaciones negativas que lo malinterpretan y le restan sacralidad. Aurora Pérez traduce *ñuhu* como el dueño divino (2008:102), esta asociación como Dueño Divino queda muy bien en *Yuta Nduchi* para los *ñuhu* del manantial, los Dueños Divinos, quienes cuidan el manantial y su abundancia.

Barabas menciona que el campo es el ámbito de los Dueños del Lugar y que el pueblo es el ámbito de los seres humanos, los ve como dos espacios de interdependencia, más que de oposición, entre lo sagrado y lo humano. Deja en claro que el dominio de los Dueños es el monte, pues viven dentro de los cerros, y que los especialistas van a verlos a esos lugares, aunque también se observan en las poblaciones de manera ocasional (2006:56). Esta separación de espacios viene de la mano con la idea de territorio, que implica delimitación y con ello se genera división, y la del *ñuhu* o Dueño Divino del Lugar como la manifestación de una fuerza natural o sobrenatural, o como espíritus. Al respecto, otros investigadores mencionan que el mundo mixteco está animado y hay seres espirituales en todos los lugares y objetos de la naturaleza (Ravicz 1965; Spores y Balkansky 2013:128).

Pero como pudimos observar durante el ritual de *Kuii Ndute*, los *ñuhu* están vivos y son parte de la comunidad, es decir, están en eterna relación activa con los habitantes de las comunidades. Desde este pensamiento, el *ñuu* (pueblo) y el *yuku* (monte) son lugares interrelacionados y no hay una barrera o frontera, ni son dominios de algún ser en específico. Al igual que los seres humanos, los seres sagrados habitan en estos dos ámbitos interrelacionados del paisaje mixteco. Como enfatiza Pérez, "el *ñuhu* vive en todas partes" (2008:181).

En este ritual se vio la relación de agradecimiento por parte de los seres humanos hacia el *ñuhu*, por lo que éste ha brindado durante el año, así como el agradecimiento del *ñuhu* (ser divino) por el ritual realizado y la ofrenda, el cual se materializa a través de los sueños y la eficacia del ritual. En la vida cotidiana, como se mencionó, estos lugares son delicados, son tratados con respeto, pues el Dueño Divino del Lugar da pero también puede afectar si se actúa incorrectamente o no se siguen los cánones señalados.

La relación que se tiene con el *ñuhu* se puede ver en otros rituales, por ejemplo, Pérez (2008:102) señala que cuando una persona se asusta o sufre algún percance el *ñuhu* del lugar puede agarrar el espíritu de la persona y causarle enfermedad, en tal caso, en un ritual de curación se invoca al Dueño Divino para que suelte el espíritu del enfermo y restaure su fuerza vital.

Asimismo Ubaldo López, en su disertación sobre el discurso sagrado, nos deja ver la variedad de rituales en los que se habla con el *ñuhu*. Uno de ellos es antes de cortar un árbol, en este caso se le habla al árbol y al lugar en donde está plantado para que al caer no lastime al cortador. Con esta misma acción, se le hace daño al propio árbol y a otros seres que viven en comunión con él, con quienes comparte el hábitat, por eso se le pide perdón por el daño que se le ocasiona (2007:202). El discurso que se dice antes de cortar el árbol es el siguiente:

72 En el siguiente ritual, de petición de lluvia, se mostraran otros entretejidos temporales.

1	1
Koni sa kanuini **Ñu'u** io yuku ya'a	Discúlpeme **Señor** de este monte
Sa xitoni, sa ntsani ndida sa io ja'a	Que cuida y vigila todo lo que hay
Koni sa kanuini na ka'ntsada en **Yutu**	Perdóneme que corte este **árbol**
Nande'ejda sa ni'ida sa ko'o, sa kajda.	Para conseguir de tomar y comer
2	2
Jukua diku dakuda, jukua diko ka'anda	Por eso estoy aquí, por eso le hablo
San xikata'vida jnuni, ma kada u'uni jda	Y le imploro, que no me haga mal
Kuan ioda en misida, sa kuxi **Yutu** ya'a	Porque tengo necesidad de este **árbol**
Adi sa dakuda, ad isa ku tukue'eda ku	No es así nomás, no es por tontería.
3	3
Maska sa kuechiñoda, yutu nande'e ku	Es para un servicio, es para una utilidad
Diku kua'aini, kua'a kuni sa sa'ada kundo	Por eso disculpe, sea grande por nosotros
Modo ya'a ioda xi'in jda'ada ñuyi ya'a	Porque así vivo con mis hijos en el mundo
Modo ya'a ni'ida sa xi'i saxida kundo.	De esta manera consigo de beber y de comer
Diku semanida **Ndios** taxa'vijni kachida	Acepto de corazón y gracias a **Dios** digo
(López 2007:202-3)	(López 2007:202-3)

La relación con el *ñuhu* se establece en varios lugares y momentos y, como se expresa en este discurso sagrado, es parte del respeto que se tiene por este "mundo", por el lugar en el que se vive y por los seres con los que se convive. Como lo hemos visto en *Yuta Nduchi*, los *ñuhu* están relacionados con la tierra y con los lugares de siembra, también están presentes en otros ámbitos como el cielo o el agua, pues es el sol, es el viento, es la lluvia, es el huracán, es el manantial, etc., son los seres divinos que dan forma y conviven en este mundo, son seres vivos, con cualidades y lenguajes propios. Al respecto, en uno de sus textos Pérez menciona:

ñuhu ndehyu
El espíritu de la tierra
*Káchiñúhúyo **ñuhu Ndéhyu** yahá, suán kuu ja yóó*
Veneramos a este **espíritu de la Tierra**, así es que es (amén).

Ndíto Toba yahá yoho ndesachakúyo, ndesa kúuyo, ndesa jíniyo
Este Toba[73] nos cuida, cómo vivimos, somos, pensamos.

Uán Kúu ja jáha ja jiní-tuníyo,jáha uan coraje shiníyo, kuhúyo, tanayo
Es él que da nuestros pensamientos, da los enojos de nuestra cabeza, [da que] nos enfermemos y [da] nuestras curaciones.

Te s̲i̲n sáhatu ñuhu íchi, te s̲i̲n ñíhi, ñuhu yahá suni uán. S̲i̲n kúu sókóni te s̲i̲n kúu yúcha.
Aparte hace (es) el (Toba) de tierra seca [del] baño, y también este [del] fuego. Aparte es del pozo, y aparte es el [del] río.

*Te chakú **Toba**, nd̲i̲h̲i̲ káichakú **Toba**, te uán Kúu ja sáha jíinyo.*
Toba vive, todos están vivos, vive **Toba** y eso es que hace con nosotros (por eso influye así sobre nosotros, causando enfermedades) (2008:103).

Muchas veces la traducción para *ñuhu* puede ser espíritu, pero eso no quiere decir que sea sobrenatural o que habite en un ámbito ajeno al del ser humano, al contrario, pues con ellos se comparte este mundo. En los diferentes rituales en que hemos participado y con las experiencias mencionadas, es claro que el *ñuhu* es un ser vivo, con potencialidades más allá de las humanas, por eso se le da de comer, se le habla y se le trata con sumo respeto, por eso se realiza el ritual.

73 En este texto el término *Toba* se utiliza de manera intercambiable con *Ñuhu*, ambos están refiriendo al Dueño Divino del lugar. En el área de Chalcatongo es común escuchar *Toba* cuando las personas se refieren a diferentes seres divinos del paisaje.

3.3.4 Las líneas de procesión y el *ñuhu* en los sitios precoloniales

Estas percepciones sobre los lugares y seres divinos nos invitan a pensar cómo se caminaba en los pueblos antiguos, los llamados sitios arqueológicos, a ver más allá de los materiales hechos por el ser humano y considerar otros lugares sagrados. Por ejemplo, como parte de nuestra tesis de licenciatura identificamos rutas de tránsito en "El Alvarado", un sitio del Preclásico Tardío en Tlaxiaco (Jiménez y Posselt 2012:112-118). Esto lo hicimos desde la perspectiva de la jerarquía social y del lugar central; el objetivo fue mostrar la llegada de las personas a este asentamiento y su direccionalidad hacia la plaza central, con la posibilidad de moverse por todo el sitio, distinguiendo espacios públicos y privados. En ese tiempo no consideramos las rutas a los lugares sagrados de los alrededores del sitio, aunque sí los señalamos.

La evidencia de estos movimientos existe en muchos sitios de Mesoamérica, los más famosos y espectaculares son la llamada "Calzada de los Muertos" en Teotihuacan y los *Sacbeob* entre y al interior de sitios, estos últimos construidos durante el Preclásico y el Clásico (Maldonado 1995:88). En sitios de menor tamaño, de épocas anteriores, también es posible ver evidencias de caminos, por ejemplo, el sitio Preclásico de Cuetlajuchitlan en la región Mezcala de Guerrero, en donde dos avenidas transversales son las que dan la traza al sitio y de las cuales se desprenden otra serie de pequeños pasillos (Manzanilla 2006:46).

La existencia de caminos es evidente también en sitios precoloniales de la Mixteca Alta, desde la fase Ramos hasta la fase Natividad. La más famosa es la calzada del sitio de Monte Negro en Tilantongo, del 300 a.C. (Fase Ramos Temprano), que mide aproximadamente 100 m de largo por 4-6 m de ancho. Ésta cruza la ciudad con un eje de oriente a poniente y conecta a cuatro centros ceremoniales internos, lo que le da forma al sitio (Acosta y Romero 1992:49; Balkansky, Pérez, et al. 2004; Geurds y Jansen 2008:403). Esta calzada en el centro ceremonial señala actividades específicas llevadas a cabo por el *Iya* y la *Iyadzehe* (la pareja gobernante), quienes iban de un lugar importante a otro, dentro del sitio, en una forma prominente y visible (Geurds y Jansen 2008:415).

Otro ejemplo contemporáneo a Montenegro es el sitio de Cerro Jazmín. Gracias a los trabajos de prospección y excavación se han identificado un total de 11 caminos, dentro de ellos una escalinata larga que direcciona hacia el área monumental en la cima del cerro. Estos caminos conectan las diversas áreas residenciales y ceremoniales del sitio y son parte fundamental de la traza urbana compleja y multifocal (Pérez 2008:11; Pérez 2016a:64; Pérez, Anderson, et al. 2011a:88-90).

En el sitio *Yuku Ndaa* está La Gran Calzada de las Cuevas, la cual ha sido fechada para la Fase Natividad (900-1521 d.C.) y tiene la forma de un anillo de 2 km de largo y de 12 a 15 m de ancho. Ésta delimitaba el área principal de la ciudad y servía como eje para calles y caminos que radiaron de ella hacia el área central, asimismo, conectaba una docena de cuevas, numerosas estructuras y áreas de actividad; se interpreta como un circuito que constituye un gran complejo ritual ceremonial asociado a las diferentes cuevas (Matsubara, Tenorio, et al. 2014; Spores 2008:267-268; 2009:49-51; Spores y Robles 2004).

Hay que considerar que en muchos de los sitios precoloniales no es posible identificar desde la superficie los elementos arquitectónicos, como avenidas o caminos, que indican movimiento. Sin embargo, a través del análisis espacial desarrollado por el ArPa (Arqueología del Paisaje), es posible proponer las rutas y el tránsito en los sitios a partir de ciertos elementos (Criado 1999:31-32; Mañana, Blanco, et al. 2002:37-38).

Estos diferentes ejemplos (en temporalidad y en tamaño) de la Mixteca Alta muestran los caminos, escalinatas, portales y rutas como parte del paisaje de los sitios precoloniales y se llegan a señalar en los mapas como una serie de líneas continuas o intermitentes, rectas o curvas que conectan dos puntos en el espacio. Pero debemos considerar que los caminos nos indican una serie de actividades congeladas, un trayecto particular de una persona que camina de un lugar a otro, llevando y trayendo cosas o información y sobre todo, el entretejido sagrado, social y temporal.

En este ejemplo del tránsito, hacia y en los asentamientos, la arqueología considera varios elementos (construidos y naturales) para la identificación de caminos y rutas, sin embargo, cuando se quiere reconocer un lugar sagrado, el arqueólogo por lo general se focaliza únicamente en los elementos construidos. Estos lugares se identifican a partir de la presencia de un montículo o al menos de una plataforma, y la mayoría de las veces se ubican en el centro del sitio, motivo por el cual se les conoce como lugares centrales.

Pero como expusimos, y como veremos con otros ejemplos en los siguientes apartados, hay una multiplicidad de lugares que se consideran sagrados desde la percepción de los mixtecos contemporáneos, quienes no parten de la dicotomía entre lo natural y lo construido para reconocerlos. Esta dicotomía está bien arraigada en arqueología debido a que, la mayoría de las veces, las interpretaciones se realizan a partir de elementos "hechos por los seres humanos". Esto nos lleva a no considerar otro tipo de lugares sagrados y por lo tanto, a no considerar posibles rutas de procesiones.

Lind, en su trabajo sobre la antigua religión zapoteca, plantea la problemática del por qué no se han encontrado estatuas de deidades en los sitios explorados del Posclásico si los frailes y los procesos inquisitoriales reportan una infinidad. El mismo autor da tres razones: *1)* porque fueron destruidas por los mismo colonizadores, *2)* que la evidencia era demasiada al momento de la conquista, por lo que los zapotecos la removieron y la escondieron en cuevas y otros lugares y *3)* que se han realizado pocas excavaciones en sitios del Posclásico y que no se han excavado templos, menciona también que una posibilidad es que las grandes estatuas de dioses zapotecos del Clásico nunca existieron en el Posclásico (2015:50-51). Las razones que expone el autor para explicar la ausencia de estas estatuas son probables, pero giran en torno a esta misma dicotomía que se ha venido señalando, la cual privilegia los materiales manipulados por el ser humano. Es claro que las esculturas de dioses fueron parte fundamental de la vida diaria, por eso las propuestas del autor son viables.

Por otro lado, si partimos de la percepción del Pueblo Mixteco y de otros Pueblos en la actualidad, veremos la gran riqueza de este mundo sagrado. Desde esta perspectiva, queremos añadir otra razón a la problemática expuesta por Lind sobre la ausencia de representaciones de dioses durante el Posclásico. Si recordamos el ritual de *Kuii Ndute* y los ejemplos citados de Aurora Pérez y Ubaldo López, entendemos que los elementos del paisaje están vivos y que muchos de ellos son las manifestaciones de los *ñuhu* como nosotros somos las manifestaciones de la humanidad. En este caso los Manantiales, los Árboles, el Sol, el Maíz, y otros seres, son *ñuhu*, los Dueños Divinos. Por ello no es necesario representarlos a través de esculturas u otras expresiones artísticas, pues existen corporalmente, se tocan y se sienten.

Al respecto, es interesante de notar que en procesos inquisitoriales se habla de piedras, árboles o manantiales. Por ejemplo, el señor Lucas Méndez de San Miguel Sola (Oaxaca), en 1678, mencionó que en la cima del cerro Queoyaquee estaba una piedra ancha, grande y blanquizca y que allí estaba el dios Nosana, Señor de los Venados (Berlin, Balsalobre, et al. 1988: 79), esto nos indica que la piedra es en sí la divinidad. Otro testimonio menciona la figura de un pez de medio relieve en una piedra que representa al Señor del Pescado (Berlin, Balsalobre, et al. 1988:65). En ambos casos, independientemente de que el dios esté representado o no, a partir de un elemento cultural, las piedras son en sí mismas la divinidad.

Ante los ojos de los arqueólogos estos lugares sagrados quedan invisibles, pues desde una práctica generalizada son entendidos como elementos naturales o como fuentes de recursos, ya que muchas veces no hay una evidencia material que nos hable de otro uso o entendimiento. Vemos entonces que hay aspectos que la arqueología no trata y no incluye, esto porque cierra sus parámetros a lo que se ha establecido como "elemento cultural".

Regresando al caso de estudio, si consideramos los caminos y rutas en los asentamientos precoloniales, así como la diversidad de santuarios, además de los construidos o el área central, podemos hablar de procesiones o peregrinaciones. La propuesta consiste en incluir el *taskscape* (las actividades interconectadas) de los diferentes seres que participan durante el ritual de *Kuii Ndute* (Bendecir los Manantiales) y con ello, recuperar uno de los tantos movimientos que debieron ocurrir en los sitios.

Asimismo, si desde un inicio consideramos que en todos los asentamientos precoloniales hubo movilidad como parte de la vida religiosa (indicada por los caminos), independientemente de su temporalidad, forma y monumentalidad, podemos empezar a verlos, caminarlos, y entenderlos desde el momento en que los visitamos como parte del trabajo arqueológico. Para ello debemos aprender a ver cada sitio como una maya de líneas entretejidas aunque muchas de éstas no sean materialmente visibles, por ejemplo, las huellas de los seres que realizaron las procesiones ya no están, pues como se mencionó estas líneas, como muchas otras, son temporales. Estas líneas efímeras las podemos reconocer a partir de la evidencia de caminos o de rutas que conectan lugares, éste es el punto de partida, pero como vimos en el ritual, estas

líneas van más allá, pues entretejen lo social, lo sagrado y lo temporal. Son líneas activas atraídas por los lugares sagrados, y en cada convergencia la línea mayor (que es la vida) va creciendo.

Es así como, a partir de este ritual contemporáneo y de otros que veremos más adelante, proponemos las siguientes direccionalidades de líneas de procesiones y de peregrinaciones que podrían considerarse en los asentamientos precoloniales[74]:

1) desde asentamientos vecinos o lejanos al asentamiento de referencia que es el lugar sagrado principal (este caso lo veremos en el santuario del Cerro de Pedimento, apartado 3.5.3).
2) entre varios lugares sagrados que forman parte de un asentamiento (un ejemplo es la dinámica que se sigue en el Ritual de Pedimentos estando en los diferentes santuarios, apartado 3.5)
3) desde el santuario principal y siguiendo una ruta establecida, sin visitar otros lugares sagrados y regresando al lugar de inicio (esto lo vemos principalmente en las procesiones de Santos y Vírgenes)
4) desde el santuario principal y siguiendo una ruta establecida, visitando otros lugares sagrados y regresando al lugar de inicio (como la procesión de *Kuii Ndute* (Bendecir los Manantiales), que salió de la iglesia y después de visitar varios manantiales regresó a la misma.

3.4 RITUAL DE PETICIÓN DE LLUVIA: *SAVI* (EL DIOS LLUVIA) Y SUS MORADAS

3.4.1 Introducción

Con el apartado anterior hemos dejado en claro que los diferentes elementos naturales que son parte del paisaje de una comunidad están habitados y son protegidos por un *ñuhu* (dios), en el caso que expusimos hablamos específicamente del *ñuhu* del manantial. En este apartado nos referiremos al *ñuhu* que habita los cerros, las peñas y las cuevas con agua, quien es nombrado en mixteco *Savi* (dios Lluvia). Al igual que al *ñuhu* del manantial, quisimos conocer a *Savi* en el momento específico de su celebración y en los lugares sagrados que habita, por ello nos enfocamos en los rituales de Petición de Lluvia que se llevan a cabo en las *Vehe Savi* (Casas del dios Lluvia). Asimismo, dada la profundidad histórica de esta temática, prácticamente seguiremos su línea de vida hasta tiempos precoloniales.

Visitar diferentes moradas de *Savi* nos hizo pensar en la falta de atención y poca importancia, en el ámbito académico, que se le ha dado a estos lugares sagrados tan relevantes hoy en día, los cuales por el momento llamamos santuarios no construidos[75]. Nos preguntamos si sería posible, tratándose de formaciones naturales, definir algunas características de estos lugares que pudiéramos generalizar para referirnos a los santuarios del dios Lluvia en áreas y épocas distintas. Fue así como empezamos a reconocer los elementos compartidos entre las *Vehe Savi* (Casas del dios Lluvia) y nos dimos cuenta que muchos de ellos se acentúan o son más claros en el momento del ritual, que es cuando *Savi* (dios Lluvia) se hace presente.

De tal forma, iniciaremos con la descripción del ritual de Petición de Lluvia con el objetivo de mostrar la importancia que tienen hoy en día los santuarios no construidos y el Dios Lluvia como parte esencial de la religión de *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia). Dejaremos ver la estructura del ritual y los elementos compartidos que definen a una *Vehe Savi*. Asimismo, al tratar estos lugares sagrados queremos dejar ver que existen santuarios fuera de la población, en los alrededores de cada comunidad, que se comparten con las comunidades vecinas y por lo tanto, representan importantes puntos de encuentro y unión para las poblaciones. También, dada la relevancia de la Lluvia como ser divino y teniendo en cuenta las vivencias en varias comunidades contemporáneas de la Mixteca, que dejan ver la sinergia entre la religión mesoamericana y el cristianismo, hablaremos sobre los Santos de la Lluvia.

Posteriormente nos enfocaremos en los efectos de la colonización con relación a la percepción de estos lugares sagrados, especialmente la carga negativa que les fue impuesta. Finalmente, nos referiremos a algunos ejemplos de origen precolonial con la finalidad de compararlos con las experiencias que se tienen hoy en día en el ritual así como con la información de los

74 Este tema sobre la direccionalidad de las procesiones es trabajada por Eiki en ejemplos antiguos y contemporáneos de Japón (1997).

75 Empleamos el término "no construidos" para evitar enfatizar una de las dicotomías más enraizadas en arqueología, que es entre lo natural y lo construido, en donde el último se antepone y se privilegia ante cualquier otro elemento del Paisaje que, como ya lo hemos indicado y con base en Ingold, para este trabajo es la totalidad de la que formamos parte, el mundo en donde vivimos.

documentos coloniales, para generar un mayor entendimiento sobre esta temática. Principalmente nos interesa saber si es posible reconocer la conceptualización de la Casa de Lluvia.

3.4.2 El ritual de petición de Lluvia en *Yuta Nduchi*

La "Petición de Lluvia" es un ritual que se conmemora año con año en varias comunidades de *Ñuu Savi*, actualmente se lleva a cabo en una fecha fija del calendario Gregoriano[76] que varía del 25 de abril al 15 de mayo, según el calendario litúrgico de cada comunidad, y al mismo tiempo corresponde con la celebración de distintas imágenes católicas: San Marcos (25 de abril), La Santa Cruz (3 de mayo) y San Isidro Labrador (15 de mayo)[77]. Asimismo, es importante señalar que una fecha asociada a este ritual, recurrente en varias comunidades, es el 1 de mayo. Cabe mencionar que esta época del año corresponde con el clímax de la temporada de secas y el inicio de las primeras lluvias, que a su vez se conecta directamente con las tareas de siembra dentro del trabajo con la tierra y con otras actividades como el tejido de palma, el comercio, etc., como se mostró en el capítulo II.

La participación como parte de este ritual en las *Vehe Davu* (Casas de Lluvia[78]) de distintas comunidades[79] nos ha permitido reconocer algunos de los elementos invariables y aquellos variables que lo califican como tal. Dentro de los primeros se tienen principalmente la propia *Vehe Davu*[80] como morada del *ñuhu* (divinidad), que puede ser una cueva, una peña, un afloramiento rocoso o un *tunchi* (cueva vertical de gran profundidad) asociados con el nacimiento de agua; la peregrinación hacia las *Vehe Davu* en el día específico de su celebración; la sacralización del lugar; la ofrenda a manera de comida, bebida, flores y velas; la convivencia en el lugar sagrado así como las peticiones y agradecimientos pronunciados para el *ñuhu* y, para cerrar, el regreso de la congregación que culmina con una comida a manera de celebración.

Por su parte, los elementos variables se presentan entre comunidades y al interior de éstas, los primeros tienen que ver de manera general con la forma de organización de cada población así como con el número de *Vehe Davu* existentes en cada comunidad y su ubicación dentro de la misma. Los elementos que cambian al interior de una comunidad dependen principalmente de la persona encargada de encabezar el ritual y de la congregación que participa en las diferentes *Vehe Davu*.

Hacemos énfasis en los elementos y las secuencias que integran este ritual porque a primera vista pareciera que se trata de una simple convivencia o actividades informales, que muchas veces son mal entendidas o carentes de significado sagrado para personas ajenas a estas expresiones religiosas y vivencias culturales. Sin embargo, estas celebraciones conllevan performativas formales que guardan una estructura que ha sido conservada y constantemente reescrita con los años, asimismo, integran actos repetitivos que se ejecutan a diferentes ritmos así como el pronunciamiento de discursos sagrados. Esto las califica como rituales que se realizan para un beneficio en común, que es la traída de la lluvia y una buena cosecha.

Asimismo, cabe mencionar que recurrimos a una descripción detallada del ritual porque nos interesa resaltar su aspecto sagrado en los diferentes momentos y con las distintas acciones que éste incluye. A partir de esta experiencia vivencial, de la que carecemos en arqueología, buscamos tener una percepción y entendimiento de las *Vehe Davu* (Casas de Lluvia), las cuales consideramos parte de una religión milenaria.

Para la descripción de las secuencias que conforman este ritual nos basaremos en el que se lleva a cabo en *Yuta Nduchi* de Guerrero, ya que es al que hemos asistido con más regularidad. En esta comunidad la petición de lluvia se realiza todos los años el primero de mayo con base en lo que se ha enseñado y ha sido aprendido de generación en generación, por lo tanto encierra una serie de actos, expresiones y ofrendas que son bien conocidos y compartidos por la congregación que se reúne y convive ese día.

Con relación a las *Vehe Davu* (Casas de Lluvia)

76 Aunque cabe aclarar que en algunas comunidades este ritual de petición de lluvia no es fijo, depende de otros ritmos (el clima), como ocurre en *Yoso Notu*. Lo mismo ocurre en Ocotepec como menciona Aguilar, (2017:217).

77 Esta relación del Ritual de petición de Lluvia con los Santos Católicos se trata en el apartado 3.4.3 Santuarios y Santos de la Lluvia en *Ñuu Savi*.

78 De aquí en adelante la palabra Lluvia hace referencia a la divinidad y la Casa o Casas se entienden como moradas de ésta, por lo que su uso implica una connotación de carácter sagrado.

79 Los rituales de Petición de Lluvia en los que hemos participado han sido cuatro en *Yuta Nduchi*, uno en la comunidad de San Pedro Molinos, uno en la de Unión Cárdenas en Juxtlahuaca y otro en Santa Cruz *Itundujia*. Asimismo, hemos visitado varias Casas de Lluvia en las comunidades de San Miguel Piedras, San Mateo *Sindihui*, San Miguel el Grande, Chalcatongo, Santa Catarina *Yoso Notu*, Santiago *Yosondua* y Tlaxiaco.

80 La palabra *Vehe* se traduce como casa y no muestra variaciones dialectales a nivel regional, a diferencia de *Davu* (dios Lluvia), que en este caso corresponde a la variante de *Yuta Nduchi*. En el área de Chalcatongo se emplea *Savi* (dios Lluvia).

cabe resaltar, de manera general, que su propia configuración inspira admiración, alegría y respeto, sentimientos que van a afectar la condición de cada participante y a la congregación en su conjunto durante la ejecución del ritual. Todas son de gran tamaño y presentan diferentes formaciones de carácter sagrado, como: el dios Lluvia, las Santas y los Santos, además de algunos animales, todos manifestados en sus estalactitas, también hay pequeñas oquedades a manera de nichos. Muchas son cuevas de gran profundidad y en su interior se genera un juego de obscuridad y luz que, junto con el humo de copal y el sonido que producen las gotas que están brotando del techo de la propia Casa, crean una atmósfera sagrada. Algunas presentan paredes rocosas ricas en minerales que con los rayos del sol proyectan un gran brillo, mientras que otras se cubren de hierba y flores pequeñas de muchos colores que son de la temporada.

Asimismo existen varias narrativas orales que hacen referencia a sus cualidades y a algunas experiencias que los pobladores viven en ellas, partiendo de su percepción como lugares sagrados. De manera general, se considera que todas son muy profundas y que su interior está comunicado por túneles que muchas veces se conectan con otros lugares sagrados dentro de la misma comunidad e incluso fuera de ella.

Los habitantes explican que en estos lugares hay una piedra sagrada que permite la entrada o tener la visión de lo más profundo de la *Vehe Davu*, pero que ésta sólo se les revela a quienes tienen el don, generalmente son personas mayores, profundamente religiosas y que han realizado el ritual por varios años. Las personas que han tenido esta experiencia son contadas y describen que el interior de las Casas tiene diferentes niveles, por decirlo de alguna forma, que su fondo es una superficie de agua y que ahí es en donde vive el *ñuhu* (divinidad) principal, algunos comentan que se trata de un brazo de mar y que es posible ver peces, conchas y caracoles[81]. Esta experiencia profunda que permite acceder al corazón de una *Vehe Davu* y tener un acercamiento con *Davu* (dios Lluvia) se puede vivir únicamente con la realización del ritual que describiremos a continuación y en estado de gracia.

En *Yuta Nduchi* existen cuatro *Vehe Davu* cuya ubicación corresponde con los cuatro rumbos[82], en relación con esta disposición los especialistas nos explican que son los cuatro pilares u orillas de la comunidad. La *Vehe Davu* del noreste es un abrigo rocoso de grandes dimensiones que se ubica a un costado del Río Grande, el cual es conocido regionalmente como el Río Verde; la *Vehe Davu* del sureste es una gran cueva al interior de un cerro que recibe el nombre de *Yuku Noo* (Cerro Negro); la *Vehe Davu* del suroeste se ubica en la parte alta de la comunidad conocida como *Nuu Yuku* (La Cumbre) y se conforma de una gran peña que da la apariencia de dos rocas superpuestas una sobre otra así como de un *tunchi* (cueva vertical) que está en su proximidad; finalmente la *Vehe Davu* del poniente, nombrada Peña de Lirio, es un abrigo que forma parte de una de las paredes rocosas de una cañada originada por un afluente del mismo Río Grande. Asimismo, en este día de fiesta, la iglesia católica ubicada al centro de la población se concibe como otra *Vehe Davu*[83] en donde se conmemora a *Itohoro Davu* (Nuestro Señor Lluvia), en este sentido se puede decir que existen cinco *Vehe Davu* (figura 48).

La descripción que brindamos del ritual y las imágenes que presentamos son parte de las experiencias que compartimos con los pobladores en estas cinco Casas[84]. Agradecemos profundamente a las Autoridades Municipales y a todos los que nos permitieron formar parte de este ritual año con año, del 2011 al 2014, quienes al enseñarnos la manera de realizarlo nos enseñaron también la importancia de la comunión y el respeto para una vida en equilibrio con uno mismo y con lo que nos rodea.

De manera especial reconocemos a los *Marduma Davu* (Mayordomos del dios Lluvia): señora Severa López Cruz y señor José Curiel Caballero, quienes en el 2010 nos enseñaron el valor de la peregrinación, lo rico de la toponimia del paisaje y la importancia de la cooperación entre familias para la realización del ri-

81 Esta narrativa es bastante generalizada en las comunidades de la Mixteca y las personas que han vivido estas experiencias lo han hecho en su forma nahual.

82 El número de *Vehe Davu* es distinto en cada comunidad, hay comunidades que cuentan sólo con una o dos Casas mientras que otras tienen hasta 13 Casas, este es el caso de Mitlatongo, comunidad vecina de *Yuta Nduchi,* en donde además de las Casas del dios Lluvia, se visitan las 10 Casas del dios Viento como parte del mismo ritual de petición de Lluvia (Barabas, Bartolomé, et al. 2010:177-250). En la región de *Nuu Yoo*, al igual que en *Yuta Nduchi*, existen cuatro Casas de Lluvia cuya ubicación corresponde con los cuatro puntos cardinales (Monaghan 1995:108).

83 En su forma más general, todos los lugares sagrados (tanto cuevas y peñas como algunos asentamientos precoloniales y la propia iglesia) son nombrados *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios).

84 Cabe mencionar que quienes escribimos participamos en cada uno de estos rituales, y al igual como sucede con los niños y jóvenes de la comunidad, hemos aprendiendo de las personas mayores cómo ser parte activa del ritual. Conforme pasan los años, somos conscientes del enriquecimiento de nuestro propio entendimiento.

Figura 48. Las cinco *Vehe Davu* en *Yuta Nduchi* de Guerrero

tual, fue con ellos con quienes iniciamos esta experiencia religiosa en las Casas de Lluvia; señor Alberto, quien a sus 87 años de edad, en el 2011 nos enseñó la grandeza de *Davu*, a dirigirnos a él con respeto y afecto y la importancia de que los jóvenes participen en este ritual; señora Dionisia López Hernández y señor Gelasio Hernández García, quienes en el 2013 recibieron la mayordomía por parte del señor Miguel Curiel Caballero con la señora Isabel Curiel López y el señor Taurino Caballero Monjarás, con ellos conocimos sobre la transición de mayordomos, en especial, con los primeros aprendimos la relevancia del regreso de la peregrinación y con los segundos la importancia de cumplir en las cuatro Casas de Lluvia; finalmente agradecemos a la señora Florencia Curiel López y el señor Bernabé López Monjarás junto con la señora Apolonia Hernández Monjarás y el señor Ángel López Hernández, quienes nos enseñaron el compromiso y el cumplimiento implícitos en la realización de ritual, el cual es para un bien común, y principalmente, nos mostraron el lado femenino de este ritual, esto en el 2014.

Las cuatro *Vehe Davu* que se encuentran en los alrededores de la comunidad son visitadas el mismo día, primero de mayo, por diferentes peregrinaciones que están integradas principalmente por las personas que son beneficiadas directamente por el agua que mana o que se asocia a una de estas Casas, es decir, tienen sus tierras de cultivo o aprovechan los frutos que provee la Tierra (cosecha, leña, troncos, palmas, magueyes y animales, entre otros) en proximidad a cada una de ellas. Al respecto es importante mencionar que con la realización de este ritual se refuerzan los lazos entre los vecinos de terrenos de trabajo, ya sea para siembra, para corte de palma o para la cacería, a diferencia del ritual de manantiales en donde la orga-

nización y la convivencia se dan entre vecinos de habitación.

Asimismo, cabe señalar que además de los habitantes de *Yuta Nduchi* estas *Vehe Davu* son conmemoradas por habitantes de comunidades vecinas, ya sea el mismo día o en días posteriores. La *Vehe Davu* del oriente es visitada por la comunidad de San Miguel Piedras, a la *Vehe Davu* del norte llegan los habitantes de Mitlatongo, la *Vehe Davu* del poniente se comparte con algunas Agencias de Tilantongo y a la *Vehe Davu* del sur la visitan los pobladores de *Sindihui* y los de Teozacoalco.

De tal forma, estos santuarios integran a las comunidades de manera directa (cuando el ritual es el mismo día) o de manera indirecta (cuando el ritual es en otro día), son lugares de reunión y de encuentro entre personas de diferentes comunidades, esto constituye la propia fuerza del lugar. No hay una exclusividad o concepto de propiedad en cuanto a estos santuarios, en realidad pertenecen a todos aquellos quienes con su fe los mantienen vivos y a quienes, de igual forma, son beneficiados con las bendiciones que manan de estos santuarios.

Las personas que conforman cada peregrinación son en su mayoría gente adulta que van acompañados y muchas veces encabezados por algunas personas mayores, *abuelitos*, como son referidos en la comunidad. Generalmente son hombres (esto es más evidente en la *Vehe Davu* que se encuentra en el río y los pobladores mencionaron que se debe a su lejanía), aunque en los últimos años se ha incrementado la asistencia de mujeres. De hecho uno de estos rituales estuvo encabezado por dos mayordomas, asimismo, nos comentan que es necesario que vayan mujeres porque así las lluvias del temporal serán constantes y no habrá tempestad. La participación de los jóvenes y los niños (mujeres y hombres) es reducida, pero los que asisten lo hacen de una manera comprometida y activa. En cuanto a la *Vehe Davu* del centro (la iglesia), es *Itohoro Davu* (Nuestro Señor Lluvia) quien encabeza la procesión que sale de su Casa.

El ritual es dirigido por una mayordoma o un mayordomo que ha elegido voluntariamente cumplir con la manda de visitar una determinada *Vehe Davu* y ofrendar al *ñuhu* en esta fecha durante siete años consecutivos[85]. Cabe señalar que aunque sólo se reconoce a una persona como la encargada del ritual, en realidad es la pareja o la familia quien adquiere el compromiso, y esto se ve reflejado en las diferentes actividades que se realizan.

Los pobladores nos explicaron que anteriormente era un sólo mayordomo el encargado de realizar el ritual en las cuatro *Vehe Davu*, cubría los gastos y se encargaba de organizar todos los preparativos. Una de las tareas del mayordomo era también buscar a cuatro sabios, nahuales de Lluvia, quienes tenían el don de ir a traer la lluvia y dirigir este ritual. Comentan también que antes de que se quitaran las mayordomías en los años 50 la festividad era más grande, se reunía mucha gente e incluso había música que acompañaba un baile durante toda la noche.

En esta comunidad el ritual presenta una estructura hasta cierto punto invariable que se reitera en las diferentes *Vehe Davu* independientemente de la persona quien lo dirige y del año en que se realiza. Parte de estos elementos invariables, además de los lugares sagrados y la fecha, son: la ofrenda para el *ñuhu*, pedir permiso al momento de llegar, una vez en la *vehe davu* encender fuego y sahumar el lugar con copal, la convivencia con el *ñuhu* y entre la congregación, el regreso de la congregación de manera conjunta, el recibimiento con collares de flores en casa del anfitrión y, finalmente, compartir la comida que las mujeres han preparado para la ocasión.

Estos aspectos (las performativas, el discurso, la ofrenda y los lugares sagrados) constituyen el mensaje canónico de este ritual. Es de señalar que aunque no se tiene de manera escrita, su estructura y la secuencia de los diferentes actos que lo conforman han sido conservados a través del tiempo debido a que todos los participantes tienen un involucramiento y un compromiso en el ritual que incluye su continuo restablecimiento. En el momento de realizarlo se piensa y se tiene la experiencia de compartir un mismo espacio-tiempo y ser miembros de una misma comunidad.

Respecto a la forma de aprendizaje del nuevo *Marduma Davu* (Mayordomo del dios Lluvia) vemos que, cuando el mayordomo en turno va a realizar su séptima visita, la última, es acompañado por la persona que será el nuevo mayordomo del ritual en esa *Vehe Davu* los próximos siete años. El primero tiene el compromiso de enseñar de manera formal cómo llevar el ritual, su secuencia y, principalmente, la forma de diri-

85 Es relevante mencionar que este lapso es el mismo tiempo que una persona está comprometida a visitar un santuario de pedimentos como el de *Yoso Notu* o el de Las Peñitas una vez que ha hecho una petición o una promesa.

girse al *ñuhu* (ser divino), así el actual mayordomo se despide y quien será el próximo se inicia.

Éste es un acto meramente formal dentro del ritual ya que en realidad todas las personas adultas saben cómo dirigirse al *ñuhu* en la vida cotidiana, éste es un conocimiento que niñas y niños van aprendiendo de sus mayores desde muy temprana edad, como vimos en el ritual de Bendecir los Manantiales. Este momento de iniciación es de suma importancia, pues el nuevo mayordomo está contrayendo una obligación que toma con sumo respeto y solemnidad ante la comunidad y el *ñuhu*.

Por su parte, las variaciones que se presentan en este ritual están relacionadas principalmente con la persona encargada de encabezarlo así como de la congregación que asiste, ya que son ellos quienes le imprimen su sello particular y generan un ambiente específico que es percibido y compartido por todos los presentes. Al respecto es importante mencionar que a pesar de que es una la persona quien dirige el ritual, quien preside los diferentes actos y dirige el discurso principal al *ñuhu*, la atmósfera y el éxito de éste depende en gran medida del involucramiento de la congregación, de su cooperación, entrega y conciencia de participación en él. Esto constituye el mensaje autorreferencial del ritual.

Como parte de la estructura general de este ritual es pertinente explicar que constituye un orden litúrgico, primero, con los rituales de petición de lluvia que se llevan a cabo en las otras tres Casas y, segundo, con los otros rituales que se realizan a lo largo del año en la comunidad, e incluso con algunos que se celebran en otras comunidades de la Mixteca.

3.4.2.1 Actos que van dando forma al ritual

Teniendo en cuenta los aspectos variables e invariables de este ritual, es importante centrarnos ahora en su ejecución ya que, como menciona Rappaport, a través de ésta ocurre la fusión del transmisor y el receptor. En este sentido, la participación es una característica fundamental del ritual porque denota aceptación y a partir de ésta se da la unión entre lo canónico y lo autorreferencial, generando un estado de *communitas* en el que se logra percibir la noción de eternidad y la divinidad misma. El autor también hace hincapié en la importancia de la performatividad (actos y expresiones convencionales) del ritual para la transmisión de los mensajes y explica su función con relación al establecimiento de obligaciones, convenciones y orden que conllevan aspectos morales que van a trascender el propio ritual y regir la vida cotidiana (2001: 184).

Los preparativos inician días previos al primero de mayo y el ritual se realiza durante dos días: el 30 de abril las Autoridades de la Iglesia visten a *Itohoro Davu* (Nuestro Señor Lluvia) y lo colocan frente al altar. Con esto se restablece su carácter sagrado que se va a alimentar con los rezos consecutivos que se le ofrecen durante toda la noche.

Al día siguiente por la mañana, como es costumbre, las campanadas de la iglesia anuncian el inicio de esta celebración para que las personas de la comunidad participen en ella. Entonces las peregrinaciones parten hacia las cuatro *Vehe Davu* al mismo tiempo que *Itohoro Davu* (Nuestro Señor Lluvia) sale en procesión a recorrer las calles del pueblo. Es importante observar que esta imagen religiosa ha sido apropiada y reinterpretada por la comunidad, ya que en algún momento debió formar parte de la Santa Trinidad (Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo), asimismo, la silla (por su tamaño) debió pertenecer a otra imagen (figura 49).

3.4.2.1.1 Preparación de la ofrenda y alimentos para compartir

Para la visita a las *Vehe Davu*, el primer indicio de que se llevará a cabo es la confirmación por parte de los diferentes mayordomos, a partir de este momento la gente se organiza para asistir. Las personas que realizarán la caminata llegan a la casa de cada mayordomo muy temprano el primero de mayo; ahí se les ofrece una bebida caliente, ya sea una taza con atole o café, además de un platillo, que puede ser un caldo o un guiso de frijol, acompañado de tortillas. Se disfruta de este recibimiento mientras se espera a que la comida, que será parte de la ofrenda así como la que se compartirá entre los asistentes estando en el lugar sagrado, esté terminada y pueda guardarse dentro de un gran canasto o pizcador que se cargará durante todo el recorrido.

La preparación de la comida está a cargo de las mujeres, quienes se organizan con antelación con sus comadres o vecinas para empezar a cocinar desde la noche previa a la celebración, ya que además de los alimentos mencionados, mientras una parte de la congregación se va al recorrido, ellas preparan la comida

Figura 49. *Itohoro Davu* (Nuestro Señor Lluvia) que se lleva en procesión el 1 de mayo

que se disfrutará al regreso. También son las encargadas de elaborar los collares de flores que serán colocados a quienes fueron a traer la lluvia.

Hacemos hincapié en los diferentes platillos que se sirven y en los que se preparan para la ofrenda porque todo ello implica un gran esfuerzo (físico y económico) y cooperación por parte de la familia o allegados a la persona que tiene la manda (figura 50). Una vez que la comida está en el pizcador, las personas que irán en peregrinación anuncian con el lanzamiento de un cuete su partida de la casa del mayordomo hacia la *Vehe Davu*.

De aquí en lo subsecuente es importante tener en mente que las personas, a través de las actividades que realizan, constituyen el ritual. Ellas son quienes le dan forma y sustancia, y es a partir de su participación y convivencia en estas tareas, con base en los ritmos establecidos por el propio ritual y todos los participantes, que se va generando el estado de *communitas*[86], el cual se experimentará a mayor profundidad en el momento clímax del ritual.

3.4.2.1.2 La peregrinación

Las peregrinaciones a las cuatro *Vehe Davu* son largas, la Casa más cercana se localiza en la parte alta de la comunidad, en el paraje La Cumbre, aproximadamente a dos horas y media caminando y la más lejana, que es la que se ubica junto al Río Grande, queda a cinco horas caminando. La experiencia de la caminata es distinta para cada *Vehe Davu*, por ejemplo, para ir a la del río es necesario cruzarlo varias veces, esto es refrescante pero al mismo tiempo se hace más cansado, además, se pasa por lugares muy pedregosos de difícil acceso; para la visita a la Casa de la cumbre se caminan algunos llanos conforme se va subiendo y aunque no hay agua en el camino existen áreas de bosque que brindan sombra. El agua y la sombra son factores importantes para cada recorrido ya que en esta época del año los días son bastante soleados y el calor se vuelve sofocante.

Asimismo, cada camino de peregrinación tiene sus parajes significativos, algunos son lugares para descansar, otros para colectar y tomar agua de donde ésta mana, muchos también cuentan sus propias historias que pueden ser sagradas, de carácter histórico o anécdotas de la vida cotidiana, y todas ellas le van dando forma y significado al paisaje. Como son caminatas largas cada peregrinación lleva su propio ritmo y va realizando diferentes actividades, cada una comparte sus experiencias y se va involucrando con el ritual, al momento de ejecutarlo van formando parte del mismo y se va generando una unidad de grupo. En este sentido las caminatas son muy importantes porque desde este momento influyen en la formación del *communitas* (figura 51).

86 Condición especial de la congregación que prevalece durante el ritual. Es al mismo tiempo un estado social y mental (Rappaport 2001:314).

Figura 50. Preparación de la ofrenda y la comida que compartirá la congregación en la *Vehe Davu*

Figura 51. Peregrinaciones hacia las *Vehe Davu*, la que está a orilla del río y la que está en la cumbre

3.4.2.1.3 Sacralización del lugar, manifestación de Davu *y la ofrenda*

Cuando al fin se llega al lugar sagrado se produce un sentimiento compartido de felicidad por estar ahí, entonces se pide permiso al *ñuhu* (dios) para pasar a su *Vehe* (Casa)[87] y poder realizar las ofrendas y peticiones. Este acto lo inicia el *Marduma Davu* con una ofrenda de bebida (se rocía mezcal), es también una forma de indicar que se está entrando a un lugar sagrado. Éste es un elemento invariable en cada *Vehe Davu* y lo realizamos cada uno de los participantes, para la que se encuentra en el río se pide permiso antes de cruzarlo por última vez, en la que está al interior del cerro se ofrenda antes de bajar hacia la cueva, para la que está en la cumbre se realiza estando frente a la gran roca y para la que se encuentra en la cañada se hace antes de subir al abrigo rocoso (figura 52).

Después de pedir permiso lo siguiente es hacer fuego, algunas brazas se utilizan para quemar copal y con éste se sahúma el lugar, con el incensario en mano se recorren todos los lugares de la Casa, incluyendo los nichos en donde se deja la ofrenda y de donde brota el agua, asimismo, se sahúma la figura del *ñuhu*. Se hace también una limpieza general, que consiste en cortar algunas hierbas crecidas y en preparar los nichos para las ofrendas.

87 Éste es un momento significativo en el que se indica por primera vez, de manera explícita, la aceptación de la convención general de este ritual que es la visita a la *Vehe Davu* y la conmemoración del *ñuhu*.

Figura 52. Ofrenda de bebida (mezcal) antes de entrar a la *Vehe Davu*

Figura 53. Actividades que sacralizan el lugar

Además, se adorna y se va señalando el camino que deberá seguir la lluvia para llegar a la comunidad. Esto se hace mediante "encierros" que se indican con ramitos de flores y cuerdas hechas de palma que se amarran a algunos árboles, para señalar una delimitación hacia las comunidades vecinas y una apertura hacia la propia comunidad con la finalidad de que la lluvia llegue al lugar deseado y no se vaya a otro. Con esta secuencia de acciones se sacraliza el lugar y, al mismo tiempo, se crea una atmósfera sagrada (figura 53).

Una vez hecho esto, la divinidad se hace presente en forma de gotas de lluvia que caen del techo de su propia Casa y entonces se pueden leer las señales del temporal. En el caso de las *Vehe Davu* en el río y en el cerro, que son las que presentan estalagmitas, el humo de copal y el calor generado por el fuego recrean la formación de nubes cargadas de agua que cae en forma de lluvia.

Estas primeras gotas de agua son la manifestación de la propia divinidad, de *ñuhu Davu* (el dios Lluvia), por ello son sagradas, son curativas y purifican, algunas se colectan y se llevan a casa como evidencia del acto divino y se colocan en el altar familiar. Asimismo, como caen a lo largo del techo de la *Vehe Davu* recrean una lluvia sagrada y eterna, entonces se experiencia que el dios Lluvia se hace presente en el momento ritual, de ahí que estos lugares sagrados reciban el nombre de Casas de Lluvia. Este acto sagrado y el continuo goteo al interior de estas Casas les confieren su principal característica que es la de un santuario vivo.

Figura 54. Observando la manifestación de las señales del temporal; a la izquierda se espera la caída de las primeras gotas, a la derecha se está buscando la guía de calabaza

Estas gotas de Lluvia son igualmente una señal de la próxima temporada de lluvias, con base en la cantidad, la forma y el tiempo en que tardan en caer las gotas del techo de la *Vehe Davu*, los expertos pueden pronosticar si las lluvias llegarán pronto, de manera abundante o escasa y si habrá tempestad, es decir, si será un buen temporal o no. Para la *Vehe Davu* que está en la cumbre, la señal sobre la temporada de lluvias es la presencia o ausencia de guías o flores de calabaza en la peña, que al igual que las gotas, en este momento están investidas de un valor sagrado (figura 54).

Además de estas señales que ocurren en la propia Casa de Lluvia, existen otras que se pueden observar en diferentes lugares de la comunidad y son reconocibles por la población en general, como: un pájaro que se asocia directamente con *Davu*, que con su canto anuncia que la lluvia está por llegar y la formación de nubes y el silbido del viento que llegan del sureste de la comunidad, del *Yuku Noo* (Cerro Negro), precisamente una de las *Vehe Davu*, en relación con esta Casa algunos expertos mencionan que es un lugar de mucha fuerza y energía, el más poderoso de los cuatro.

Continuando con el ritual, ha llegado el momento de servir la ofrenda para el *ñuhu* que consiste en pulque (generalmente se rocía por todo el santuario) y siete manojos[88]. Cada uno está formado por una hoja de totomoxtle que envuelve un par de tortillas miniatura, una con frijol y otra con chile, una pieza de pollo cruda (la cabeza y las vísceras se reservan para el *ñuhu* principal), un ramito de la flor nombrada en mixteco *ita nuu ita* (flor de flores) y una vela; algunas congregaciones elaboran, además, collares de esa misma flor que se les colocan a la divinidad[89]. Estos manojos se ponen en siete diferentes platitos o bocas que tiene cada *Vehe Davu*, son los lugares de donde el *ñuhu* toma su ofrenda (figura 55).

En lo que concierne al *ñuhu* (dios), las formas que éste toma al interior de su Casa son diversas, puede asemejarse a la figura de un ser humano que se encuentra ya sea en parejas (mujer y hombre) o de manera individual y también puede tomar la figura de algún animal. Del mismo modo, otras formas que se observan como parte de su Casa (puertas, mesas, pilares, ollas y platitos, entre otros) se consideran obra de la propia divinidad y por ello son también sagradas.

3.4.2.1.4 La convivencia

Teniendo en mente la atmósfera sagrada generada en la *Vehe Davu* a partir de las performativas, los discursos y la ofrenda, y después de un largo recorrido bajo el sol, ocurre la convivencia entre la congregación y con el *ñuhu*. La persona que encabeza el ritual es la encargada de iniciar con la petición, pronuncia un

88 Cabe señalar la reiteración del número 7 en este ritual, tanto en la ofrenda como en los años que se comprometen los mayordomos a realizarlo. Al respecto son interesantes las referencias en documentos coloniales sobre la asociación del número 7 con el dios Lluvia y el Tlalocan (Medina, Peñaflores y Rivera, 2013: 493-494).

89 Estos collares son similares a los que se les colocan a los participantes al momento de su regreso, reafirmando con esto su carácter sagrado, como se describirá más adelante.

Figura 55. Preparación de los siete manojos que son la ofrenda para el *ñuhu*

discurso al momento que va colocando la ofrenda de comida (los manojos) y ofrece la bebida (el pulque se rocía), mientras otros van sahumando con el copal y prendiendo las velas, asimismo, el resto de los participantes nos vamos uniendo a la petición y a la convivencia de manera individual y privada (figuras 56 y 57).

Todos convivimos con el *ñuhu* ya sea bebiendo o fumando mientras ofrecemos nuestros agradecimientos y promesas, ya que además de compartir una petición generalizada que es la lluvia (que llegue a tiempo, que sea suficiente, que no venga con tempestad) y todo lo que ésta implica con relación al sustento (que riegue los cultivos, que reverdezca los cerros, que alimente a los animales), a través de este ritual se pide por las propias necesidades que conllevan al bienestar familiar y comunal.

Asimismo, se pide por ciertos anhelos o preocupaciones personales como: tener el don para curar, ser un buen jinete o cazador, que incluye también su sentido más metafórico que es el hecho de saber afrontar la vida y, como comparten los más conocedores, mujeres y hombres que así lo deseen puede pedir concebir descendencia. Al respecto, cabe mencionar que en las *Vehe Davu* se genera una multiplicidad de lugares sagrados relacionados con las distintas peticiones. Estos actos se realizan de manera armoniosa y bajo una misma sintonía que refleja la unión y fusión de todos los que participamos (figuras 58-60).

Es importante tener en mente que con la realización de este ritual no se pretende un control o manejo de las fuerzas sobrenaturales, como leemos muchas veces en la literatura, sino se trata de una experiencia profundamente religiosa en donde se entra en contacto con la divinidad y se le agradece y pide, de manera general, por la lluvia y la cosecha, ciclos comunes e interrelacionados que son parte de la vida diaria de los pobladores. Estos ciclos no son percibidos por la comunidad como sucesos sobrenaturales sino que son parte de la propia sacralidad del paisaje y como tal son entendidos. En cuanto a la relación que se entabla con

Figura 56. La ofrenda se coloca en los nichos de la *Vehe Davu*

Figura 57. También se le da bebida (pulque)

Figura 58. Se inicia la convivencia con el *ñuhu* y entre los participantes

Figura 59. Cada participante externa sus agradecimientos y peticiones de manera individual, son momentos de introspección que permiten entrar en comunicación con el *ñuhu*

Figura 60. Se experimenta lo divino

la divinidad, hay que resaltar que no se adquiere una especie de contrato sino un compromiso. Existe una correspondencia, se le tiene un profundo respeto y agradecimiento, y en su día se le festeja y se le da de comer porque, en palabras de los expertos, es ella/él quien nos da de comer.

Además de la ofrenda, quien encabeza el ritual lleva la comida que se comparte entre los participantes ahí reunidos; ésta consiste en tortillas, de tamaño natural, unas untadas con frijol y otras con chile, además de una pieza de pollo y bebida. Es importante notar que, en cierta forma, es lo mismo que se le ofrenda al *ñuhu* y es un alimento significativo que comparten todos los participantes estando en comunión con él, por consiguiente es también un alimento sagrado, y quienes lo comemos somos parte de ese momento único y supremo que se comparte con la divinidad misma.

La convivencia con la divinidad y entre la congregación es muy importante en los diferentes rituales que hemos participado en la Mixteca y aquí no es la excepción, incluso se puede decir que es el clímax del ritual, ya que es el momento en que se comparte lo sagrado. En este momento de introspección que se experimenta a nivel personal y colectivo se alcanza la *communitas*[90] (cambio físico, mental y espiritual que

90 Esta condición de *communitas* que se alcanza de manera compartida en el ritual permite experimentar un sentimiento de unidad total, partiendo de uno mismo, con la congregación, con el universo y estando

Figura 61. Ocurre una fusión entre los participantes de la congregación y se comparte el alimento sagrado del ritual

experimenta cada participante en relación con los demás).

Con relación a lo anterior los habitantes expresan que el momento en que se comparte la comida es una manifestación de gozo y júbilo porque próximamente llegarán las lluvias y regarán los campos, porque habrá alimento para los seres vivos de la región. También nos explicaron que la lluvia es un beneficio para todos (la comunidad y comunidades vecinas), no para unos cuantos ni sólo para quienes visitamos la *Vehe Davu* (Casa de Lluvia) (figura 61).

Es así como, durante la convivencia en la *Vehe Davu*, cada uno de los participantes quienes fuimos a traer la lluvia experimentamos un cambio que se va a expresar durante el regreso y al momento de llegar a la casa del mayordomo. En este sentido, el regreso es otro acto importante dentro de la estructura de este ritual, debe hacerse de manera conjunta y a buen paso, calmado y continuo, para llegar a tiempo, antes de que anochezca.

3.4.2.1.5 Regreso y bienvenida

Como se mencionó, las *Vehe Davu* quedan retiradas del centro de la comunidad por lo que se requiere de una buena organización para el regreso, que todos se vayan esperando y cuidando. Algunas paradas se aprovechan para elaborar adornos e imágenes religiosas que se colocarán en el altar de la casa, como rosetones hechos a base de hojas de maguey *espadín*, además de velas, vírgenes y cristos hechos a base de palma. Conforme la congregación se va acercando a la población va anunciando su entrada con cuetes. Los participantes que vienen regresando de las cuatro *Vehe Davu* van haciendo lo mismo y, al final, toda la comunidad sabe si llegamos con bien y si cumplimos con el compromiso de ir a traer la lluvia.

Como parte del cierre del ritual se tiene el recibimiento de la peregrinación por parte de los familiares y allegados del mayordomo. Ellos dan la bienvenida a cada participante colocándonos un collar de flores de mayo (*ita nuu ita*: flor de flores) o rosario, como es nombrado en español, al tiempo que se nos brinda un saludo de mano acompañado con la expresión *¡tauko Davu!* (bienvenida Lluvia). Como experiencia personal este recibimiento fue muy significativo, ya que en ese momento nosotros comprendimos realmente el sentido del ritual, habíamos estado en la *Vehe Davu* conviviendo con la divinidad y al hacerlo nos habíamos impregnado de esa sacralidad y cualidades de Lluvia, éste es el cambio profundo que experimenta cada participante durante el ritual en la *Vehe Davu* (figura 62).

Entendimos entonces que el regreso es importante

en esta comunión, formar parte de lo divino. Bajo esta condición, los estados sociales y la experiencia que prevalece en los intervalos de la vida cotidiana son desestructurados, toda distinción se disuelve e incluso se puede cambiar la identidad de los propios participantes (Rappaport 2001:313).

Figura 62. Recibimiento con collares de *ita nuu ita* de los participantes en su calidad de Lluvia

porque todos los participantes emprendemos el camino de vuelta en forma de Lluvia y esto es una metáfora de cómo será la temporada de lluvias que se avecina, si lloverá con regularidad, abundante, si habrá tempestad, etc., es una forma de dar sustancia a la lluvia. Asimismo, con las gotas de agua (la Lluvia) que se recolectaron de la *Vehe Davu*, el mayordomo comparte de lo sagrado con las personas que no fueron en la peregrinación pero igualmente son parte de la congregación porque participaron en otras tareas del ritual (figura 63).

De tal forma, al retornar en calidad de Lluvia al mismo lugar de inicio (la casa del mayordomo) se ha cumplido con el compromiso de ir a "traer la lluvia" para la comunidad, tal como lo expresa la gente. Finalmente, se sirve un platillo especial para la ocasión que generalmente es un amarillo de pollo[91] y se celebra que el ritual fue exitoso, que se llegó con bien y que se cumplió con el compromiso de visitar a *Davu* en sus cuatro Casas.

Las personas de la comunidad que no asisten a alguna *Vehe Davu* tienen la oportunidad de participar en el ritual de otra manera ya que, como se mencionó, al mismo tiempo que las peregrinaciones salen hacia las cuatro *Vehe Davu* una procesión de *Itohoro Davu* (Nuestro Señor Lluvia) recorre las calles de la comunidad. Esto permite que los habitantes que están en sus casas se acerquen a la imagen para hacer su petición y dar limosna, asimismo, están pendientes de las peregrinaciones a través de los cuetes. Como nos comentan en la comunidad, todas las personas que desean asistir a este ritual son bienvenidas porque la eficacia de éste depende en gran medida de su participación, que al mismo tiempo implica su aceptación y respeto.

El *marduma Davu* (mayordomo(a) de la Lluvia) que ha elegido voluntariamente el cargo de ir a traer la lluvia durante siete años se compromete a hacerlo de manera explícita y pública. Al hacerlo contrae la obligación de cumplir con la promesa de visitar año con año la *Vehe Davu* para ofrendar al *ñuhu* (dios) a manera de agradecimiento y petición. Así, el aceptar esta manda de siete años es un compromiso que se cumple y, al mismo tiempo, se reitera con la realización del ritual cada año. Su incumplimiento trae como consecuencia ser juzgado por la congregación que fue testigo de su aceptación, además de otras implicaciones que constituyen el "lado oculto del ritual"[92].

Cabe señalar que la obligación que se adquiere con la realización del ritual no recae únicamente en la persona encargada de encabezarlo sino en todos los participantes que acudimos. Aunque no se tiene la obligación de asistir año con año es un compromiso que se tiene presente y si se tiene la oportunidad de hacerlo, se hace.

91 El amarillo es un guiso que se prepara en la comunidad para ocasiones especiales, se acostumbra en las bodas, para el fin de año, en el cambio de autoridades y en este ritual; está hecho a base de chile guajillo con tomate y se espesa con masa.

92 Este término refiere a las capacidades eficaces peculiares de la religión (lo que no es evidente, entre acto y función) (Rappaport 2001:55). Algunas experiencias que nos compartieron los pobladores tienen que ver con reclamos y enojo de la propia divinidad, quien se les revela en sueños por no haber ido a celebrarla y visitarla en su Casa el día de su fiesta. Cuando ocurre este incumplimiento la divinidad también se puede manifestar en tempestad o en el crecimiento inesperado del caudal del río u otros eventos que pueden generar accidentes.

Figura 63. Se comparte del agua sagrada de la *Vehe Davu* con los participantes que no fueron

3.4.2.2 Algunas consideraciones

Con lo descrito hasta el momento podemos decir que la importancia de la realización y participación en este ritual recae en el reconocimiento del Agua como líquido elemental y sagrado para el continuo de la vida misma.

En otras palabras, de *Davu* (dios Lluvia) y el restablecimiento de su morada, la *Vehe Davu* (Casa de Lluvia), como un lugar sagrado del paisaje.

Cabe señalar que como parte del paisaje de una comunidad, la mayoría de los cerros y cuevas son sagrados, sin embargo, hay unos que se relacionan directamente con la presencia de agua, éstos son precisamente las *Vehe Davu* (Casas de Lluvia), concepto que hace referencia explícita a un lugar que es la morada del dios Lluvia, en donde se llevan o se llevaban a cabo rituales para su conmemoración. Esta definición es relevante porque nos permite reconocer y hablar de un santuario específico, y es la que retomaremos para entender la Casa de Lluvia en diferentes épocas de la Historia. Asimismo, el haber identificado los elementos invariables del ritual de petición de lluvia que lo califican como tal guiará nuestra atención para buscar algunos de estos elementos en tiempos precoloniales.

La sacralidad de estos santuarios no construidos se fundamenta en su propia esencia como lugares dinámicos en continuo crecimiento a partir de las gotas eternas que brotan en ellos, es decir, están vivos y son creación de la propia divinidad. Asimismo, las *Vehe Davu* son santuarios en su sentido más amplio, es decir, se visitan con distintos propósitos en diferentes fechas del año; principalmente se consideran lugares de curación o lugares que se frecuentan para aprender a curar. En algunos de ellos también se realizan pe-

dimentos[93] –en especial la concepción de un bebé– y otros son lugares que se asocian con los ancestros.

También es importante mencionar que, si bien estos santuarios se ubican en los alrededores de la comunidad, algunos en los límites con otras, éstos no cumplen la función de demarcar o separar las comunidades, al contrario, son lugares sagrados de mucha fuerza que son compartidos por diferentes poblaciones y que el día de su celebración las reúne. En la mayoría de los casos, esta división entre las comunidades a partir de lugares significativos del paisaje (a nivel sagrado o histórico) corresponde a los límites impuestos durante la colonización, y en algunos son precisamente estos puntos en donde se centran los conflictos de límites que han causado tantas muertes en la región.

En cuanto a *Davu*, comprendemos que referirnos a esta divinidad es considerar, de manera integral, diferentes elementos sagrados que forman parte del paisaje, como: los nacimientos de agua, las nubes, el viento, los rayos, la neblina, la humedad y las propias gotas de lluvia, así como "las plantas y los animales de la lluvia" que se consideran señales de su próxima llegada.

De igual forma debemos tener en cuenta que tanto el dios Lluvia como sus Casas son parte de un orden mayor, así que no se pueden entender de manera separada, ignorando su estrecha relación con otras divinidades y con otros lugares sagrados. Por ejemplo, debido al vínculo de *Davu* con la fertilidad (en este caso específicamente el crecimiento de plantas y animales), con la realización de este ritual se establece, además, la convención moral de respeto, cuidado y agradecimiento a *Ñuhu Ndehyu* (Divinidad o Madre Tierra), quien es nuestra morada y nos da sustento y protección.

En este sentido, se regenera el orden que forma parte de un sistema de valores que trasciende el momento único del ritual y se ve reflejado en distintos momentos de la vida diaria de la comunidad. De ahí el acto de ofrendar a la Madre Tierra a la hora de comer o en una festividad, de agradecer a los *ñuhu* (dioses) por una buena cacería o una buena cosecha, de pedir permiso para cortar plantas o árboles, entre otras cosas, que nos dejan ver un profundo respeto y estrecha relación con un Paisaje Sagrado.

93 Este término hace referencia a una forma específica de expresión religiosa que se tratará a mayor profundidad en el apartado 3.5.3.5 Ritual en el Cerro de Pedimento.

3.4.3 Santuarios y Santos de la Lluvia en *Ñuu Savi:* La Santa Cruz y San Marcos

Como se mencionó, el ritual de Petición de Lluvia no es exclusivo de la comunidad de *Yuta Nduchi*, de hecho es bastante generalizado en *Ñuu Savi*. En muchas comunidades este ritual forma parte de la conmemoración de algún santo católico, como San Marcos cuya festividad es el 25 de abril o San Isidro Labrador que se festeja el 15 de mayo, o de la celebración de la Santa Cruz que se realiza el 3 de mayo.

De tal forma, en este apartado hablaremos del ritual de petición de Lluvia en asociación a algunos símbolos del cristianismo para exponer que, la forma y el fin último de muchos de los rituales que se realizan actualmente para su conmemoración en las comunidades de la Mixteca son resultado de la sinergia entre el cristianismo y la religión mesoamericana que actualmente los habitantes viven como una única religión[94]. Igualmente, como parte de esta sinergia, nos interesa resaltar la importancia que tienen los santuarios no construidos en *Ñuu Savi*, en particular las *Vehe Davu* (Casas de Lluvia).

Para ello brindaremos una descripción general del ritual de petición de lluvia que se realiza en dos comunidades durante la celebración de la Santa Cruz y de San Marcos respectivamente. Asimismo nos referiremos a algunos santuarios católicos en Europa relacionados con estos emblemas sagrados, en donde son concebidos como reliquias. Esto con la finalidad de tener conocimiento de su conformación y significado desde otra perspectiva. Finalmente, con estas configuraciones en mente haremos una reflexión sobre las *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios), la cual llevaremos hacia el pasado precolonial con algunos ejemplos arqueológicos en el último apartado.

3.4.3.1 Celebraciones en *Ñuu Savi*

3.4.3.1.1 Celebración de la Santa Cruz

Actualmente la celebración de la Santa Cruz, el 3 de mayo, es relevante para muchas comunidades mixte-

94 Barabas menciona que las religiones politeístas, como las de Oaxaca, son incluyentes de las manifestaciones de lo sagrado de otras culturas, que no entran en contradicción sino que se adicionan o articulan, incorporándolas a la propia experiencia de la sacralidad. Son religiones que constituyen totalidades que no pueden ser seccionadas de acuerdo con las procedencias de los elementos culturales que las integran (2006:26-27).

cas, forma parte de su orden litúrgico anual e incluso, para algunas, es su festividad principal y la celebran como Santa Patrona. Especialmente aquellas que la refieren en su propio nombre, como Santa Cruz *Itundujia*, Santa Cruz Mitlatongo o Santa Cruz Tayata.

Parte esencial de estas celebraciones es la procesión de la Santa Cruz. En algunas poblaciones se lleva la Cruz que se ubica de manera permanente en el Altar Mayor de la Iglesia, aunque en la mayoría, los mayordomos son los encargados de realizar especialmente una Cruz de madera para la celebración. Ésta puede ser pequeña, de 30 cm a 40 cm de largo, o llegar a medir hasta 6 m de largo, asimismo, se pinta de un color específico que puede ser verde o azul. Estas cruces por lo general se colocan en una cueva, un manantial o en la cima de un cerro sagrado.

Para comprender la importancia de esta celebración se debe tener presente que con ella se conmemora a la Cruz como un ser divino. En algunas comunidades esta asociación es más evidente porque, durante los rituales, a las Cruces se les viste y se les da de comer como a cualquier otro Santo o *ñuhu* (dios). Un ejemplo es el de los pueblos nauas de Guerrero (Broda 2001), en donde la festividad también es relevante y forma parte del orden litúrgico de cada comunidad en relación con los ciclos agrícolas, climáticos y del paisaje circundante.

Asimismo, su celebración es de vital importancia para los pueblos hñahñu de Tolimán en la región semidesértica de Querétaro. En este caso, los rituales así como las actividades se orientan por el ciclo del agua más que por el ciclo de crecimiento del maíz y la celebración en esta temporada del año se caracteriza por grandes peregrinaciones de las Cruces Aparecidas hacia los Cerros sagrados. En éstos confluyen varias comunidades después de haber pasado por distintos lugares sagrados y haber ofrendado a diferentes divinidades (Vázquez 2008).

En *Ñuu Savi* una de las comunidades en donde se conmemora a La Santa Cruz es San Pedro Molinos. Ahí existe sólo una *Vehe Davu*[95] (una cueva de donde nace un arroyo) que es visitada por toda la población y personas de comunidades vecinas el día de la celebración. Nosotros (los autores) conocimos este lugar en una de las visitas que realizamos durante nuestros trabajos arqueológicos; quedamos maravillados por el camino que seguimos a orilla de un arroyo que pasa entre pinos y que conduce a esta gran cueva de donde nace el agua que lo alimenta. Supimos que ahí se celebraba a la Santa Cruz como parte de un ritual de petición de lluvia y decidimos regresar el día de fiesta.

Esta Casa de Lluvia es una cueva en una pared rocosa que se encuentra al pie de un cerro, su entrada es de forma alargada, tiene aproximadamente 6 m de ancho por 2 m de alto. La primera cámara a la que se accede es en donde se encuentra *Davu* (el dios Lluvia) sobre un altar de roca que es una formación de la propia cueva. En esta cámara se forma un pozo con agua que da origen a un arroyo. Esta conformación se aprovechó para edificar una pileta frente a la entrada de la cueva, sobre el curso del arroyo, asimismo, a un costado de la cueva, se construyó un canal que surte de agua a la población.

En 2016 tuvimos la oportunidad de visitar la cueva nuevamente y nos dimos cuenta que continuaba. Después de la primera cámara la entrada es estrecha y esto dificulta su acceso, pero a una determinada distancia la cueva nuevamente se amplía y es impresionante ver la altura que alcanza su techo, más aún, ver que se juntan dos ríos, de donde corre el agua hacia la entrada. Cabe señalar que como parte del ritual no se llega a esta área.

Interesantemente, la conmemoración de la Santa Cruz en esta comunidad es el 1 de mayo, no el 3, como se esperaría. La peregrinación que visita esta cueva sale de la iglesia que se encuentra al centro de la población y es encabezada por el sacerdote, las Autoridades de la Iglesia, la banda de música y el mayordomo, quien carga La Santa Cruz durante todo el recorrido. El resto de las personas que integramos la congregación vamos detrás de ellos, la mayoría llevamos flores y velas que se encienden durante la misa y se depositan posteriormente en la cueva. La Santa Cruz, elemento central de este ritual, se hizo ex profeso para la ocasión: estuvo pintada de color verde al centro con las orillas en azul e iba adornada con moños y flores de color blanco.

Ese día, 1 de mayo del 2011, el recorrido que seguimos saliendo de la iglesia estuvo marcado precisamente por el canal angosto que conduce el agua de la cueva hacia la población. La ceremonia fue dirigida por un sacerdote católico, quien ofició misa en un pequeño plan frente a la Casa de Lluvia. En este plan hay una estructura con techo que en los días de cele-

95 En este apartado se conservará la variante del mixteco de *Yuta Nduchi* para referirse a las Casas de Lluvia y al dios Lluvia, aunque debemos aclarar que cada comunidad, San Pedro Molinos y Unión Cárdenas, tiene su propia variante dialectal, de hecho la segunda se ubica en la Mixteca Baja.

Figura 64. Celebración de la Santa Cruz en la comunidad de San Pedro Molinos

bración alberga un altar y funciona como capilla. Al término de la misa algunos participantes acompañamos al mayordomo a dejar La Santa Cruz y la ofrenda a *Davu*, quien está manifestado en forma de una pequeña roca con rostro que se encuentra al interior de la *Vehe Davu* (figura 64).

Para llegar al nicho en donde está el *ñuhu* (dios) hay que cruzar el pozo de agua, ahí se coloca la Santa Cruz y se le sirve la ofrenda que consiste en comida (un guiso de pozole, tortillas y fruta), bebida (pulque y cerveza), velas, flores y copal. Mientras tanto, afuera de la cueva, la celebración continúa con un gran convivio, la familia del mayordomo sirve de comer y de beber a toda la congregación, que en este caso es todo el pueblo y otros invitados. Hay música, baile y los maromeros también se hacen presentes. Durante el transcurso de la fiesta, que se extiende hasta la noche, el resto de los participantes visitan la *Vehe Davu* y pronuncian sus propios agradecimientos y peticiones en relación con la lluvia y una buena cosecha.

3.4.3.1.2 Celebración de San Marcos

En la comunidad de Unión Cárdenas, Juxtlahuaca, en la Mixteca Baja, el ritual de petición de lluvia forma parte de la celebración a San Marcos el 25 de abril. Nosotros asistimos a esta ceremonia como invitados del mayordomo Benito González Vásquez, a quien conocimos durante la fiesta del Segundo Viernes en la comunidad de *Yoso Notu*[96] en el año 2014.

El señor Benito es taxista y en esa ocasión había hecho un viaje especial para una familia de su comunidad que tiene la costumbre de visitar regularmente, cada dos años, el santuario en *Yoso Notu*. Durante la plática supo de nuestro interés por las ceremonias y los lugares sagrados, por ello nos comentó que en Unión Cárdenas, su lugar de origen, se realizaba una festividad muy grande en honor a San Marcos y que ese año él sería el mayordomo, así que nos invitó a ser parte de ésta.

El señor Benito nos explicó que hubo un tiempo en que la festividad se suspendió por falta de recursos, pero como era un evento muy importante para él, algo que su familia le había enseñado desde pequeño, se puso de acuerdo con sus 5 hermanos para formar un grupo de mayordomos. En conjunto, desde hace 4 años, ellos son los encargados de organizarla. Éste es un compromiso que adquirieron de manera voluntaria y con mucho gusto como expresión de su fe en San Marcos y en sus santuarios. Es así como el papel de mayordomo se va rotando año con año entre los hermanos y el ritual de petición de lluvia se ha seguido realizando.

En esta comunidad existen dos cuevas contiguas que se visitan este día, se considera que una está habitada por la divinidad femenina de la lluvia y otra por la divinidad masculina de la lluvia, ambas asociadas con San Marcos. Al igual que en San Pedro Molinos, es toda la comunidad quien visita estas dos *Vehe Davu*. En este caso la procesión sale de la casa del mayordomo y va encabezada por San Marcos, quien es llevado en andas por el mayordomo y algunos familiares.

96 Esta festividad se trata en el apartado 3.5.3 El Ritual de Pedimentos en Santa Catarina *Yoso Notu*.

Una vez que se llega al lugar, afuera de las cuevas, se construye un altar con flores en donde se coloca al Santo (figura 65), quien esperará con una parte de la congregación mientras la otra entra a las cuevas, esto lo decide cada participante. Generalmente entran los jóvenes y adultos (mujeres y hombres), nosotros decidimos entrar para conocer el interior de estos lugares sagrados así como la ceremonia dedicada a *Davu*. En esta ocasión los participantes fuimos guiados por un especialista originario de San Miguel Cuevas, una comunidad vecina.

Las dos *Vehe Davu* difieren en tamaño y forma. La primera que se visitó fue la Casa de la divinidad masculina, y para poder ingresar fue necesario utilizar una escalera de metal que el mayordomo llevaba. Ésta se colocó en la entrada de la cueva y descendimos alrededor de 4 m para llegar a una antecámara amplia de 3 m de largo por 2 m de ancho, en donde dio inicio el recorrido. El corredor que conduce a la cámara en donde se encuentra la divinidad es estrecho y bastante largo (de aproximadamente 250 m), incluso hubo tramos que caminamos en cuclillas, también cuenta con varias subidas y bajadas. Cabe mencionar que la superficie es lodo y en algunas partes se forman pocitos de agua, asimismo, todo el camino se realiza en obscuridad, en ocasiones con la ayuda de algunas pequeñas lámparas que se comparten.

Debido a estas características, el recorrido por el interior de esta Casa es muy especial e importante como parte del propio ritual y para la generación del *communitas*, ya que todos los participantes convivimos desde un inicio y juntos realizamos un viaje por las profundidades de la Tierra. Cuando todos llegamos a la cámara en donde se encuentra *Davu* se inició el pronunciamiento del discurso sagrado y la preparación de la ofrenda.

Por su parte, la Casa de la divinidad femenina es de menores dimensiones, para su acceso no se requiere descender y su entrada es pequeña y frontal. Tiene una antecámara, no muy grande, en donde los participantes nos fuimos reuniendo para entrar por grupos, esto debido a que la cámara en donde se encuentra *Davu* es pequeña y no permite que toda la congregación esté presente. Así, cada grupo presencia diferentes partes de la ceremonia frente a la divinidad.

En esta Casa no hay recorrido, de la antecámara se pasa directo a la cámara, siendo la conformación de esta última lo que sobresale de la experiencia en esta Casa ya que todo su techo presenta pequeñas estalactitas que gotean constantemente durante el ritual. Debido a que el espacio es pequeño y cerrado, el sonido que producen las gotas al caer se asemeja al de la lluvia y es escuchado por todos los ahí reunidos.

En ambas Casas de Lluvia el especialista es el encargado de pronunciar un discurso sagrado, a manera de oración, que dirige a San Marcos. Este Santo está manifestado en una estalagmita al interior de cada Cueva, quien al mismo tiempo es *Davu* (el dios Lluvia). El especialista es también quien realiza la ofrenda y va dando las pautas para la participación de los diferentes miembros de la congregación. En este ritual, a diferencia de los de *Yuta Nduchi*, el discurso en mixteco que se pronuncia no es flexible, está estructurado a manera de rezo, con repeticiones y bajo un ritmo establecido (figura 65).

Asimismo, el orden y la forma en que se coloca la ofrenda frente al altar de piedra de la divinidad son de suma importancia. En ambos santuarios ésta sigue una disposición específica y consiste en pedacitos contados de tortilla, pétalos de flores, bebida (pulque y cerveza), cigarros, copal, ramitos de flores y un borrego de color negro.

El discurso en *Saha Savi*, Lengua de la Lluvia, y las diferentes performativas son los mismos para cada Casa, lo único que varía como parte de la ofrenda es el borrego. Para la ceremonia en la Cueva que se asocia con la divinidad femenina se ofrenda una hembra, mientras que para la Cueva que se asocia con la divinidad masculina se ofrenda un macho. Cabe señalar que la Casa de la divinidad femenina es visitada en distintos momentos durante el año como parte de ceremonias de pedimento, especialmente los relacionados con la concepción de un bebé.

Durante este ritual de petición de lluvia, por medio del discurso sagrado que se dirige a la divinidad (en este caso a San Marcos manifestado en una estalactita), se invitan a los Cerros sagrados, al Viento, a las Nubes, al Mar, a las Ánimas, a los distintos Santos católicos, a los habitantes de la comunidad y a las comunidades vecinas, a participar en la ceremonia. Esto con la finalidad de que la Lluvia llegue a tiempo, sea suficiente y haya una buena cosecha.

Al término de este pronunciamiento y de la realización de la ofrenda, cada participante externamos nuestras propias peticiones, además de la lluvia, al tiempo que realizamos una ofrenda de bebida y de ramitos de flores frente a la divinidad. Una vez realizada la ceremonia en cada Casa, los participantes sa-

Figura 65. En el exterior de la cueva se coloca a San Marcos sobre un altar de flores y se acompaña con música, mientras en el interior de la *Vehe Davu* se realiza la ofrenda a *Davu* (mujer) o San Marcos

limos y nos reunimos con el resto de la congregación que esperó afuera con San Marcos. Después se celebra un pequeño convivio en este lugar mientras la banda toca algunas canciones. Finalmente, toda la congregación regresamos a la iglesia, en donde se celebra una misa, y después vamos a la casa del mayordomo, en donde se ofrece una gran comida y un baile que dan cierre al ritual.

De manera general, retomando ambos ejemplos y el de *Yuta Nduchi*, vemos que para las comunidades de *Ñuu Savi* el ritual de petición de Lluvia puede estar asociado con diferentes Santos que se conmemoran en lugares sagrados de agua (cuevas en cerros, manantiales y peñas). Estos Santos se consideran divinidades, incluyendo la Cruz, que proporcionan la Lluvia y el sustento.

Al respecto, Frassani menciona que la conceptualización indígena está presente en el arte católico desarrollado después de la conquista y hasta nuestros días. Señala que las imágenes religiosas, a pesar de ser elaboradas bajo cánones europeos, tienen una conceptualización indígena, lo que nos obliga a reconocer el papel de las comunidades indígenas en la formación del arte y la cultura del México moderno (2015).

Asimismo, es importante notar que la celebración de estos Santos ocurre en diferentes fechas comprendidas en un lapso de tiempo entre el 25 de abril y 15 de mayo. Este periodo corresponde con el fin de la temporada de secas y el inicio de la temporada de lluvias, asimismo, marca la preparación de los terrenos de cultivo para el inicio de la siembra. Esto implica, a su vez, tener listas las semillas que se sembrarán, es decir, haber realizado el ritual de bendecir las semillas.

De tal forma, observamos que la celebración de estos Santos, en algún momento de la Historia, se aceptó y tomó fuerza porque se acopla perfectamente con los otros ritmos, tanto de las actividades humanas como de los otros seres del paisaje. Al igual como se observó con San Marcos en el ritual de manantiales, hubo cambios necesarios para que se continuara con el aspecto fundamental de los rituales.

3.4.3.2 Santuarios en Europa

Dejaremos por un momento la región de *Ñuu Savi* y describiremos algunos santuarios relacionados con la conmemoración de la Santa Cruz y de San Marcos en Europa[97]. Iniciaremos con el símbolo emblemático del cristianismo: la Santa Cruz, donde Jesús fue crucifi-

97 En este apartado, a diferencia del anterior, nos enfocaremos en algunos santuarios más que en la celebración de las festividades, primero, porque es el tema que nos interesa resaltar y segundo, porque no hemos asistido a estos lugares en los días de celebración. Cabe señalar que la descripción que presentamos de estos santuarios se basa en nuestra propia apreciación como visitantes además de los respectivos libros.

cado en el Calvario. En relación con esta Cruz es necesario tener en cuenta que, debido a que el Hijo de Dios venció a la muerte, es decir, resucitó para que también los seres humanos volvieran a vivir con el amor del Padre, este elemento ya no se ve como un instrumento de tortura sino como signo del amor de Dios hacia los seres humanos.

3.4.3.2.1. Basílica de Santa Cruz en Jerusalén, Roma

La celebración de esta Santa Cruz en relación con la crucifixión, el 3 de mayo, fue instaurada en el antiguo imperio romano como conmemoración del hallazgo de las reliquias de la Verdadera Cruz de Cristo por Santa Elena, madre de Constantino I (proclamado Emperador romano en el año 306 d.C.), quien fue a Tierra Santa para realizar su búsqueda y las encontró los primeros días de mayo.

Las reliquias traídas de Tierra Santa, dentro de ellas un fragmento de la Santa Cruz, se encuentran actualmente en la "Basílica de Santa Cruz en Jerusalén" en Roma[98]. Esta Basílica se localiza en las laderas de la colina Esquilino, donde en los siglos III y IV d.C. había un complejo constituido por un *palatium*, denominado *Sessorium*. Con la construcción de esta primera iglesia en el palacio imperial, el área de Santa Cruz, que en época de los Césares ya era una zona importante, siguió desempeñando un rol medular también en la Roma cristiana.

Una tradición antigua y bien documentada les atribuye a Constantino y a su madre Elena la construcción de la *Hierusalem* romana en una gran aula del *Sessorium*. La iglesia del siglo IV se levantó para custodiar las reliquias de la Pasión de Cristo, halladas milagrosamente en el Calvario y llevadas a Roma por la madre del Emperador.

Caminando sobre la nave central de la iglesia se ve de frente el *Ciborio* que sustituyó al de la época medieval y detrás de éste, el altar. Bajando por las rampas laterales se accede a las dos capillas semisubterráneas: a la izquierda, la Capilla de San Gregorio, a la derecha, la Capilla de Santa Elena. Según la tradición, fue en esta capilla en donde Elena depositó las reliquias después de haber esparcido en el suelo la tierra del Calvario. La parte superior de sus paredes está decorada con un ciclo de frescos dedicado a la *Vera Cruz;* en la bóveda se observa un extraordinario mosaico: en el centro, dentro de un medallón, el Cristo bendiciendo, a su alrededor los Evangelistas y cuatro Historias de la Cruz. Se encuentra también la estatua de Santa Elena[99] (figura 66).

A Santa Elena se le atribuye el hallazgo, en el Calvario, de tres cruces que fueron llevadas en procesión hasta Jerusalén. Ahí el obispo de la ciudad, San Macario, distinguió la Cruz de Jesús por el milagroso regreso a la vida de un joven que fue tocado con el Santo Leño. Santa Elena partió la Cruz en tres trozos: uno lo dejó en Jerusalén, el otro se lo envió a su hijo a Constantinopla y el tercero lo llevó a Roma junto con un clavo y tierra del Calvario.

En 1570, debido a la humedad del ambiente, las reliquias fueron retiradas de la Capilla de Santa Elena. En 1925 se decidió construir para su resguardo una Capilla con mayor capacidad y de fácil acceso para los peregrinos, que fue terminada en 1952. El tema de la obra que se plasmó en ella es el peregrinaje al Calvario, en el que se medita el misterio de la Pasión y Muerte de Jesús.

Este recinto sagrado alberga actualmente seis relicarios que contienen, respectivamente: parte de la Santa Cruz; un Clavo de los tres con los que Cristo fue Crucificado; el Título, que es una tablilla de madera en la que figuraba en tres lenguas (hebraico, griego y latín) el cargo formulado por Pilatos a Jesús; dos Espinas que se considera pertenecieron a la Corona que ciñó la cabeza de Jesús; una réplica de la Sábana Santa y la Cruz con el Sudario realizada por monseñor Giulio Ricci.

Este santuario, de relevancia histórica y sagrada, actualmente es visitado por fieles que desean contemplar y tener un acercamiento directo, sacro, con estas reliquias. Asimismo, es un punto de peregrinaciones en algunos días y épocas particulares del año litúrgico, como en la Exaltación de la Santa Cruz, en la Invención de la Santa Cruz y en Semana Santa.

Vemos entonces que, además de la Invención de la Santa Cruz (el 3 de mayo), otra festividad que conmemora la Cruz en la que Jesucristo fue crucificado es la Exaltación de la Santa Cruz el 14 de septiembre. En este caso la fecha corresponde con el aniversario de la consagración de la Iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén (lugar en donde ocurrió la crucifixión, enterramiento y resurrección de Cristo, el mismo lugar en

98 La información de esta Basílica fue recuperada de la guía "La Basílica de Santa Cruz en Jerusalén" (Stolfi s/f).

99 Algunas de las reliquias de Sta. Elena se encuentran actualmente en la basílica de Auxery en Francia.

Figura 66. Reliquia de la Santa Cruz en la Basílica de "La Santa Cruz de Jerusalén", Roma

donde, siglos más tarde, fueron encontradas las reliquias por Santa Elena).

3.4.3.2.2 Capilla de la Santa Cruz en Karlštejn, República Checa

Otro gran exponente de esta tradición de veneración de reliquias, en especial de la Santa Cruz, es la "Capilla de la Santa Cruz" del castillo Karlštejn en la República Checa[100]. En este caso, además de su connotación sagrada, las reliquias tuvieron la función de legitimar el poder de Carlos IV, emperador del Sacro Imperio Romano. Durante su reinado, entre 1355 y 1378, las tierras de la Corona Checa llegaron a ser una parte integral e importante del medievo europeo con Praga como la residencia del Sacro Emperador Romano, llegando a ser un foco político del mundo cristiano. La razón original de la fundación del Castillo no es clara, fue hasta después que Carlos IV decidió transformarlo en una fortaleza para albergar las reliquias más preciadas del Sacro Imperio Romano y el Reino de Bohemia, probablemente esto ocurrió al regreso de su coronación en Roma en 1355 o 1356.

El Castillo fue construido sobre una elevación en un valle y sus edificios fueron protegidos por una gran y masiva muralla. En su conformación se distinguen básicamente tres niveles que pueden leerse como la expresión del pensamiento jerárquico de la Edad Media: en la parte más baja hay un Palacio Imperial, que correspondería con el ámbito terrenal; en la mitad están la Torre Menor y las capillas de Nuestra Señora y de Santa Catarina; La Gran Torre y la Capilla de la Santa Cruz forman la parte más alta, ambos niveles representan el ámbito celestial (el primero, referido a la temática de María y el segundo, claramente relacionado con el propio Cristo).

El lugar más sagrado e impresionante de este Castillo es precisamente la Capilla de la Santa Cruz que se ubica en el segundo piso de La Gran Torre, para acceder a ella se sube por una escalera en forma de espiral. En el último descanso de la escalera, justo antes de entrar a la Capilla, hay un mural en el que se muestra a Carlos IV depositando el cofre relicario en el altar, esto ocurre en presencia de su esposa, el arzobispo, otros oficiales de la Iglesia y miembros de la Corte Real. Esta pintura anuncia y prepara al visitante que está a punto de entrar precisamente al lugar que fue consagrado con la ceremonia ahí representada.

El componente central de este recinto es la pared del altar con un nicho para las reliquias imperiales de la Pasión de Cristo (una espina de la Corona de Espinas, una astilla de la Verdadera Cruz, una uña y la

100 La descripción del castillo y la capilla se basa en "The Sacred Halls of Karlštejn Castle" (Fajt, Royt, et al. 1998).

lanza de San Longino depositados en los relicarios, y la insignia de la Coronación del tesoro imperial). En esta pared se encuentra la pintura más importante de la capilla "La Crucifixión", realizada por el Maestro Teodorico, y en su momento contuvo en sí misma las reliquias: en el aura estuvo un fragmento de la Corona de Espinas de Cristo, junto a la herida en el costado de Cristo estuvo parte de la Santa Esponja y en la cruz abierta en su pecho hubo dos astillas de madera de la Verdadera Cruz.

Las paredes laterales tienen una composición simétrica en un eje vertical y están cubiertas con pinturas que presentan un arreglo jerárquico. De tal forma, las pinturas que se encuentran en el presbiterio (área entre la reja y el altar) corren de manera paralela y se corresponden, hay seres angelicales, Santas, Princesas y Reinas Santas, Santos, Príncipes y Caballeros Santos. Las pinturas que están en la nave (detrás de la reja) representan órdenes religiosas en general. Como parte de este grupo de pinturas, en la fila correspondiente a los reyes santos se encuentra San Carlomagno[101], santo patrón de Carlos IV quien lo veneró como fundador del Sacro Imperio Romano que en ese momento él gobernaba.

Finalmente, la pared del sur que corresponde con la entrada a la capilla, crea una contraparte con la del altar en términos de composición y significado. En ésta se colocaron cuatro Padres de la Iglesia junto con un grupo de cuatro Papas que se complementan con pinturas de querubines, todos están protegiendo la entrada a este santuario que contiene las reliquias.

Con la descripción de esta capilla queremos resaltar que en su edificación se integraron el simbolismo religioso y el simbolismo político de la época, fue resultado de una planeación y consenso del Emperador y sus consejeros más cercanos, dentro de ellos el Arzobispo. Esta fortaleza se construyó para resguardar las reliquias imperiales de la Pasión de Cristo y como tal fue un lugar central para la realeza, respaldado y reconocido por las autoridades eclesiásticas. De ahí que su uso fue restringido y de carácter un tanto privado.

Asimismo, a diferencia de la Basílica de la Santa Cruz, este santuario sólo correspondió a ese periodo. Hoy en día se visita únicamente como monumento histórico de gran valor que es admirado principalmente por su expresión artística medieval y como emblema de aquel imperio. Actualmente las reliquias de la Pasión, en este santuario, han perdido su valor sagrado para la mayoría de los visitantes.

Retomando los dos ejemplos antes descritos vemos que, como parte de los instrumentos de la Pasión de Cristo, la Santa Cruz es la que tomó mayor fuerza como reliquia del propio Jesucristo. Distintos santuarios en Europa han resguardado algún fragmento de ésta y en la actualidad algunos de ellos continúan siendo visitados por cientos de fieles.

Interesantemente, la veneración de reliquias no sólo se centró en Cristo, ésta se extendió a la propia Virgen[102] así como a las Santas y a los Santos, incluso a algunos emperadores, como Carlo Magno. De ahí que también existan diferentes santuarios consagrados a ellos y que en su momento haya habido disputas sobre el lugar en donde serían resguardados sus restos, o parte de ellos, a manera de reliquias.

La reliquia es un memorial de una persona santa, puede ser una pieza o fragmento de su ropa, un elemento asociado con ella o incluso una parte de su cuerpo, y es preservada y reverenciada como una inspiración a la piedad. El valor espiritual de Cristo o de algún Santo puede ser transmitido a través de la reliquia, ése es su valor religioso (Darvill 2009:363). Entonces, la sacralidad de la reliquia[103] radica en que sigue expresando los valores y cualidades del ser divino.

De tal forma vemos que, mientras en Europa la Santa Cruz es venerada como una reliquia que nos remite al momento de la Crucifixión de Jesús, su vida y sus valores, en los rituales de petición de Lluvia en la Mixteca la Cruz es en sí misma una divinidad, ya sea la Madre Tierra quien da el sustento o un *ñuhu* (el dueño divino del lugar). En este caso la Cruz es relevante por su efecto en el presente, al igual que una reliquia, la diferencia es que se asocia con la Lluvia Sagrada y Eterna que ocurre en las *Vehe Savi* (Casas de Lluvia), así como con la temporada de Lluvias, la

101 La figura de Carlomagno como Santo es bastante polémica principalmente por la menara violenta en que impuso el cristianismo como parte de su política expansiva de conquista, especialmente contra el pueblo Sajón. Actualmente sus reliquias se encuentran en Aquisgrán, Alemania.

102 En Aquisgrán, Alemania se realiza, cada siete años, una conmemoración muy significativa de una reliquia de la Virgen María. Como parte de esta celebración, las reliquias que se encuentran resguardadas en un extraordinario relicario, cerrado con un candado especial, son expuestas en la iglesia para que cientos de fieles puedan admirarlas e impregnarse de lo sagrado.

103 Cabe señalar que el culto a las reliquias estuvo presente en la Mixteca y en Mesoamérica como parte de la religión, formó parte del culto a los ancestros, esto se puede ver en los santuarios y en lo que se ha denominado como envoltorios sagrados (Hermann 2008; Jansen 2011, 2012b; Urcid 2011).

Figura 67. Reliquias de San Marcos en la Basílica de Venecia

siembra, una buena cosecha y con varios aspectos de la vida misma.

Asimismo, es importante señalar que para las iglesias que resguardan las reliquias de la Santa Cruz su celebración el 3 de mayo ha caído en desuso, siendo ésta una de las principales diferencias con lo que ocurre en las comunidades de México en general y de *Ñuu Savi* en particular.

Como vimos, el ritual de petición de Lluvia se realiza año con año alrededor de esta fecha, pues se relaciona con el cambio de temporadas (de secas a lluvias) y, por lo tanto, puede estar asociado a la Santa Cruz o a diferentes Santos. Por ello su celebración no tiene un fecha fija en el calendario, ésta varía dependiendo de cada comunidad y del Santo que se celebre, a quienes comúnmente se les conoce como "Santos de la Lluvia". Por otro lado, en Europa la celebración se fija al hecho histórico del hallazgo de las reliquias de la Vera Cruz (la Santa Cruz) el 3 de mayo.

3.4.3.2.3 Basílica de San Marcos, Venecia

Con relación a la conmemoración de San Marcos en Europa entendemos que ésta exalta la vida y obra del Santo Evangelista como predicador de la fe católica. Actualmente sus reliquias se encuentran en la Basílica de San Marcos en Venecia, Italia, en donde son veneradas por visitantes que comparten esta fe además de la admiración y la historia del propio recinto sagrado[104].

La basílica de San Marcos, testimonio del santo evangelista, es una iglesia que reúne espléndidamente estilos procedentes tanto de Oriente como de Occidente. Tuvo dos funciones importantes: la de iglesia palatina, es decir, de capilla del palacio ducal y, desde 1807, la de catedral de la ciudad (figura 67).

El dux, elegido en el palacio, era presentado a la ciudad y públicamente proclamado desde el *pergolo* (el púlpito de la derecha) que tenía reservado en la iglesia, después salía a la plaza a encontrarse con el pueblo siguiendo determinados rituales y ceremonias. Como iglesia de estado ahí tenían lugar otras ceremonias, como la bendición de los soldados que marchaban a la guerra o la presentación de las banderas arrebatadas al enemigo.

Todo el complejo sagrado que vemos hoy en día tuvo su organización definitiva a lo largo del siglo XVI.

104 La descripción de esta Basílica se basa en "La Basílica de San Marcos y el Retablo de oro – 148 láminas en color" (Villa 2005).

Con la caída de la República Serenísima, en 1797, también la iglesia de San Marcos vio el final de su función secular de capilla del palacio. En 1807, por disposición napoleónica, fue trasladada la sede patriarcal de la iglesia San Pietro di Castello a la basílica de San Marcos, que volvió a tener una importante vitalidad como catedral de Venecia.

Esta basílica fue consagrada a San Marcos, como parte de sus milagros, el episodio más conocido es la curación del zapatero Anián: a Marcos, tras desembarcar en tierra de África y ya en la ciudad de Alejandría, se le rompe el calzado, que entrega para su reparación a este zapatero que estaba trabajando en su taller. Anián se hiere con un punzón en la mano izquierda, entonces Marcos escupió en el suelo, formó un poco de barro con su saliva y lo untó en la mano del zapatero, quien instantáneamente se curó. Tanto la historia del Santo, como este milagro, fueron plasmados en distintas e impresionantes expresiones de arte que se admiran hoy en día en este santuario.

La tradición de la evangelización de Marcos en esta zona lagunar véneta se difundió hasta el siglo VIII. Marcos, tras haber sido consagrado obispo en Roma por Pedro, llegó a Aquilea, donde realizó algunos milagros, bautizó a los fieles y eligió a un joven noble, Hermágoras, para llevarlo consigo a Roma, donde Pedro lo consagró obispo. Con este primer obispo comienza la tradición patriarcal véneta.

La vida de San Marcos, según el relato veneciano que se ha ido enriqueciendo con el tiempo, está ampliamente ilustrada en los mosaicos de los dos coros, del presbiterio, de la bóveda de la capilla Zen y de las lunetas de la fachada principal. Asimismo, otro episodio representado en los mosaicos, es el milagro del hallazgo del cuerpo de San Marcos dentro de un pilar de la basílica. Durante la larga edificación de la tercera iglesia, en el siglo XI, se olvidó el lugar en donde el dux y el primicerio, en ese entonces ya muertos, habían ocultado el cuerpo del santo para evitar robos o profanaciones.

El edificio encargado por Giustiniano Partecipazio (el dux que acogió el cuerpo de San Marcos a su llegada a Venecia en 828) y completado por su hermano y sucesor Giovanni, fue totalmente diferente a la basílica de San Marcos que vemos hoy. Actualmente, en la cripta que se sitúa debajo del presbiterio se observa un sarcófago central que es la antigua tumba de San Marcos; sólo desde 1835 las reliquias del santo reposan bajo el altar mayor del presbiterio. Basta decir que, tanto la arquitectura como las diferentes obras de arte que conforman este santuario, son de una extraordinaria belleza y un profundo simbolismo religioso e histórico.

De tal forma, con la descripción de este santuario consagrado a San Marcos queremos resaltar que, en este contexto occidental, su conmemoración responde a su labor como predicador de la fe así como a los milagros que realizó durante su vida y a su martirio. Estos motivos son muy diferentes a los que impulsan su celebración en las comunidades de la Mixteca, en donde San Marcos se venera como un *ñuhu* (ser divino) en relación con el agua, ya sea el agua de los manantiales o el agua de Lluvia. Asimismo, su carácter divino, relevancia y respeto surgen a partir de la propia experiencia que los habitantes tienen con él, tanto en los sueños como en el propio ritual. En este sentido, su sacralidad y vitalidad se basan en la eficacia de los rituales.

3.4.3.3 Algunas consideraciones

Comparando los tres recintos sagrados que describimos vemos que fueron edificados principalmente para albergar reliquias: de la Pasión de Cristo (los dos primeros) y de San Marcos Evangelista (el último). Igualmente, cada uno corresponde a un momento histórico que determinó su conformación, uso y relevancia y, al mismo tiempo, como parte de su arquitectura y decoración se integró la historia sagrada en la que se funda el cristianismo. En este sentido, son un claro ejemplo de templos construidos bajo los cánones del cristianismo, previamente estipulados, homogeneizados y ampliamente difundidos.

Además de resguardar diferentes reliquias, estos templos fueron pensados para la celebración de la Santa Misa, la realización de los sacramentos y las diferentes conmemoraciones del año litúrgico (cristiano), rituales centrales de esta religión. En su momento fueron también lugares ideales para la conmemoración de diferentes ceremonias seculares relevantes para la población. Asimismo, es importante señalar que se tiene acceso a la historia y simbolismo de estos lugares sagrados porque fueron planeados bajo este marco general de una religión institucionalizada y ricamente documentada con un sistema de escritura (con caracteres latinos) comprensible hasta nuestros días.

Con lo anterior y retomando uno de los postulados fundamentales del ritual de petición de Lluvia, que es

la *Vehe Savi* (Casa del dios Lluvia), vemos que la diferencia entre este tipo de santuarios no construidos en *Ñuu Savi* y los construidos en Europa, ambos asociados a símbolos católicos (La Santa Cruz y San Marcos), radica principalmente en la forma en que son percibidos de acuerdo con su propia esencia. En este sentido, los primeros se consideran santuarios vivos, mientras que los segundos son vistos como santuarios relicarios.

Esta diferencia fundamental trae como consecuencia que, en la actualidad, los santuarios vivos como: las montañas, las cuevas, las peñas, los nacimientos de agua y por consiguiente las *Vehe Savi*, así como los rituales que se llevan a cabo en ellos, continúen siendo señalados desde el catolicismo y no se conciban como parte de una religión auténtica-válida.

En relación con la época precolonial, debemos tener presente que estos santuarios vivos existieron con su propio simbolismo y profundo significado, los cuales igualmente fueron escritos tanto en los lugares sagrados como en los libros antiguos (códices). Sin embargo, debido a los estragos y cambios sufridos en la época colonial, estos registros fueron en su mayoría destruidos y los que sobrevivieron poco a poco se fueron haciendo ininteligibles para los propios pobladores, pero no así otros aspectos de la vida. Afortunadamente, la relación con muchos de estos santuarios y con la divinidad misma pervivió, y en la actualidad gran parte de este simbolismo y significado sagrados están presentes en los rituales, ya que es precisamente en éstos en donde se forja la Palabra Verdadera de cualquier religión (Rappaport 2001:53).

Por otro lado, comparando los ejemplos de San Pedro Molinos y Juxtlahuaca, es relevante mencionar que la estructura del ritual es muy similar entre ambos y a la que fue descrita para *Yuta Nduchi*, comparten además la manifestación de la divinidad en estalactitas al interior de una cueva, su asociación con el Agua y la conformación de su santuario. Entonces consideramos que lo que se ve como dos símbolos sagrados distintos desde el catolicismo (la Santa Cruz y San Marcos), para las comunidades en la Mixteca éstos hacen referencia a un mismo ser divino que es el Agua, sólo que representado de manera diferente y cada uno con su propia Historia[105] y facultades o dones, además de la Lluvia.

Por lo tanto, la vigencia e importancia de su conmemoración en las comunidades actuales se explica a partir de su estrecha relación, así como la de otros Santos e incluso el propio Jesucristo, con diferentes divinidades de origen precolonial, ya sea el dios Lluvia o algún otro *ñuhu*, y con sus santuarios. Esto aunado a que el ritual de petición de lluvia da la pauta para el inicio de la siembra y otras actividades relacionadas con el sustento. En este sentido nos referimos a la Santa Cruz y a San Marcos como los Santos de la Lluvia, o mejor dicho, Santos Lluvia.

Finalmente, en cuanto al ritual de petición de lluvia, vemos que a pesar de su importancia y su amplia difusión, estos rituales se siguen considerando como eventos aislados y no como parte integral de un orden litúrgico mayor dentro del ciclo anual en cada comunidad y, principalmente, continúan siendo descalificados y desvalorizados. Consideramos que el origen de esta problemática se remonta a la época colonial, tema que abordaremos en el siguiente apartado.

3.4.4 Las incisiones de la época colonial en la percepción de las *Vehe Savi*

La descalificación y los prejuicios que actualmente se tienen hacia los distintos rituales y manifestaciones religiosas que se llevan a cabo en lugares sagrados de las comunidades en *Ñuu Savi*, y por ende a las congregaciones que los realizan, tienen sus orígenes en tiempos coloniales, cuando se impuso el cristianismo como la única religión. Éste fue un proceso largo, doloroso y complejo, que llevó a la sinergia entre la religión mesoamericana y el cristianismo, cuando los antiguos mixtecos reinterpretaron e hicieron suyos el pensamiento y los diferentes símbolos cristianos.

Referente a la antigua divinidad mixteca de la lluvia, es decir, *Dzavui*[106] los registros coloniales dejan ver que su jerarquía, como una de las principales deidades mesoamericanas, así como la realización de rituales y ofrendas para conmemorarlo e invocarlo, continuaron después de la Conquista, de la misma manera como se hacían en la época precolonial. Como parte de algunos testimonios que refieren a *Dzavui*,

105 Cabe señalar que, si bien la vida del Santo como tal es un tanto incomprensible por los lugares y tiempo distantes en los que ocurrió, estos Santos tienen su propia historia en las comunidades. Ésta ha tomado forma y sentido para los habitantes a partir de sus propias experiencias con las divinidades (en los sueños, en los rituales y en los milagros que se les atribuyen).

106 Empleamos esta denominación porque es así como se encuentra en los documentos coloniales, esto aplica para todas las palabras en mixteco en este apartado, sólo se conserva invariable *Vehe Davu*. *Dzavui* corresponde a *Davu* en la variante dialectal de *Yuta Nduchi.*

cabe retomar que a esta divinidad se le asociaba con el rayo y el relámpago, que se le invocaba no sólo cuando había escasez de agua, en tiempos de sequía, sino también cuando había enfermedad o cuando era tiempo de cosechar, y que estas ceremonias se realizaban a lo largo del año (Terraciano 2013:410-414).

Para la Región Naua, Sahagún menciona:

> … que este dios llamado Tlaloc Tlamacazqui era el dios de las lluvias, entendían que él daba las lluvias para que regase la tierra, mediante esa lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos. También entendían que él enviaba el granizo y los relámpagos y rayos, y las tempestades de agua y los peligros de los ríos y de la mar… él da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal (Sahagún 1998:72).

Esta información es relevante porque nos da una idea de la complejidad de la divinidad[107] y de los múltiples ámbitos de la vida diaria en los que influía, tal como lo podemos entender hoy en día para las comunidades contemporáneas de la Mixteca y otras partes de México, además, debemos considerar las diferentes formas en que se manifiesta. Esta conceptualización se debe tener presente cuando se habla del dios Lluvia, ya que tratar de entenderlo a partir de su nombre, de manera textual, limita su profundo alcance. Lo mismo sucede con los santuarios en donde se venera, es decir, las *Vehe Davu* (Casas de Lluvia) que se visitan en diferentes momentos del año con distintos propósitos.

Con relación a los lugares sagrados en donde se invocaba a *Dzavui*, en los documentos se menciona que la gente se reunía en el palacio y alrededor de él. Asimismo, son constantes las referencias a cuevas y cerros de diferentes comunidades en donde fueron localizados envoltorios sagrados y *ñuhu* (divinidades) hechas a base de piedra, jade o turquesa, algunas con incrustaciones de oro y piedras preciosas, a quienes los frailes nombraron, de manera general, "ídolos". Estas *ñuhu* casi siempre se encontraron acompañadas de ofrendas, que consistían en copal, plumas, flores, velas y evidencia de autosacrificio (Terraciano 2013: 411 y 402).

Es importante señalar que conforme transcurrieron los años de la etapa colonial temprana, los antiguos templos ubicados dentro de la población fueron destruidos y los rituales realizados en ellos prohibidos, y si había alguna recurrencia los habitantes eran castigados. Esto orilló a los antiguos mixtecos a la actividad clandestina y a la utilización de espacios ocultos y lugares remotos para seguir ejerciendo su religión, en lugar de estos templos se construyó la iglesia o *huahi ñuhu* (casa sagrada) como símbolo del nuevo poder y de la imposición de una nueva religión (Terraciano 2013:436 y 450).

Muchos de los santuarios alrededor de las comunidades pensamos que no fueron atacados ni destruidos físicamente debido a: que estaban fuera de la población, que eran innumerables, que eran conocidos únicamente por los habitantes y que son templos construidos de forma natural. A su vez, consideramos que éstas son algunas de las razones por las que los rituales dedicados a *Dzavui* pervivieron en santuarios como cuevas, la cima de montañas, peñas, manantiales o abrigos rocosos.

Al respecto, es interesante notar que en la actualidad, como resultado de la sinergia entre ambas religiones (la mesoamericana y el cristianismo), el hecho de que *Dzavui* se asocie con algún Santo católico o con la Santa Cruz, como se vio anteriormente, lo trae de regreso al recinto sagrado ubicado al centro de la población. Asimismo, con la realización del ritual de petición de lluvia se conectan sus diferentes santuarios, disolviendo en cierta forma la segregación forzada por el poder colonial.

Acerca de los santuarios de *Dzavui* en las montañas, Burgoa brinda una descripción detallada de una cueva en la Mixteca Baja que nos permite conocer su composición y relacionarla con los santuarios en la actualidad. Ésta se encuentra en la comunidad actual de San Miguel[108] en Juxtlahuaca:

> … en la mitad del camino que va de Xustlahuaca a aquellos nocivos pueblecillos está uno sobre montes, como a dos leguas de distancia, la una de llano, en el valle pasando el río, y la otra de cuesta entre espesura de árboles, y el pueblo se llama San Miguel…**se entra por una puerta como de arco**, de más de veinte y cinco varas de alto, y diez de ancho, dejando el estrecho cuerpo de sus aguas, casi cuatro varas

107 Aunque cabe señalar que las descripciones e imágenes de dioses elaboradas por Sahagún los muestra en un formato europeo, aislados y sin asociación calendárica o ritual; por otro lado se paganizan tratándolos como dioses romanos y se tratan como representaciones humanas más que dioses en sí mismos (Frassani 2016:441-442).

108 Esta comunidad es vecina de Unión Cárdenas, población antes referida, en donde se realiza el ritual de petición de Lluvia como parte de la conmemoración de San Marcos.

dilatadas de **calzada**, por cada lado, y entrando dentro, luego descubre una bóveda tan alta, que excede mucho a la puerta, y cerca de ésta a mano izquierda estaba una **peaña del mármol del que ahí se forja**, y sobre ella **una grande figura con traje, y vestiduras de apóstol, o profeta**, con el manto sobre la cabeza, descubierto el rostro grave, y las manos dispuestas en proporción, y **todo de una pieza como si fuera vaciado**: del techo de toda la cueva, pendían del mesmo metal, multitud de diversos animales grandes, y pequeños, y algunos con notable perfección, hasta los menores miembros se reconocían…pero lo que causa admiración en esta cueva, era ver que de **una gota de agua indiferente**, y vaga al correr, **se redujesen tan varias figuras**, y destilando tan menudas, diesen cuerpo a **estatuas, simulacros, y animales** tan diferentes…y donde pudo llegar la admiración de los más atentos juicios; es en **una pila de medio círculo, como de agua bendita** que está en el lado derecho de un lienzo,…y el agua que la llena, destilaba por el canto del peñasco, siendo la materia que la formó, dejándola perfecta, la tenía siempre llena, y rebosando,…yo cuando la vide consideré muy despacio la obra, me rasgó el corazón ver **cuán apoderado se halló el demonio de esa tierra pues tan despacio labró casa para sí**;…cerca de dos cuadras se puede andar con claridad, y después prosigue lo lóbrego, y tenebroso, que continúa el paso del arroyo, con mucha fragosidad de peñas, y estrechos imposibles de andar, y va por debajo del monte con grande arboleda que lo cubre por encima, y respira la corriente del agua,…y de todo se valió el príncipe de las tinieblas, para tener solapada esta madriguera infernal, **por más de ochenta años, acudiendo de remotísimas partes, de diferentes naciones a sacrificar al Dios de aquella sacrílega Sinagoga,** y habrá cuarenta y seis años, que fue Nuestro Señor servido de que hubiese indios de buen celo, que **declararon a los religiosos el lugar,… bendíjose la cueva, y conjuraron a los demonios**: pusieron cruces con mucho versos, y oraciones devotas escritas, y continúan los religiosos visitarla… (Burgoa 1989:359-361)[109].

Con base en esta descripción que Burgoa ofrece de la cueva, no cabe duda de que se trata de una *Vehe Davu* (Casa del dios Lluvia) en la Mixteca Baja, asimismo, es interesante notar dos percepciones que el autor refleja de este lugar sagrado: la primera está relacionada con la propia experiencia del fraile dentro de esta *Vehe Davu* como lugar sacro. Es claro que detalla la cueva a partir de su propia vivencia espiritual en una iglesia consagrada a Cristo y, seguramente, después de haber visitado varios de estos lugares con personas originarias que le mostraron lo que para ellos era sagrado, lo que percibían, y que él comprendió perfectamente.

Esto es evidente cuando menciona que el agua era la que formaba todo el santuario, así como a los animales y estatuas, incluso al "apóstol" o "profeta", quien desde la perspectiva de los habitantes sería el dios Lluvia. También cuando señala que el agua que destilaba del canto del peñasco era bendita. Ambas percepciones las vimos durante el ritual en la comunidad de *Yuta Nduchi*.

De la misma manera, su formación espiritual dentro del Cristianismo se refleja en su descripción al utilizar palabras como arcos, bóvedas altas, calzadas, apóstol o profeta. La comparación entre la *Vehe Davu* y la iglesia nos habla de la admiración e impacto que tuvo el fraile por este tipo de santuarios. Hay que recordar que durante esta época, los rituales católicos en Europa se practicaban en iglesias, es decir, en edificios construidos más que en lugares naturales. Esta vivencia espiritual de los colonizadores hizo que se descalificara a este complejo ritual del dios Lluvia con términos e ideas peyorativas.

La segunda percepción tiene que ver con su objetivo primordial de evangelizar, y como parte de este proceso, descalificar la religión mesoamericana y destruir sus símbolos fundamentales. Esto se observa cuando, después de mostrar su admiración, aclara que este lugar es obra del demonio, es de notar que en este caso no empleó palabras peyorativas de descalificación para referirse a la composición del propio lugar, a algún ritual o a las ofrendas.

Asimismo, es importante señalar la referencia que hace a las diferentes naciones, de lugares lejanos, que habían visitado esta cueva desde hace más de ochenta años, ya que hoy en día las Casas de Lluvia en *Ñuu Savi* son compartidas por diferentes comunidades vecinas, y algunas de ellas son incluso santuarios que congregan a peregrinos de comunidades en otras regiones. En cuanto al tiempo que menciona de ochenta años de conmemoración como lugar sagrado, cabe mencionar que muchas de las *Vehe Davu* que se visitan actualmente han sido conmemoradas desde tiempos

109 Las palabras resaltadas son nuestras.

precoloniales, incluso desde el Preclásico Medio y Tardío, como veremos en el siguiente apartado, y principalmente, que continúan vigentes a pesar de todos los esfuerzos por su aniquilación.

El mismo Burgoa, cuando habla de la vida de fray Jerónimo de Abrego, presenta la descripción de otra cueva dedicada al dios de las lluvias, quien provee suficientes aguas y sobradas semillas para el sustento. Asimismo, explica la forma en que el propio fraile destruyó las manifestaciones de esta divinidad, desacreditando la religión y a los sacerdotes mesoamericanos ante los principales y otros habitantes que fungieron como testigos de este dramático hecho:

> … llegaron a descubrir un como salón, muy espacioso en ancho, y largo, y con más luz que manifestaba las huellas por el plan del sacerdote diabólico que administraba los inciensos y sacrificios de animales, y a un lado una columna piramidal de nieve congelada, que parecía toda de cristal del agua helada que destilaba la montaña tan fría, que causaba aquella estatua, y otras más pequeñas de lo que goteaba en otras concavidades; los principales, y demás indios que descubrieron la figura de su mentido dios, por la noticia que sus sacerdotes les habían dado del sitio,… el celoso Ministro del verdadero Dios **se puso a predicarles, y persuadirles cómo aquella estatua de agua cuajada era efecto natural, y no cosa divina**, y para que lo creyeran se llegó a ella y con el bordón que llevaba empezó a despedazar la nieve, y coger con la mano los fragmentos que caían, y deshacíanse con el calor, bebiendo del agua que destilaba, y viendo ellos el desengaño a los ojos, y la fuerza de las razones del siervo de Dios con que los persuadía a la verdad, **quedaron confusos y avergonzados de la ceguera en que los tenían los ministros y sacerdotes desde su gentilidad**, y desbaratando a golpes aquel hielo endurecido, y conjurando con bendiciones, y exorcismos a los espíritus que habitaban aquel lugar, formando una cruz de unos trozos, la colocó en aquel lugar,… (Burgoa 1989:481)

En esta descripción se deja ver nuevamente la materialización del dios Lluvia a partir de las propias gotas de agua que caen al interior de la cueva y que con el tiempo toman formas diversas. Para nosotros resulta importante mostrar las descripciones detalladas de estos santuarios no construidos porque en la mayoría de las comunidades en *Ñuu Savi*, y a diferencia de lo que hemos aprendido a buscar en arqueología (la evidencia material), podemos decir que son precisamente estas manifestaciones de *Dzavui* las que han llegado hasta nuestros días, como se vio también en el caso del ritual de manantiales.

Finalmente, considerando ambas descripciones, cabe resaltar que a partir de este tipo de interpretaciones y juicios coloniales, se difundió la idea de estos lugares sagrados como "lugares del demonio", y los rituales que se realizaban en ellos como prácticas de su adoración. Por ello actualmente es común escuchar en cada comunidad referencias negativas a alguna cueva o peña, que muchas veces se les ha agregado como parte de su denominación en español "del diablo". Asimismo, es importante señalar que no se menciona la evidencia de sacrificios humanos, una temática muy recurrente en documentos coloniales, como en el proceso inquisitorial de Yanhuitlan (Sepúlveda 1999).

Al respecto es relevante recordar que, desde el punto de vista de los colonizadores, la religión mesoamericana también estuvo relacionada con el sacrificio de personas, y en especial *Dzavui*, se asoció con el sacrificio de niños (Sahagún 1998:57-58), asimismo, en la crónica de Burgoa hay algunas menciones sobre el sacrificio humano en cuevas (Burgoa 1989). Abordar el tema del sacrifico humano requiere de un trabajo minucioso y crítico, aquí sólo nos interesa invitar a la reflexión sobre este tema que los frailes tomaron como uno de los principales íconos de la religión mesoamericana que justificaba su aniquilación y que en la actualidad sigue figurando en la interpretación de contextos arqueológicos.

Debemos tener presente que: los frailes que llegaron a México traían consigo una tradición de extirpación de la "brujería" en Europa, en donde a través de la Santa Inquisición mataron miles y miles de mujeres parteras y curanderas por "brujería y por bailar con el demonio", fue con esta obsesión y deseo de imponer su visión que los frailes y españoles llegaron a Mesoamérica (Jansen y Pérez 2015:65). En la mente de los religiosos la conquista de estas tierras y su lucha para enseñar el evangelio no eran en contra de otra religión sino contra el demonio, y así lo registraron en sus crónicas (Romero 2008:41).

En el imaginario de la Europa medieval, las brujas eran especialistas en matar y comer a niños recién nacidos durante sus ceremonias, consideras por los frailes anticristianas (Cohn 2005:145). Incluso esta

descalificación la sufrió el cristianismo en sus inicios, cuando los romanos señalaban que los cristianos tenían reuniones en las cuales los niños eran ritualmente sacrificados y festividades en las cuales los restos de estas víctimas eran ritualmente devorados (Cohn 2005:3-4). Irónicamente, como se mencionó, esos mismos prejuicios e ideas de sacrificio de seres humanos fueron transmitidos al complejo del dios Lluvia por los conquistadores y frailes en toda Mesoamérica.

Otro testimonio de la Colonia que nos deja ver el pensamiento de los frailes con relación a la religión mesoamericana y su forma de evangelizar, es una pintura mural realizada en la capilla abierta de Actopan en Hidalgo. Por su ubicación, dimensiones y la temática que trata, es aún en la actualidad una obra que impacta e invita a la reflexión sobre el proceso de evangelización, en este caso agustina del pueblo hñahñu, principalmente sobre la conceptualización del pecado y el infierno con base en los rituales y las divinidades mesoamericanos (figura 68).

Figura 68. Representación de El Leviatán como símbolo del infierno en asociación a *Tlaloc: a)* pinturas en la capilla abierta de Actopan, *b)* Las fauces abiertas del Leviatán pudieron leerse como la entrada a una cueva, *c)* En la entrada de esta cueva se encuentra *Tlaloc* en una forma demonizada, es él quien cuida la cueva y tiene la llave y el caracol

En el muro cabecero (al este) de la capilla se plasmaron los principales dogmas del cristianismo, y las otras dos paredes se utilizaron para la representación del infierno y los pecados que llevan a él. Es de señalar el detalle con el que se realizaron estas escenas que sin duda consiguieron su objetivo de implantar terror y confusión entre los habitantes mesoamericanos. En este sentido, Vergara (2008) propone que la utilización del infierno en la evangelización, acentuado con la ausencia de una representación del paraíso, fue parte de una estrategia de sometimiento. Éste funcionó como complemento ideológico al proceso de conquista de un pueblo renuente a aceptar los patrones europeos.

Dentro de esta compleja narrativa que quedó plasmada en el mural, a manera de testimonio de esos tiempos coloniales, en la pared norte se encuentra una escena de interés para el tema de las *Vehe Davu* (Casas de Lluvia) que nos ocupa. Se trata de las fauces del Leviatán como símbolo de la entrada al infierno en donde, de acuerdo con la narrativa del mural, irán a parar los habitantes originarios que continúen realizando sus rituales y ejerciendo la religión mesoamericana, en palabras de los frailes "aquellos quienes continúen con prácticas de idolatría" (figura 68).

En este mural el Leviatán parece ser un reptil con el hocico abierto de grandes y filosos colmillos, cubierto de púas, es de gran tamaño y se presenta como enmarcando al resto de los elementos. Cerca de su nariz aparece un diablo con la lengua de fuera y grandes anteojos, quien lleva en su mano izquierda una llave, lo cual confirma la función de las fauces del Leviatán como entrada o puerta al infierno (Vergara 2008:155-160).

En esta figura del diablo, como señalan Jansen y Pérez (2015:66), se distinguen características iconográficas de *Tláloc*, el dios Lluvia. Aunado a esto podemos agregar que, bajo el convencionalismo mesoamericano, las fauces del Leviatán bien pudieron ser leídas por la población como la entrada o la boca de una cueva, lugar sagrado asociado precisamente a esta divinidad de la Lluvia, una *Vehe Davu*. Recordemos que la manera de representar una cueva en la iconografía mesoamericana era a través de la boca abierta de un lagarto, como veremos más adelante.

Vemos entonces que estos lugares sagrados así como las divinidades asociadas a ellos fueron de gran importancia dentro de la religión mesoamericana. Por ello fueron constantemente atacados, siendo etiquetados y descalificados por los frailes como lugares del diablo y, en el caso de este mural, asociado con el propio infierno.

3.4.5 *Savi* y las *Vehe Savi* en tiempos precoloniales

Siendo el dios Lluvia tan importante hoy en día para varias comunidades en *Ñuu Savi* y conociendo también su papel central en el pasado precolonial, consideramos necesario seguir su línea de vida hasta tiempos mesoamericanos.

Mucho de lo que se sabe en torno al dios Lluvia en esos tiempos es debido a las interpretaciones de las urnas provenientes de Mone Albán en relación con Cocijo (dios Lluvia en zapoteco) (Caso 2003b:157-248) y a las investigaciones arqueológicas realizadas en el Templo Mayor de México Tenochtitlan, centro religioso y político de los mexicas (Matos 1986). Este santuario estaba conformado por un templo doble, el del lado sur dedicado a Huitzilopochtli (el dios Guerrero) y el del costado norte a Tlaloc (el dios Lluvia) e interesantemente con una orientación astronómica hacia el Cerro Tlaloc (Aveni, Calnek., et al. 1988). Asimismo, en este templo se han excavado múltiples ofendas relacionadas con este dios (Broda 1982:47-48; López 1993), hecho que nos habla de su importancia para ese momento (1200-1521 d.C.).

Gracias a diferentes estudios sabemos cuál fue el aspecto característico del dios Lluvia: su cara estaba constituida de una especie de anteojos, una nariz enroscada, colmillos y, algunas veces, una bigotera; su cuerpo estuvo pintado de color azul o negro; comúnmente llevaba en una mano dos serpientes entrelazadas que simbolizan al rayo y en la otra, una jarra con agua; de tocado mostraba, entre otras cosas, plantas tiernas de maíz y representaciones de cerros (Fundación Cultural Armella 2008; Solís 2001).

El dios Lluvia es uno de los más representativos de Mesoamérica con elementos iconográficos claros, lo que hace fácil su identificación tanto espacial como temporalmente (Solís 2001:94). Su presencia se ha identificado desde tiempos tempranos (1500 a.C.) (Broda 1971; Olivier 2009) pero fue en la época de Teotihuacan (100-900 d.C.) que tomó las características descritas anteriormente (Solís 2001:94).

Con base en evidencias arqueológicas y en los documentos precoloniales (códices) sabemos que el dios Lluvia no sólo estaba relacionado con la agricultura o los mantenimientos de los seres humanos, sino

que influía en otros aspectos de la vida diaria. Ejemplo de ello lo vemos en la página 23 del códice Mictlan o Laud, en donde se le representa como Señor de los días, la lectura de la escena es la siguiente:

"El gran dios de la lluvia, que anda bajo las nubes, blandiendo su hacha y su culebra que son los rayos, camina sobre el mar donde viven animales como el lagarto, él determina el destino de los días representados por los símbolos a su alrededor: lagarto, viento, casa, lagartija, serpiente, muerte, venado, conejo, agua, perro, mono, hierba, caña, jaguar, águila, zopilote, movimiento, pedernal, lluvia y flor" (Anders y Jansen 1994:257).

En la región de la Mixteca Alta se tienen varias representaciones y referencias de *Savi*[110] (dios Lluvia): una de las más tempranas (400 a.C.) es la estela de *Yuku ita*, al igual que una escultura en el asentamiento precolonial de Huamelulpan; en uno de los sitios más importantes de la región, habitado entre el 500 y el 900 d.C., que actualmente lleva el nombre de *Yuku Ñuu Dahui* (Cerro del Dios Lluvia) y que hay una estructura que se conoce tradicionalmente como Templo del Dios Lluvia (Caso 2003a:61) y, justo antes de la llegada de los colonizadores en 1521, en el asentamiento de *Yuku Ndaa* hubo un cuarto decorado con esculturas de personajes ataviados con atributos de *Savi*, asimismo, esta divinidad está presente en varios códices.

Con relación a estos ejemplos cabe señalar que, aunque en la actualidad los rituales de petición de lluvia se realizan en santuarios no construidos y en los alrededores de las comunidades, debemos tener presente que en tiempos precoloniales existieron también santuarios construidos que estuvieron en el centro de la población, además de los alrededores, como en el Templo Mayor. En la Mixteca Alta solamente se tiene un ejemplo de una Casa de Lluvia en el centro de la población, es precisamente el complejo palaciego de *Yuku Ndaa*.

3.4.5.1 Una Casa de Lluvia en *Yuku Ndaa*

Lo que se conoce hoy como El Pueblo Viejo de Teposcolula fue la cabecera del señorío posclásico de Teposcolula, que incluyó otros asentamientos menores en el valle principal y en los valles adyacentes (Stiver 2001:194). Los conjuntos arquitectónicos que conforman la parte central del sitio fueron definidos por Diego (2010) como el complejo palaciego o *aniñe* (residencia de la pareja gobernante).

El aniñe de *Yuku Ndaa* estuvo integrado por tres grandes grupos: El Grupo de plazas, El Grupo de patios y el Grupo de terrazas-plataformas. En estas áreas se localizaron las diferentes piedras grabadas[111] que fueron interpretadas por la misma autora (Diego 2014b). Esto con la finalidad de conocer las actividades que se realizaban en los distintos patios así como la función que desempeñaban quienes los ocuparon y, de esta forma, hablar de la organización social de este importante señorío.

La autora señala que los patios del lado norte fueron diferentes en tamaño a los del lado sur, asimismo, tuvieron más elementos decorativos, asociado a estos se puede ver un muro con mosaico de petatillo. Además, durante los trabajos arqueológicos se identificaron varios discos arquitectónicos, con figuras lobuladas y de chalchihuite, por lo que se piensa que estos patios del lado norte fueron espacios utilizados por los nobles y el gobierno (Diego 2014a:153).

Como parte del segundo Grupo, el patio HB5 es de importancia para este trabajo ya que, de acuerdo con la interpretación iconográfica de la autora, su Cuarto Norte estuvo decorado, en su tiempo, con esculturas de personajes ataviados con algunos atributos de *Savi* (dios Lluvia). En este caso relacionado con el maíz y ligado al poder real (Diego 2014b:83-92).

El patio está definido en sus cuatro lados por habitaciones, mide 7.58 m por 9.2 m, siendo uno de los patios más pequeños. Por su ubicación contigua a otros patios y su aproximación a partir del Cuarto H3, se infiere que su acceso debió ser reservado al grupo dominante. Durante la ocupación colonial de este sector la entrada de tres de sus cuartos fue clausurada. Las piedras recuperadas fueron parte de la fachada sur del Cuarto Norte que mide 6.53 m por 2.29 m y su entrada se encontró clausurada (Diego 2014b:90).

En este cuarto se recuperaron siete bloques de piedra que cubrían la porción oeste de su fachada sur, y muestran los rostros de tres personajes que miran al este. Con base en una reconstrucción e interpretación, Diego expone que la escena está conformada por tres figuras humanas, colocadas de pie y de perfil, frente a otras tres figuras de las mismas características. Los

110 En este apartado que hace referencia a ejemplos del pasado precolonial emplearemos *Savi* para dios Lluvia porque es el término estándar que se reconoce a nivel regional.

111 Estas piedras con iconografía son bloques de base rectangular que cubrieron de manera continua la porción media de los edificios en la última etapa de construcción (Posclásico Tardío).

personajes exhiben en su rostro atributos de *Savi*, además, dentro de los elementos que los distinguen está su tocado, formado por un ribete de plumas cortas del que cuelgan tres plumas largas con decorados dentados, el cual está coronado con un cuchillo de sacrificio. Asimismo, frente al rostro del primer y tercer personaje, se conservó un elemento en forma de bastón rematado por elementos dentados que fue identificado como planta de maíz (2014b:172-173).

Igualmente, como parte de la interpretación, se planteó que los personajes podrían ser sacerdotes dedicados al culto de *Savi* e incluso podría estar presente el propio gobernante, considerando que una de sus funciones era precisamente el participar, junto con un grupo de sacerdotes, en los rituales de petición de lluvia. Tomando en cuenta la asociación que se observa del dios Lluvia con los gobernantes en distintos códices mixtecos, así como el contexto espacial y simbólico en el que se encuentra esta escena, se propuso que este espacio sirvió para: la preparación del futuro gobernante, la adquisición de dones relativos a la deidad de la lluvia, el contacto con sus ancestros y la deidad tutelar de su reino (Diego 2014b:89-92).

Con base en la interpretación de los diferentes relieves la autora deja ver que en la Mixteca, durante el posclásico, el ámbito religioso y la esfera política estuvieron entretejidos. Asimismo, que los antiguos mixtecos crearon un estilo único para expresar esta simbiosis no sólo a través de su escritura (en los códices y vasijas) sino también en la planeación y construcción de sus propias ciudades.

Este ejemplo es muy valioso para la temática que tratamos porque, desde nuestra perspectiva, este lugar podría considerarse una *Vehe Savi* (Casa del dios Lluvia), en donde además de lo propuesto por la autora con relación a la preparación del futuro gobernante, se llevarían a cabo rituales de petición de lluvia. Con relación a los personajes con atributos de *Savi*, nos parece pertinente su asociación con los especialistas que actualmente son los encargados de encabezar los rituales de petición de lluvia en Juxtlahuaca y en *Yuta Nduchi*, en donde anteriormente eran referidos como nahuales de Lluvia. Son ellos quienes poseen cualidades de lluvia y tienen el don de comunicarse con la divinidad.

Además, es interesante mencionar que la entrada de esta *Vehe Savi* fue clausurada en tiempos coloniales, al igual que los santuarios (cuevas) localizados sobre la gran Calzada de las Cuevas. Los frailes dominicos ordenaron el cierre de esas entradas y con ello prohibieron su uso a la población del señorío de *Yuku Ndaa* (Matsubara, Tenorio, et al. 2014:203).

Así, esta *Vehe Savi* en el área nuclear del asentamiento de *Yuku Ndaa* es uno de los santuarios construidos, consagrados a *Savi*, que existieron en la época precolonial. Además, por su ubicación sabemos que fueron lugares sagrados fundamentales dentro del ámbito político. Con este ejemplo queremos dejar ver que, en la época precolonial, los santuarios del dios Lluvia estuvieron al interior de los asentamientos además de encontrase en sus alrededores.

Asimismo, debemos considerar que en un asentamiento precolonial se integraron tanto santuarios construidos por la divinidad, como santuarios construidos por el ser humano, incluso ambos pudieron estar en íntima relación. Trabajos arqueológicos realizados en el área Maya muestran la incorporación de "elementos naturales" del paisaje sagrado, en particular las cuevas con agua, los manantiales y los cenotes, en la arquitectura ceremonial de los asentamientos. Esto como parte fundamental de la cosmovisión que distinguió a los antiguos mayas. Igualmente, para los asentamientos en donde no se tienen estos elementos naturales, señalan la existencia de "cuevas artificiales" que guardan el mismo simbolismo religioso y político (Patel 2005; Prufer y Kindon 2005; Pugh 2005).

Por ejemplo, Pugh (2005:47-69) muestra la forma en que los mayas del Posclásico Tardío (1200 a 1540 d.C.) incorporaron cuevas dentro de su entorno construido a partir de los "Grupo Templo"[112] y otros grupos relacionados. Asimismo, este autor retoma la idea de Stone que la incorporación de cuevas en grupos arquitectónicos refleja que algunas fueron consideradas edificios, es decir, las Casas de dioses. Aclara que, mientras los occidentales califican las cuevas como elementos naturales, los mayas, las consideraron y las consideran, casas de dioses y otros seres poderosos y, por lo tanto, el entorno divinamente construido (Pugh 2005:52).

Por su parte, Prufer y Kindon señalan la importancia del valor simbólico de las cuevas y el agua en la ideología política de los mayas. Este planteamiento lo sustentan a partir de tres observaciones: *1)* la proximidad de reservorios de agua y otros proyectos de escala mayor de manejo de agua a centros religiosos,

112 *Grupo Templo* es el término que define a un conjunto arquitectónico integrado por cinco edificios de carácter ritual en un arreglo específico, y es distintivo de la época Posclásica.

además de rituales de agua, los cuales se piensan legitimaron la autoridad de la élite, *2)* el significado del agua en religiones indígenas contemporáneas de Mesoamérica y *3)* la representación iconográfica de imágenes relacionadas con el agua en contextos de élite maya (2005:25-46).

El caso que presentan es el sitio clásico *Muklebal Tzul*, ubicado en las montañas de Belice, el cual incorpora como parte de su principal centro ceremonial una "cueva artificial" que contiene un manantial. Concluyen que este elemento en el sitio se puede considerar parte de una tradición mesoamericana de replicar elementos del paisaje sagrado en arquitectura cívica ceremonial, esto con la finalidad de mejorar el estatus político-religioso de gobernadores y especialistas religiosos y con ello, contribuir al prestigio de las actividades ceremoniales públicas y privadas (Prufer y Kindon 2005).

3.4.5.1.1 Algunas consideraciones

Retomando todos los ejemplos, es pertinente aclarar que la distinción que hicimos anteriormente, entre santuarios no construidos para referirnos a los que existieron y existen en *Ñuu Savi* y santuarios construidos para hablar de los de Europa, en la práctica no es evidente, no debe entenderse de manera tajante, ya que los dos tipos de santuarios están presentes en ambos lugares. Sin embrago, como se expuso, la diferencia entre Mesoamérica y Occidente radica en la manera de percibir estos lugares sagrados, la forma de relacionarse con ellos y con las divinidades, así como las experiencias que se comparten en ellos[113].

Asimismo, tomando en cuenta la percepción y el significado de una Casa de Lluvia en la actualidad, cabe puntualizar que la distinción que hemos enfatizado entre los santuarios construidos y los no construidos son categorías que muchas veces, como arqueólogos, empleamos para nombrar lo que, en apariencia y con un conocimiento *a priori*[114], pensamos es diferente. Pero si recurrimos a la esencia y al significado intrínseco de estos lugares, vemos que ambos son santuarios del dios Lluvia, es decir, una *Vehe Savi* (Casa de Lluvia) o en su sentido más amplio, una *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios).

Desde esta perspectiva que deja de lado sus características físicas y superficiales, la diferencia que podríamos señalar radica en que: unos son santuarios construidos por el ser humano, aunque generalmente en respuesta a una manifestación o mandato divino, y otros son construidos por la propia divinidad. Asimismo, la experiencia que cada lugar ofrece es distinta, en los santuarios construidos por la divinidad ésta se manifiesta en la lluvia que ocurre en su interior, y las percepciones que ahí se tienen son diferentes debido a la atmósfera generada por su propia naturaleza. Sin embargo, los dos, por ser su morada, son igual de sagrados y significativos para los fieles. La integración y paridad de ambos santuarios se hace evidente, hoy en día, durante los rituales de petición de lluvia anteriormente descritos, cuando la iglesia de cada comunidad (santuario construido por el ser humano) es otra *Vehe Savi* (Casa de Lluvia).

3.4.5.2 Santuarios vivos

En este apartado presentaremos algunos ejemplos de la época precolonial sobre los santuarios que hemos denominado "vivos" o "construidos por la divinidad" que, como vimos con ejemplos contemporáneos, son fundamentales para la vida comunitaria. Sin embargo, no son tomados en cuenta en las investigaciones arqueológicas. Esto se observa especialmente con las cuevas, que por sus características particulares, han sido desasociadas totalmente de la superficie y, la mayoría de las veces, no son tratadas como espacios sagrados (Prufer y Brady 2005: 2 y 11).

Esta apreciación en relación con las cuevas ha sido una constante para los lugares sagrados que no presentan arquitectura o alguna modificación humana. En la Mixteca Alta, además de las cuevas, esto lo vemos en relación con las peñas o las cimas de los cerros, que se consideran solamente como concentraciones cerámicas, sitios de tercer y cuarto orden, o sitios de baja densidad cerámica que generalmente se interpretan como caseríos.

Otras veces estos lugares se asocian principalmente con actividades económicas más que rituales, y simplemente no figuran dentro del patrón de asenta-

113 En la actualidad, para el primer caso se tienen por ejemplo los conventos dominicos del siglo XVI, así como iglesias del siglo XVIII y más recientes, en donde, especialmente los días de fiesta, se restablece la conexión de los símbolos católicos con la Lluvia. Para el segundo, podemos mencionar el monasterio de Santa María de Monserrat en Barcelona y la Montaña Sagrada de Irlanda llamada Croagh Patrick, ambos edificados sobre santuarios precristianos que integraron peñas y nacimientos de agua como elementos sacros y que en la actualidad son visitados por cientos de peregrinos.

114 Hacemos referencia a un conocimiento basado principalmente en un análisis taxonómico, el cual deja de lado la experiencia vivencial y el conocimiento de quienes hacen y dan vida a estos lugares.

miento. Esto se debe, en parte, a que se sigue una metodología (desarrollada por arqueólogos de Norteamérica) que busca identificar el sitio mayor a partir del recorrido de superficie dentro de un área establecida. Este sitio se nombra el centro político y ceremonial y los otros, de menores dimensiones, se entiende que están relacionados al mayor. A partir de esto se genera un interés de los trabajos arqueológicos que recae solamente en el sitio mayor (Joyce 2004:36).

Asimismo, cuando se habla de patrón de asentamiento o de los componentes de una "comunidad Mixteca" precolonial, se incluyen los lugares sagrados y los caseríos como partes fundamentales (Spores y Balkansky 2013:28-29). Sin embargo, mientras los últimos se identifican fácilmente, los primeros en la práctica no se consideran, esto es claro porque ni siquiera se mencionan.

Gracias a lo que se ha expuesto en apartados previos, a la experiencia en los rituales actuales y lo descrito en las fuentes históricas, podemos proponer cómo eran percibidos algunos de estos lugares sagrados y la manera en que las personas se relacionaban con esta divinidad. Existen varios ejemplos de Casas de Lluvia de tiempos precoloniales, aquí nos enfocaremos en tres, uno del centro de México y dos de la Mixteca: El relieve de "El Rey" en Chalcatzingo, la estela de *Yuku Ita* en Nochixtlan y el santuario de *Kava Tijii* en Chalcatongo.

El objetivo que se persigue es comparar y relacionar la temática que quedó registrada en los dos primeros casos con lo que hemos aprendido del ritual que se realiza en las *Vehe Savi*, esto para enriquecer su lectura. Conjuntando ambas experiencias hablaremos del tercer ejemplo, el cual no presenta un registro escrito sino se trata del propio lugar sagrado en relación con el significado que tiene para los habitantes.

3.4.5.2.1 Relieve El Rey en Chalcatzingo

El santuario milenario de Chalcatzingo se conforma de dos impresionantes montañas gemelas ubicadas en el valle del río Amatzinac que llevan por nombre Cerro Chalcatzingo y Cerro Delgado. La comunidad actual se localiza al noroeste de estos cerros sagrados y el asentamiento precolonial al que haremos referencia se encuentra al pie de ellos.

Proyectos arqueológicos en el área han revelado que este lugar fue habitado por primera vez en 1400 a.C. y al cabo de algunos siglos se convirtió en uno de los principales centros del Preclásico en el Altiplano. Tuvo su auge entre el 700 a.C. y el 500 a.C., cuando existió un asentamiento disperso conformado por varias estructuras residenciales hechas con adobe, las cuales estuvieron ubicadas sobre las terrazas. A pesar de su población relativamente pequeña, Chalcatzingo fue un centro regional de gran importancia. Esto lo pone de manifiesto la presencia de arquitectura monumental expresada en la construcción de las diferentes terrazas, sus monumentos de piedra y la evidencia de que existió una élite minoritaria entre la población local (Grove 2010:3).

Durante este periodo el asentamiento alcanzó su mayor tamaño y experimentó contacto con los olmecas de la costa del Golfo así como con los pueblos de Guerrero, del valle de México, de Puebla y de Oaxaca (Grove 2010:5). También se hallaron restos de ocupaciones menores durante los periodos Preclásico Tardío, Clásico y Posclásico. Asimismo, hay evidencia de que desde el preclásico y hasta épocas posteriores, se hicieron peregrinaciones a Chalcatzingo para visitar sus monumentos de piedra.

De tal forma, los antiguos habitantes de Chalcatzingo son reconocidos principalmente por sus extraordinarios monumentos tallados en piedra en los que dejaron inscritos conceptos centrales del pensamiento y la religión de los Pueblos de Mesoamérica. Un hecho remarcable de estos monumentos es que se encuentran *in situ*, lo que nos permite tener una mejor apreciación del paisaje sagrado del que formó parte este asentamiento precolonial y, al mismo tiempo, es indispensable tenerlo presente para la interpretación de los diferentes monumentos.

Estos monumentos se ubican de manera general en dos áreas, seis fueron realizados en la pared rocosa del Cerro Chalcatzingo y otros seis sobre grandes peñascos en las laderas del cerro, en tanto que las estelas se hallaron en varias terrazas del sitio asociadas con arquitectura monumental (Grove 2010:5-6). Los monumentos de interés para el tema que tratamos son los seis bajorrelieves labrados en las paredes del Cerro Chalcatzingo que se encuentran junto a una barranca por donde escurre el agua de lluvia. Con relación a estos relieves, Angulo (1987:133) expresa que no deben ser vistos de manera individual sino como una secuencia pictórica, la más temprana en Mesoamérica, y que probablemente debió ser vista de izquierda (este) a derecha (oeste).

Así, los primeros cinco relieves son pequeños y

cada uno presenta un animal (posiblemente un jaguar, un lagarto, un perro o coyote, el cuarto está severamente dañado y una iguana) con la cabeza hacia arriba (posiblemente un símbolo que hace referencia al nacimiento o el inicio de algo especial), y de cuya boca sale una voluta bifurcada con dirección hacia las nubes, de donde caen gotas de lluvia. También está presente el motivo de la S horizontal que sirve de base para estas figuras y del personaje principal. Debajo de tres de estos pequeños animales hay plantas de calabaza en flor (figura 69).

El sexto bajorrelieve que da cierre a esta secuencia narrativa es de mayores dimensiones (aproximadamente de 3 m por 3 m) y se conoce comúnmente como "El Rey", nombre dado por los pobladores que hace referencia al personaje que se observa sentado dentro de un gran nicho que es la parte central de la escena (figura 70 y 71). El nicho está formado por un motivo de montaña que es al mismo tiempo la cara de perfil de una serpiente, su boca abierta puede leerse como la cueva de la montaña, haciendo referencia al propio Cerro Chalcatzingo.

Al interior de la cueva está el "El Rey" sentado sobre un bloque rectangular que contiene el símbolo de la S horizontal, visto anteriormente en la base de los animales, y sostiene en sus brazos un objeto similar pero más pequeño. Este personaje se muestra ricamente ataviado, sobresale su alto tocado con motivos de planta, y es de resaltar que tanto éste como su indumentaria están decorados con gotas de lluvia (Angulo 1987:136; Grove y Angulo. 1987:115-117).

Desde la boca de la cueva salen grandes volutas en diversas direcciones, como si describiera un torrente de viento. Sobre la boca, en el borde exterior, hay plantas identificadas como *bromelias*, tal como las que crecen y se adhieren en las rocas de Chalcatzingo. Completando esta escena, arriba del nicho se observan tres grandes nubes cargadas de agua desde las cuales caen gotas de lluvia, justo debajo de las nubes ocurre una lluvia abundante. También se distinguen círculos concéntricos, glifos de chalchihuitl (cuentas de jades) más grandes que las gotas de lluvia (Angulo 1987: 135).

En cuanto a la interpretación de este grupo de relieves, seguimos la propuesta por los mismos autores: que los animales con la cara hacia arriba, podrían estar celebrando el inicio de la temporada de lluvias, el acto de fertilización y de dar nueva vida. También que las volutas bifurcadas que emergen de sus caras podrían ser la energía emitida como aliento, materializando las oraciones y cantos dirigidos a las nubes para dar nacimiento a sus preciosas gotas de agua (Angulo 1987:137). Asimismo, que estos animales se asocian con la lluvia porque son quienes anuncian el comienzo de la temporada de lluvias (Grove 1987). En cuanto al Rey, expresan que no hay duda de que simbolice un concepto como Señor de la montaña y que su asociación a ésta, así como a la lluvia, lo hace

Figura 69. Dos de los relieves, un Animal de la lluvia y una planta de calabaza

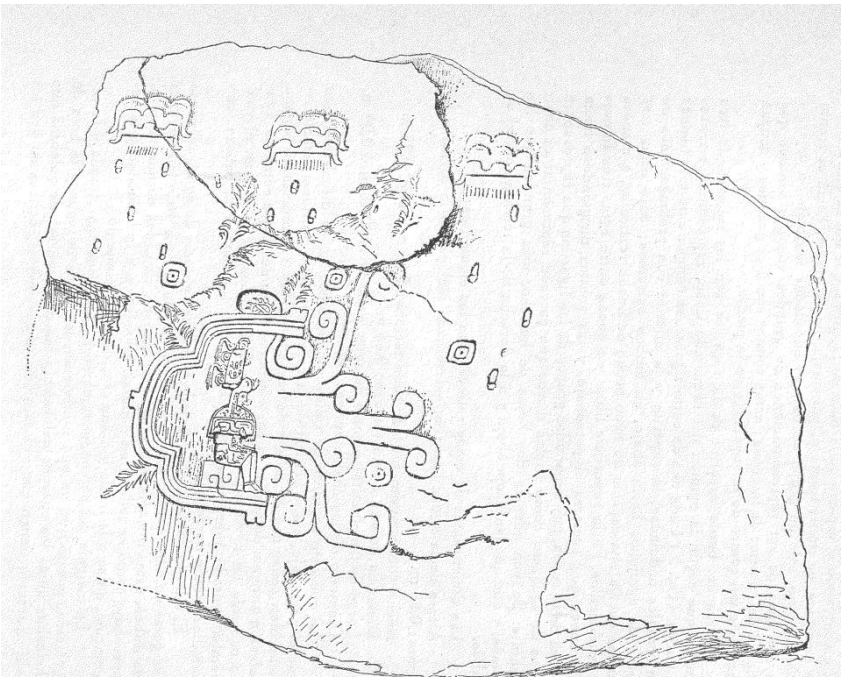


Figura 70. Relieve “El Rey”, narrativa que expresa los elementos canónicos del ritual de petición de lluvia en tiempos precoloniales (tomado de Guzmán 1934:242)

Figura 71. Relieve “El Rey”, al interior de la cueva del Cerro Chalcatzingo está presente el dios Lluvia durante la ejecución del ritual de petición de lluvia (distínganse las gotas de lluvia en su indumentaria)

comparable a las deidades del Posclásico como *Tepeyollotl* (corazón de la montaña) y *Tlaloc* (dios Lluvia).

Al respecto, podemos agregar que los animales aquí representados son además participantes activos de este ritual, incluso podemos ir más lejos y decir que son los *marduma davu* (mayordomos de la lluvia), quienes, en su forma de nahual relacionado con la Lluvia, la están llamando. También, en diferentes comunidades de *Ñuu Savi* los animales que piden o anuncian las lluvias se consideran los hijos de la Lluvia.

Asimismo, enfocándonos en la representación de estos animales con la cara hacia arriba consideramos pertinente señalar su semejanza con dos casos: el primero son los monumentos 2, 3, 4, 5, 6, 7 y 8 del sitio "Bilbao" en la zona nuclear de Cotzumalhuapa en Guatemala (Chinchilla 1998:8-14). En éstos se observan personajes ricamente ataviados con la cara hacia arriba, de cuya boca sale la voluta del habla. En este caso se están dirigiendo a una divinidad femenina, que por sus características podría entenderse como la diosa Madre quien da el sustento (figura 72).

El segundo caso lo vemos en las páginas 43, 44,45, 46, 47 y 48 del códice Tonalpouhqui (Vaticano B) que muestran seis periodos irregulares del ciclo de 260 días (Tonalpoalli) (Anders y Jansen 1993:257-263). En estas escenas observamos a seis personajes con atributos del dios Lluvia, entendidos como sacerdotes dedicados a esta divinidad (como en el palacio de *Yuku Ndaa*), los cuales tienen la cara hacia arriba dando un discurso, pues de su boca sale la voluta del habla. Todo indica que están realizando rituales en diferentes lugares sagrados, dentro de ellos una cueva.

Somos conscientes de que estos ejemplos corresponden a contextos y tiempos diferentes (maya-Preclásico y naua-Posclásico respectivamente), sin embrago, es interesante la semejanza que presentan en cuanto a la postura de los personajes y su asociación con la Lluvia, ya sea con la divinidad o con los nahuales asociados a ésta. Posiblemente esta postura sea una convención para señalar la relación o diálogo con la divinidad que surge en el momento ritual y probablemente se asocia a rituales de lluvia en conexión con la siembra.

Finalmente, volviendo al relieve de El Rey, en relación con las imágenes que están sobre la cueva se menciona que el viento que sale de la cueva lleva las nubes de lluvia a la cima de la montaña, en donde son transformadas en gotas de lluvia, el agua preciosa

Figura 72. Del lado izquierdo el monumento 4 (Museo Etnológico de Berlín, Alemania), donde se muestra la interacción entre una persona con atuendo ritual y una diosa que brinda sustento. Del lado derecho un sacerdote con atributos del dios lluvia, que dirige su plegaria y ofrenda hacia el cielo estando en un santuario vivo, una cueva representada por la mandíbula superior de un lagarto

(expresada por el chalchihuitl) que permitirá al manto verde de vegetación regresar y cubrir la tierra una vez más. Esto referente al ciclo de renovación producido por las estaciones de lluvia y de sequía. Asimismo, cabe señalar que hoy en día una de las festividades principales de Chalcatzingo es la celebración de la Santa Cruz el 3 de mayo; los habitantes suben al cerro, a la Cruz erigida en la cima de la montaña (Angulo 1987:138-141 y Carolina Meza Rodríguez, comunicación personal 2015).

3.4.5.2.2 La estela de Yuku Ita

La estela de *Yuku Ita* (*yuku:* cerro e *ita:* flor), es decir, Cerro de Flores, que actualmente se encuentra en una explanada frente a la presidencia de San Juan *Yuku Ita*[115] en el valle de Nochixtlan, proviene de uno de los asentamientos representativos del Preclásico Tardío (400 a.C.-300 d.C.) o Fase Ramos para la Mixteca Alta, de donde toma su nombre.

Este asentamiento ocupó la cima y las laderas de un cerro de forma cónica así como una loma larga que se extiende del cerro hacia el sur. Se conforma de varios conjuntos arquitectónicos principales (pueden considerarse cuatro o cinco) que cubren una extensión aproximada de 300 h (Plunket y Uruñuela 1985:64; Spores 1972:175). Es calificado como uno de los primeros centros urbanos en la región, con un área central diversificada y unidades habitacionales adyacentes intercaladas con la arquitectura cívica ceremonial, que integró a varios asentamientos en el brazo de este valle (Spores 1972:175).

En este contexto arquitectónico complejo, que al mismo tiempo es reflejo del tejido social, estuvo la estela de *Yuku Ita*. Esta estela, además de ser evidencia de un sistema de escritura temprano, es la expresión de un pensamiento fundado en la experiencia de diferentes generaciones y compartido por todos los habitantes de este centro y también por los asentamientos vecinos.

La descripción de la estela que presentamos a continuación se basa en las interpretaciones de Iván Rivera[116] (2008:113-115; En prensa): la piedra labrada de *Yuku Ita* es un fragmento de una estela mayor, está trabajada por sus dos caras y vemos que los símbolos que se repiten en ambas son el cerro y una mazorca de maíz, denominado glifo J. En uno de sus lados (nombrado en investigaciones previas, lado 1) se distingue la figura del dios Lluvia con sus elementos característicos, como colmillos y labios gruesos. Aquí la divinidad se asocia con espigas y plantas de maíz, se observa que este rasgo se repite en su tocado, en su boca, en uno de sus ojos y enfrente de él. En esta última representación la planta nace de una semilla, la cual es representada por una forma esférica con tres círculos en su interior. Esta semilla se repite varias veces al interior del cerro, también hay una forma irregular con un marco doble que se ha identificado como nube, es igualmente una figura recurrente y los dos elementos aparecen en ambos lados (figura 73).

El lado 2 de la piedra presenta la forma de una planta, posiblemente se trata de una planta de maíz joven que remata en una figura de espiga. Esta imagen se encuentra al centro de la del cerro y a su alrededor están las representaciones de nubes y de semillas. Finalmente, con base en la constante de plantas crecientes, semillas, nubes, la presencia del dios *Savi* y del cerro, el autor concluye que lo inscrito en la estela representa a los montes y los cerros como lugares en donde se almacenan dones, semillas, aguas y lluvia, es decir, una Casa de Agua (Rivera 2008:115).

3.4.5.2.3 Algunas consideraciones

De tal forma, considerando lo que se escribió en tiempos tempranos en las paredes del Cerro Chalcatzingo y en la estela de *Yuku Ita*, podemos reconocer la conceptualización de una Casa de Lluvia con elementos bien definidos, que también van a estar en representaciones del Posclásico (900 d.C.-1521 d.C.), y que en la actualidad son parte fundamental del ritual de petición de lluvia al que nos hemos referido con anterioridad.

De manera iconográfica, como parte de la escritura precolonial, consideramos que hay elementos específicos interrelacionados que hacen referencia a una Casa de Lluvia y al momento ritual de Petición de Lluvia:

1) la indicación de una **cueva**, generalmente asociada a una montaña, como morada del dios Lluvia.
2) el **dios Lluvia**, que en su atavío lleva diseños de plantas, principalmente de maíz, e incluso gotas de lluvia.

115 Para esta comunidad se optó por escribir su nombre como debe ser y toma sentido en Mixteco, *Yuku Ita*, aunque en registros oficiales aparece como Yucuita.
116 Otra descripción es presentada por Cruz (2007).

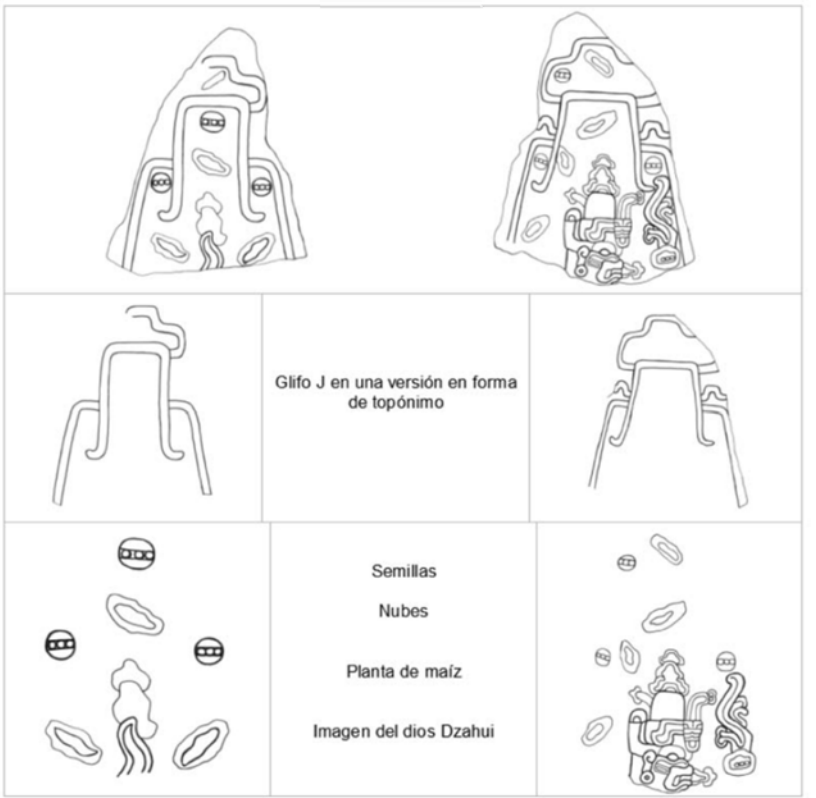


Figura 73. Estela de *Yuku Ita* (dibujo retomado de Rivera 2004: 113)

3) la importancia del **viento** en la formación de **nubes** cargadas de agua de donde caen gotas de lluvia. En la actualidad, como parte del ritual, las nubes se generan a partir del humo de copal, y en esta atmósfera la divinidad se hace presente en forma de lluvia al interior de su propia Casa.

4) la presencia de **lluvia eterna, gotas de lluvia** que, en este contexto ritual, se consideran sagradas, curativas, una manifestación de la propia divinidad que al mismo tiempo le dan forma y sustancia. Actualmente esto se ve expresado en la lluvia ritual así como en las estalactitas de formas diversas que se encuentran en las cuevas.

5) la representación de **plantas sagradas**, el maíz o la calabaza, frutos de la Madre Tierra que son el principal sustento del pueblo y de igual forma, en su contexto ritual, podrían ser entendidas como las señales del temporal que está por llegar. En algunos casos se representan también a los **hijos de la Lluvia**, que pueden ser tanto animales como seres humanos en su forma nahual, quienes llaman o anuncian la venida de las lluvias.

Además de las generalidades que podemos establecer, es importante señalar que cada *Vehe Savi* (Casa de Lluvia), en este caso cada representación, expresa aspectos particulares, propios de la sociedad para quienes toma sentido y del lugar en donde se encuentran, por ejemplo:

En el relieve "El Rey" llama la atención que el personaje lleva gotas de lluvia tanto en su tocado como en su indumentaria, símbolos que resaltan su calidad de Lluvia. Esta representación podría estar haciendo referencia a la formación o materialización de la divinidad a partir de la propia lluvia sagrada que sucede durante el ritual, tal como ocurre con la formación de estalactitas, de ahí que se entiendan como dios Lluvia. Consideramos entonces que el personaje central del relieve es el dios Lluvia y lo que estamos viendo en esta escena pictórica podría ser la representación de una secuencia fundamental del ritual de petición de lluvia, no se trata de cualquier lluvia, sino de la Lluvia sagrada que ocurre únicamente durante el momento ritual en presencia de la divinidad y que es experimentada por toda la congregación ahí reunida. Recordemos que el relieve está en una escorrentía de agua que baja de la montaña.

Asimismo, la composición de la escena podría leerse como la instauración de este ritual por parte de la propia divinidad que se muestra asentada en su trono como gran Señor. Por ello la importancia de dejarlo inscrito en la pared de la Montaña Sagrada Chalcatzingo para los pobladores del lugar y los peregrinos de comunidades vecinas o regiones distantes. Esta narrativa puede ser comparable, en cierta forma, a la escena del códice *Yuta Tnoho* (Vindobonensis) que nos referimos en el ritual de *Kuii Ndute* (Bendecir los Manantiales), en donde se hace referencia al Señor Nueve Viento como divinidad que estableció los discursos y cantos ceremoniales que debían realizarse.

Otro aspecto que sobresale en este relieve es la referencia que se hace, por medio de la representación de las *bromelias*, al propio Cerro sagrado de Chalcatzingo. Si bien la narrativa que expresa (el ritual de petición de lluvia) se debió realizar en diversos lugares, con estos símbolos quedó establecido que este cerro fue "El santuario" para la realización del ritual de petición de lluvia en el valle en que se encuentra.

Al respecto cabe señalar que, en la actualidad, cada Casa de Lluvia presenta particularidades que tienen que ver precisamente con su forma y composición, así como la presencia de alguna flor o planta distintiva que es al mismo tiempo un elemento de las señales del temporal. Asimismo es importante notar que como parte del contexto inmediato de este grupo de relieves, sobre la misma pared rocosa, se hicieron pocitos y angostos canales que indudablemente, con las primeras lluvias, imprimieron mayor sacralidad al tiempo que embellecieron al santuario.

En cuanto a la estela de *Yuku Ita*, podemos agregar que la asociación de la divinidad con las semillas y las plantas de maíz se conecta con el ritual contemporáneo por la estrecha relación que existe entre el dios Lluvia y el crecimiento del maíz. Recordemos que las peticiones que se dirigen a la divinidad en el momento ritual van dirigidas precisamente hacia una buena cosecha, que se puede lograr únicamente con un buen temporal.

De igual forma, debemos tener presente que el ritual de petición de Lluvia es sólo uno dentro del orden litúrgico anual de cada comunidad, y que se complementa con otros rituales que persiguen el mismo propósito. Dentro de ellos, el Ritual de Bendecir las Semillas al que nos referimos anteriormente, en el que se bendicen las semillas de maíz, frijol, calabaza y chile que fueron previamente seleccionadas de la cosecha anterior y que serán sembradas al caer las primeras lluvias de la temporada. Entonces, debemos pensar que las semillas representadas en la estela son de este tipo, retomando el término en mixteco de la variante de *Yuta Nduchi* serían *chiki tata*, es decir, las semillas sagradas de las que nacerán los frutos de la tierra que alimentarán a la comunidad y, siguiendo esta narrativa, la planta de maíz simboliza el alimento sagrado crecido por la propia divinidad.

Asimismo, es importante notar que en ambos ejemplos faltan varios elementos del ritual de petición de Lluvia que, como se describió, en la actualidad son invariables para cada *Vehe Davu*, es decir, son el mensaje canónico de este ritual. En la estela de *Yuku Ita*, por ejemplo, no están las gotas de Lluvia o el Agua como elementos sagrados. En este caso, el agua podría estar expresada en la propia divinidad que es la Lluvia, o con las plantas, las cuales su sola presencia indica la existencia de agua o humedad.

Al respecto, cabe señalar que en las Casas de Lluvia en donde el agua no es visible, como la *Vehe Davu* del suroeste en *Yuta Nduchi* (una gran peña con la apariencia de dos rocas superpuestas), las plantas que crecen sobre su superficie son evidencia de la presencia de *Davu*, el dios Lluvia. En específico, la planta de calabaza, es además una señal de la cualidad del próximo temporal.

Para los otros elementos del ritual que no están en estas representaciones, y no tendrían por qué estarlo, como la ofrenda, las propias peticiones o discursos sagrados, los encierros para conducir la lluvia, entre otros, es importante considerar, primero, que en estos monumentos quedó escrita sólo parte de una narrativa mayor. Los habitantes fueron el "componente" fundamental, ya que fueron ellos quienes la recrearon en el momento ritual. Segundo, que varios de los elementos mencionados pudieron ser parte, o no, de los rituales, e incluso haber otros diferentes e indispensables en esos tiempos. En este punto es relevante considerar que, en un contexto arqueológico, difícilmente se puede tener evidencia material de todos estos elementos, pero eso no implica que no hayan existido como parte de un ritual.

Al realizar esta comparación no queremos decir que debería haber una correspondencia precisa entre lo representado en estos monumentos y los rituales de petición de lluvia hoy en día, sino resaltar que existe una constante de una conceptualización y percepción de una *Vehe Savi* como un santuario. Asimismo, que

ésta fue parte de una narrativa mayor al estar asociada, principalmente, con la realización de rituales de petición de lluvia. Finalmente, que esta narrativa mayor nos habla de una experiencia religiosa continua en el paisaje con relación al Lluvia como ser divino.

3.4.5.2.4 La Vehe Ñuhu *de* Kava Tijii

Los dos ejemplos que tratamos en el apartado anterior se reconocen como *Vehe Savi* gracias a la escritura que presentan, sin embargo, la mayoría de estos lugares sagrados no presentan elementos iconográficos. Éste es el caso que mostraremos a continuación: nos ubicaremos en un lugar en el que no existe referencia escrita, pero a través de los elementos canónicos que distinguen a los santuarios de Lluvia podemos reconocerlo como tal. Asimismo, veremos que estos lugares sagrados, algunas veces, se presentan en asociación a otros, y en su conjunto forman un santuario mayor.

Cuando hablamos de los rituales de Petición de Lluvia en *Yuta Nduchi* no hicimos alusión a la temporalidad de los santuarios porque no hemos realizado un estudio arqueológico en esta comunidad. Aunque cabe señalar que en las Casas de Lluvia: *Yuku Noo* o Cerro Negro (al sureste) y *Nuu Yuku* o La Cumbre (al suroeste), se encontró material lítico y cerámico precolonial que nos habla de su antigüedad. Asimismo, estos lugares fueron reportados como asentamientos precoloniales en un proyecto arqueológico desarrollado en esta región (Shoemaker 2000; Whittington 2003a, b). En las otras dos Casas de Lluvia, la del Río (al noreste) y la de la Cañada (al noroeste) no se vio material cerámico. Pensamos que se debe a su ubicación próxima al Río, que en temporada de lluvias puede llevarse toda evidencia, pero cabe puntualizar que la última *Vehe Savi* está cercana a un gran asentamiento precolonial.

Debido a la falta de información arqueológica con relación a estos lugares sagrados y al área de *Yuta Nduchi* en general, decidimos tomar como ejemplo un santuario en otra comunidad mixteca. Se trata de la *Vehe Ñuhu* "*Kava Tijii*", de ésta sí contamos con evidencia material que nos permite hablar de su temporalidad y su asociación a asentamientos precoloniales. La nombramos *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) porque está integrada por varios lugares sagrados, y uno de ellos es precisamente una *Vehe Sau*[117] (Casa de Lluvia).

Kava Tijii[118] es un santuario que se localiza en la Agencia Municipal de Plan de Ayala en la comunidad de Chalcatongo de Hidalgo, a un kilómetro y medio de la Agencia en dirección hacia el suroeste y en un cerro. Actualmente este santuario es relevante para las personas de la propia Agencia y de comunidades más alejadas.

Nosotros conocimos este lugar desde el 2008, cuando realizamos un recorrido arqueológico en el área. Como resultado de ese trabajo supimos, con base en los fragmentos de cerámica, que su ocupación en la época precolonial se remonta a tiempos tempranos, alrededor del 700 a.C. (Cruz Tardío), lo que le da una trayectoria de vida de casi 2700 años.

El lugar toma su nombre de una enorme peña nombrada en mixteco *Kava Tijii*, que se traduce literalmente como Peña del Zopilote (*Kava:* Peña y *Tijii:* Zopilote). En este paraje se encuentran dos lugares importantes que integraron un asentamiento precolonial: la peña y un conjunto arquitectónico. Este último se encuentra en la cima del cerro, un lugar prominente debido a su altura de 2777 msnm, que es mayor respecto a los demás cerros que se encuentran a su alrededor.

El conjunto arquitectónico consiste en una pequeña plaza rodeada por cuatro pequeñas plataformas. La que se localiza al norte es la principal y probablemente tuvo una *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) en la parte superior. La cerámica que se encontró en superficie, asociada a estos edificios, corresponde a las fases Cruz y Ramos (periodo que comprende del 700 a.C. al 300 d.C.). Asimismo, en las laderas norte y oeste se distinguen terrazas de uso habitacional.

La orientación de este conjunto arquitectónico es hacia el sur, en donde se encuentran otros lugares significativos: aproximadamente a 2 km se localiza un asentamiento de la misma temporalidad (Chalc. 29-S3); más al fondo, en una vista panorámica de izquierda a derecha, se distinguen los Cerros de Juquila Grande, *Yosondua* y *Yuku Kasa*, todos de un profundo valor sagrado (figura 74). Asimismo, por ubicarse en un cerro con esta altitud, se tiene una visión amplia hacia los cuatro rumbos.

117 En este aparatado ocupamos el término *Vehe Sau* para referirnos a la Casa del dios Lluvia y *Sau* para dios Lluvia porque corresponde a la variante dialectal de Chalcatongo, comunidad en donde se ubica este santuario.

118 Este lugar se registró con las nomenclaturas Chalc. 24-S3 y Chalc. 26-S3. Todos los sitios arqueológicos que se mencionan en este apartado fueron registrados como parte de dos proyectos de recorrido, uno en el área de Chalcatongo (2008) y otro en la de San Miguel el Grande-Santa Catarina *Yoso Notu*. Su descripción y croquis se presentan en el capítulo V sobre Proyectos Arqueológicos.

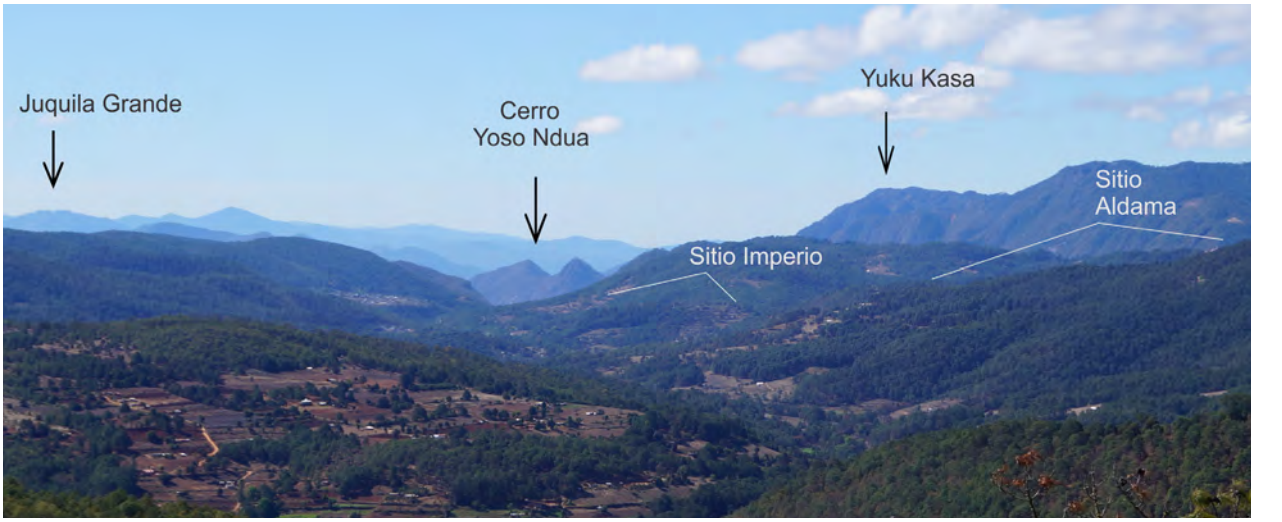


Figura 74. Vista panorámica desde el sitio, siguiendo la línea que marca la orientación hacia el sur

Figura 75. Lado este de *Kava Tijii*, que alcanza los 20 m de altura

Este sitio es importante para las personas de la Agencia de Plan de Ayala. De acuerdo con las narrativas orales que nos compartieron las autoridades en el 2009, se sabe que en la antigüedad aquí se reunían los señores mayores y tomaban decisiones importantes para la comunidad, mencionan que todavía en 1970 se seguía usando, pero actualmente ya no se hace de esta forma.

Hacia el este del conjunto arquitectónico, aproximadamente a 150 m, se encuentra el segundo lugar al que nos referimos "*Kava Tijii* (Peña del Zopilote)", que a diferencia del anterior, tiene pocos elementos construidos. La peña en sí misma es un santuario monumental, de manera general mide 40 m de largo por 35 m de ancho y tiene una altura que varía de 15 m a 20 m (figura 75), las medidas son irregulares debido a su conformación.

Kava Tijii (Peña del Zopilote) se levanta como un sólo bloque desde la superficie y esto es lo que crea, en un sentido, su magnificencia. El visitante puede caminar alrededor de ésta y en el trayecto se observan otras peñas o rocas (como parte del mismo conjunto) que tienen formas particulares. Por ejemplo: al este de la peña está otra de menores dimensiones que es refe-

Figura 76. En la primera imagen se observa a un gigante de piedra, en la segunda se muestra en un primer plano la plaza y al fondo el arco que indica La Puerta

rida como "Puerta" porque tiene la forma de un arco o de una entrada[119]. Interesantemente, el camino que se sigue desde la parte alta indica que se debe cruzar esta puerta, de hecho es ahí en donde hemos visto los únicos elementos construidos. Al momento de cruzarla se pasa por dos escalones que dirigen hacia una plaza, un lugar en donde seguramente se reunían la población para la conmemoración de diferentes eventos religiosos (figura 76).

Asimismo, siguiendo el recorrido se distinguen algunas peñas con forma de ser humano y otras de animal, las cuales podrían entenderse como los *ñuhu* (dueños divinos del lugar) o *Ndoso* (Reyes Antiguos). Además, en esta gran peña de *Kava Tijii* hay varias cuevas, algunas se conectan entre sí, otras tienen un fin y de una se desconoce su profundidad. De estas cuevas, dos son las que consideramos importantes para el tema que tratamos porque son santuarios: una *Vehe Sau* (Casa de Lluvia) y una *Vehe Ndicandii* (Casa del Sol).

119 Este tipo de formaciones son relevantes en la actualidad y también están presentes en otros asentamientos precoloniales como *Kava Arco* (Chalc.4-S1) y *Yuma* o Piedras Gemelas (Chalc.5-S1) localizados en Chalcatongo.

3.4.5.2.4.1 Una *Vehe Sau* (Casa de Lluvia) en *Kava Tijii*

La entrada de esta primer cueva se localiza en la parte alta de la peña, ya en su interior el curso que se sigue es hacia abajo, incluso llega más allá del nivel del suelo. Éste es el camino que conduce al corazón de la peña misma, en donde está el *ñuhu* (ser divino) manifestado en estalagmitas.

En entrevistas que tuvimos con las Autoridades de la Agencia en compañía de los señores Pedro Ruiz Mendoza y Saturnino Jiménez Mendoza, personas mayores y de respeto, nos mencionaron que hace dos o tres generaciones, alrededor de los años 50, habitantes de diferentes Agencias venían a este Santuario de *Kava Tijii*, entre ellas, de Cañada Morelos, de Chapultepec, del Centro de Chalcatongo y hasta personas de Monte Verde, una comunidad vecina. Nos explicaron que esas personas, al igual que ellos, venían aquí a realizar rituales para pedir la lluvia: "mucha gente traía su *Tata Nuni* (semilla de maíz para sembrar) y mazorcas para pedirle a *ñuhu Sau* (dios Lluvia) que la milpa se abundara y no hubiera problemas con la escasez de

Figura 77. A la izquierda se muestra uno de los lugares sagrados al interior de la cueva en donde se deja la ofrenda a *ñuhu Sau*, el dios Lluvia. A la derecha se distingue una señal del temporal, la guía de calabaza, en la parte superior de la peña

lluvias. Cuando le hacían el ritual le daban las cosas que le gustaban a este patrón[120], como tepache o pulque, además de su comida de pollo y tortillas".

Es importante señalar que los rituales que se realizaron en el pasado precolonial y los que se llevan a cabo ahora, ocurren principalmente en el interior de esta cueva. Ahí hay dos lugares especiales en donde *ñuhu Sau* (el dios Lluvia) está presente en forma de estalagmita (figura 77). Uno de estos lugares, el más profundo, es en donde escurre agua de las paredes y del techo, se le conoce como La Laguna. Debido a lo difícil de este trayecto en el interior de la cueva, pocas personas logran llegar a este lugar sagrado para hacer las peticiones de lluvia. El segundo lugar está antes de llegar al anterior.

Al interior de este santuario también hay nichos en los que se depositan ofrendas, como piedras especiales y *tindika* (piñas de pino). Asimismo, se observan fragmentos de cerámica precolonial que fueron parte de una olla y de platos miniatura, los cuales seguramente formaron parte de la ofrenda. Además de estos elementos, cabe mencionar que en otra entrada, por la parte superior de la peña, observamos una guía de calabaza durante nuestra visita los primeros días de mayo de 2014. Esto nos hizo recordar las señales del temporal en *Yuta Nduchi* y nos permitió reconocer este elemento canónico en asociación a las Casas de Lluvia (figura 77).

Actualmente el ritual de petición de lluvia se celebra el 3 de mayo en esta Agencia, pero lamentablemente ya no con la intensidad de antes y cada vez son menos las personas que participan. La importancia de este santuario como lugar de petición de lluvia se está perdiendo junto con otros en la misma Agencia, ejemplo de esta situación es la *Vehe Sau* cercana al centro de la población que se está utilizando como basurero.

Estas pérdidas son resultado, en parte, de un proceso largo y continuo de descalificación y desvalorización hacia los Santuarios Vivos que, como vimos, viene desde la colonización, cuando se denominaron "lugares del diablo". Afortunadamente, para una parte de la población también existe la noción de lugar sagrado, valor que se reitera con los rituales y que se puede reforzar dando a conocer la importancia que estos lugares tienen en otras comunidades. Esto se puede hacer por medio de pláticas y cuadernillos, con la finalidad de cambiar o suavizar esta noción negativa.

3.4.5.2.4.2 Una *Vehe Ndicandii* (Casa del Sol) en *Kava Tijii*

La segunda cueva o santuario al que hacemos referencia se encuentra en la base de la peña, en su lado norte. El interior de la cueva es reducido en su base, pero se expande hacia arriba, del piso al techo mide aproximadamente 6 m. En un primer descanso, a 2 m de la base, se encuentra una estalagmita que resalta por su superficie y por su color blanco. En la parte del techo hay un agujero natural de forma semicircular,

120 Ésta es otra forma en la que se traduce *ñuhu* al español, pero hace referencia al mismo concepto de Dueño Sagrado del Lugar.

Figura 78. A la izquierda, la entrada de la Casa del Sol; a la derecha, el rayo de luz que entra perpendicularmente en la cueva (12:00 am del 6 de mayo del 2013), esto se nota en la sombra

de .50 m de diámetro, que deja entrar los rayos del sol al interior de esta cueva en ciertos momentos del año. Estos elementos son de suma importancia porque permiten una medición del tiempo cíclico-anual visto a través del movimiento del sol (figura 78).

Es bien sabido que en Mesoamérica algunos centros ceremoniales están orientados hacia lugares relevantes en el horizonte, en donde el sol sale o se oculta, indicando momentos significativos a lo largo del año (Aveni 2005; Broda, Iwaniszewski, et al. 1991). La noción del tiempo formó parte del diseño arquitectónico de algunos santuarios, en específico las cuentas calendáricas de 365 días y de 260 días, esto lo vemos en: el "Castillo" de Chichen Itzá en Yucatán y en la "Pirámide de los Nichos" del Tajín en Veracruz (Aveni 2005; Galindo 2006). Esta preocupación de la cuenta del tiempo estuvo presente desde épocas muy tempranas, y en estos ejemplos está interrelacionada con el propio sol.

Asimismo, otro tipo de lugares asociados con la cuenta del tiempo son los llamados observatorios subterráneos[121] en donde, a partir de la luz proyectada al interior de la cueva, se pueden calcular momentos específicos en el año. Las más conocidas hasta ahora son las cuevas en Xochicalco y en Teotihuacan, así como el edificio P en Monte Albán (Aveni 2005:363; Morante 1995, 2001; Soruco 1991). También cabe señalar que en el sitio de Huamelulpan en la Mixteca, en el montículo principal del conjunto de la Iglesia, se encuentra algo similar que ha sido interpretado como un lugar para medir el paso del tiempo.

Es evidente que esta segunda cueva que estamos describiendo en *Kava Tijii* es similar a los observatorios subterráneos. En este caso, debido a que la base de la cueva es angosta, no hay espacio para poder ver reflejados los movimientos del sol a lo largo del año, únicamente se pueden observar dos movimientos importantes:

El primero es cuando el sol está justo arriba de nuestras cabezas, evento que se conoce como el zenit. Para la región de la Mixteca éste ocurre el 6 de mayo y el 7 de agosto, con una variabilidad de cuatro días antes o cuatro después (Régules 2005:4). En estos días la luz del sol entra perpendicularmente e ilumina la parte central del piso de la cueva, marcando una fecha de suma importancia (figura 79).

El segundo momento es cuando la luz del sol entra en la cueva e ilumina la estalagmita que se mencionó anteriormente (figura 80), la cual, debido a su color blanco, genera un brillo incandescente. Esto ocurre el 21 de marzo con una variabilidad de cuatro días antes o cuatro después. Este tiempo marca el punto medio

121 Es una cámara obscura que se ubica bajo la superficie, y a través de un orificio en el techo se logran fijar posiciones de cuerpos celestes, ya sea mediante la observación directa o por la proyección de la luz al interior de la cámara; se utilizan principalmente para identificar posiciones en el zenit. Estos lugares se pueden confundir fácilmente con otros elementos arquitectónicos, como tumbas, cisternas, respiraderos y cuevas; motivo por el cual se conocen poco (Morante 1995:36).

Figura 79. Vistas desde la parte superior de la cueva por donde entran los rayos del sol: *a)* fotografía tomada sin luz del sol, en primer plano está la estalagmita (a 3 m del piso) y al fondo se ve el piso de la cueva; *b)* se observa el rayo del sol que ilumina la parte del piso de la cueva durante el 6 de mayo (ver imagen anterior) y *c)* se observa el rayo del sol que ilumina la estalagmita durante el 21 de marzo

del andar del sol en el horizonte[122], evento que se conoce como equinoccio (Régules 2005:4)[123].

Ahora bien, ya que estamos hablando de este lugar sagrado en relación con el sol, se debe tener presente que así como el dios Lluvia fue fundamental en tiempos precoloniales y sigue siendo de suma importancia para las comunidades contemporáneas, también hay otros dioses que son parte de la misma religión y que no mencionamos extensamente en este trabajo. Dentro de ellos está *Iha Ndikandii* (Señor Sol o Padre Eterno)[124] y es en este santuario de *Kava Tijii* en donde se hace presente a partir de su movimiento y proyección.

De manera general, este tipo de lugares en los que se registra el camino del sol se podrían considerar como marcadores de tiempo en un sentido mecánico, una especie de "reloj anual" en donde la luz proyectada en el piso de la cueva nos señala un momento en el año. Pero esto va más allá cuando retomamos las percepciones, tanto actuales como del pasado precolonial, con relación a *Iha Ndikandii*.

122 Como vimos en el apartado anterior, en muchas comunidades el tiempo anual se mide tanto por la sombra que se produce durante el mediodía (a partir de esto se identifican los días cortos y largos) como por donde sale en el horizonte.

123 Hasta el momento, éstas son las observaciones que hemos realizado respecto al movimiento del sol dentro de la cueva, pero pensamos que se deben de marcar otros más.

124 Este término corresponde con la variante de Chalcatongo de Hidalgo, municipio donde se ubica esta peña. En *Yuta Nduchi* es *Chicanchi* y su percepción es la misma, como Padre Eterno o Espíritu Santo, de hecho él es quien bendice las semillas en la celebración de Pentecostés.

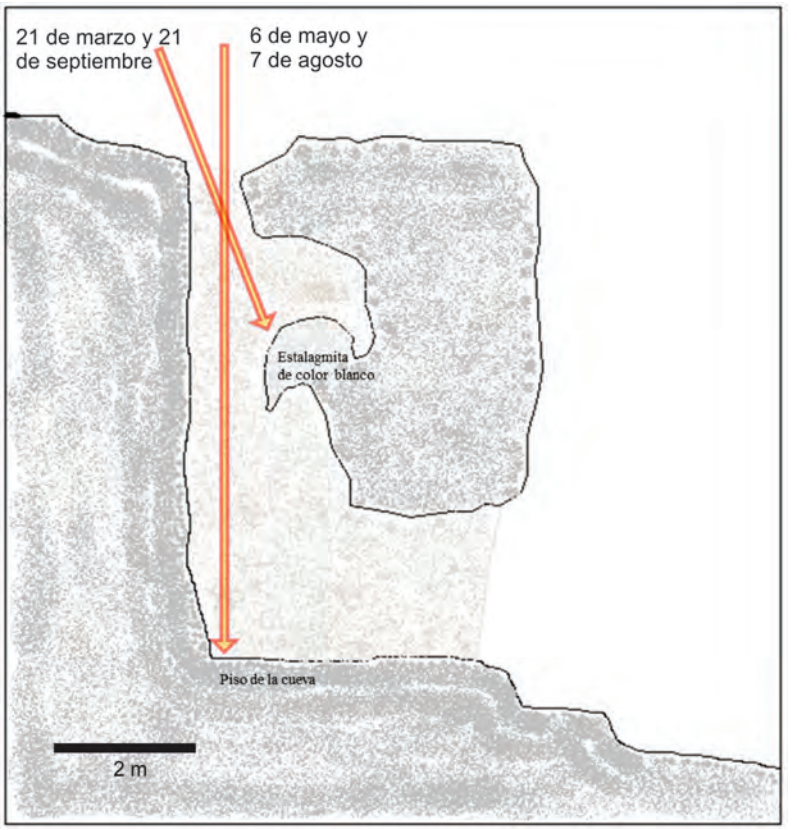


Figura 80. Dibujo de corte de la cueva en *Kava Tijii*, en donde se señala el camino del sol en distintos momentos del año

En *Yuta Nduchi*, por ejemplo, *Chicanchi* (el Señor Sol) es quien da la vida, quien mantiene el equilibrio, quien hace posible la existencia de cada día y también crece la milpa. Asimismo, se nos explicó que en el pasado, cuando no había tantos calendarios impresos, el sol era el que marcaba el tiempo para la realización de rituales, mencionan que: "justo cuando se encontraba sobre nuestras cabezas, ése era el tiempo de hacer el ritual de petición de lluvia". Partiendo de este entendimiento consideramos que esta cueva, más que ser un observatorio, es un lugar sagrado, una *Vehe Ndicandii* (Casa del dios Sol) en donde esta divinidad se manifiesta determinados momentos del año, seguramente como parte de un ritual.

Como veremos más adelante (en el apartado 6.4.2.1), hay otros lugares que pueden ser interpretados como Casa del dios Sol en esta área. De igual forma, una parte del sitio precolonial en la comunidad de Achiutla es conocida por sus habitantes con el nombre de: Casa del Sol. Desde este lugar se puede ver el amanecer y arqueológicamente se ha asociado con la importancia política que Achiutla tuvo en épocas precoloniales, especialmente con relación al origen sagrado (Forde 2015:118).

Regresando a la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) nombrada *Kava Tijii* (Peña del Zopilote) cabe señalar que existen varios asentamientos en su proximidad, para quienes debió funcionar como un importante santuario. Los más antiguos corresponden a la Fase Ramos (400 a.C.-300 d.C.) y se ubican en: la Agencia de Aldama (Chalc. 29 conjuntos a, b y c), *Yuku Nkuu* en Iturbide (Chalc. 17 y Chalc. 18) y *Yuku Chayu* (Chalc. 6) en Progreso, todos de Chalcatongo. También hay sitios que datan del Posclásico (900-1521 d.C.), como los que integraron el reinado de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) en el área de San Miguel-*Yoso Notu*.

3.4.5.2.4.3 Algunas consideraciones

A manera de conclusión preliminar podemos decir que esta *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) es de profundidad histórica e integra varios lugares sagrados en donde se manifiestan diferentes divinidades, por ello la consideramos un "Santuario Mayor". Recapitulando, estos

lugares y seres sagrados son: la pequeña plaza con cuatro estructuras en la parte alta del cerro, los *ñuhu* y *Ndoso* (dueños divinos del lugar y reyes antiguos) manifestados en las rocas alrededor de la peña, la plaza enmarcada por La Puerta, la *Vehe Ndicandii* (Casa del dios Sol) y la *Vehe Sau* (Casa del dios Lluvia).

Actualmente también existen Santuarios Mayores que engloban una Casa de Lluvia y otros lugares de connotación sagrada, como: *Yuku Kasa*, que a nivel regional es considerado el lugar de los ancestros y, al mismo tiempo, es una Casa de Lluvia y el santuario en la comunidad actual de Huendio, conformado por una Casa de Lluvia y un lugar de pedimento[125]. Asimismo, Rivera habla de la Casa de Lluvia en *Diquiyu*. Menciona que actualmente ahí se venera una escultura temprana de *Savi* (el dios Lluvia) y se observa también una pintura que hace referencia al *Tlillan*. Con relación a esta última explica que es evidencia de que en el pasado precolonial, además de la petición de Lluvia, se llevaba a cabo otro tipo de ritual en este lugar sagrado (En prensa).

De igual forma, dentro de este tipo de Santuario Mayor se puede considerar a Chalcatzingo si se toman en cuenta, de manera integral, los cerros sagrados, sus relieves y edificios ceremoniales. Esta percepción también se podría aplicar al Templo Mayor de Tenochtitlan si se consideran los dos grandes recintos que incluye. Cabe aclarar que somos conscientes de las diferencias entre todos estos lugares, principalmente en los elementos arquitectónicos y en su monumentalidad, pero también reconocemos sus similitudes en cuanto a la percepción sagrada que se tiene de ellos.

Finalmente, con la interpretación de *Kava Tijii* (Peña del Zopilote) y su comparación con otros santuarios, queremos señalar que en tiempos precoloniales hubo *Vehe Savi* (Casas de Lluvia) que estuvieron en asociación a otros lugares sagrados. En su conjunto los concebimos como un Santuario Mayor en donde se realizaban rituales dirigidos a distintos seres sagrados en diferentes momentos del año.

En la actualidad, el santuario de *Kava Tijii* es referido por la comunidad solamente como una *Vehe Sau* (Casa de Lluvia), es decir, los distintos lugares sagrados que engloba ya no son reconocidos con este valor. Se tienen sólo algunas referencias y falta poco para que suceda lo mismo con la Casa de Lluvia ya que, como mencionamos, cada vez son menos las personas que visitan este santuario.

Así, con este ejemplo damos cierre al ritual de Petición de Lluvia o Traída de Lluvia. Conjuntando las experiencias en los rituales actuales, así como lo referido en los registros coloniales y en los precoloniales, vemos que el dios Lluvia y su morada han sido una constante en la religión de *Ñuu Savi* a través del tiempo.

Asimismo, es evidente que ha habido cambios, uno de ellos es que los templos dedicados al dios Lluvia ya no figuran en la parte central de las comunidades y únicamente se conservan algunos de los "Santuarios Vivos" de los alrededores. Además, los elementos iconográficos que caracterizaban al dios en tiempos precoloniales ya no están presentes, sin embargo, la percepción y conceptualización de éste se han incorporado, a manera de sinergia, en la imagen de diferentes Santos Católicos. Estos son referidos, de manera individual, como "Nuestro Señor Lluvia" o "Santo de la Lluvia".

Las relaciones que los mixtecos han entablado con la lluvia surgen de sus experiencias al escucharla a partir de los truenos, al esperarla cuando diferentes animales la anuncian, al verla llegar en forma de nube, al sentirla a través de las gotas y al ver que genera vida en los montes y milpas, es decir, de la convivencia que ambos tienen como seres en un paisaje. Independientemente de las representaciones que los seres humanos le han dado a través del tiempo, la lluvia siempre se ha hecho presente. De tal forma, podemos decir que con el desarrollo de este apartado hemos seguido la línea de vida de *ñuhu Savi* (el dios Lluvia) (figura 81).

Finalmente, con relación a esta temática sobre religión es importante señalar que la forma en que la tratamos, a partir de los mensajes canónicos y autorrefenciales, presenta algunas correspondencias con el modelo de núcleo duro y núcleo blando propuesto por López Austin (2001, 2002). Sin embargo, una de las diferencias es que en nuestra propuesta hablamos de líneas que se entrelazan para dar forma a una principal, la cual es continua, siempre está en construcción y engloba, como un todo, cambios y continuidades.

Esta postura nos ha permitido estudiar un fenómeno a lo largo del tiempo sin rupturas ni fin, asimismo, considerar las imposiciones y elecciones no como algo nuevo sino como algo diferente y que si bien producen cambios, se integran en la propia línea de vida de las poblaciones. En el caso de la religión esto se traduce

125 Este santuario se describe en el apartado 3.5.6.1 sobre Santo Domingo Huendio.

en establecer correspondencias entre los rituales contemporáneos que tratamos y los ejemplos precoloniales.

Aplicar la secuencia temporal (del presente al pasado) que propusimos como parte de nuestra metodología nos brindó las pautas para entender los diferentes momentos históricos que dieron forma a la religión contemporánea de *Ñuu Savi*. Un punto medular para el estudio que realizamos es que partimos de la idea que, en la actualidad, los Pueblos Indígenas comparten una religión auténtica-valida que integra elementos mesoamericanos y católicos, la cual se vive en un paisaje sagrado milenario. Por tal motivo fue posible reconocer los mensajes canónicos y autorreferenciales en el ritual de petición de lluvia, tal como se dejó ver con los ejemplos que tratamos, los cuales corresponden a diferentes momentos de la Historia.

Por lo contrario, pensamos que si se sigue una secuencia metodológica que parta del pasado al presente se corre el riesgo de pensar la religión contemporánea como incompleta o no formalizada. Esto debido principalmente a que se ha considerado que en 1521, como consecuencia de la colonización, la religión oficial de Mesoamérica fue destruida. Si bien es cierto que los grandes centros, los documentos y otras expresiones de carácter religioso fueron destruidos y muchos de sus sacerdotes y practicantes aniquilados o evangelizados, esta religión siguió vigente en otros lugares, y al incorporar elementos del cristianismo se reestructuró y siguió su curso.

3.5 RITUAL DE PEDIMENTOS EN LAS *VEHE ÑUHU ANAHA* (ANTIGUAS CASAS DE DIOS)

3.5.1 Introducción

Con los rituales previos, de Bendecir los Manantiales y de Petición de Lluvia, que se llevan a cabo en la comunidad de *Yuta Nduchi* vimos que existen lugares

Figura 81. Línea de vida de *Savi* (el dios Lluvia), la constancia de la Lluvia en el paisaje

sagrados (Santuarios Vivos) así como deidades que los habitan entre la población y en los alrededores de ésta, respectivamente. Asimismo, señalamos que ambos implican la ejecución de varios rituales (el mismo) durante un día, por lo que cada uno lo consideramos un orden litúrgico.

En este apartado saldremos de *Yuta Nduchi* y nos enfocaremos en el Ritual de Pedimentos que se realiza en la comunidad de Santa Catarina *Yoso Notu*. Esto con la finalidad de mostrar la dinámica de las comunidades en relación con el ámbito religioso, la cual trasciende sus propios límites espaciales. Con parte de este ritual veremos que el santuario en el Cerro de Pedimento tiene la fuerza de congregar a miles de peregrinos de comunidades vecinas y distantes, incluyendo de *Yuta Nduchi*.

Una de las performativas esenciales de este ritual son precisamente las peregrinaciones que salen de las diferentes comunidades y que van visitando otros lugares sagrados antes de llegar al santuario principal. En este sentido, nosotros hablaremos de la parte última del ritual, es decir, de las secuencias rituales que se efectúan ya estando en el santuario de destino.

Un trabajo (en una primera fase) que hace referencia a este tipo de santuarios de peregrinaciones es el que realiza Zeitlin, quien los nombra santuarios de apariciones. A partir del estudio de peregrinaciones contemporáneas a santuarios católicos relevantes (en Tehuantepec, el de Juquila y el de Chalma) y elementos del paisaje investidos con significados religiosos mesoamericanos, como cuevas y nacimientos de agua, busca comprender el diálogo que existió entre las comunidades indígenas y las autoridades eclesiásticas sobre el paisaje sagrado durante la etapa colonial. Uno de los actos que la autora distingue en estos santuarios es precisamente la construcción de pedimentos, aunque su apreciación es más de tipo artístico y en un contexto de cotidianidad que de tipo religioso y como parte de un ritual (2008).

Es importante mencionar que, al igual que los dos rituales antes referidos, el Ritual de Pedimentos integra varios rituales, por lo que constituye también un orden litúrgico. La diferencia radica en que cada ritual es distinto y se lleva a cabo en diferentes lugares significativos del paisaje de la comunidad de destino. Cabe señalar que en relación con estos lugares se ha establecido un circuito sagrado que es recorrido por cada peregrino que visita el santuario.

Igualmente, como parte de los mensajes canónicos que distinguen a este ritual, nos interesa resaltar la forma en que se materializan las diferentes rogativas de los peregrinos, es decir, la construcción de los propios pedimentos[126]. Con la presentación del ritual notaremos que en donde se construyen estos pedimentos es precisamente el Cerro de Pedimento, un lugar sagrado de origen precolonial, por ello hablaremos de su profundidad histórica y de su importancia en la antigüedad.

Una vez comprendida la estructura de este Ritual de Pedimentos hablaremos de su celebración en otros dos santuarios, uno en la comunidad de Santo Domingo Huendio y otro en Reyes Etla. Esto con la finalidad de mostrar que este tipo de rituales comparten ciertos elementos que los identifican como tal y, al mismo tiempo, presentan otros diferentes que corresponden con la identidad de cada comunidad. Asimismo, con estos ejemplos queremos señalar que estos rituales conforman un orden litúrgico mayor en el que se incluyen varias comunidades.

Así, daremos inicio con algunas narrativas sobre el Señor de la Columna, a quien se conmemora y se pide con este ritual, enseguida hablaremos sobre los diferentes lugares sagrados que conforman el circuito, a continuación mencionaremos otro ritual que se lleva a cabo en el Cerro de Pedimento, posteriormente hablaremos de este santuario en tiempos precoloniales y finalmente presentaremos dos ejemplos más de la conmemoración de este ritual.

3.5.2 El Señor de la Columna en Santa Catarina *Yoso Notu*

La festividad del Segundo Viernes que se organiza en honor al Señor de la Columna en *Yoso Notu* forma parte del orden litúrgico anual dentro de la religión católica, que consiste en la preparación para la Semana Santa (la conmemoración de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús). Este lapso de tiempo, nombrado Cuaresma, es de fecha movible y comprende seis domingos incluyendo el Domingo de Ramos previo a los Días Santos. Esta estructura es importante para el tema que nos ocupa porque diferentes santuarios en los Valles de Oaxaca y en la región de la Mixteca Alta participan en una red de celebraciones

126 Esta forma de expresión religiosa también ha sido reportada como parte de un ritual contemporáneo celebrado el 2 de febrero en dos cuevas ubicadas en el Cerro de Agua en Coixtlahuaca (Medina, Peñaflores y Rivera 2013).

que se llevan a cabo durante los viernes de cuaresma. De tal forma se tienen varios santuarios del Primer Viernes, Segundo Viernes y así sucesivamente hasta el Sexto Viernes.

Teniendo como base esta estructura religiosa, las comunidades se han integrado en diferentes circuitos sagrados que son visitados año con año por gente de comunidades vecinas y distantes movidas por agradecimiento, compromiso, anhelos y preocupaciones que son parte de la fe. Dentro de estos santuarios existen algunos de mayor concurrencia que pueden considerarse de importancia regional e incluso transregional, tal es el caso del Cerro de Pedimento en *Yoso Notu*.

Barabas se refiere a este tipo de santuarios que se celebran en Oaxaca durante la cuaresma, señala que son de alcance regional y, en los casos que ella estudia, se centran en el culto al Señor de las Tres Caídas, quienes son cristos hermanos y fundadores de los pueblos en donde moran. Asimismo, menciona que otro circuito de santuarios relacionados es el que ofrece culto a la virgen de la Concepción en la advocación de Juquila (2006: 85).

Con lo que nosotros hemos visto, las imágenes católicas que se conmemoran en estos santuarios corresponden con la representación de los Misterios Dolorosos del Santo Rosario y han sido rebautizadas por cada comunidad, por ejemplo, la imagen en *Yoso Notu* corresponde con la Flagelación de Jesús y recibe el nombre de El Señor de la Columna. Es importante notar que, como sucede en otras comunidades, la ceremonia relacionada con esta imagen de la Pasión de Cristo ha sobrepasado la celebración del propio Santo Patrono, que en esta comunidad es Santa Catarina, celebrada el 25 de noviembre.

Es común que cada comunidad tenga narrativas sobre la construcción de su iglesia y sus principales imágenes religiosas que nos remontan al tiempo de su fundación, en *Yoso Notu* esto no es la excepción y existen narrativas en torno al Señor de la Columna y a la Virgen Santa Catarina que son conocidas por la mayoría de sus habitantes (figura 82). Estas narrativas nos brindan un acercamiento a la relación que las personas establecen con la divinidad, a algunos de los lugares sagrados de la comunidad, los cuales forman parte del circuito ritual de pedimento y, al mismo tiempo, nos hablan de la Historia de fundación de la propia comunidad en relación con otras comunidades vecinas.

Cabe mencionar que las narrativas que aquí se presentan nos fueron compartidas por las Autoridades de la Iglesia en el 2014: señora Enedina Sánchez, señora Angelina Aparicio Morales y señor Francisco Aparicio Cruz, quienes además nos explicaron sobre el Ritual de Pedimentos y nos compartieron experiencias personales sobre la fuerza de la fe. Asimismo, extendemos nuestro agradecimiento a las autoridades municipales y de bienes comunales del periodo 2014-2016 por su apoyo e interés en el trabajo que realizamos. De igual forma, aprendimos de las conversaciones que tuvimos con personas reconocidas de la comunidad: señor Francisco Morales Cruz, señor Juan López Aparicio, Maestro Catarino Aparicio Cruz, Maestro Zeferino Núñez Aparicio y Maestro Andrés Cruz Carrada.

Una de estas narrativas generalizadas es sobre los nacimientos del Señor de la Columna, en mixteco *Tata Itoho* Columna, en cuatro lugares sagrados. De acuerdo con esta narrativa, el primer lugar en el que nació fue en el centro de la población actual, en el paraje Las Tres Cruces, nombrado en mixteco *Tinru Ihnu* (Cerro que Humea o Cerro Negro), sobre su nacimiento se menciona que sólo se veía la mitad del cuerpo del Señor saliendo de la tierra, que estaba con la cara hacia arriba.

Cabe señalar que este paraje es un montículo que anteriormente debió formar parte de un asentamiento precolonial con más estructuras. Con relación a este montículo, el señor Juan López Aparicio menciona que "en la lomita, en donde está como una pirámide, nació el Señor de la Columna y Santa Catarina, y en cuaresma, llega un vapor, ahí sale vapor…como que sale viento…" (Reyes 2015:316).[127]

Actualmente este montículo, del periodo Posclásico (del 900 al 1521 d.C.), que ha sido destruido en parte por la construcción de nuevas casas y una cancha de basquetbol, es la única evidencia de ese antiguo asentamiento. Aunado a esto, los habitantes recuerdan que cuando se construyó la iglesia en el centro de la comunidad se encontraron varios huesos humanos, refiriéndose a entierros precoloniales. De tal forma, entendemos que el centro de la comunidad de *Yoso*

127 En este artículo el autor trabaja con varias narrativas de la comunidad de *Yoso Notu* para hablar sobre la conformación del territorio yosonuteño en relación con el régimen colonial. El trabajo deja ver la importancia de considerar las narrativas actuales en los estudios de carácter histórico. Al respecto, debemos tener en cuenta que la demarcación de un territorio fue parte del proceso colonial y en la actualidad sigue teniendo consecuencias negativas para la Mixteca, como se verá en el apartado 4.2.4 Diferencia entre las líneas de vida (narrativas de fundación) y las líneas coloniales (límites territoriales).

Figura 82. Altar Mayor de la iglesia, al frente vemos la imagen de Santa Catarina, que está fuera de su nicho y vestida de gala porque acaba de pasar su festividad, al fondo se encuentra el Señor de la Columna

Notu se encuentra sobre un asentamiento precolonial[128]. Asimismo, este paraje es uno de los lugares sagrados que actualmente se visita como parte del ritual de pedimento, como se describirá más adelante.

Continuando con la narrativa, el segundo lugar que se asocia con el nacimiento del Señor de la Columna es un paraje que recibe el nombre de *Vehe Ñuhu Anaha* (Antigua Casa de Dios), los pobladores lo describen como los cimientos de una iglesia antigua, un paredón antiguo que se ubica en colindancia con la comunidad de Santa Lucía Monte Verde. Desafortunadamente no fue posible visitar este lugar sagrado debido a que esa área de la comunidad está en conflicto de límites, pero por su denominación y con lo poco que pudimos apreciar de lejos y en fotografía aérea, es muy probable que se trate de un asentamiento precolonial.

El tercer lugar en el que ocurrió el nacimiento del Señor de la Columna se localiza fuera de la comunidad, en el paraje conocido como *Ruahnu* (Llano de Corazón) de la agencia La Unión que pertenece a la comunidad vecina de Chalcatongo de Hidalgo. En este lugar actualmente se observan los restos de un edificio colonial, son las paredes de una antigua iglesia que fueron construidas al estilo precolonial[129]. Este edificio se ubica en un pequeño plan en una área de manantiales que da hacia una barranca, de hecho se encuentra en el último llano que da paso a un paisaje más agreste.

Con relación a esta iglesia antigua (colonial) se tienen también narrativas que la conectan con la iglesia de la comunidad de *Yoso Notu*, se comenta que ambas se empezaron a construir al mismo tiempo: "cuando se estableció el pueblo eran seis los abuelos, tres estaban en la Unión (Chalcatongo) y tres aquí *(Yoso Notu)* pero como no podían terminar la construcción de la iglesia, los de aquí fueron a traer a los otros y así se terminó la iglesia en *Yoso Notu*, mientras que la iglesia en la Unión se quedó así, sin terminar"[130].

Otra versión menciona que fueron los habitantes de Cabecera Nueva y los de Santa Cruz *Itundujia* (dos comunidades vecinas) quienes estaban construyendo la iglesia en la Unión pero, como eran pocos, no lograron terminarla y mejor decidieron construir entre todos sólo una iglesia, por eso vinieron a terminar la

128 La conformación del *Ñuu* (Pueblo) precolonial de *Yoso Notu* se trata en el apartado 6.4.2. En el proyecto arqueológico corresponde con el asentamiento registrado con el número 29.

129 Los muros de los edificios mixtecos del Posclásico se distinguen por un arreglo de piedras grandes careadas intercaladas con pequeñas lajas.

130 Esta narrativa así como la iglesia colonial se tratan en el apartado 6.5.1.

Figura 83. Cima del Cerro de Pedimento en donde ocurrió el cuarto nacimiento del Señor de la Columna, justo en el *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) o montículo

de *Yoso Notu*. Al respecto, es importante notar que las diferentes narrativas que nos compartieron los pobladores expresan la participación de comunidades vecinas en la construcción de una iglesia antigua en la comunidad de Chalcatongo, la cual asocian con la propia fundación de su comunidad.

Finalmente, el cuarto nacimiento del Señor de la Columna ocurrió en el Cerro de Pedimento o *Tɨnru Ihyu*, sobre este evento se comenta que: "una abuelita estaba cuidando a sus borregos en las laderas de este cerro cuando escuchó un ruido extraño que venía de entre las hierbas. Ella fue a averiguar que pasaba, entonces se dio cuenta que la tierra se estaba abriendo y, para su sorpresa, vio que de ahí nació el Señor de la Columna".

Este cerro es actualmente el santuario más importante en el que se venera al Señor de la Columna y es el lugar sagrado más significativo, junto con la iglesia en el centro del pueblo, en donde se reúnen una gran cantidad de peregrinos. Asimismo cabe señalar que este santuario es milenario ya que, como se explicará más adelante, tiene sus orígenes en tiempos precoloniales (figura 83).

La referencia a los nacimientos del Señor de la Columna se guarda también de manera condensada en la siguiente narrativa: "El Santo nació aquí *(Yoso Notu)* pero quiso buscar un lugar mejor, por eso fue al paraje de la iglesia vieja en Monteverde, aunque al final no le convenció. El paraje en la Unión le gustó, pero como subieron y bajaron la piedra (refiriéndose al momento de la construcción), el Señor (de la Columna) se enojó y dijo que mejor se regresaba al lugar en donde había nacido, porque aquí *(Yoso Notu)* hubo más plancito y más agua".

De igual forma, los habitantes conservan narrativas sobre su Virgen como parte de la Historia de fundación de la propia comunidad, una de ellas refiere que: "cuando se iba a fundar el pueblo, varios *Ndoso*[131] (gente antigua o Señores de antes, haciendo referencia a su calidad de gobernantes) que provenían de *Yoso Notu*, Atatlahuca, San Miguel el Grande, Chalcatongo, *Itundujia* y Cabecera Nueva (todas ellas comunidades mixtecas contemporáneas) anduvieron mucho hasta que llegaron a un lugar en Putla (una comunidad en la Costa de Oaxaca). Ahí sostuvieron una reunión para platicar sobre el lugar en donde se iba a asentar cada pueblo y, al mismo tiempo, cada uno eligió su Virgen o Santo, fue así como el *Ndoso* de *Yoso Notu* eligió a la Virgen de Santa Catarina. A la comunidad llegaron dos vírgenes (en imágenes) pero una se partió, por eso fue que una se quedó aquí (en *Yoso Notu*), otra fue a *Ticuaha* y otra a *Cuanahna* (actualmente estas comu-

131 La traducción que hacemos del término es la que nos dio don Francisco Morales Cruz, especialista de la comunidad de *Yoso Notu* quien nos compartió la narrativa. Esta narrativa se va a profundizar en el apartado 6.3.1 para hablar de los Pueblos que conformaron el *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya*.

nidades tienen a Santa Catarina como su Santa Patrona). En esta misma reunión acordaron el lugar en donde iba a estar el Templo, construyeron uno en la Unión Chalcatongo pero no se terminó".

En otra narrativa se relata que existieron tres vírgenes Santa Catarina, una mamá y dos hijas, una hija se quedó en *Yoso Notu*, otra en *Ticuaha* y la mamá se fue a *Cuanahna*. De igual forma, algunos pobladores explican que la virgen apareció en el Cerro de Pedimento[132]: "un pastor la encontró como persona y ella le dio de comer, una vez que comió, el muchacho tuvo un sueño y ahí la virgen platicó con él".

Retomando las narrativas en relación con la fundación de *Yoso Notu* es importante resaltar la idea de una corporación integrada por diferentes comunidades. Éstas participaron, por un lado, en la construcción de la primera iglesia y, por el otro, en una reunión en la que se decidió el lugar que ocuparía y el Santo Patrono que tendría cada una.

En cuanto a las narrativas que existen del Señor de la Columna es importante notar que sus nacimientos conectan y confieren valor sagrado a lugares específicos del paisaje que corresponden con tres asentamientos precoloniales y con uno colonial, actualmente nombrados en mixteco *Vehe Ñuhu Anaha* (Antiguas Casas de Dios). En este sentido, son narrativas sagradas que al mismo tiempo dan cuenta del proceso histórico de la comunidad actual de *Yoso Notu*.

De igual forma, la estructura que guarda la narrativa oral en cuanto al nacimiento del Señor de la Columna en estos diferentes lugares así como la manera de "nacer" de la tierra, se pueden comparar con las narrativas de Señores plasmadas en algunos códices mixtecos. Éstas muestran el nacimiento de un mismo Señor en distintos lugares significativos como una forma de enfatizar su carácter sagrado y con ello legitimar la dinastía con la que se está vinculando.

Un ejemplo se muestra en las láminas 1 y 2 del códice Tonindeye (Zouche-Nutall), en donde se ve que el Señor 8 Viento, Águila (uno de los Primeros Señores que nacieron del Gran Árbol) nació o brotó en seis lugares: en la Morada de los Muertos, en *Yuta Tnoho* (Río que Arranca, Apoala), en el Cerro del Mono y de las Flores (*Chiyo Yuhu*, Suchixtlan), en el Monte de la Lluvia, en el Monte Negro *(Yuku ñudahui, Yuku noo)*, en el Templo del Hombre Sentado y en el adoratorio al pie del cerro dedicado al Dios Lluvia (Anders, Jansen, et al. 1992a:85-99). Todos ellos son de profundo valor sagrado, algunos se asocian con el origen primordial, asimismo, son relevantes dentro de la Historia *Ñuu Savi* precolonial con una ubicación concreta en el paisaje.

De tal forma, se puede hablar de una continuidad en cuanto a la estructura narrativa que menciona que: el nacimiento de los Señores ocurre cuando la tierra tiembla y se abre; que este evento sucede en diferentes lugares y que al final regresan a uno de ellos, en donde se asientan y son reconocidos como Señores o gobernantes de ese pueblo y dan inicio a una dinastía. En el ejemplo mencionado, el Señor 8 Viento regresa y se asienta en Suchixtlan, algo semejante ocurre con el Señor de la Columna que después de nacer en diferentes lugares regresa al centro de *Yoso Notu* y ahí pide que se le construya su Templo.

Es relevante notar que ambas narrativas conectan lugares sagrados e históricos con el nacimiento de seres divinos como una etapa que antecedió a la fundación de un Pueblo. Asimismo, con su nacimiento en estos lugares significativos se genera una ruta sagrada, en el caso del Señor de la Columna el paraje de las Tres Cruces y el Cerro de Pedimento son dos de los lugares sagrados que visitan los peregrinos durante el ritual de Pedimento.

Regresando al Señor de la Columna, además de la narrativa principal sobre sus nacimientos, existen otras que mencionan los milagros que han sido vividos de manera colectiva por los habitantes. Estos se relacionan principalmente con fuertes tormentas o huracanes que se llegan a generar en época de lluvias y han afectado la región en diferentes ocasiones. Los que se recuerdan de mayor impacto fueron el huracán Ingrid y la tormenta Manuel que ocurrieron en el 2013, al respecto se menciona que con las tormentas:

"el río que cruza el pueblo se desbordó dejando incomunicada a la población, la gente que vive en los montes frente a la Iglesia no podía pasar hacia este lado, al centro, todos estaban desesperados y no dejaba de llover; al llegar la noche vieron que la Iglesia se abrió y salió una gran luz que se fue caminando. Esa noche el río bajó (su caudal) y dejó de llover, al día siguiente la gente fue al centro a platicar con la autoridad y a agradecerles por sacar al Santo (el Señor de la Columna) para que dejara de llover. Los miembros de la autoridad respondieron que no sabían nada, que no habían abierto la Iglesia ni sacado al Santo. Entonces pensaron que alguien lo había robado y fueron

132 En otras narrativas se menciona que la virgen apareció en el paraje "Las Tres Cruces".

rápido a la iglesia, pero el Santo estaba ahí, en su mismo lugar. Cuando se acercaron a verlo notaron que estaba todo sucio, con lodo, con basura y mojado, entonces supieron que fue él quien salió a parar la tempestad".

Aunado a esto, refiriéndose al Señor de la Columna se nos compartió que: "cuentan los abuelos que un señor grande (anciano) vino en tiempo de agua, andaba con un sombrerito, vino con el viento y entró a la iglesia, brillaba su corona, era él".

En ambas historias es relevante notar por un lado, la estrecha relación entre el Señor de la Columna y la temporada de lluvias; aquí vemos la importancia del ritual de petición de lluvia en donde no sólo se pide que el agua llegue a tiempo sino que ésta sea calmada, que no venga en forma de tempestad para que no destruya la milpa y no cause daños. Por otro lado, deja ver al Señor de la Columna, en su carácter divino, como un ser activo, en el sentido que es él mismo quien participa o es capaz de actuar en favor de la comunidad, alguien con quien se puede entablar una estrecha relación que se forja con su celebración y la convivencia en los diferentes rituales.

Asimismo, el Santo o la Santa de cada comunidad tienen una cualidad que distingue a su población, es parte de su identidad, y en varios casos esta cualidad se comparte también con su *Ndoso* (ser divino de la antigüedad). En el caso de *Yoso Notu* vemos que el Señor de la Columna, el *Ndoso* y los pobladores se distinguen por ser andariegos; el Santo y el *Ndoso* anduvieron por muchos caminos, recorriendo diferentes lugares, por ello los habitantes se dedican principalmente al comercio.

3.5.3 El Ritual de Pedimentos en Santa Catarina *Yoso Notu*

La descripción del ritual de pedimento se hace a partir de la ruta sagrada que siguen los peregrinos, la cual, como vimos, tiene un significado sagrado e histórico para los habitantes de *Yoso Notu*. Cabe señalar que en estos días de fiesta son los peregrinos quienes realizan el ritual mientras los habitantes se ocupan de la organización. Al ser miembros del comité del municipio, de la iglesia o de las agencias que participan, su tarea consiste en mantener limpios y arreglados los diferentes lugares del ritual así como realizar las diversas actividades que incluye el evento. Otro sector de la población se dedica al comercio en el mercado que se pone en el centro de la población y, el resto, continúa con sus labores diarias.

Los habitantes de la comunidad festejan al Señor de la Columna una semana antes, el primer viernes de Cuaresma, fecha en la que se celebra el carnaval. En esa festividad el Santo sale en procesión por las calles del pueblo y al final se hace una misa en la iglesia (figura 84). Anteriormente esta procesión se realizaba el Segundo Viernes, que es cuando los peregrinos visitan el Santuario, pero los pobladores decidieron cambiar la fecha porque ellos no tenían tiempo para ser parte del festejo.

Con esta modificación ahora ellos pueden celebrar a su Santo y después atender a los miles de peregrinos que llegan de visita. Otros días de celebración para los pobladores son el sábado y el domingo después del Segundo Viernes, no tanto en la ceremonia ritual sino en las actividades recreativas que también son parte de la festividad, como el rodeo, la quema del castillo y de los toritos de cuetes, así como el baile.

Las peregrinaciones que visitan este santuario para celebrar (a manera de petición y agradecimiento) al Señor de la Columna vienen de comunidades vecinas y lejanas, incluso de estados vecinos como Guerrero y Puebla. Los peregrinos que vienen de lejos por lo regular realizan un viaje de dos o más días, generalmente llegan desde el día martes y se retiran el jueves o viernes; quienes vienen de lugares cercanos llegan mayormente entre los días viernes y sábado, y en menor medida el domingo. De tal forma, se puede decir que la llegada masiva de peregrinos a *Yoso Notu* es desde el día miércoles y disminuye para el sábado.

Los peregrinos son principalmente mixtecos de la Región Alta y de la Región Baja, se reúnen también triquis, amuzgos, chatinos, zapotecos y, en menor medida, tlapanecos. Esto es posible reconocerlo, en parte, por la lengua y por la vestimenta, pero principalmente porque durante las misas se leen los pedimentos y en ellos se hace referencia a los lugares de procedencia, sería interminable enlistar todos los municipios y agencias que se nombran.

Éste es uno de los aspectos relevantes del Santuario de Pedimento ya que no sólo congrega a personas de la comunidad o de comunidades vecinas, como lo vimos en los rituales previos, sino que tiene la fuerza de atraer a peregrinos de diferentes regiones. Los peregrinos ahí reunidos incluso hablan una lengua distinta, pero comparten elementos culturales en común y, en este caso, comparten un sentimiento reli-

Figura 84. Procesión del Señor de la Columna una semana antes del Segundo Viernes

gioso que es y ha sido forjado a lo largo de generaciones, al respecto podemos decir que es un santuario transcultural o transcomunitario. Asimismo, cabe mencionar que durante estos días se dejan de lado los problemas que existen por los límites entre comunidades y que la afluencia de personas no rompe la sacralidad del ritual ni del lugar, al contrario, lo potencializa.

Actualmente los peregrinos llegan a la comunidad por dos caminos que permiten el tránsito de autos y esto determina el orden del recorrido de los diferentes lugares sagrados que integran el ritual. Si se entra por San Miguel el Grande se pasa primero al Cerro de Pedimento y si se llega directamente a *Yoso Notu* se visita al Señor de la Columna en la iglesia.

Anteriormente, cuando no había carreteras ni las facilidades del transporte actual, se utilizaban los diferentes caminos reales *(ichi kahnu)* que conducían a la comunidad. Al respecto, nos comentan que en la actualidad puede tomar un día completo llegar a *Yoso Notu* o algunas horas, esto depende del lugar de procedencia, sin embargo, 20 años atrás, la gente que venía de la Costa, de las comunidades de Pinotepa o de Jamiltepec, hacía de tres a cuatro días de camino. Este mismo tiempo tardaban en llegar las personas que venían del estado de Guerrero y los pobladores que visitaban desde *Yuta Nduchi*.

Debido al tiempo que se requiere para llegar al santuario y los gastos que implica el estar fuera de casa, además de abandonar las actividades diarias, se observa que en el caso de las comunidades lejanas pocas personas visitan el santuario, pueden ser familias enteras o grupos de 10 a 30 personas aproximadamente. En cuanto a las comunidades cercanas, se puede ver que gran parte de la población asiste al ritual, aunque también es notoria la presencia de una gran cantidad de peregrinos de algunas comunidades lejanas, como las de la región Triqui o de la Mixteca Baja.

Lo que nos explicaron algunos peregrinos es que hoy en día muchos visitan el Santuario año con año por la facilidad del transporte pero que anteriormente esto no era posible, así que trataban de visitarlo varias veces en su vida. Los habitantes de *Yuta Nduchi*, por ejemplo, si hacen la promesa de visitar el santuario, tienen que ir por lo menos siete veces en su vida. La visita al santuario es un compromiso que se adquiere por voluntad propia, ésta es una idea compartida por la mayoría de los peregrinos.

De tal forma, la asistencia de los peregrinos depende de diversos factores pero no de la fe y el cariño que se le tiene al Señor de la Columna o al santuario. Como pudimos observar a lo largo de los diferentes rituales, mucha gente deja o escribe peticiones de sus familiares o vecinos de su comunidad que no pudieron asistir. Con relación a este hecho, cuando estuvimos en *Yuta Nduchi* y le platicamos a una persona que iríamos al santuario, nos quiso pedir que le hiciéramos su *pregunta* a los especialistas que se reúnen ese día en el

Figura 85. Ruta de peregrinación que incluye los cinco santuarios que se visitan durante el Ritual de Pedimentos

Cerro de Pedimento, pero por falta de confianza ya no nos dijo, hasta tiempo después. Esto nos muestra que algunas veces no es posible ir al lugar sagrado, pero se tiene una devoción y afecto que traspasa tiempo y espacio.

Antes de referirnos a la forma y los significados del Ritual de Pedimentos es necesario explicar que éste es en sí mismo un orden litúrgico, es decir, integra varios y distintos rituales que se llevan a cabo en lugares significativos del paisaje de la comunidad. En este sentido debemos tener presente que en cada lugar que se visita, como parte de la ruta sagrada previamente estipulada, se ejecuta un ritual que va enriqueciendo la experiencia de los propios peregrinos así como del ritual en su totalidad.

De tal forma, a continuación se presentan los diferentes lugares sagrados y los rituales que se realizan en ellos como parte de este orden litúrgico. Esto lo haremos desde la perspectiva de los peregrinos porque ésa es la experiencia que nos interesa resaltar y también porque nosotros hemos visitado este santuario en calidad de peregrinos. Cabe señalar que durante nuestras diferentes visitas[133] muchas personas nos han enseñado a realizar el Ritual de Pedimentos de la mejor manera.

La peregrinación que parte desde el centro de Santa Catarina *Yoso Notu* sigue un orden que es indicado por la ubicación de los diferentes lugares sagrados en el paisaje: primero la iglesia en el centro de la comunidad; después el paraje de las Tres Cruces, ubicado a poca distancia de la primera; ya de camino al Cerro de Perdimiento, cuando se empieza a subir parte de la serranía, se visita *Yuu Yuchi;* cuando se llega a la agencia de Vista Hermosa se pasa a la capilla y a la Santa Cruz que se ubica frente a ésta; finalmente se asciende a la cima del Cerro de Pedimento, un lugar tan importante dentro del ritual como la iglesia en el centro de la población (figura 85). Cabe aclarar que la peregrinación puede seguir este orden o uno inverso, es decir, iniciar por el Cerro de Pedimento y terminar en la iglesia, no hay un orden estricto, lo importante es visitar todos los lugares sagrados y realizar los rituales que se describen en seguida.

3.5.3.1 Ritual en la iglesia

Durante la semana de la celebración el ritual inicia cuando se entra en este lugar sagrado, desde que la *Vehe Ñuhu* o iglesia abre sus puertas para recibir a los peregrinos. Esto ocurre a las 5:00 a.m. aunque muchos

133 La primera vez que llegamos a este santuario fue en el 2006 como parte de un recorrido arqueológico. Posteriormente (en el 2008) regresamos en un día de su conmemoración y desde entonces lo hemos visitado continuamente hasta la fecha.

Figura 86. Misa de las 5:00 a.m., los peregrinos que no alcanzaron lugar esperan fuera de la iglesia

peregrinos están en el atrio desde las 4:00 a.m. o incluso antes. Todos quieren llegar temprano para ser los primeros en pasar al Altar Mayor, en donde se encuentra el Señor de la Columna (figura 86).

Todos los días se realizan varias misas en horas significativas del día: en la madrugada, a medio día, a las cuatro de la tarde y a las siete de la noche. Las tres últimas se realizan en una capilla exterior, habilitada ex profeso, debido a la gran cantidad de peregrinos y para mantener libre el interior de la iglesia para la visita al Señor de la Columna. La misa es oficiada por tres sacerdotes católicos, ésta se ofrece para conmemorar al Señor de la Columna y, al mismo tiempo, para hacerle saber las diferentes peticiones de quienes lo visitan. Al respecto cabe mencionar que una misa generalmente es de una hora, pero durante estos días importantes las misas tardan aproximadamente cuatro horas y esto se debe a que, antes de que culminen, los sacerdotes leen en voz alta[134] todas las peticiones de los peregrinos que fueron registradas momentos previos a la misa.

El momento de la misa se hace cansado, pues todos estamos de pie y sostenemos con las manos un ramo de flores y velas encendidas mientras rogamos no sólo por nuestros propios pedimentos sino por los de todos los ahí reunidos y de quienes no pudieron asistir. Independientemente del lugar de procedencia o el pedimento que se tenga, aquí se comparte la individualidad que refuerza la *communitas*.

Las peticiones que los sacerdotes pronuncian en voz alta son muy diversas, dentro de éstas se pide en primer lugar por los migrantes, por quienes están próximos a "cruzar para Estados Unidos" y por quienes ya viven allá, para que estén bien, para que no tengan problemas con la justicia, para que regresen pronto a su comunidad y se reúnan nuevamente con su familia. Se pide también por los animalitos que ayudan en las tareas diarias y que son parte del sustento: toros, chivos, burros, gallinas y guajolotes; se pide por los cultivos y los granos de maíz, chile, calabaza y frijol; se pide por un buen desempeño en el cargo de autoridad, por saberse administrar y por hacer un buen trabajo para su comunidad; se pide por la salud de familiares enfermos y por los difuntos; igualmente se pide por algunos bienes, como casas y autos, además de negocios que están por ponerse en marcha.

Como podemos notar, estas peticiones reflejan la situación social de la congregación ahí reunida que

134 Es importante considerar que la especificación verbal de lo imperceptible es un componente importante del acto en sí mismo. Con las palabras se crean los nexos entre los actos y los fines del ritual (Rappaport 2001:91).

Figura 87. A la izquierda el recorrido que pasa por las diferentes imágenes religiosas antes de llegar al Altar Mayor en donde están Santa Catarina, el Señor de la Columna y la Virgen de Guadalupe y a la derecha el momento sagrado frente al Señor de la Columna

está conformada por personas de diferentes comunidades y, al mismo tiempo, dejan ver sus valores éticos que les confieren identidad como una gran comunidad. Asimismo, estas peticiones que se pronuncian durante la misa nos permiten conocer, de manera general, los motivos de este tipo de peregrinaciones que se realizan a otros santuarios.

Al término de la misa todos los peregrinos pasamos frente del Señor de la Columna, el recorrido empieza desde la entrada de la iglesia y sigue su curso por el lado izquierdo. Durante este recorrido, con las velas y el ramo de flores en mano, se pasa ante cada imagen religiosa[135] para hacerle la petición de forma verbal. Ésta es una acción que se carga de formalidad y decoro que se expresa con mayor énfasis cuando se llega al Altar Mayor, en donde uno se dirige primero a *Iha Sihi* Catarina, después a Tata Columna y por último a *Iha Sihi* Guadalupe. Por ser el día de conmemoración del Señor de la Columna, los peregrinos se dirigen a él con mayor intensidad, es un momento culminante dentro del ritual que se fue enriqueciendo al momento de dirigirse a las otras manifestaciones sagradas (figura 87).

Fuera de los horarios de misa la iglesia es ocupada continuamente, aquí se vive como en cualquier otra *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios), en donde estos días de fiesta las divinidades, en este caso los Santos y las Santas, están cargadas de fuerzas y potencias, en especial el Señor de la Columna. La gente llega aquí y frente a las imágenes religiosas realizan pequeños rituales de curación[136] y de petición que están encaminados principalmente hacia un bienestar físico y emocional, así como a un mejor porvenir. Generalmente, estos rituales los ejecutan las mujeres u hombres mayores de cada familia o especialistas de las diferentes comunidades. Estas personas son reconocidas en su comunidad porque, como nos explicaron los peregrinos, tienen el don de poder comunicarse con dios y pedir por quienes lo necesitan.

Los peregrinos que no llegan acompañados por algún especialista o experto de su propia comunidad, se acercan a los que están curando en ese momento y ellos los asisten sin problema. Cuando han terminado el ritual, los peregrinos dan en pago a los especialistas una cantidad de dinero que ellos consideran justa y que, al mismo tiempo, no es gravosa para su economía. Los especialistas no ponen precio a esta gran labor y reciben el pago con gratitud, de hecho ésta es una

135 Estas imágenes incluyen las representaciones de Jesús así como de Santos y Santas, en este caso es una Santa Cruz de madera, las pinturas de los retablos, así como las esculturas.

136 Estos rituales de curación se conocen de manera coloquial como *limpias*, éstas son diversas en cuanto a la forma cómo se realizan y esto depende de la especialización de cada persona así como de los materiales que se utilizan. En estos rituales los especialistas emplearon principalmente huevos, hierbas, agua y velas. Durante la realización de las *limpias* hay actos que dejan ver algunas particularidades, pero en general todas buscan el bienestar de la persona. Estos son rituales importantes para todos los peregrinos que asisten y se expresan libremente en la iglesia.

cualidad que los distingue de aquellos impostores que lucran con esta actividad.

De tal forma, vemos que al interior de esta iglesia se reúnen especialistas de distintas comunidades que realizan curaciones y peticiones, así como sacerdotes católicos que dan la bendición (con Agua Bendita) a los peregrinos que lo solicitan. Éste es un momento significativo del ritual ya que todos los especialistas, que son grandes religiosos (independientemente de su formación), se congregan en este santuario para realizar diferentes rituales por el bienestar de las comunidades.

Es de señalar que en este lugar existe un gran respeto y apertura para todos los peregrinos y las múltiples formas religiosas y expresiones de fe que se ligan entre sí. Afortunadamente aquí no se impone una única forma religiosa, pues se entiende que todos compartimos y buscamos, de manera general, "una petición por la vida". Éste es un gran ejemplo que debería seguirse en otros santuarios en donde se impone sólo una forma y se prohíben las demás, como ocurre en el Santuario de Santa María Juquila que, dentro de este contexto religioso, se puede considerar el lugar de Pedimento más importante en el estado de Oaxaca, el cual trasciende la fe del Pueblo Chatino (Soriano y Lugos 2014).

Con lo anterior podemos concluir que la vivencia dentro de la iglesia en estos días, la manera en que los peregrinos se dirigen a la divinidad, la forma en que le rezan y le hacen sus peticiones, así como la convivencia que se genera entre la congregación, corresponden con la atmósfera que se percibe en las *Vehe Davu* (Casas de Lluvia) durante el ritual de petición de lluvia, es decir, con un Santuario Vivo.

En este sentido, se puede decir que la iglesia (como santuario construido) no sólo se equipara con los Santuarios Vivos (como las cuevas o peñas) sino que en ella se reproduce la experiencia misma del ritual. De ahí que, como señalamos en el ritual de petición de lluvia que se realiza en *Yuta Nduchi*, la iglesia ubicada al centro de la población y la imagen de Dios Padre, correspondan con la quinta *Vehe Davu* (Casa de Lluvia) e *Itohoro Davu* (Nuestro Señor Lluvia), respectivamente. De igual forma debió haber ocurrido en tiempos precoloniales, cuando los Santuarios Vivos en los alrededores de la población fueron recreados con los diferentes templos al interior de los asentamientos.

3.5.3.2 Ritual en Las Tres Cruces

La iglesia es un lugar de suma importancia dentro del ritual completo de pedimento y todos los peregrinos la visitan sin excepción, a diferencia de otros lugares sagrados que, aunque forman parte del circuito ritual, no son visitados por todos los asistentes. Esto quizás se deba a que no son tan visibles, a que no se conocen, o a que no guardan el significado profundo que para otros sí tienen.

Un ejemplo de esta situación es el paraje de Las Tres Cruces que, como se explicó, es un montículo precolonial y como parte del circuito sagrado en este lugar también se realizan curaciones con hierbas y con huevo. Muchas familias llegan a este lugar para realizar rituales después de visitar la iglesia. Las personas que realizan las curaciones en este lugar sagrado se posicionan de una manera particular, viendo hacia donde están las cruces en el montículo y también en dirección al Cerro de Pedimento. Esta observación es relevante porque es a estos dos lugares sagrados a los que se encomiendan los peregrinos para tener un buen resultado en este ritual (figura 88).

3.5.3.3 Ritual en *Yuu Yuchi*

Así, después de visitar la iglesia, algunos peregrinos pasan al paraje de las Tres Cruces y otros continúan su andar hasta el siguiente lugar sagrado, en donde todos se vuelven a encontrar. Este santuario se denomina *Yuu Yuchi* y además de integrar este circuito ritual es de gran importancia para los habitantes. Por tal motivo, antes de tratar el ritual que aquí se lleva a cabo, haremos un paréntesis y describiremos el lugar en relación con las narrativas de la comunidad, posteriormente conectaremos esta realidad con algunas imágenes en los códices. Esto nos permitirá comprender y valorar más el aspecto sagrado de este lugar.

El paraje de *Yuu Yuchi* (Piedra Filosa, que corta) se caracteriza principalmente por una gran veta de pedernal de color rojo, de ahí su nombre (figura 89). Entre las rocas hay un nicho que fue construido hace dos años y en su interior está la imagen del Señor de la Columna; se distingue también otro nicho que es una pequeña oquedad en la veta, en donde se colocan ofrendas y veladoras.

En las narrativas[137] que nos compartieron los habi-

137 Las narrativas son principalmente de los habitantes de Santa Catarina *Yoso Notu*, no de los peregrinos.

Figura 88. Ritual en el paraje Las Tres Cruces

Figura 89. Paraje *Yuu Yuchi* (Piedra Filosa) y la obtención de fragmentos de pedernal como parte del ritual

tantes se menciona que el lugar es delicado porque ahí se manifiesta *Tachi* (el Viento o el Aire entendido como ser divino). En este sentido varias personas han experimentado la presencia de diferentes animales pequeños inofensivos, como monos que se cuelgan y gritan desde lo alto de los ocotes, perros negros que juegan y que no tienen dueño, de hecho uno se quedó en el lugar en forma de piedra. También se ven conejos que conducen hacia un hoyo, si uno va distraído pueden ocurrir accidentes, asimismo, se escucha que el viento pasa con fuerza entre los ocotes y los mueve. Éstas son manifestaciones de *Tachi* que califican al lugar como delicado.

En este punto, la asociación entre la toponimia, las narrativas y el propio lugar nos remiten a una realidad precolonial representada en dos códices mixtecos: en la lámina 49 del códice *Yuta Tnoho* o Vindobonensis se observa una escena que muestra el nacimiento del Señor 9 Viento, en naua Quetzalcóatl-Ehecatl. Ésta se presenta como parte de una narrativa sagrada que refiere a los tiempos de obscuridad, cuando ocurrió el nacimiento y la reunión de los seres sagrados primor-

diales. En este caso vemos que el Señor 9 Viento, después de un ritual realizado por los señores del inframundo, nace de un cuchillo sagrado de pedernal de color rojo (Anders, Jansen, et al. 1992b:90).

Por su parte, en la lámina 15 del códice *Tonindeye* o Nutall, se observa el Templo de la Serpiente Emplumada con el Envoltorio Sagrado, que es el Cuchillo de Pedernal de color rojo, es decir, una referencia al Señor 9 Viento (Anders, Jansen, et al. 1992a:116-118). En este mismo códice, en la lámina 22 vuelve a aparecer el Templo del Cielo, el Templo de los Pedernales, en donde estuvo el Envoltorio Sagrado y la imagen del Señor 9 Viento. En este caso se muestra como guerrero y conquistador, y cabe señalar que el Bastón de Venus que se colocó frente a su templo lleva también un pedernal (Anders, Jansen, et al. 1992a:136).

Por lo tanto, integrando estos datos, consideramos que en tiempos precoloniales este paraje pudo ser un santuario dedicado al dios 9 Viento, en términos generales una *Vehe Tachi* (Casa del dios Viento). Interesantemente, durante el recorrido arqueológico en el 2016, los habitantes nos indicaron dos lugares (cuevas) cercanos a este paraje que actualmente se reconocen como *Vehe Tachi*.

Además, cabe mencionar que como parte del mismo recorrido, con relación a este paraje se localizaron los cimientos de antiguos temazcales[138]. Uno de ellos, el más visible porque queda a orilla de la carretera, se encuentra a 100 m y justo en su entrada hay varias piedras del mismo tipo de pedernal. Muy probablemente éstas fueron colocadas como ofrenda, tal como se hace hoy en día en otras comunidades. Estos elementos son relevantes porque, considerando el contexto, nos están hablando de actividades y percepciones religiosas del pasado precolonial y, al mismo tiempo, nos muestran que el valor sagrado de estos lugares fue incorporado y continúa siendo restablecido a partir del Ritual de Pedimentos.

Teniendo en mente el significado de *Yuu Yuchi* para los habitantes de *Yoso Notu*, ahora nos enfocaremos en el ritual. En este paraje los peregrinos dirigen las mismas rogativas que realizaron en la iglesia y también se pide "abundancia", es decir, que no falte de comer (que se tengan buenas cosechas) y que se tenga lo necesario para vivir bien (con relación al trabajo y el dinero). Dentro del circuito ritual este lugar es el específico para hacer este tipo de peticiones, las cuales se representan con un manojo de hojas de árbol, ya sean verdes o secas, también se utilizan billetes miniatura que, fuera de este contexto, se emplean para jugar. Ambas representaciones adquieren, en parte, un simbolismo de billetes reales que muchas veces son acompañados con velas.

Estos pedimentos primero se presentan ante el Señor de la Columna que se encuentra en el nicho antes mencionado y después se depositan en la oquedad principal o en pequeñas oquedades de la misma roca de pedernal rojo. Además de estos pedimentos en forma de manojos, el ritual en este santuario consiste en golpear la roca de pedernal con otra piedra, esto con la finalidad de obtener fragmentos (lascas) de la peña sagrada.

Es importante de notar que estos fragmentos de pedernal rojo son, al mismo tiempo, parte de la ofrenda que se deja en dos lugares de este circuito (la Cruz frente a la capilla en la Agencia de Vista Hermosa y el Cerro de Pedimento) y piedras sagradas que se llevan a casa. Los fragmentos de pedernal adquieren estos valores por ser del propio santuario y por haber sido extraídas como parte de un ritual.

Las piedras sagradas se utilizan en casa para realizar curaciones, cuando alguien de la familia se siente mal se colocan debajo de su cabeza mientras duerme. También se emplean para la milpa, en este caso se siembran al centro del terreno para que la cosecha sea abundante, por mencionar algunos usos. Obtener los fragmentos de pedernal rojo requiere de un gran esfuerzo físico que, en un plano simbólico como parte del ritual, representa la dedicación con la que se trabajará para lograr las peticiones que se están realizando (figura 89).

3.5.3.4 Ritual en la iglesia de Vista Hermosa

Al término del ritual en *Yuu Yuchi* los peregrinos continúan subiendo hacia la Agencia de Vista Hermosa, en donde se visitan dos lugares significativos: el primero es la capilla, ahí la gente se reúne y vuelve a dirigir sus peticiones al Señor de la Columna; el segundo lugar es la Santa Cruz que se encuentra afuera de la capilla, frente a ésta los especialistas realizan curaciones tradicionales y también se dejan ofrendas.

De manera general, este lugar es en donde los pe-

138 Esta área que incluye la veta de pedernal rojo así como los temazcales corresponde con el sitio 9 del proyecto. Ésta se retoma en el apartado 6.4.1.3 para hablar de los Santuarios y rutas de peregrinación hacia el Cerro de Pedimento.

regrinos se preparan para subir al santuario que se encuentra en la cima del cerro y, de regreso, es también el punto de reunión para convivir y festejar al Señor de la Columna. Recordemos que la convivencia en el lugar sagrado es parte fundamental de los rituales mixtecos, en este caso participan principalmente los peregrinos que vienen de las comunidades más alejadas. Esta convivencia ocurre los días jueves y viernes, y consiste en bailar así como en compartir comida y bebida. Cabe señalar que este baile es otra forma de materializar el pedimento de una pareja, es una metáfora de la ceremonia del matrimonio y lo realizan principalmente mujeres de las comunidades triquis (figura 90).

3.5.3.5 Ritual en el Cerro de Pedimento

La visita al santuario en la cima del cerro únicamente se puede hacer a pie, es una caminata un tanto difícil porque la pendiente está inclinada, sin embargo, este esfuerzo es parte de la manda y muchos peregrinos que no están en condición de subir, lo hacen. En estos días de fiesta el camino marcado por el paso de los peregrinos alcanza hasta 2 m de ancho, además, se crean caminos nuevos que buscan otras formas de llegar al santuario. Cabe señalar que durante los meses de octubre y noviembre los caminos apenas se notan porque la vegetación ha crecido y pocas personas visitan el Cerro de Pedimento otros días del año, especialmente quienes no pudieron hacerlo el Segundo Viernes (figura 91).

Durante el recorrido mucha gente sube al tiempo que otra baja, es un continuo ir y venir de personas con diferentes experiencias y expectativas. Suben personas mayores a hacer su petición como les enseñaron sus padres y también llegan jóvenes, así como niñas y niños que están aprendiendo, de una manera activa, lo que se ha venido haciendo, no sólo en este lugar sino en los diferentes lugares sagrados que se visitan.

Mientras se va subiendo no se puede ver el santuario en su totalidad debido a la inclinación del terreno. Una vez que se alcanza la cima se observan, primero, los puestos en donde se vende principalmente bebida, imágenes religiosas y objetos en miniatura que representan los pedimentos, como: casas, muñecos, animales, autos y dinero generalmente de plástico. Después, siguiendo en esta misma dirección (hacia el norte), se distingue una elevación (se trata de una estructura precolonial) y sobre ésta, la Santa Cruz (figura 92). En este lugar sagrado cada peregrino ofrece sus peticiones, se encienden velas, se dejan flores y se llevan a cabo curaciones tradicionales como parte del ritual. Atrás de la Cruz, todavía sobre la estructura precolo-

Figura 90. La convivencia durante el ritual y los pedimentos por medio del baile (a un costado de la iglesia de Vista Hermosa)

Figura 91. Camino al lugar sagrado en la cima del Cerro de Pedimento

Figura 92. Santuario de Pedimento, en primer plano vemos los puestos y al fondo la Santa Cruz sobre el montículo precolonial

Figura 93. Rituales que se realizan frente a la Santa Cruz y a la imagen del Señor de la Columna

nial y alrededor de ésta, se ven los múltiples pedimentos que se están construyendo y los que ya se realizaron.

El santuario es toda la montaña pero el lugar central de este ritual es, sin lugar a dudas, en donde se encuentra la Santa Cruz. Al respecto, es importante hacer notar la continuidad en cuanto a la percepción del lugar sagrado, pues se localiza justo en la parte central de lo que fue una *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) en tiempos precoloniales[139].

En este lugar se congregan decenas de personas que están subiendo durante todo el día, llegan en familia o entre conocidos y, al igual que en la iglesia o en la Santa Cruz frente a la capilla, un *tata ñuu* o *nana ñuu* (una persona mayor, ya sea mujer u hombre) les realiza las curaciones. Se distinguen múltiples formas de hacer curaciones y peticiones que confieren identidad a esta gran comunidad de peregrinos, pues comparten una misma intensión y percepción del ritual (figura 93).

Además de estas personas mayores también hay especialistas[140], ya sea *Ña Tana* (Mujer que Cura) o *Cha Tana* (Hombre que Cura), que visitan este santuario exclusivamente para realizar curaciones. Asimismo, pueden pedir por el bienestar de algún miembro de su comunidad o de cualquier otra persona que se los solicite estando en el lugar.

Como parte de estas curaciones algunos especialistas realizan la lectura del huevo, lectura de la mano o lectura de las barajas a cambio de un pago justo. Estas lecturas tienen la finalidad de conocer qué fue lo que le causó daño a la persona en el pasado (ya sea a nivel físico o espiritual) que está repercutiendo en su presente, y así saber cómo guiarlo para encaminar su futuro. Los consejos que los especialistas brindan a estos peregrinos los mantienen atentos y en una búsqueda, de manera activa, de una resolución al problema.

Cabe mencionar que muchos peregrinos llegan a consultar a estos especialistas independientemente que en sus lugares de procedencia existan personas especializadas en realizar estas curaciones y lecturas. Nos explicaron que esto se debe a que para los especialistas como para los peregrinos, el santuario en esta fecha tiene mucha fuerza y el Señor de la Columna les permite ver con mayor claridad los consejos que se deben seguir a partir de las diferentes lecturas. La Cruz en esta *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) precolonial es el lugar específico, ideal, dentro del circuito sagrado para realizar este tipo de rituales.

Con relación a este tema, algunas personas tanto de *Yuta Nduchi* como de *Yoso Notu* y peregrinos de otras comunidades nos compartieron que cuando se han encontrado en una situación problemática han reser-

139 La identificación de este lugar como santuario de origen precolonial se verá en el apartado 3.5.5.

140 Como lo mencionamos, con este término nos referimos a las personas de cada comunidad que son reconocidas por los habitantes como los poseedores de distintos saberes. En este caso religioso y curativo, son quienes tienen el don de comunicarse con dios y de otorgar bienestar (físico y espiritual) a los peregrinos.

vado su *pregunta*[141] para realizarla en este santuario. Por ejemplo: si sufrieron un daño en su terreno, negocio o casa, quieren saber quién o qué fue lo que lo causó; si están enfermos y decaídos quieren saber cuál es la razón, especialmente si se debe a que se asustaron en algún lugar o por algún motivo en específico; o simplemente desean saber si su futuro es prometedor. Esta consulta consiste, de manera general, en una conversación a base de preguntas y respuestas entre el especialista y la persona implicada con la finalidad de encontrar una posible respuesta a la *pregunta*. Asimismo, se trata de influir o encaminar el futuro a partir de algunas recomendaciones que se deben seguir para que todo vaya bien[142].

En este sentido, vemos que el Cerro de Pedimento es un lugar de expresiones religiosas muy importantes de cuya realización depende la eficacia del ritual, por eso cabe hacer un paréntesis para platicar una situación que ocurrió en el 2014 durante los días del ritual. Ese año se implementó cobrar $ 500.00 a los especialistas que quisieran realizar curaciones, esto responde precisamente a la importancia que tiene este lugar sagrado para estos rituales en específico y porque, además de las personas mayores de cada familia y los especialistas de diferentes comunidades, llegan otros especialistas que ven este oficio simplemente como negocio.

Para ellos la cantidad que se impuso es un precio que pueden pagar, ya que lo recuperan cobrando una cantidad fija a cada peregrino, sin embargo, los especialistas que hacen estas consultas porque es su deber, por el don que les fue otorgado, y lo consideran un compromiso más que un trabajo con fines de lucro, les resulta difícil pagar. Lo mismo sucede con las personas mayores de las familias, ya que llegan con su presupuesto limitado y la cantidad que solicitan es exagerada.

Lamentablemente, esta acción evitó que muchas personas pudieran realizar este ritual de manera libre, como se había venido haciendo. Esta situación es delicada ya que se empieza a restringir un componente esencial de la religión mixteca, componente que se expresa con suma libertad en los demás santuarios del circuito, como en la propia iglesia. Por ello es importante ser conscientes de la relevancia de estos rituales como parte integral de un orden litúrgico.

Continuando con las performativas que se llevan a cabo en este santuario, después de realizar las peticiones y curaciones en el lugar más sagrado que es alrededor de la Santa Cruz, un segundo ritual se efectúa en toda la parte alta del cerro. Éste consiste en la construcción de los pedimentos (figura 94).

Para los pedimentos se emplean las acostumbradas y también nuevas formas de construirlos, esto último en relación con lo que comentan los propios peregrinos, que antes solamente se usaban hojas de pinos o de árboles, ramas, *tindikas* y piedras y que ahora también se ocupan los objetos en miniatura[143] antes mencionados. Los pedimentos que se construyen son generalmente casas, milpas, corrales con animales (vacas, chivos o borregos) y comercios, aunque cabe señalar que cada pedimento es único y las formas que presentan van más allá de estas generalidades, asimismo, es pertinente mencionar que las peticiones trascienden lo que es visible en estas pequeñas construcciones.

Para las milpas se hacen los surcos y se ponen ramas pequeñas que representan las propias plantas de maíz, frijol o calabaza, algunas veces también se incluyen árboles frutales. Estos cultivos se circundan con bardas de piedra y se marca una entrada, incluso algunos se riegan con agua, acto simbólico que representa la lluvia. Los corrales se señalan con una barda y adentro se coloca el ganado, los animales se representan de diferentes maneras, puede ser con *tindikas* y olotes de mazorcas o figuras de plástico (figura 95).

Los pedimentos que más se realizan son las construcciones de casas, que pueden incluir algún negocio familiar, y la forma de representarlas es diversa, pueden ser de un piso o más y de múltiples cuartos. Éstas se construyen principalmente de piedra, generalmente la piedra que se emplea es la que se ha removido de las estructuras precoloniales, aunque también se utilizan ramas. Asimismo, en este lugar sagrado son frecuentes las peticiones por una pareja o por un bebé, es decir, se pide por una familia. En ocasiones los bebés se representan con muñecos de plástico o con algún objeto que se les asocie, como una hamaca; cabe

141 La *pregunta* es el término con el que los peregrinos se refieren a la problemática que está afectado sus vidas y que quieren dar solución.

142 Las curaciones y lecturas son un tema complejo que no tratamos aquí a profundidad, sólo queremos resaltar su importancia como parte de los rituales de pedimento, que son procesos que implican un profundo conocimiento del ser (a nivel físico y emocional) así como de los materiales que forman parte de la curación y que este conocimiento ha sido desarrollado durante miles de años.

143 La mayoría de estos objetos miniatura son juguetes de plástico, pero en este contexto ritual son los propios pedimentos, que al presentarse en miniatura resaltan su carácter sagrado. Al respecto, recordemos que un elemento canónico del ritual de petición de Lluvia son las tortillas miniatura que forman parte de la ofrenda.

Figura 94. Construcción de pedimentos sobre la antigua *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios)

Figura 95. Pedimentos: a la izquierda una casa con corrales y sus animalitos, a la derecha una milpa

señalar que esta petición es frecuente en los lugares de pedimento y pocas veces se manifiesta en las misas. De tal forma, las casas representan el hogar que cada familia desea fomentar.

A continuación describiremos un ejemplo propio de un pedimento que realizamos y expresamos a través de la construcción de una casa: una vez elegido el lugar para su construcción, entre los otros pedimentos, y después de conseguir los materiales necesarios, primero emparejamos el terreno para que el interior de la casa fuera plano. Diseñamos la casa con dos habitaciones y un cuarto más para la sala y la cocina; utilizamos piedra, por lo que tuvimos que cimentarla bien para que aguantara el techo del mismo material, además de dejar espacio para algunas ventanas. Enfrente de la puerta principal designamos un lugar para estacionar nuestro coche, señalamos también un jardín en donde sembramos flores y árboles frutales. Al centro de éste colocamos dos piedras de pedernal rojo que trajimos del Santuario *Yuu Yuuchi*, es parte de la ofrenda que dejamos en este lugar sagrado, para nosotros ésta es una forma de dar gracias por la oportunidad de estar aquí en este día especial de fiesta.

Dejar estas piedras de pedernal como ofrenda es parte de la costumbre (el canon de este ritual). Simbolizan tanto el esfuerzo realizado en el Santuario *Yuu Yuchi* como el esfuerzo que implicó traer las piedras a la cima. La suma de estos esfuerzos, incluyendo el propio viaje desde el lugar de procedencia, se le ofrece al Señor de la Columna.

Después de construir la casa, nuestro hogar, decidimos hacer una carretera que conectara con otros pedimentos. Este camino tiene el propósito de abrirnos paso para salir y conocer otros lugares, esto es algo que nos gusta y por eso lo pusimos como parte del pedimento de una forma simbólica. Para señalar la vida en nuestra casa nos indicamos a nosotros mismos con dos palitos de madera, justo en la entrada, a manera de recibimiento. Para representar a nuestras familias lo hicimos de la misma forma, pero esta vez colocamos los palitos fuera de la casa para indicar su llegada, pidiendo que nos visitaran seguido. Por último, no podían faltar nuestros perros que los representamos con dos *tindikas* pequeñas (figura 96).

Así, con la construcción de este pedimento quedaron representadas nuestras peticiones de un hogar estable, pensándonos saludables, con una vida bien cimentada en cuanto a valores, objetivos y trabajo. Asimismo, de una relación estrecha y de amor con nuestras familias, además de nuestro interés por conocer y visitar diferentes lugares. Y, principalmente, expresamos la confianza y el sentimiento de que somos parte de un orden mayor para el que todos los ahí reunidos trabajamos e influimos con nuestros pedimentos y performativas. Esta pequeña casa tiene un profundo significado y una gran fuerza porque se realizó, en este santuario y en este día, estando en *communitas*.

Lo que pretendemos al compartir nuestra construcción es que: cada pedimento, realizado por una persona o familia, expresa pensamientos y sentimientos diversos que trascienden su forma material y que no son comprensibles para los demás peregrinos, quienes sólo ven una casa. En este sentido, es una petición que va dirigida con fe a una divinidad (el Señor de la Columna) y, al mismo tiempo, es una experiencia individual compartida con la congregación.

Figura 96. Pedimentos: a la izquierda el mensaje escrito en la puerta del pedimento y a la derecha el construido por los autores

Por lo tanto, sería infructuoso tratar de conocer todo lo que se expresa en cada pedimento, lo que consideramos productivo es mostrar que, a través de ellos, se manifiestan anhelos y problemáticas que compartimos como seres humanos en nuestro presente. Siempre en una búsqueda activa de un mejor futuro para nosotros mismos y las nuevas generaciones. Por todo lo que representan estas pequeñas construcciones así como las rogativas en la iglesia y los escritos en la cruz, los nombramos "pedimentos de vida".

También queremos señalar que lo que ocurre en este ritual es la manifestación de sentimientos que parten de las propias experiencias de vida. En este santuario los pedimentos reflejan la realidad social difícil, de rezago y vulnerabilidad, que viven actualmente las comunidades de la región. Aquí se materializan de manera privada a diferencia de lo que ocurre en la iglesia, en donde se leen en voz alta y son compartidas por todos los asistentes. Al respecto, cabe mencionar que algunas personas expresan sus pedimentos con mensajes que escriben en la Santa Cruz, en las propias construcciones, o en un papel que colocan en su entrada, aquí un ejemplo de un pedimento escrito en una hoja de papel:

Familia Hilario
Pide al Señor De la Columna
Por *todos* los que tienen necesidad
De su hogar, trabajo, animal
Felicidad, carro, siembra y salud

Este mensaje se puso en la puerta de un pedimento y vemos nuevamente que detrás de estas representaciones se expresan pensamientos más profundos respecto a la vida. En este caso se pidió por la familia, por cosas materiales necesarias para el trabajo, por vivir con salud y felicidad (cualidades difíciles de alcanzar en ciertas circunstancias). Asimismo algo importante de resaltar es que el pedimento, que nació de una necesidad personal y se realizó de manera individual, se extendió a todas aquellas personas que lo necesitan. En este sentido, es un pedimento que irradia bienestar a todas las personas, más allá de la congregación, que comparten una misma situación, y esto lo convierte en una experiencia colectiva (figura 96).

Vemos entonces que este santuario, nombrado Cerro de Pedimento, es el lugar idóneo para la construcción de pedimentos de vida, es decir, para la materialización de las peticiones que se hicieron de manera verbal durante la misa en la iglesia y que se reforzaron con otros rituales durante el recorrido por los diferentes lugares sagrados (en las Tres Cruces, en *Yuu Yuchi* y en la capilla y la Santa Cruz). Estas secuencias de rituales integran el Ritual de Pedimentos que los peregrinos realizan durante todo un día en la comunidad de *Yoso Notu*, sin embargo, quienes visitan el Santuario varios días, ya sean dos o tres, ejecutan este orden litúrgico cada día.

De igual forma, con lo que hemos expuesto queda expresada la importancia religiosa, a nivel regional, que tiene el Cerro de Pedimento como parte de este ritual celebrado en honor al Señor de la Columna. Además, cabe señalar que en este santuario se lleva a cabo otro ritual relevante a nivel comunal, el cual presentamos a continuación.

3.5.4 Conmemoración de la Santa Cruz en el Cerro de Pedimento

En el Cerro de Pedimento se conmemora a la Santa Cruz durante los días 1, 2 y 3 de mayo. Esta celebración es de importancia local, a diferencia del anterior, ya que reúne a fieles de las Agencias Municipales que conforman la comunidad de Santa Catarina *Yoso Notu*. Como vimos en el apartado sobre el Ritual de Petición de Lluvia, esta celebración es parte del orden litúrgico anual de la mayoría de las comunidades en la Mixteca, independientemente de la fecha en que se celebre (entre el 24 de abril y el 15 de mayo) y el símbolo católico con que se asocie. Recordemos que su esencia es la conmemoración de la Lluvia como ser sagrado, quien es parte del paisaje y al mismo tiempo le da forma, un ser indispensable para el continuo de la vida misma.

El ritual de la Santa Cruz en el Cerro de Pedimento inicia el 1 de mayo con la celebración de una misa en la cima de este cerro sagrado, sobre la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) de tiempos precoloniales. En este lugar se reúnen habitantes de las distintas agencias y llevan su propia Cruz que es bendecida durante la misa (figura 97). Algunas de estas cruces que formaron parte del ritual se van a dejar a los lugares sagrados (pozos de agua o Casas de Lluvia) de cada Agencia el día 2 o 3 de mayo.

Cabe señalar la importancia de este cerro sagrado cuya fuerza religiosa atrae a los fieles y, al mismo tiempo, confiere valor sagrado a las cruces. De igual forma, cuando éstas son llevadas a los diferentes lu-

Figura 97. Conmemoración de la Santa Cruz (cortesía de Bladimir Cuevas Hernández)

gares sagrados van dejando líneas sagradas que irradian desde este santuario hacia toda la comunidad.

El 2 de mayo continúa la celebración; en este día se lleva a cabo la Procesión de la Santa Cruz que parte de la iglesia al centro de la comunidad, hace una parada en el paraje *Yuu Yuchi* (Piedra filosa, que corta) y llega a la capilla ubicada en la agencia de Vista Hermosa, al pie de Cerro de Pedimento. En esta capilla se celebra una misa y se deja expuesta la Santa Cruz de la comunidad hasta el día siguiente. Es relevante de notar que el recorrido de esta procesión es similar al que se realiza durante el ritual de pedimento. Al respecto, se puede decir que con dos rituales distintos se restablece el valor sagrado y el significado de estos lugares que son parte del paisaje sagrado de esta comunidad y de comunidades vecinas.

Debido a la importancia de este santuario en la actualidad, tanto a nivel local como regional, y teniendo en cuenta la evidencia precolonial en el lugar, consideramos relevante tratar su profundidad histórica. Tema que abordaremos en el siguiente apartado.

3.5.5 El Cerro de Pedimento: un santuario milenario de la Mixteca Alta

El objetivo de este apartado es mostrar que el asentamiento en el Cerro de Pedimento fue también un santuario relevante en tiempos precoloniales. Para ello, presentaremos primero la evidencia arqueológica (arquitectura y cerámica)[144] que existe en superficie así como la percepción visual que se tiene desde su cima, posteriormente hablaremos de su identificación como santuario. Esto con la finalidad de dar a conocer la línea de vida de este lugar sagrado.

3.5.5.1 Evidencia precolonial en el Cerro de Pedimento

3.5.5.1.1 Arquitectura

El cerro en donde se ubica este sitio precolonial es de forma cónica y tiene una altura de 2600 msnm, sobresale de una serranía que se encuentra entre los estrechos valles de San Miguel el Grande y Santa Catarina *Yoso Notu*. Para llegar a la cima se sube por su lado sur, tal como se describió en el ritual, y justo donde la pendiente es más abrupta se observan grandes afloramientos de roca madre. En este lado se encontró una concentración de materiales cerámicos de diferentes temporalidades, así como manos de metate y navajillas de obsidiana gris, verde y dorada. En las laderas también se observan terrazas, algunas de ellas están conectadas con el área central del sitio.

Antes de llegar a la cima se encuentra una primera plaza (de 10 m de largo por 7 m de ancho) que deja expuestos algunos afloramientos de roca madre, éstos se integran con la arquitectura y resaltan el carácter sagrado del lugar. Esta plaza marca el inicio del recinto sagrado, y a través de una rampa se conecta con la plaza principal del sitio (de 24 m de ancho por 21 m de largo) que tiene un altar al centro.

En el costado sur de la plaza principal hay una

144 Los datos que aquí se presentan son resultado del proyecto de recorrido arqueológico en el 2016.

plataforma (de 24 m de largo por 5 m de ancho y .5 m de altura) que conecta con la rampa mencionada. Por su ubicación y forma pensamos que pudo haber sido un portal, como los que se mencionan para el asentamiento temprano de Monte Negro en la Mixteca Alta. En este sitio se observan dos estructuras (estructura R1 y Templo T) que se han interpretado como portales o umbrales porque conectan dos espacios diferentes. Estos portales, más que ser una barrera ideológica, se consideran lugares de transición en donde el camino dejó de ser un simple camino y se convirtió en un camino sagrado, pues dirige a un área sagrada (Kisjes 2001:164-167). Estas estructuras también existen en el sitio de Atzompa, en los valles centrales de Oaxaca, pero en este caso son monumentales (Robles 2014:33).

Cabe señalar que el conjunto arquitectónico principal se ubica sobre una gran plataforma, por lo que la plaza antes descrita queda en lo alto y su único acceso fue a través del portal. En sus costados este y oeste, la plaza principal presenta un muro de contención de aproximadamente 2 m de altura.

Siguiendo con el recorrido, en el lado norte de la plaza se ubica el montículo principal que mide 20 m de ancho por 58 m de largo con una altura de 2.5 m. Al centro tiene una escalinata de aproximadamente 6 m de ancho, la misma que se usa hoy en día durante el ritual, que conduce a la parte superior. En este nivel se distingue una ligera elevación que indica los cimientos de la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios). Precisamente en este lugar, en el centro del antiguo templo, se encuentra la Santa Cruz (de 2 m de altura) en donde se llevan a cabo los rituales que se describieron como parte del Ritual de Pedimentos en este santuario.

Estando en la parte alta del montículo la circulación continúa hacia el norte, en donde se identifican tres espacios de 14 m de largo cada uno, los cuales son indicados por desniveles de 50 cm. Lamentablemente, en superficie no hay evidencia que nos sugiera la existencia de algún cuarto o habitación. Asimismo, en esta área se ubica una pequeña rampa de acceso, al parecer de uso restringido, que conecta con un par de terrazas bien definidas ubicadas en el lado noroeste del sitio (figura 98).

Asimismo, se identificaron dos etapas constructivas en el montículo principal. La última etapa en construirse, que es la que se ve actualmente, presenta los muros hechos a base de una piedra poco trabajada. Esta etapa se distingue en casi toda la estructura, en algunas partes se notan sólo los cimientos y en otras es posible ver el muro completo. Por otro lado, la primera etapa constructiva únicamente se observa en el costado sur del montículo, se distinguen los cabezales y parte de los muros que fueron hechos a base de piedra bien careada. Hasta este momento sabemos de estas dos etapas, pero probablemente hubo otras subestructuras, característica de varios sitios precoloniales de larga duración.

Como parte del mismo sitio se identificaron 10 terrazas habitacionales en la ladera oeste y seis ubicadas en la ladera este, las cuales presentan buen estado de conservación. En promedio las terrazas miden 70 m de largo, aunque hay algunas cortas de 15 m y otras, hasta de 125 m; de ancho miden, en promedio, de 5 m a 10 m y cabe señalar que los muros de contención tuvieron una altura media de 2 m. Debido a estas características y con base en otros trabajos arqueológicos en la región, sabemos que estas terrazas fueron de uso habitacional. Asimismo, en el lado norte se localizaron 10 terrazas que en su mayoría son de contención y, a su vez, pudieron servir de acceso, esto lo pensamos porque no son muy anchas y la pendiente del cerro en esta área es muy abrupta, cabe señalar que dos de las terrazas de la parte baja fueron de carácter habitacional.

3.5.5.1.2 Cerámica y temporalidad del sitio

Además del registro arquitectónico que se hizo del sitio, también se recolectó material cerámico de superficie que incluyó, en su mayoría, fragmentos de ollas, jarros, platos, cuencos, tecomates, apaxtles y comales. Este material fue analizado para determinar el fechamiento relativo del sitio, cabe señalar que el análisis que se ha hecho hasta el momento es comparativo y que se retomaron las clasificaciones cerámicas previamente establecidas por otros proyectos arqueológicos de excavación[145].

A continuación presentamos los tipos cerámicos que se identificaron en el sitio precolonial del Cerro de Pedimento, para cada tipo se pone en paréntesis la cantidad de los materiales. Asimismo, se muestran los porcentajes totales para señalar los periodos de tiempo en los que tuvo ocupación humana (figura 99).

145 La metodología de este análisis cerámico se explica en el apartado 5.3.22. Aquí se presentan a detalle los tipos cerámicos recuperados de este sitio, ya que vamos a hablar de su profundidad histórica y su importancia nos pareció pertinente mostrar la diversidad del material. En el apartado sobre los proyectos arqueológicos los tipos cerámicos se tratan de manera general para todos los sitios.

Figura 98. Croquis del asentamiento en el Cerro de Pedimento, área central y terrazas en las laderas

El periodo Posclásico tuvo una duración de 621 años (inicia en el 900 d.C. y termina en 1521 d.C.). Los materiales cerámicos identificados para este lapso de tiempo fueron: Cocción Diferencial (79), Yanhuitlan Crema Fina (65), Cocción Diferencial Bruñido (42), Pasta Crema Arenosa Media (39), Vajilla Rústica de Nochixtlan (36), Cocción Diferencial con Engobe Rojo (21), Pasta Crema Arenosa (10), Cocción Diferencial con Engobe Blancuzco (8), Mixteca Grafito sobre Naranja (5), Chachoapan Variedad Micosa (5) y Cacique Bruñido (1). Con un total de 312 fragmentos cerámicos de esta temporalidad.

El periodo Clásico tuvo la misma duración que el anterior, ya que se considera que inicia en el 300 d.C. y termina en el 900 d.C. Los materiales cerámicos para este periodo fueron: Naranja sobre Gris (139), Variedad Anita Fina (16), Pasta Café con Estrías (11) y Naranja sobre Gris Pulido (5). Con un total de 176 fragmentos cerámicos de esta temporalidad.

El Preclásico Terminal tuvo una duración de 600

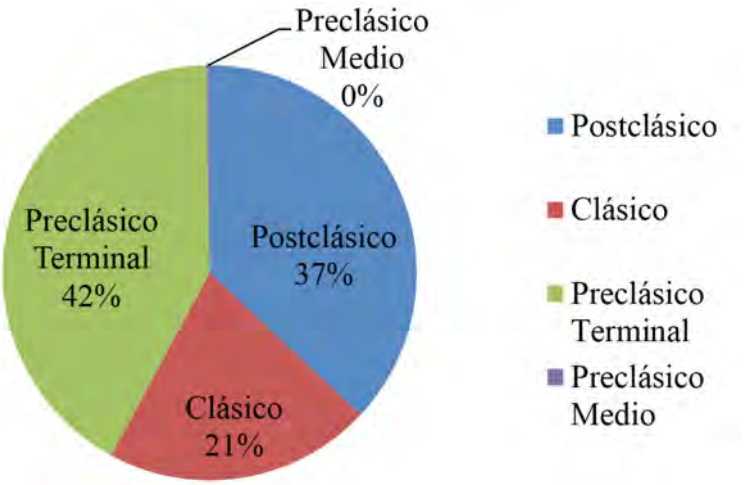


Figura 99. Ocupación del sitio precolonial en el Cerro de Pedimento expresada en porcentajes

años, el inicio de este periodo se señala para el 400 a.C. y el término para el 300 d.C. Los materiales cerámicos identificados fueron: Pasta Café Alisado (130), Pasta Café (86), Mariana (44), Pasta Café Delgada (27), Café Pulido (24), Alicia (22), Filemón (12), Negro Pulido (3), Joselito (3), Pablito Fino (2). Con un total de 356 fragmentos cerámicos de esta temporalidad.

Finalmente, el periodo Preclásico Medio, que duró 300 años, dio inicio en el 700 a.C. y terminó en el 300 a.C. De este periodo sólo se pudieron identificar dos fragmentos cerámicos, por lo que la muestra no es representativa. Los tipos fueron: Carlitos Dos Tonos (1) y Reyes Blanco (1).

Con base en el total de material cerámico analizado se puede decir que el sitio estuvo ocupado desde el 400 a.C.; la evidencia del Preclásico Medio es casi nula por lo que es difícil saber si estuvo habitado desde el 700 a.C., aunque cabe la posibilidad. Asimismo, los resultados indican que su ocupación fue continua. Al respecto cabe señalar que, como parte del recorrido arqueológico, en este sitio se recolectó únicamente material de tiempos precoloniales, pero esto no implica que durante el periodo colonial se haya dejado de visitar, además, se debe tener presente que algunos materiales cerámicos continuaron con ciertos cambios[146], por lo que se pueden seguir a través del tiempo (Spores y Balkansky 2013:20).

146 Un ejemplo son los tipos cerámicos identificados como Chachoapan y Vajilla Rústica de Nochixtlan, los cuales son muy similares a la cerámica que se produce actualmente en Santa María Cuquila, así que probablemente se usaron durante el periodo colonial.

3.5.5.2 Percepción visual desde el sitio

Ya hemos señalado la evidencia arqueológica del sitio, sin embargo, es importante considerar también sus conexiones visuales, especialmente cuando nos encontramos en un lugar alto como éste, y no quedarnos únicamente con la apreciación de su organización interna. Desde este asentamiento se tiene una panorámica hacia diferentes poblaciones así como lugares que actualmente son de suma importancia religiosa y son parte del paisaje sagrado, sin lugar a dudas muchos de estos lugares se conocían y fueron significativos en tiempos precoloniales.

Hacia el este se ven las comunidades contemporáneas de San Miguel el Grande y Chalcatongo de Hidalgo así como algunos cerros de connotación sagrada, se observan principalmente *Yuku Kuaan* (Cerro Amarillo o también conocido en español como Cerro Fortín), *Yuku Sutu* (Cerro del Padre) y *Kava Tijii* (Peña del Zopilote). Cabe señalar que todos estos lugares tienen evidencia precolonial (figura 100).

En dirección al sur están las comunidades de Santiago *Yosondua*, Santa Cruz *Itundujia*, Cabecera Nueva y Monte Verde, no se distinguen de manera puntual pero están indicadas por cerros reconocibles. Hacia este mismo lado se encuentra *Yuku Kasa*, lugar de suma importancia dentro de la religión mixteca (figura 101). Es importante mencionar que la orientación del montículo mayor de este sitio en el Cerro de Pedimento es hacia *Yuku Kasa*, lo que nos permite establecer relaciones simbólicas entre los dos cerros sagrados. Al respecto, cabe señalar que ambos son

Figura 100. Panorama que se tiene desde el Cerro de Pedimento hacia el *Yuku Kuaan* y el *Yuku Sutu*

Figura 101. Panorama que se tiene desde el Cerro de Pedimento hacia *Yuku kasa*

actualmente los santuarios más importantes y conocidos de esta región de la Mixteca, por lo que su conexión visual resalta su relevancia y la orientación del sitio la puntualiza.

Hacia el oeste se encuentran el centro de la comunidad de *Yoso Notu* y el Cerro que se Fue, un cerro con evidencia precolonial en sus alrededores[147], además de ser un lugar sagrado relevante para la propia población de *Yoso Notu*, ya que al igual que el *Yuku Kuaan*, son cerros que en su interior contienen agua y atraen las nubes con lluvia, son ellos quienes proporcionan a la población este vital líquido. Dentro de la misma cadena montañosa está Cerro Ratón, que actualmente es una *Vehe Savi* (Casa de la Lluvia) en donde se celebra un ritual en el mes de mayo.

Finalmente, hacia el norte se ubica la comunidad actual de Atatlahuca, se observa también el cerro nombrado *Kava Vehe Cha Tana*, que se puede traducir como Peña en donde está la Casa de la Persona que Cura (*Kava* = Peña, *Vehe* = Casa, *Cha* = Hombre, *Tana* = Curar), y como su nombre lo indica, es un lugar de curación. Asimismo, hacia este lado se encuentra una de las cimas más altas de esta región que forma parte de la serranía de *Yuku Nino* (de 3370 msnm). Con relación a esta serranía es importante señalar que, en el Preclásico Tardío (400 a.C.-300 d.C.), su cerro más alto fue relevante para los habitantes de los asentamientos ubicados en el valle de Tlaxiaco, ya que algunos de ellos lo tomaron como punto de referencia para su orientación (Jiménez y Posselt 2012).

3.5.5.3 El santuario en tiempos precoloniales

Teniendo en cuenta la conformación de este sitio en el Cerro de Pedimento, en este apartado explicaremos por qué proponemos que fue un santuario en tiempos precoloniales. Esto lo haremos con base en un análisis comparativo con otros asentamientos en el área[148].

Con relación a los otros asentamientos, se observa que este sitio fue relevante por varias cuestiones: primero, salta a la vista la arquitectura monumental del área central. Las dimensiones del montículo en donde estuvo la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) se puede comparar solamente con la arquitectura vista en cuatro asentamientos vecinos de gran importancia: la ciudad de Chalcatongo Viejo *(Ñuu Ndeya)* y la de *Nuu Vishi* (Lugar Templado) en San Miguel el Grande, ambas del Posclásico; la de *Yuku Chayu* en Chalcatongo y la de *Shini Tinru Ii Yuku* en *Yoso Notu*, ambas correspondientes al Preclásico Tardío. De tal forma, podemos decir que estos sitios, incluyendo el del Cerro de Pedimento, fueron relevantes y los más representativos en esta área.

Por otro lado, las terrazas habitacionales que lo rodean son escasas, lo que sugiere que en el lugar residían pocas personas. Si lo comparamos con los sitios mencionados anteriormente, se tiene que en éstos el área habitacional ocupa aproximadamente 85% y el área central o religiosa 15%, para el sitio en el Cerro de Pedimento el área habitacional ocupa 55% y el área central 45 por ciento.

En el primer caso vemos que hay una diferencia importante en cuanto a los porcentajes, el área habitacional fue extensa en comparación al área central, un patrón que se puede explicar como un Pueblo Grande con una población dedicada a varias actividades. En el segundo caso los porcentajes son casi similares, por lo que interpretamos que el sitio de estudio no era un Pueblo como tal, sino un santuario en donde vivían pocas personas dedicadas principalmente al cuidado y el funcionamiento del mismo.

Esta idea se ve reforzada con su lugar de emplazamiento que, como se describió, es en la cima de una montaña, y aunque muchos Pueblos se ubican en montaña, éstos siempre cuentan con espacios para las habitaciones en las laderas o en las partes planas. Para el asentamiento en el Cerro de Pedimento esto es diferente, ya que el cerro es más alto de lo normal y la pendiente de todas las laderas es empinada, la única parte plana la ocupa el área central en donde se encuentra la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios).

Asimismo, su ubicación en esta cima posibilitó la visualización hacia otros lugares de importancia, además, hay que recordar que la orientación del sitio es hacia otro lugar sagrado, *Yuku Kasa*, por lo que su construcción no fue accidental sino que se buscó crear una conexión simbólica entre ambos santuarios. Estos elementos nos llevan a considerar este asentamiento como una *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) o Santuario de suma importancia en tiempos precoloniales[149]. Igual-

147 La importancia religiosa de este cerro en tiempos precoloniales se trata en el apartado 6.4.2.2.

148 Para este análisis comparativo se consideraron los sitios precoloniales registrados en el valle de Chalcatongo (2008) y en los de Santa Catarina *Yoso Notu* y San Miguel el Grande (2016).

149 Su importancia en relación con los pueblos precoloniales que ocuparon los valles de Santa Catarina *Yoso Notu* y San Miguel el Grande se verá en los apartados 6.4.1.2.1 y 6.4.1.3.

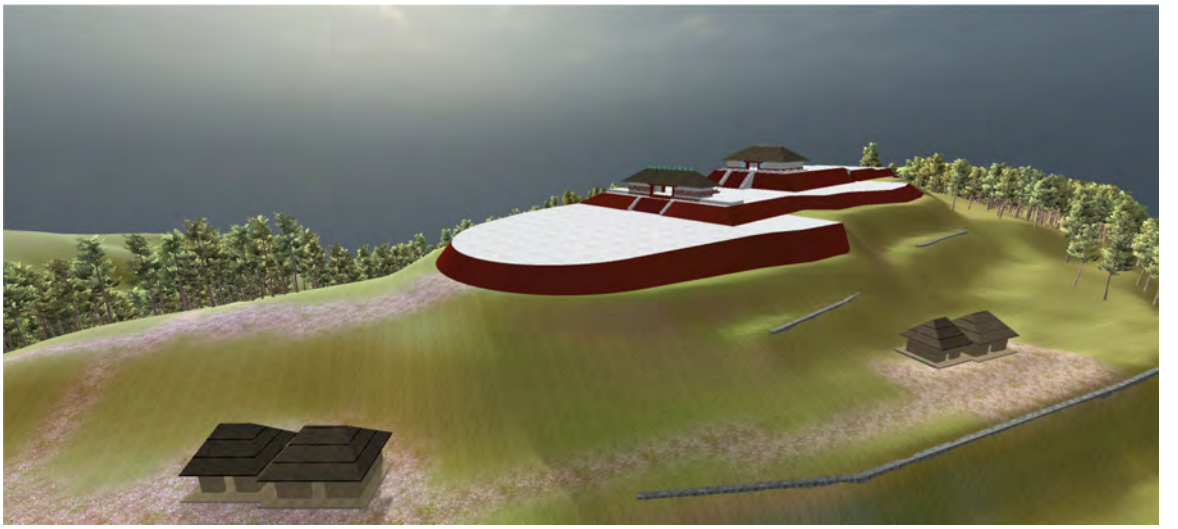


Figura 102. Reconstrucción en 3D, vista general del sitio con el portal y el templo en la cima así como habitaciones en las laderas

mente, con lo expuesto en los apartados previos, es evidente la relevancia que este santuario ha tenido a lo largo de la Historia. Cabe señalar que en el apartado 6.4.1.2.1 se mencionan los rituales y deidades que posiblemente se relacionaban a este santuario de Pedimento en tiempos precoloniales.

De tal forma, vemos que la afluencia al Cerro de Pedimento y la manera en que los peregrinos y los habitantes se relacionan con éste en la actualidad, a partir de los rituales y las narrativas sagradas, son precisamente las que lo han mantenido vivo, vigente desde tiempos precoloniales. En este sentido, consideramos que este santuario es un excelente ejemplo de que los lugares son parte del propio flujo de la vida, y que si queremos que un lugar perdure, como arqueólogos debemos cuestionarnos qué es lo que realmente nos interesa preservar y la forma de hacerlo.

Como una respuesta a esta autorreflexión planteamos una reconstrucción tridimensional del santuario en el Cerro de Pedimento en tiempos precoloniales (figuras 102 y 103)[150]. El objetivo que se persigue es poner al alcance de los pobladores de las comunidades de *Yoso Notu* y San Miguel el Grande, así como de los peregrinos y del público en general, la información histórica-sagrada de este lugar. Esta información ayudará a comprender la importancia del pasado que soporta al presente y, a su vez, reforzará los valores e identidad para forjar el futuro. En este sentido, la reconstrucción y su divulgación son una forma de fortalecer el compromiso por transmitir y continuar esta herencia cultural viva (Jiménez, Cortés, et al. 2017).

El empleo de las técnicas en 3D nos permitió presentar de forma sintetizada, accesible y creativa la información antes expuesta, la cual generalmente se muestra únicamente a través de dibujos, mapas y escritos que son difíciles de entender por el público no arqueológico. Este trabajo requirió de gran dedicación y compromiso por parte de todos los que colaboramos.

Debido a la falta de espacio, aquí no será posible explicar todo el procedimiento, basta con decir que la reconstrucción se basa en los datos recuperados del proyecto arqueológico así como en las expresiones religiosas que actualmente se viven en el lugar, lo que le confiere veracidad. De igual forma hay datos que se proponen, pues no sabemos si formaron parte del santuario, especialmente los decorativos, por lo que el modelado es también, en parte, hipotético. La información que se utilizó para proponer los elementos faltantes en campo se retomó principalmente de los códices así como de materiales decorativos y propuestas reconstructivas de otros sitios arqueológicos.

Asimismo, un punto importante de este proyecto, que se planteó desde el inicio, fue que todos los participantes conociéramos el lugar físicamente y que se

150 Este trabajo se hizo bajo el enfoque de la Antropología del Diseño, la cual combina las observaciones fundamentadas desde la metodología y el conocimiento antropológico con la práctica imaginativa de las habilidades y procesos del diseño. Este enfoque sigue cuatro lineamientos: *1)* reflexiva hacia las propias creaciones disciplinarias, *2)* participativa en su entendimiento de vida, *3)* experta en las relaciones entre percepción, cultura y materiales y *4)* activa en el involucramiento creativo para fomentar una vida mejor (Anusas e Ingold 2013:68-69).

Figura 103. Reconstrucción en 3D: a la izquierda la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) en tiempos precoloniales con un altar al centro, a la derecha el lugar sagrado en donde se realizan los pedimentos hoy en día. Abajo una superposición de ambas imágenes

considerara su importancia religiosa en la actualidad al momento de la reconstrucción, lo que implicó que también se visitara durante el ritual. Esto con el propósito de que el resultado final tuviera significado para quienes hacen uso de este santuario. Este trabajo continúa en proceso de elaboración y el objetivo es que se muestre y se tenga físicamente en la comunidad. Aquí únicamente mostramos algunas imágenes de su reconstrucción[151].

3.5.6 Otros Santuarios de Pedimento en las *Vehe Ñuhu Anaha* (Antiguas Casas de Dios)

Como se explicó, existen varios circuitos sagrados en relación con los santuarios que se visitan con motivo de los seis viernes de la Cuaresma. Cada comunidad, según marca la tradición, visita los santuarios que han sido significativos por generaciones, siguiendo las peregrinaciones que una vez recorrieron sus antepasados. Como parte de esta dinámica, algunos santuarios que se visitan quedan en vecindad mientras que otros son bastante alejados de la comunidad de origen, asimismo, los santuarios pueden ser de importancia regional o local.

Con relación a estos santuarios, que se distinguen por la construcción de pedimentos de vida como parte de un ritual, tenemos conocimiento de su existencia en las comunidades de: Santiago *Nundichi*, San Pablo *Tijaltepec*, San Andrés *Saa Chio*, Santo Domingo Huendio y Santa Catarina *Ticuaha*, en la Mixteca Alta; Santiago Juxtlahuaca en la Mixteca Baja y Reyes Etla en los Valles Centrales (figura 104). De tal forma, para tener una visión más completa de esta dinámica y del propio Ritual de Pedimentos, decidimos mostrar otros dos santuarios que son visitados por comunidades mixtecas como parte de este circuito sagrado de los Viernes de Cuaresma.

Primero presentaremos el caso de Santo Domingo Huendio en la Mixteca Alta, un santuario de importancia local que se conmemora el Primer Viernes, y posteriormente nos enfocaremos en el santuario de Peñitas que se celebra el Quinto Viernes, éste es de importancia regional al igual que el de *Yoso Notu* pero con la diferencia que congrega mayormente peregrinos de las comunidades zapotecas del Valle de Etla.

3.5.6.1 Santuario del Señor del Trabajo, Santo Domingo Huendio

La comunidad de Santo Domingo Huendio en la Mixteca Alta, durante la Cuaresma, es un santuario que se visita el Primer Viernes (una semana antes del santuario en *Yoso Notu*). Ahí se conmemora al Señor del Trabajo (a quien se le pide y se le agradece por tener trabajo, que a su vez genera el sustento), su imagen corresponde con el Misterio Doloroso de Cristo Crucificado. El ritual en este santuario se lleva a cabo durante un día y congrega a la población local y acuden también personas de comunidades vecinas. Asimismo, al igual que en el Santuario del Señor de la Columna, existen diferentes lugares sagrados dentro de la comunidad que son visitados este día[152].

El recorrido da inicio en la iglesia que se encuentra al centro de la población, en donde se oficia una misa a medio día, al término de ésta todos los asistentes hacen una fila para pasar ante el Señor del Trabajo que se encuentra en el Altar Mayor. En esta ocasión, además de recibir su bendición y dirigirle las diferentes peticiones, algunas familias le ofrecen mazorcas, frijol o flor de calabaza para que se tenga una buena cosecha. Después de este ritual se visita otro lugar sagrado que consiste en una gran peña que se encuentra en la parte posterior de la iglesia, en un nivel más abajo.

En esta peña sagrada o Santuario Vivo existen dos cuevas en donde se llevan a cabo dos rituales diferentes; en una de ellas se forma un pequeño manantial con agua sagrada a donde uno pasa para mojarse la cabeza o la cara (figura 105). Igualmente, estando frente al manantial se lanzan piedras hacia una pequeña oquedad que se ha formado en la peña, con la intención de que se queden ahí a manera de ofrenda. Asimismo, algunos peregrinos nos compartieron que en esta cueva, de la que mana agua, se encuentra Nuestro Señor de los Maíces y en este día de su celebración se le pide por una buena cosecha.

La otra cueva es un lugar sagrado de curación, ahí cada uno pasa con su manojo de hierbas y frente a la roca de la cueva se realiza una "limpia" de todo el cuerpo, el manojo de hierbas que se utilizó se deja al fondo de la cueva y se prende una vela. Posteriormente, en el mismo lugar, se toma una piedra y se frota sobre la propia roca de tepetate de la peña para obtener un polvo fino que se unta en las partes del cuerpo que

151 Estas imágenes en 3D son parte del recorrido virtual que trabajamos de manera conjunta con el pasante de ingeniería en diseño Roberto Carlos Reyes Espinosa.

152 El ritual que aquí presentamos corresponde con su celebración en el 2014.

Figura 104. Santuarios de pedimento: arriba, el Niño de Nundichi en la comunidad del mismo nombre y la capilla del Señor de la Columna así como pedimentos en San Pablo *Tijaltepec*, abajo la capilla de la Virgen de Juquila en *Saa Chio*. Ejemplos del entretejido de Líneas de Vida

Figura 105. Santuario de Pedimento en Huendio conformado por dos cuevas, en la del lado izquierdo se realizan curaciones y en la cueva del lado derecho está un manantial

uno elija, principalmente en las articulaciones. Este polvo, al igual que el agua, es sagrado y el untarlo en el cuerpo, es decir, participar de la propia Roca Sagrada, es impregnarse de esta calidad sagrada que otorga fuerza y salud. Asimismo, este polvo se lleva a casa para casos necesarios. Este acto ritual es comparable a la extracción de fragmentos de pedernal rojo que se vio en el santuario de *Yuu Yuchi* en la comunidad de *Yoso Notu*.

Frente a esta gran peña sagrada existe un extenso terreno para la siembra, que en esta época del año (marzo) no tiene cultivos y está sin trabajar, éste es precisamente el lugar en donde se realizan los pedimentos. En este santuario la mayoría de los pedimentos son hechos con los tallos de trigo que quedaron después de su cosecha, se emplean también pequeñas piedras que se encuentran en el propio terreno así como diferentes plantas o flores.

De igual forma, dos elementos importantes y distintivos de los pedimentos que se realizan en este santuario son, por una parte, los olotes, las mazorcas y las semillas de maíz o frijol y por otra, el excremento del animal al que se quiere hacer referencia, por ejemplo, se coloca excremento de borrego para indicar un borrego, o excremento de vaca para indicar ya sea un toro, una vaca o la yunta, y así respectivamente para representar a los guajolotes y las gallinas. Para este mismo fin también se utilizan las plumas y el pelo de los animales. Además, colgada de una rama, distinguimos una hamaca para bebé en miniatura hecha con palma, igual a las que se tejen en *Yuta Nduchi*. Esto nos permitió asociar este pedimento con los que se hacen en *Yoso Notu* en relación con la concepción, que en ese santuario se representan con muñecos.

Conjuntando estos pedimentos con las ofrendas en la iglesia podemos decir que, además de las peticiones individuales que corresponden con las diferentes necesidades, aflicciones y anhelos propios, aquí se resalta la importancia de este ritual como preparación para el trabajo en la milpa que está próximo a comenzar. Además de la procuración de los animales que son parte esencial de estas labores y del sustento.

Después de visitar la Peña Sagrada la peregrinación continúa hacia el extremo norte de la comunidad, en donde, a un costado del camino que conduce a la comunidad vecina de Achiutla, se localizan otros tres lugares sagrados. Partiendo del centro de la población se encuentra primero una Santa Cruz y frente a ella hay un pequeño altar hecho con piedra proveniente del mismo lugar, aquí los peregrinos pasan a dejar manojos de hierbas, algunas piedras pequeñas o *tindikas* (figura 106).

Siguiendo en la misma dirección, aproximadamente a 10 m, se encuentra el segundo lugar que corresponde con la manifestación en piedra de un Toro Sagrado, es un *ñuhu* (dueño divino) que, de acuerdo con la narrativa de los pobladores de la comunidad, nació de la tierra mientras una persona estaba trabajando en su terreno de cultivo. Este Toro Sagrado se ha puesto sobre un altar de piedra y es ahí en donde se le dejan las ofrendas, que consisten nuevamente en manojos de hierbas con las que se frota al Toro al mismo tiempo que se pide por los propios animales, por la yunta. También se le ofrenda bebida, se le encienden velas y se le deja limosna que queda bajo el resguardo de las Autoridades de la iglesia (figura 106).

El último lugar sagrado que se visita está cercano al anterior, cruzando el camino, en donde se encuentra otra manifestación del Toro, en este caso únicamente muestra su cabeza, está naciendo, y es el *ñuhu* (dueño divino) de este lugar. Las ofrendas y peticiones que se realizan aquí son similares a las del lugar sagrado anterior, consisten de manojos de hierbas, piedras pequeñas, velas, bebida, *tindikas* y dinero, en esta ocasión una familia también dejó mazorcas y otra, una pequeña yunta hecha de barro (figura 106).

Asimismo, como parte de este Ritual de Pedimentos, en el atrio de la iglesia se realiza varias veces una danza en la que se representa una batalla entre españoles y mixtecos, la cual nos remite a los tiempos de la Conquista. En esta danza ritual participan niños, jóvenes y adultos (mujeres y hombres) enfrentándose en una "lucha" de machetes. Es una danza muy intensa, ya que además de ser desgastante por el propio esfuerzo que implica, siempre se corre el riesgo de ser herido por un machete, los participantes son conscientes de esto y por ello su danza es también una ofrenda al Señor del Trabajo.

Otro aspecto interesante de esta danza es que no hay un grupo ganador preestablecido desde un inicio (que en este caso, por razones históricas, sería el de los conquistadores, los españoles) sino que la narrativa se reescribe danza con danza. El grupo ganador depende del esfuerzo y la habilidad de los propios participantes que, en este contexto, son parte de su propia manda o promesa. Además, es de resaltar que uno de los personajes centrales es precisamente el gran Señor 8 Venado, quien a la llegada de los colonizado-

Figura 106. Santuarios que se visitan como parte del circuito sagrado, arriba: la Santa Cruz y en piedra el Toro como ser sagrado, abajo: el nacimiento del Toro sagrado, el *ñuhu* (ser divino) de este lugar a quien se le dirigen los pedimentos y ofrendas

res ya había fallecido, pero como vemos, su importancia ha trascendido el tiempo de su propia historia (figura 107).

Finalmente, ya que conocemos los lugares sagrados que conforman este santuario así como los rituales que se realizan en ellos, consideramos pertinente hablar sobre su profundidad histórica. Con relación a esta temática, con base en el recorrido de superficie en el área de Huendio, se sabe que hubo asentamientos precoloniales en dos cerros: *Yucuñucu* y *Yucuñushiño*, ubicados al norte y al sur de la comunidad actual respectivamente. La ocupación de estos cerros se remonta a la fase Ramos (400 a.C.-300 d.C.), se mantiene para Las Flores (300-900 d.C.), y para Natividad (900-1521 d.C.) se observa un crecimiento y proliferación de sitios que ocuparon ambos cerros (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:216-223).

La comunidad actual se localiza precisamente al pie del cerro *Yucuñushiño*, en donde existió un asentamiento principal (de nomenclatura SDH1) desde la fase Ramos. Al respecto cabe señalar que durante nuestra visita a esta comunidad, el día de la celebración del Ritual de Pedimentos, observamos que en la parte alta de la peña en donde se encuentran las dos cuevas sagradas hay evidencia de una pequeña estructura, además, en los terrenos de cultivo en donde se realizan los pedimentos se encuentran algunos tiestos y fragmentos de objetos de piedra precoloniales.

Aunado a esto, es interesante de notar que la iglesia se construyó cerca de la peña sagrada, de tal forma que en la actualidad esta peña se observa en la parte posterior de la iglesia, en su costado derecho. Así, consideramos que este Santuario Vivo, conformado por dos cuevas, en la época precolonial pudo haber sido parte del asentamiento (SDH1) en el cerro *Yucuñushiño* (figura 108).

De tal forma, algunos puntos relevantes de considerar sobre este Santuario de Pedimento en la comunidad de Huendio son: que incluye una *Vehe Savi* (Casa de Lluvia) además de un lugar de curación como parte de una peña sagrada o Santuario Vivo. Una conformación similar a la descrita para el santuario de *Kava Tijii* (Peña de Zopilote) en tiempos precoloniales.

Igualmente, vemos que integra a dos *ñuhu* (dueños divinos del lugar) manifestados en dos Toros de piedra. Sobre este hecho cabe mencionar que se tienen varias percepciones del toro, en nuestro estudio hemos reconocido dos: como dueño divino del lugar, en relación

Figura 107. Danza ofrecida al Señor del Trabajo, a la izquierda el representante del Señor 8 Venado y a la derecha Malintzi

Figura 108. Entre los dos cerros está la comunidad de Huendio, el de la Izquierda es *Yucuñucu* y el de la derecha *Yucuñushiño*

con el trabajo de la agricultura, como en este caso, y en relación con la lluvia, como se ve en algunas narrativas de carácter sagrado (mostramos dos referencias en el apartado 2.3.3). En este sentido, vemos que el Toro (animal introducido en la colonia) fue integrado a la religión mesoamericana; la yunta llegó a ser y sigue siendo, en algunas comunidades, muy importante e incluso indispensable para las tareas de la agricultura. A esto se debe su presencia divina en la conmemoración de este ritual y en las narrativas.

3.5.6.2 Santuario del Señor de las Peñitas, Etla

Este santuario se localiza fuera de la Mixteca, en el valle de Etla, uno de los tres valles que conforman el área central del estado de Oaxaca. La comunidad a la que pertenece es Reyes Etla, en donde se celebra al Señor de las Peñitas cada año el Quinto Viernes de Cuaresma[153], su imagen representa el Misterio Dolo-

153 El ritual que aquí presentamos corresponde con nuestras visitas en el 2012 y 2013.

roso de Jesús en sus Tres Caídas. Este santuario, junto con el de Tlacochahuaya, se pueden considerar los más importantes de los Valles Centrales que se festejan en estas fechas.

En Peñitas se reúnen peregrinos de diferentes comunidades zapotecas y algunas mixtecas. Cabe mencionar que este santuario, a pesar de su lejanía, es significativo para los pobladores de *Yuta Nduchi*, al igual que lo es el de *Yoso Notu*, y quienes no pueden ir año con año, los visitan al menos varias veces durante su vida.

La visita de este santuario inicia el día viernes desde muy temprano y dura todo el día, la peregrinación incluye tres lugares sagrados que, a diferencia de los santuarios antes descritos, se concentran en la orilla de la comunidad actual, al suroeste, en donde se ubica un asentamiento de origen precolonial que ocupó parte del valle y una loma. Es importante señalar que es precisamente en esta loma en donde se encuentran los lugares sagrados en los que se llevan a cabo diferentes rituales como parte de este Ritual de Pedimentos (figura 109).

Asimismo, es interesante observar que el recorrido inicia en el valle, continúa hacia la cima de la loma, en donde se camina entre los montículos que forman parte del asentamiento precolonial, y termina en la iglesia que se encuentra prácticamente en el centro de la loma. Este lugar corresponde, al mismo tiempo, con el área principal del asentamiento precolonial.

Los primeros dos lugares que conforman el circuito sagrado en este santuario están conectados por narrativas que comparten los peregrinos en relación con el Señor de las Peñitas. De tal forma, el primer lugar que se visita es un gran afloramiento rocoso en el valle por donde, de acuerdo con la narrativa, el Señor (Jesús) pasó cuando estaba haciendo el mundo y descansó por un momento, dejando impresa su pisada y sus asentaderas (figura 109). Otra narrativa relacionada con esta huella menciona que hace miles de años, cuando la piedra era sólo barro, una persona pasó por ahí dejando su huella, con el tiempo el barro macizó y ahora la vemos impresa en esta roca sagrada[154].

Actualmente en este lugar se construyó una pequeña capilla que resguarda la roca sagrada, el ritual que aquí se efectúa consiste en una "limpia" con un manojo de hierbas que cada peregrino realiza estando parado sobre esta gran roca y colocando su pie sobre la propia huella del Señor. Ésta es una performativa que efectúan todas las personas que visitan este lugar sagrado, generalmente cada persona es auxiliada por un familiar, mientras el resto de peregrinos esperan pacientemente en una larga fila que se ha formado para poder pasar.

Cuando este acto ha terminado, el peregrino pasa ante la imagen del Señor que se encuentra en un pequeño nicho y enciende veladoras. Posteriormente puede permanecer un rato sentado o recostado sobre la roca, preferentemente sobre la impresión de las asentaderas dejada por el Señor de las Peñitas (figura 110).

Saliendo de la capilla el recorrido continúa hacia el segundo lugar sagrado que corresponde con la cima de la loma, en donde algunos peregrinos realizan sus pedimentos con piedras pequeñas y algunas ramas que encuentran en el propio lugar. En este caso los pedimentos se construyen sobre los edificios y plazas del asentamiento precolonial en donde, siguiendo otra narrativa, nació el Señor de las Peñitas. Respecto a estos sucesos sagrados cabe recordar que en *Yoso Notu* también se tienen narrativas sobre los nacimientos del Señor de la Columna en relación con asentamientos precoloniales que ahora son parte del circuito sagrado del ritual.

Asimismo, es importante señalar que la realización de pedimentos en este santuario es mínima en comparación a los otros, sobre todo tomando en cuenta la cantidad de peregrinos que asisten. En este sentido, se puede decir que como parte de la flexibilidad de este ritual, los pedimentos, en cuanto a su materialización, son una expresión religiosa que se está dejando de hacer.

Finalmente, el tercer lugar sagrado que se visita es la iglesia que data de la época colonial temprana (siglo XVI). Ésta fue construida de cantera verde y está dedicada al Señor de las Peñitas, quien está representado en una pintura resguardada dentro de un nicho en el Altar Mayor (figura 111). En esta fecha de su celebración se le ofrece una misa a medio día, a la que asisten tantos peregrinos que incluso muchos participan en la misa desde afuera de la iglesia.

Asimismo, fuera de este horario, se forma una gran fila para poder pasar ante el Señor de las Peñitas y dirigirle las propias peticiones (figura 111). Algunos

154 Estas narrativas sagradas son comparables a la que comparten varias comunidades en la Mixteca sobre los tiempos primordiales que habitaron los *Ndoso* (seres sagrados), la cual se tratará en el capítulo 4.3.1.9.

Figura 109. Arriba: loma en donde se ubican los lugares sagrados que conforman el circuito ritual del Santuario de Peñitas, abajo: pedimentos sobre el montículo y altar en el afloramiento rocoso

Figura 110. A la izquierda: el estandarte en donde se representa la narrativa sagrada sobre la huella dejada por la divinidad en el inicio de los tiempos, a la derecha: la peña sagrada en donde la divinidad puso su pie y los peregrinos también lo han puesto a lo largo de los años

Figura 111. Visita al Señor de las Peñitas en la iglesia

peregrinos también le dejan en el altar ofrendas, que consisten principalmente en diferentes alimentos como huevos, leche, mazorcas y pan. Con esta acción se puede dar por terminado el Ritual de Pedimentos, aunque la celebración sigue durante todo el día. Muchos peregrinos aprovechan el mercado y disfrutan de otros eventos que se han organizado para la ocasión, como la quema de toritos y el castillo, así como el baile que indica el gran cierre.

Como se mencionó, los lugares que conforman este circuito sagrado se encuentran a lo largo de un asentamiento de origen precolonial, por ello consideramos relevante referirnos también al valor histórico de este santuario. Este asentamiento se conoce precisamente con el nombre de la comunidad en donde se localiza "Reyes Etla" y se ubica al sureste de la población, sobre una loma de forma alargada.

La importancia de este sitio se expresa en la cantidad de montículos que lo componen así como en su arquitectura monumental. De acuerdo con un recorrido de superficie realizado en el valle de Etla (Meriwheter 1974) se observó que este sitio fue ocupado desde la fase Tierras Largas (del 1500 al 1200 a.C.) hasta Monte Albán V (del 1000 al 1500 d.C.). Igualmente, se registraron un total de 22 estructuras, dentro de ellas un juego de pelota. Con relación a la conformación del sitio es interesante notar que el afloramiento rocoso, que se visita hoy día como parte de la peregrinación, fue integrado a la propia arquitectura en tiempos precoloniales. Además, el tránsito por esta área da acceso, de manera gradual, a la cima del asentamiento en donde se encuentra uno de los montículos que conforman el área principal, orientado al oeste (figura 112).

En la actualidad, vemos que justo detrás de este montículo está la iglesia, siendo el destino final de la peregrinación que da inicio al pie de la loma, en el afloramiento sagrado. En este sentido, cabe señalar la fuerza e importancia religiosa de este lugar que ha sido restablecido y resignificado a través del tiempo. Asimismo, vemos que este santuario comparte con los anteriores su valor como lugar de curación, en este caso expresado en la roca sagrada.

3.5.7 Algunas consideraciones

Retomando los tres ejemplos que expusimos, es posible señalar algunas características que distinguen al Ritual de Pedimentos y que permiten ampliar nuestro entendimiento sobre la formación del paisaje sagrado en las comunidades, en este caso a partir de los peregrinos que visitan diferentes santuarios que se ubican en comunidades vecinas o distantes de las que son originarios. Al seguir las rutas sagradas, los peregrinos restablecen los santuarios de importancia local y regional.

A nivel comunitario, como vimos, los lugares sagrados que integran cada circuito están estrechamen-

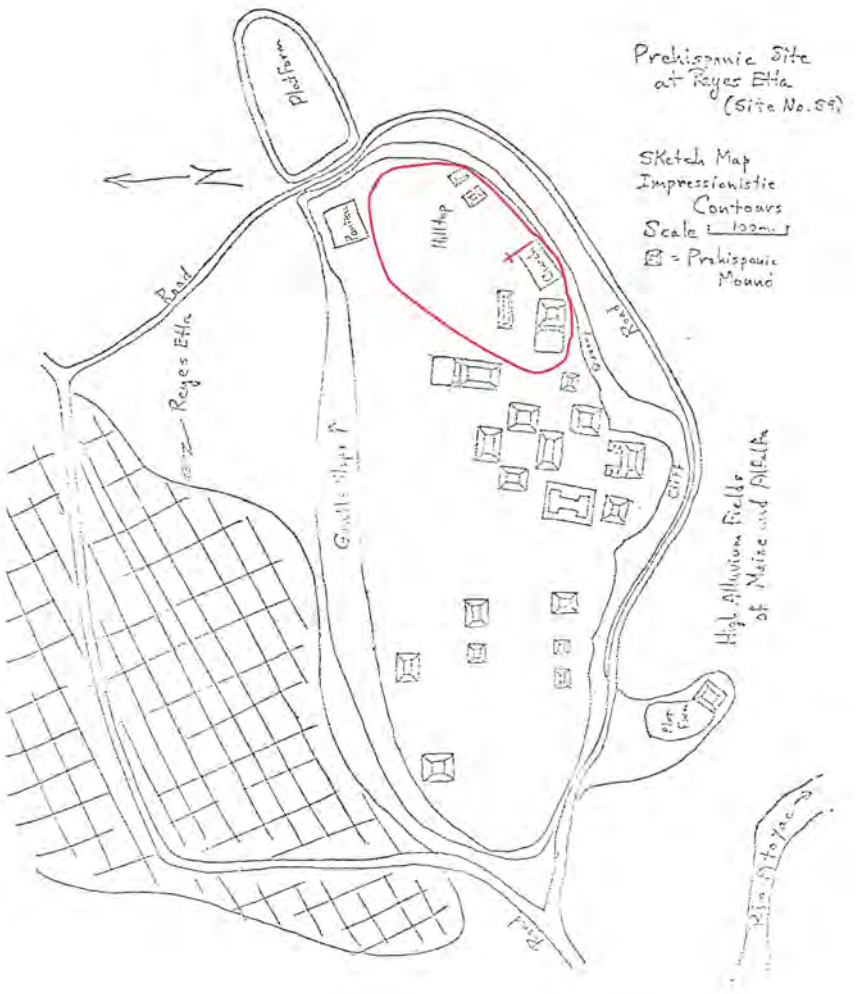


Figura 112. Croquis del asentamiento precolonial de Peñitas, lo delineado en rojo corresponde con la elevación natural del terreno y, al mismo tiempo, es el área en donde se ubican los lugares sagrados que son parte del circuito de este Ritual de Pedimentos (tomado de Meriwheter 1974:180)

te relacionados con las divinidades (ya sea Cristo en su representación de Señor de la Columna, Señor del Trabajo o Señor de las Peñitas, la Virgen, así como el Viento, el Señor de los Maíces o el Toro). Algunas narrativas entretejen estos seres y lugares sagrados con relación a la fundación de cada comunidad, e incluso algunas refieren a la creación del mundo, como en el santuario de Peñitas.

Asimismo, en cada lugar sagrado se realiza un ritual para un fin específico que, al mismo tiempo, refuerza la petición principal sobre la vida, el vivir bien. En la comunidad de *Yoso Notu*, por ejemplo, el lugar indicado para la pronunciación de las peticiones es la iglesia, en el paraje *Yuu Yuchi* (Piedra Filosa) se pide por la abundancia mientras se obtienen los fragmentos de pedernal rojo, y en el Cerro de Pedimento se realiza la pregunta así como la construcción de los pedimentos, todo esto sin olvidar que en la mayoría de los lugares que se visitan se realizan rituales de curación que incluyen diferentes lecturas.

Al respecto, consideramos que ésta es una de las principales diferencias con los otros dos rituales (de Bendecir los Manantiales y de Petición de Lluvia), en donde se conmemora un lugar sagrado en específico, es decir, el Manantial y la Casa de Lluvia respectivamente. En ambos rituales se "repite puntillosamen-

te" el mismo ritual en santuarios que son del mismo tipo, mientras que en el Ritual de Pedimentos se realiza uno diferente en cada lugar sagrado, que también es distinto. Asimismo, debido a las curaciones y lecturas que forman parte de este ritual, su realización brinda varias experiencias a nivel individual que se comparten de manera colectiva con toda la congregación, lo que genera un cambio gradual del propio ser durante el ritual, es decir, parte de la eficacia de este ritual se comienza a vivir desde el momento de su celebración.

De igual forma, referente al tiempo del ritual, debemos considerar que muchos de los peregrinos visitan un Santuario de Pedimentos cada Viernes de Cuaresma, por lo que en esta temporada se vive un lapso de tiempo de seis semanas (considerando la Semana Santa) de intensidad religiosa que genera una gran dinámica entre varias comunidades. Esta dinámica se manifiesta principalmente a partir de peregrinaciones que a su paso van dejando un paisaje entretejido por santuarios. Cabe señalar que después de este lapso de tiempo dan inicio los rituales que se celebran a nivel comunal, como el de Manantiales y el de Lluvia.

Con relación a los lugares sagrados es importante observar que el circuito incluye tanto Santuarios Vivos (peñas, cuevas y afloramientos de roca) como Santuarios Construidos. De igual forma, un aspecto sobresaliente es que los lugares en donde se construyen los pedimentos de vida corresponden con sitios de origen precolonial. En el caso del sitio en el Cerro de Pedimento fue posible seguirlo hasta el Preclásico Terminal y proponer que también fue un santuario en tiempos mesoamericanos. Por su parte, el santuario de Huendio se puede ligar a uno de los asentamientos del área que tuvo ocupación desde este mismo periodo de tiempo, mientras que el santuario de Peñitas corresponde con la parte este del asentamiento de Reyes Etla, con ocupación desde la fase Tierras Largas, siendo mucho más antiguo que los anteriores.

Lo que queremos señalar con esta evidencia es que hay una recurrencia de la performativa de construir pedimentos en sitios precoloniales de larga duración. Esto nos lleva a considerar que posiblemente estos asentamientos también tuvieron una importancia religiosa en tiempos precoloniales, es decir, que fueron santuarios y podemos proponer también que fueron dedicados a este propósito, lugares para pronunciar y realizar pedimentos de vida.

Esta propuesta fue factible de corroborar, con un primer estudio, en el Cerro de Pedimento y sería importante analizarla con más datos para los otros ejemplos. Cabe mencionar que retomamos el nombre de *Vehe Ñuhu Anaha* (Antigua Casa de Dios) precisamente para hacer referencia a que los pedimentos se realizan en asentamientos de origen precolonial.

En este sentido, consideramos que estos santuarios son relevantes porque entretejen tanto su profundidad histórica y las propias cualidades del lugar (afloramientos de roca, nacimientos de agua y la visibilidad que ofrece hacia otros lugares sagrados) como las narrativas sagradas y el ritual de construcción de pedimentos.

Con relación a los pedimentos, uno de los elementos invariables de este ritual del que deriva su nombre, su construcción nos enseña que en los rituales se deben considerar tanto las ofrendas como los pedimentos. Ambos son igual de importantes para la eficacia del ritual y ambos se dirigen a las divinidades, sin embargo, las ofrendas se asocian directamente con éstas, representan el agradecimiento y el respeto que se les tiene, por ello se preparan de acuerdo con su gusto y a lo estipulado en el ritual; mientras que los pedimentos, que también se apegan a lo estipulado previamente en el ritual, representan el estado actual de los fieles (físico, mental, emocional), por ello su significado es más amplio y diverso.

Además, en cuanto a los elementos que se emplean para la construcción de los pedimentos es importante resaltar que todos son miniaturas (las casas que se construyen, los bebés, las milpas, los animales, los autos, las hamacas-cunas, etc.) y que muchos de ellos, fuera del ritual, una vez que se vuelve al tiempo cotidiano, son juguetes o tienen otros usos[155]. En este sentido, se debe tener en cuenta que son perecederos, es decir, su tiempo de vida prácticamente se limita al tiempo del ritual, ya que después de que la festividad termina, éstos son removidos.

Estas observaciones sobre los pedimentos como parte de los rituales contemporáneos también son válidas para los contextos arqueológicos en donde, como parte de los contextos rituales, es más común hablar de ofrendas y las miniaturas se asocian principalmente a rituales funerarios. En este sentido, po-

155 El empleo de juguetes de plástico es más evidente en el santuario del Cerro de Pedimento, mientras que las semillas así como el pelo y el excremento de animales se utiliza mayormente en Huendio. En este último caso parte de los pedimentos, una vez terminado el ritual, se usa como abono.

dríamos pensar que las miniaturas también pudieron formar parte de otro tipo de rituales, como el de pedimentos, y pueden estar asociados a lugares sagrados. Asimismo, valdría la pena preguntarnos qué proporción de los materiales que se han interpretado como juguetes o simples miniaturas podría haber desempeñado una función ritual, independientemente del lugar en donde se encuentren, puesto que terminado el ritual los pedimentos se deshacen.

Finalmente, las peregrinaciones hacia un santuario distante o en una misma comunidad nos permiten pensar y plantear otro tipo de relaciones entre asentamientos precoloniales, como lo veremos más adelante.

Capítulo IV
Las líneas narrativas en el paisaje de *Ñuu Savi*

4.1 INTRODUCCIÓN

En este capítulo nos enfocaremos en las líneas narrativas, sagradas e históricas, que se pueden seguir en el paisaje. A diferencia de los dos capítulos anteriores, en donde vimos un tiempo marcado por los propios ritmos del paisaje, englobando los sociales (II) y los sagrados (III), aquí queremos resaltar la noción de un tiempo histórico que se ha expresado como tiempo lineal[156]. Ambos asociados con la progresión de eventos. En el caso de la Mixteca Alta este tiempo se expresa en narrativas, las cuales traen implícitamente aspectos sagrados, además de valores y significados sociales con un efecto en el presente.

Nuestro interés en las narrativas, en este caso orales, surgió desde que empezamos a visitar la región de la Mixteca Alta, ya que a través de lo que platicamos y escuchamos durante las convivencias con los habitantes es como conocemos el paisaje y, en nuestro caso, entendemos un poco más la historia y los sitios precoloniales. Debemos considerar que a partir de las narrativas los seres humanos vamos conociendo y compartiendo aspectos fundamentales de nuestra propia vida en la actualidad, de la historia y de lo que nos preocupa en vías de una mejor calidad de vida para el futuro. A través de las narrativas se manifiestan personalidades e intereses, así como los valores culturales y normas sociales que rigen en la comunidad (Reyes 2017; Vansina 1968).

La narrativa oral muchas veces, si no es que siempre, está anclada a una realidad física, es decir, está en relación con algún lugar y con algún ser (humano, no humano o divino) en el paisaje, por ello para entenderla e ir más allá de la palabra debemos posicionarnos en éste (Jiménez y Posselt 2015:267). Ésta es una de las características de la narrativa oral que consideramos relevante para el tema de estudio, porque si bien es un entendimiento claro para las comunidades (figuras 113 y 114) no lo es para muchos investigadores, para quienes la narrativa oral es sólo lo que se escucha y se registra. Por lo general, cuando una narrativa se registra se desasocia de su realidad en el paisaje, de su contexto, ya que se analiza en aislamiento, como un objeto de museo.

En este estudio partimos de que las narrativas tienen su contraparte en el paisaje, que refieren a lugares reales e importantes, aunque generalmente se ha intentado señalar lo contrario por la desvalorización que se les ha dado. Esta actitud ha sido motivada por varios factores, dentro de ellos las propias investigaciones y la idea de la modernidad, por mencionar algunos.

Geurds menciona que los sitios arqueológicos están entretejidos con el paisaje cultural a través de la tradición oral y la vida diaria, y por lo tanto los sitios no son un testimonio mudo de la larga historia perdida sino que son elementos activos en el presente (2007: 181). Como arqueólogos tenemos la oportunidad de situarnos en el paisaje y ver su conformación histórica desde una perspectiva particular. Esta cualidad se incrementa enormemente cuando escuchamos las narrativas orales que las personas de la comunidad tienen con relación al paisaje, en las que confluyen pasado, presente y un futuro en construcción. En este sentido, las narrativas no son sólo cuestión del pasado.

En *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia) es común que cuando preguntamos por la Historia de la comunidad en donde nos encontramos, las personas inician haciendo referencia al tiempo precolonial o colonial,

156 La concepción del tiempo linear está presente en muchas culturas y representó un cambio radical para la humanidad cuando fue impuesto por el cristianismo en sus inicios; desde esta concepción el tiempo es ordenado a lo largo de un axis, con un punto central, el nacimiento de Jesús, un antes y un después, con ello se comenzó a visualizar el pasado, presente y futuro y la sucesión de generaciones (Bourgoing 2001:55-64). De esta forma se concibe la historia en movimiento, irreversible y en una dirección; desde un inicio fijado hacia un fin, entendido desde el cristianismo como el juicio final (Bourgoing 2001:64) o desde la visión evolutiva como la modernidad, aculturación, o civilización de la humanidad (Fabian 1983:18).

Figura 113. Mural del palacio municipal de San Agustín Tlacotepec en la Mixteca Alta. Es una narrativa del paisaje de la comunidad en una visión de 360°, la secuencia narrativa da inicio en el sur para terminar en este mismo rumbo[157], es decir, está ordenada en relación con una realidad geográfica. El tiempo no es rector de la secuencia pero si está presente, inicia con el periodo precolonial y termina con una proyección hacia el futuro, que es indicado por una persona que va caminando así como por la reforestación de una zona dramáticamente erosionada, realizada por unos niños. Asimismo, incluye armoniosamente el tiempo primordial y el tiempo histórico. La parte intermedia no es una sucesión de eventos cronológicos sino una serie de actividades (que dejan ver la interacción entre seres humanos y no humanos) realizadas durante un año; se representan actividades de sustento, como: elaboración de pulque, tejido de palma, bordado y, más al centro, el trabajo con la milpa. También se observan las fiestas patronales, el carnaval y rituales en lugares sagrados, como las *Vehe Savi* (Casas de Lluvia). En esta sección se presentan también tres procesos históricos: el primero tiene que ver con el *Ndoso Yii* y la *Ndoso Sihi* de la comunidad, es decir, los Reyes Antiguos, quienes están en un cerro (arriba de la puerta verde). El segundo está relacionado con los enfrentamientos que tuvo esta comunidad contra la de san Mateo Peñasco por el problema de límites territoriales, el cual causo muerte, vemos que alrededor de la mojonera hay algunas personas con documentos y otras con rifles y, al fondo sobre las lomas, personas muertas. El último proceso tiene que ver con la fuerte erosión de suelo que sufre la comunidad actualmente, que se muestra como una realidad factible de cambiar con la plantación de árboles

157 La representación de ambos extremos del mural tiene que ver con elementos geográficos ubicados en la parte sur del paisaje real.

Figura 114. Ejemplo de una narrativa histórica-sagrada en el paisaje, la cual se expresa en imágenes y en texto, ambos complementándose. Esta pintura se encuentra en la iglesia de Acaxochitlan en Puebla. La narrativa incluye varios tiempos (siguiendo las imágenes y el texto), los cuales están indicados como una sucesión: *1)* cuando dos señoras que iban pasando por el camino vieron la flor, *2)* cuando las personas, junto con el padre, fueron a ver la imagen de Jesucristo (el Señor del Colateral), *3)* la iglesia que fue construida después de estos eventos y *4)* la preparación para la celebración de la fiesta patronal en honor a este cristo, la cual se realiza del 2 al 12 de mayo

posteriormente se mencionan eventos y personajes de la revolución mexicana y poco a poco se acercan al presente, nombrando presidentes municipales sobresalientes así como la construcción de escuelas, hospitales o carreteras; finalmente indican el futuro, que se expresa con los planes de nuevas edificaciones o acciones. Desde nuestro punto de vista, ésta es una forma narrativa que distingue a la Mixteca y tal vez a los diferentes Pueblos de México.

La inclusión del futuro como parte de las narrativas también la vemos en los libros antiguos de la Mixteca, por ejemplo, en la página 19 del códice *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (Bodley), en donde se muestra que la Señora 11 Serpiente se casa con el Señor 4 Venado y, al mismo tiempo, se dejó un gran espacio en blanco para continuar la historia con los hijos y nietos de este matrimonio que se tendrían en un futuro (Jansen y Pérez 2005:73). Esta forma narrativa, o mejor dicho este aprendizaje, fue la base para la propuesta que hicimos en el capítulo I sobre la Línea de Vida, la cual no dejamos atada a una fecha sino abierta a un futuro en construcción.

En este trabajo, narrativa[158] implica tanto lo que es expresado (el contenido: las acciones, los personajes y los lugares) como los medios utilizados para decir una historia, incluyendo tanto el producto como el proceso (forma y formación y estructura y estructuración). Los medios actuales para expresar o comunicar una narrativa son varios, entre ellos están: textos, pinturas, oralidades, videos, fotos, el paisaje, etc. Éstos pueden verse por separado o en combinación para llegar a un mejor entendimiento y, al mismo tiempo, reflejan los motivos y los contextos (Potteiger y Purinton 1998:3 y 5).

El interés en las narrativas no es solamente en cómo se expresan sino en ver su importancia básica, es decir, entenderla como un medio de conocer e interpretar el mundo (Potteiger y Purinton 1998:4). En este capítulo retomaremos las narrativas escritas en alfabeto latino (de trabajos actuales así como de registros coloniales), en los códices y en murales, enfocándonos principalmente en las expresadas en el paisaje y en la oralidad. Como veremos a lo largo del capítulo, todas estas narrativas se interrelacionan entre sí.

Podemos decir que las narrativas están inscritas en el paisaje, ya que se intersecan con lugares, secuencias temporales inherentes a los materiales y con procesos propios del paisaje. Las historias ocurren en algún lugar y, desde nuestro interés, debemos ver cómo éstas

158 Para entender mejor el concepto de narrativa en el paisaje nos basamos en el libro Landscape Narratives. Design practices for telling stories, de Matthew Potteiger y Jamie Purinton (1998).

se posicionan en el paisaje (figuras 113 y 114). Las narrativas son muchas veces un lenguaje de tiempo, visto como una sucesión de eventos que no necesariamente traen consigo la idea de principio o final, pero tampoco lo excluyen (Potteiger y Purinton 1998:5), de ahí que las asociemos con el tiempo lineal o histórico.

El concepto de narrativas del paisaje propuesto por los autores Potteiger y Purinton es de gran ayuda para poder ir más allá del texto mismo, ya que con éste se designa la interacción y la relación mutua que se desarrolla entre paisaje y narrativa. Bajo este concepto los lugares configuran las narrativas, de este modo el paisaje no solamente sirve como telón de fondo en donde se realizan las historias sino que es en sí mismo una figura llena de acontecimientos y procesos que engendra historias. A través del paisaje la dimensión temporal de la narrativa llega a ser visible y el espacio llega a tener carga y a ser sensible a los movimientos del tiempo; en este sentido las narraciones del paisaje median este cruce de la experiencia temporal y espacial (Potteiger y Purinton 1998:5-7).

Considerar las narrativas del paisaje significa ligar lo que es comúnmente tratado como material o escena visual con lo menos tangible, pero no menos real, que es la red de narrativas. El trabajar con paisajes nos ofrece un potencial de formas narrativas únicas: historias en un espacio, narrativas continuas, el anclaje de memorias a lugares y la historia de los sitios. Los paisajes se juntan con la capacidad y la afición humana de contar historias (Potteiger y Purinton 1998:23).

La propuesta de estos autores, en forma de metáfora, es leer el paisaje como un texto, partiendo del hecho de que las narrativas construyen sentido o significan tanto como el sistema del lenguaje. De este modo, los paisajes también se pueden ver como lenguajes escritos, los cuales son entendidos, construidos y compartidos por una sociedad (Potteiger y Purinton 1998: 32-33).

Si consideramos la correlación entre texto y paisaje, hay que tener en cuenta las diferencias para leer ambas narrativas. Mientras los escritos (texto) se siguen de izquierda a derecha y de arriba a abajo (forma occidental), en el paisaje el lector puede entrar desde diferentes puntos, es libre de hacer pausas, tomar toda la imagen o verla en partes. En este sentido, la lectura del paisaje consiste en estar y conocer los lugares, y el lector se vuelve al mismo tiempo un narrador activo. Esta forma "diferente" no es una limitante, sino más bien ofrece la oportunidad de estar atento a diferentes formas narrativas, como: conjunción de pasado y presente, intersección de líneas históricas, *collages* sin una asociación linear y asociación de varias capas históricas en un lugar (Potteiger y Purinton 1998:10).

Los ámbitos que la narrativa del paisaje incluye son tres: *1)* de la historia y contenido, *2)* del contexto/intertextual y *3)* del discurso (figura 115).

El primero, como se mencionó, es lo que se quiere decir, el contenido, así como los medios utilizados para dar significado al mundo o a la narración. Este ámbito incluye las unidades de: eventos, personajes, tiempos, secuencias, lugares, las formas de estos lugares y formas complejas (nacimiento y muerte). A través de éstas podemos ver cómo las historias toman su lugar, así como la ubicación de los eventos en el paisaje. Este ámbito brinda la sensación de que las historias son cerradas y terminadas, pues es en sí lo expresado (Potteiger y Purinton 1998:41-54).

La ilusión de ser historias terminadas o cerradas se rompe con el segundo ámbito, especialmente con la intertextualidad (como veremos más adelante con los ejemplos) ya que las historias contienen múltiples referencias y trazos de otras historias, medios y autores-lectores, tanto presentes como pasados, locales o de fuera (Potteiger y Purinton 1998:55-59). La intertextualidad es de importancia para este trabajo ya que plantea cambios y continuidades (devenir), lo que nos lleva a concebir la multiplicidad de significados creados a lo largo de la historia y nos hace conscientes de que cada lector hace suya la historia, a través de la experiencia, interpretación, memoria y paisaje. Esto nos incluye como lectores, por lo que hay que partir de los autores contemporáneos, en este caso las personas de la población, quienes son los que están en relación con su paisaje.

Dentro de este segundo ámbito, cada vez que se dice la historia, ésta va dando forma a los eventos, de igual manera que el contexto les da carácter. Así, el contexto es parte integral de la historia para estructurar el significado de ésta y a la inversa, la historia revela mucho del contexto (Potteiger y Purinton 1998:54-55).

El tercer ámbito es el discurso y tiene que ver con el marco social que lo hace inteligible, en este sentido es más que lo moral de la historia, éste se focaliza en el uso, propósitos (muchas veces no evidentes) y las visiones del mundo que se crean y se sustentan. A través de su política de uso, las narrativas establecen

Figura 115. Interrelación de los ámbitos que conforman las narrativas del paisaje

creencia y autoridad. Estas prácticas no son evidentes porque ya están tan incorporadas en la vida ordinaria que no son palpables, por lo que hay que desnaturalizarlas, lo que implica momentos críticos y de conflicto para los lectores-autores. En este sentido las narrativas en el paisaje, en vez de considerarse un foco de la memoria, muchas veces se vuelven un sitio de amnesia cultural, ya que con el paso del tiempo el paisaje se vuelve un espacio repleto de metáforas muertas (Potteiger y Purinton 1998:59-64).

Estos 3 ámbitos están interrelacionados en la creación de narrativas, las cuales no se limitan a la vida en la comunidad o al pasado, como lo hemos estado indicando en los capítulos previos. A lo largo de la Historia de la Mixteca y de otros Pueblos de Mesoamérica han existido migraciones individuales, grupales o de pueblos enteros. Consideramos que estos movimientos han dejado marcas en el paisaje y recuerdos que se expresan a través de las narrativas, las cuales podemos escuchar y visualizar como líneas efímeras en el paisaje.

Estas líneas efímeras las podemos ejemplificar con nuestra propia experiencia: cuando realizamos trabajos arqueológicos en las comunidades es común escuchar de los pobladores que arqueólogos[159] en el pasado han visitado los mismos lugares que nosotros. Notamos que algunos han dejado sólo marcas difusas mientras que otros han dejado marcas profundas en el paisaje y en la memoria, como grandes hoyos de excavación (ejemplo de excavaciones a principios de siglo en el valle Oaxaca) y por otro lado museos comunitarios, pláticas e información reflejada en libros que llagan a la comunidad. Asimismo, algunos son recordados de manera negativa, quienes no tuvieron un diálogo con la comunidad, mientras que otros son mencionados de una manera positiva, sobre todo quienes tuvieron un involucramiento con la misma. Ahora mismo nosotros estamos formando nuestra propia línea narrativa en el paisaje, la cual nos gustaría que fuera recordada de una manera positiva.

4.1.1 Por qué hablamos de Líneas Narrativas en el Paisaje

En trabajos anteriores nos hemos referido a dos términos que engloban ciertos aspectos de esta temática: "tradición oral" e "historia oral", además, es común adherirles las palabras de local o comunitaria, por lo que comúnmente se habla de "la historia oral comunitaria" de un pueblo en particular. Como ya mencionamos, aquí utilizaremos narrativas en el paisaje (que incluye lo oral) ya que es un término amplio, flexible y, al mismo tiempo, no conlleva cargas negativas, las cuales afectan la identidad de los pueblos de la Mixteca, ni fomenta las líneas creadas después de la colo-

159 Aquí retomamos el caso de arqueólogos porque es el que más conocemos, pero igual hemos escuchado de doctores, maestros, políticos, curas y personas en general.

nización, como los límites territoriales. A continuación explicamos por qué el concepto de narrativas del paisaje no lo entendemos ni lo usamos como tradición o historia oral y por qué las narrativas no las distinguimos como comunitarias o locales.

Cuando se habla de "tradición oral" generalmente se hace en referencia a los pueblos indígenas, exaltando que lo oral es el único medio por el cual ellos transmiten su información (histórica y cultural), por eso es una "tradición", dando por hecho que no han tenido escritura, ni ahora ni antes. Desde esta perspectiva se ha tomado a la tradición oral como una característica fundamental para definir lo que es ser indígena o hablar de indigeneidad en trabajos antropológicos.

Teuton menciona que los estudios sobre las oralidades de los pueblos indígenas de todo el mundo iniciaron con la llamada historia intelectual de occidente, pasando por los griegos, romanos, hasta la ilustración; con el término "oral" se ha categorizado a los otros, quienes supuestamente no tienen escritura. En los últimos años varios investigadores, impulsados por un romanticismo, han buscado rescatar y preservar las narrativas, esto para atrapar el espíritu de los pueblos indígenas y evitar que sean contaminadas por el mundo moderno, focalizándose en la oralidad entre seres humanos y dejando de lado otras formas básicas[160] (2014). Lamentablemente estos pensamientos se siguen desarrollando en la academia y es necesario cambiarlos.

Desde esta perspectiva, en la academia se genera una dicotomía entre lo oral y lo escrito, la cual se impone en las comunidades, como si uno excluyera al otro, en vez de considerar que todos los seres humanos tenemos la capacidad de la oralidad y sus implicaciones. Ésta no es exclusiva de una parte de la población mundial. Es claro que las sociedades que tienen la facilidad de la escritura (alfabética) usan al mismo tiempo la oralidad y ambas se influyen mutuamente, pues siguen en gran medida las mismas reglas, como la retórica (Goody 2010:43).

Asimismo, se debe tener claro que el sistema de escritura alfabético es uno de muchos sistemas que se han utilizado en el mundo para escribir. Un problema es que, desde occidente, escribir se ha relacionado directamente con el alfabeto, situación que le ha dado superioridad debido a la colonización, mientras que los otros sistemas se han categorizado como dibujos o líneas y no son vistos como sistemas de escritura propiamente (Ingold 2007).

Por ejemplo, a los sistemas precoloniales de escritura mesoamericanos e incas hay quien decide llamarlos "sistemas X", porque engloban inscripciones, signos y pictografías, y no los asocia con la acción de escribir porque este concepto está relacionado con ideas occidentales, además que no es usado por otros autores como sistema. Se afirma que este sistema X es una categoría que se "aproxima" a la categoría de la sociedad europea, por esta razón los cronistas del siglo XVI describieron a los sistemas indígenas como no enteramente escritura *per se* sino como "su manera de escribir" (Hill 2011).

Se debe partir de que todos los sistemas son escritura, especialmente si consideramos que los caracteres que forman los dibujos o las palabras son la unión de líneas activas que expresan cualquier cosa y cualquier tiempo. Se puede decir que dibujamos letras como dibujamos líneas, la diferencia radica en las convenciones de los diferentes sistemas (Ingold 2007:120-151).

Si hacemos una revisión rápida de la historia sobre este tema en la Mixteca, vemos que los códices son escritura y deben ser entendidos como documentos de la época precolonial a través de los cuales se transmitía información (Jansen y Pérez 2007b; Jimenez y Smith 2008; Zborover 2015). Estas formas de escribir existen actualmente en otras partes del mundo con sus particularidades, por ejemplo en la India, en donde los "*Patachitrakas*" cantan las narraciones (ya sean sagradas de los dioses o más recientes, como inundaciones o la tragedia del 9/11) al tiempo que las van pintando (escribiendo) con tintes de colores; esta forma de escribir al cantar la narrativa se remonta a tiempos antiguos. Los "*Patachitrakas*" han visitado a las comunidades de la India para transmitir estas narrativas a partir de este modo particular, en donde se conjugan las formas antiguas con lo actual y sus propias experiencias con el sufrimiento de las tragedias (Chowdhury 2014).

La afirmación hecha por algunos investigadores, que los códices mesoamericanos no son enteramente escritura, se basa en que estos no se entienden. Al respecto Oudijk menciona que la imposibilidad de leer estos libros antiguos no radica en el sistema en sí mismo sino en la incapacidad del historiador, quien es

160 Teuton menciona que los estudios realizados sobre la oralidad en la nación Cherokee se focalizan en la realizada entre los seres humanos, dejándose de lado las formas de comunicarse o escuchar a otros seres (2014).

un extraño tanto espacial como temporalmente, además, que el mensaje no está oculto bajo un código misterioso sino más bien ha sido atrapado por el pasar del tiempo y de los cambios culturales (2011).

Trabajos históricos muestran que el cambio de la escritura pictográfica mixteca al sistema alfabético ocurrió durante la colonización, y dejan ver cómo la primera se prohibió a través de la imposición del segundo. Para el siglo XVIII se registran los últimos documentos con escritura precolonial[161] en la Mixteca (Terraciano 2001:48-53). Al respecto, Snijders señala las causas por las cuales los códices de Mesoamérica fueron destruidos, siendo la principal que ante los ojos de los colonizadores estos libros incorporaban elementos interpretados como demoniacos, además de una total falta de entendimiento sobre su contenido (2016: 101-107).

En *Ñuu Savi* actualmente se escribe utilizando el alfabeto latino, pero la dificultad de que esta escritura sea accesible para todos radica primero, en la imposición de escribir solamente en español y no en la propia lengua *(saha savi)* y segundo, en la falta de divulgación y aceptación de los sistemas creados para escribir en mixteco. Hasta este momento no hay políticas por parte del Estado para implementar en las escuelas cursos para escribir en la lengua originaria, aunque ya existen algunos (Caballero 2011; Pérez 2008; Ve'e Tu'un Savi "Academia de la Lengua Mixteca" 2007).

De esta manera, es totalmente erróneo considerar a los Pueblos Indígenas como netamente orales. Cabe señalar que en las comunidades siempre ha habido personas interesadas que han estado escribiendo a pesar de las dificultades. Este gran esfuerzo de las comunidades y de personas particulares lo vemos expresado con obras publicadas y no publicadas (García 1997; González 2003; Hernández 2000a, b; Núñez 2014; Pérez 2008; Ramírez 2005; Sánchez 2004).

Para nosotros, el concepto de "tradición oral" (como costumbre y solamente oral) hace referencia a una imposición que se originó en la colonización, desde el momento que se eliminaron los sistemas de escritura propios y que en la actualidad se perpetúa al no considerarse otras formas narrativas por parte de la academia. Como investigadores de la Historia podemos reversar el pensamiento colonialista impuesto, en este caso, partiendo del postulado de que la escritura (pensando en la inclusión de múltiples sistemas) va de la mano del lenguaje, y no de una evolución humana, sino de diferentes formas de entender las líneas con las que se escribe (Ingold 2007).

Asimismo, con la "tradición oral" se dice que "las historias son transmitidas de generación en generación", ésta es una frase que no se refiere solamente a lo oral sino que es utilizada para diferentes aspectos de la cultura, especialmente de los pueblos originarios. Con esta idea se hace estático el conocimiento y las experiencias de las personas, y motiva a pensar que nada ha cambiado a lo largo de la Historia. Bajo la idea de transmisión generacional ya no se habla de educación y aprendizaje durante la vida, pareciera que se traspasa como un bloque de conocimientos de memoria en memoria y no como un proceso de crecimiento y entendimiento propios, de experiencias, de acciones y de percepciones (Ingold 2000:40-41).

Respecto al término de "historia oral" es claro que éste sólo se focaliza en el aspecto histórico, por lo tanto se encapsula en el pasado y pareciera que no tiene ningún efecto en el presente, mucho menos hacia el futuro. A partir de este término se limita la acción de la narrativa a un tiempo, el pretérito. Al respecto, debemos considerar que si se dice algo del pasado en el presente es porque tiene una importancia para los habitantes contemporáneos. En este capítulo queremos resaltar precisamente el valor que tienen las narrativas en el presente, considerando su carácter normativo, de enseñanza[162] y el discursivo.

Finalmente, cuando se hace referencia a una historia oral local o de la comunidad, ésta se fija a una población en particular y por lo tanto a un territorio. A partir de esta idea una comunidad se separa de las demás, pues se enfatiza que se trata de su "historia local" (esto por parte de investigadores y de los habitantes), en vez de tender lazos entre las diferentes comunidades. Si bien es cierto que la narrativa se dice por alguien de una comunidad en particular, ésta muchas veces cruza los límites territoriales y puede llegar tan lejos como ella misma lo imponga, involucrando en la secuencia a otras comunidades. Asimismo, hay narrativas históricas (con versiones particulares) o aspectos que se comparten con otras comunidades o

161 En la zona Naua, Raúl Macuil, por medio del estudio del calendario mesoamericano, nos muestra la transición de la escritura precolonial a la imposición y adopción del sistema occidental. Asimismo, deja claro que se siguió escribiendo en la lengua propia pero con otro sistema, lo que generó un descontrol en muchos aspectos de la vida (2017).

162 Este valor e importancia de las narrativas en el presente son tratados ampliamente por Juan Carlos Reyes Gómez en su tesis doctoral (Reyes 2017), en donde se refiere a estas narrativas como literatura del Pueblo Ayuuk.

medios pertenecientes a otros tiempos (lo que se refirió como intertextualidad).

Estas dos características no nos permiten hablar de algo local o de una comunidad, independientemente que se haya escuchado localmente, por el contrario, nos lleva a entenderlas como parte de un proceso en donde todas o muchas de las comunidades han tomado participación activa a través de la Historia. Cuando se trata de rescatar las historias de una o de varias comunidades, éstas generalmente se registran sin hacer un análisis de su relación espacial ni de su intertextualidad.

Debido a esta actitud, desde la academia se siguen fomentando unas de las líneas más profundas creadas durante la colonización que son los límites territoriales, líneas por las que han muerto muchas personas de los Pueblos Indígenas. En vez de seguir ciegamente estas líneas coloniales proponemos ser cuidadosos y buscar el origen y sus efectos en el presente, es decir, desnaturalizar o reconstruir la narrativa a pesar de que se haya establecido en el pasado como una de las "verdades históricas"[163].

Así, retomando las ideas expuestas en el primer capítulo, proponemos seguir las líneas de vida de las propias comunidades (énfasis en el plural), en este caso las "líneas narrativas en el paisaje". Con este término nos referimos de manera explícita a las líneas (efímeras) que se tienden en el Paisaje y que unen sucesos, lugares, personas, seres divinos, diferentes tiempos precoloniales, pasado-presente-futuro y experiencias. Además de unir, estas líneas generan un vínculo que muestra una relación estrecha entre todos los componentes de la narrativa. No es solamente ir de un lugar a otro o de un tiempo a otro, sino que el vínculo entreteje los lugares con las personas que los recorremos; más que verlas como conexiones las líneas son momentos de crecimiento y entrelazamiento. Estas líneas no se ubican en un pasado sino que se despliegan hasta el presente y su tema principal es la vida.

Asimismo, hay que señalar que como parte de la vida misma existen múltiples de éstas, que tratan temas políticos, económicos, de migración, resistencia, injusticia, hermandad, respeto, problemas de límites, etc. En este capítulo nos vamos a focalizar principalmente en dos: históricas y sagradas, aunque cabe señalar que indirectamente tratan los temas que enumeramos.

Las narrativas que elegimos trabajar son las que refieren a lugares dentro y fuera de la comunidad en donde se expresan, y tratan temáticas de interés regional. La metodología que empleamos consistió en registrar la misma narrativa con varios especialistas de una comunidad, incluyendo tanto mujeres como hombres cuando esto fue posible.

En algunas comunidades, las personas que saben estas narrativas y que tienen un interés especial en la Historia de su comunidad llevan también un registro escrito y algunos han motivado e incluso participado en la creación de murales[164]. Estos especialistas son reconocidos por las autoridades del municipio y por la población en general, por lo que trabajamos directamente con ellos.

Teniendo las narrativas orales, el siguiente paso fue buscar las temáticas correspondientes en los registros de otras comunidades contemporáneas y en documentos históricos; con la información recuperada se complementaron o compararon las narrativas iniciales, según fue el caso. Las versiones de una narrativa que presentaron una estructura y una secuencia parecidas se integraron como una sola, esto porque nuestro objetivo no fue hacer un análisis comparativo entre las narrativas sino incluir las particularidades de cada una y con ello, generar un corpus que nos permita tener un conocimiento más amplio[165]. En este sentido, se aplicó una perspectiva incluyente del paisaje en la que se integran diferentes voces.

Geurds menciona que las narrativas orales son un medio significante en la creación de una visión más inclusiva de perspectivas sobre el pasado, al juntar el paisaje y los sitios se crea una narrativa por y con las comunidades locales (2007:184). Al respecto, nos

163 El concepto de verdad histórica se retoma como ironía a esas historias que son impuestas a una comunidad o nación por parte de las autoridades y los gobernantes, las cuales están fundadas en intereses y no en investigaciones profundas. Recordemos por ejemplo la "verdad histórica de los 43 estudiantes de Ayotzinapa asesinados" la cual quiso ser impuesta en el 2015 por la Procuraduría General de la República y ha sido refutada por el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

164 Por ejemplo, el maestro Juan de Dios de la comunidad de Guadalupe Victoria es una persona que está escribiendo un libro sobre la Historia que él ha aprendido de San Miguel el Grande, municipio al que pertenece, con el propósito de dejar un legado escrito de su conocimiento. Asimismo, en el 2016 participó en la creación de un mural histórico en la Casa de la Cultura de dicho municipio, el cual incluye la etapa precolonial, la creación de la iglesia y la formación del municipio actual.

165 Herman propone metodológicamente que en el estudio de los códices no hay que inclinar la balanza en favor de una versión histórica determinada, sino que hay que dar importancia a todas las versiones para ver las diferencias narrativas. Éstas ilustran las diversas tradiciones históricas que llegaron a formarse en la Mixteca, en los códices no hay versiones oficiales ni definitivas. Señala que los códices son producto de realidades distintas de cada pueblo y nos muestran la diversidad histórica y cultural (2017:19).

focalizamos en las narrativas orales que se relacionan con temáticas o con sitios precoloniales. Los objetivos generales fueron: entender el rol de estos lugares en el pasado y el presente a nivel regional (no sólo local), así como ver la profundidad histórica de estas narrativas, que en el caso de los sitios precoloniales se expresan de una forma particular.

Otro punto fundamental de la metodología fue seguir las líneas narrativas en el paisaje de *Ñuu Savi*, las cuales nos fueron indicando la trayectoria, en realidad efímera, pues no está físicamente. Ésta la seguimos activamente en compañía de varias personas y cabe señalar que, al igual que los narradores y actores, el paisaje tiene mucho que contar y mucho que enseñar. Al seguir la línea narrativa en el paisaje ésta nos fue mostrando: los tiempos o sucesiones, los actores, los participantes y los lugares, en donde se incluyen eventos. La narrativa marca el ritmo que se debe seguir en el paisaje.

Finalmente, al ser lectores o audiencia activa de estas narrativas, nosotros también nos volvimos parte de los autores en el proceso de hacer el mundo, esto con base en lo que aprendimos al escuchar las narrativas y a través de caminarlas en el paisaje. De esta forma, lo que veremos en este capítulo es la conjunción de diferentes líneas narrativas, incluyendo la arqueológica. En este sentido, ofrecemos una versión más de estas narrativas del paisaje en la Mixteca Alta que se fundamenta en las existentes.

McLean señala que la creatividad (en relación con el momento de expresar las narrativas) es la aparición de nuevos materiales, formas de expresar, formaciones conceptuales o la transformación de las narrativas ya existentes, no trayéndolas como una poética cultural (que engloba las dicotomías entre lo natural y cultural) sino una que es concebida más ampliamente, como la poética del hacer. Para ello tenemos que reconocer, primero que nada, que los seres humanos no somos los únicos o incluso los narradores principales, pues hay varios seres del mundo que reproducen realidades, dotadas con sus propios dinamismos, sus propias historicidades y sus propias potencialidades significantes, independientes de los significados adscritos a estos por los actos culturales humanos, y muchas veces ambos convergen (2009).

Así, cada apartado iniciará con la narrativa y después la ubicaremos en el paisaje para empezar a delinear los objetivos planteados en cada uno. En el primer apartado veremos que muchas de las narrativas orales que se consideran como locales de una comunidad en particular, tienen la fuerza de cruzar los límites territoriales que fueron impuestos a las comunidades y unirlas con narrativas de otras comunidades, y con ello reforzar una identidad regional más que comunal. En el segundo apartado nos focalizaremos en el aspecto de larga duración de las narrativas en el paisaje y expondremos cómo a partir de un cuerpo de narrativas orales contemporáneas, podemos entender parte de la narrativa de un sitio precolonial, la cual muchas veces ya no está presente en su forma oral pero sí en su conformación como parte de un paisaje integral.

4.2 LA NARRATIVA DE FUNDACIÓN DE TRES COMUNIDADES: *YUTA NDUCHI*, TATALTEPEC Y *YUCUNDUCHI*

Las narrativas de fundación, que hablan de un viaje o migración de una población que pasa por diferentes lugares de estancia temporal, son muy comunes en Mesoamérica, pero lamentablemente han sido poco estudiadas. Ejemplo de estas narrativas es la peregrinación del pueblo Azteca que duró aproximadamente 209 años; los aztecas salieron de Aztlán y fueron pasando por varios lugares, muchos de ellos reconocibles hoy en día, para finalmente fundar Tenochtitlan. Esta narrativa se encuentra expresada en la Tira de la Peregrinación (Códice Boturini) y en otros documentos coloniales (Castañeda 2002; Gutiérrez y González 2011; Lejarazu y Hermann 1991). Köning ha trabajado extensamente estas narrativas de migración en documentos precoloniales y coloniales, trata ejemplos del centro de México y Oaxaca y señala que tienen aspectos en común (2016).

En el caso de la Mixteca también se tienen documentos históricos en los que se muestra cómo las comunidades se mueven a través del paisaje y el tiempo, incluyendo el precolonial y colonial. Tal es el caso del Lienzo de Nativitas, en donde se muestra que una población se asentó en un lugar y con el paso del tiempo (11 generaciones) se mudó a dos diferentes lugares, secuencialmente. Durante la conquista éste y otros pueblos de la región fueron congregados en un nuevo asentamiento, y después de 20 años el pueblo regresó a sus tierras ancestrales (Doesburg 2001).

Actualmente esta forma narrativa está presente en varias de las comunidades de la Mixteca, no de manera escrita pero sí en su forma oral y es común escu-

charla como parte de su Historia. En este apartado presentaremos la narrativa de fundación de *Yuta Nduchi* y la describiremos con detalle para ver sus particularidades, lo que nos llevará a entenderla como un registro más de esta comunidad. Siguiendo la línea narrativa en el paisaje veremos los tres ámbitos que mencionamos al inicio de este capítulo: historia, intertextualidad/contexto y discurso.

De tal forma, primero se presentará la narrativa oral de *Yuta Nduchi*, después revisaremos la versión de dos comunidades vecinas (Tilantongo y Tataltepec), posteriormente conjuntaremos la información proporcionada por las tres narrativas para señalar la secuencia de los eventos, los caracteres y el contexto de cada lugar, los cuales son sitios precoloniales. Finalmente, haremos una reflexión sobre el ámbito del discurso, la cual se enfocará en la problemática sobre límites territoriales que actualmente enfrentan varias comunidades. Mostraremos que las narrativas pueden traspasar estas líneas impuestas que generan muerte.

Al tratar esta temática queremos enfatizar dos puntos: *1)* la gran diferencia que hay entre las líneas de vida expresadas en las narrativas de fundación y las líneas coloniales y *2)* que a partir de las narrativas orales y con el concepto de narrativas en el paisaje, es posible conocer el valor de un sitio de origen precolonial.

4.2.1 La Narrativa en *Yuta Nduchi*

La narrativa que expondremos enseguida nos fue compartida por los *Tee Kuta*[166] Edmundo Ramírez y Juan Hernández López (reconocido como cronista de la comunidad) y, al mismo tiempo, forma parte (en su mayoría) de un escrito más amplio que el primer autor elaboró (Ramírez 2005). Ambos narradores expresan que ésta es la Historia de su pueblo que fueron aprendiendo con los años y a lo largo de varias pláticas con sus familiares, amigos y de muchos pobladores de *Yuta Nduchi* así como de otras comunidades.

El registro de la información se inició en el año de 1996 cuando ambos autores, junto con otros habitantes de *Yuta Nduchi*, se reunieron con algunos miembros de CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) con el objetivo de tener un registro escrito de la Historia así como de las costumbres de la comunidad. Para ello se hizo una reunión con las personas mayores, gente sabia de la comunidad, durante varios días. Se nos explicó que esta reunión se organizó porque en ese año se reconocieron los derechos de los Pueblos Indígenas, lo que trajo como consecuencia que la institución mencionada los apoyara para la documentación, lamentablemente fue un proyecto que duró sólo un par de años y no se publicaron los resultados.

No obstante, éste fue un trabajo en el que los narradores-autores de la comunidad invirtieron mucho tiempo y esfuerzo ya que se realizó a la par de otras actividades y sobre todo de carencias, pero como comentan ambos especialistas: siempre estuvo el interés de escribir una Historia que se quedara para el pueblo y sobre todo para los niños, las nuevas generaciones, para que sepan cómo fue el origen y la Historia de *Yuta Nduchi* de Guerrero.

A continuación presentamos la Historia de Fundación de la comunidad de *Yuta Nduchi* que nos compartió don Edmundo[167]:

> … en las reuniones que tuvimos con la gente mayor yo me di cuenta que nosotros no somos originarios de este lugar sino que llegamos después, porque antes ya hubo gente, los gentiles, quienes construyeron las casitas que vemos actualmente en el campo y que son de la gente de antes.
>
> Nuestro pueblo, nuestra gente, llegó con una señora muy rica que venía desde Huajuapan de León, su nombre era María Asunción; con ella empezó a migrar mucha gente porque venían personas que le ayudaban a trabajar, a cuidar sus animales y sus cosas. Trajo a su familia, hijos, parientes y servidumbre, además de la gente del pueblo.
>
> Cuando llegó a esta zona ella quiso estar cerca del río, pero ya había gente por todos lados, ya estaban los gentiles, entonces tuvo que pedirles permiso a los señores de Teozacoalco, pues eran terrenos de ese pueblo. La Señora habló con ellos y les dijo que podía pagar por un terreno para que estuvieran las personas y los animales que venían con ella, pero Teozacoalco la mandó a otro lugar, a los límites con Tilantongo, ya que a ellos les convenía que cuidara esa parte. Fue así como llegó a vivir al paraje de Santa Catarina *Cuehlle*,

166 *Tee Kuta* se traduce como hombre *(tee)* caracterizado o destacado *(kuta)*.

167 Aquí se conjunta la versión oral y la parte escrita de don Edmundo así como los comentarios del matrimonio conformado por don Juan Hernández López y doña Oliva López Caballero, quienes en diversas pláticas que tuvimos en su casa y en los sitios que se mencionan, nos enseñaron esta narrativa. Se presenta en primera persona para respetar la autoría de los narradores.

muy cerca de la agencia actual de Tilantongo llamada Llano de Avispas, ahí iba a cuidar el lugar y los límites, aunque antes no existían límites como los de ahora, eran límites de palabra, los cuales se respetaban, no había límites como ahora porque los pueblos de Tilantongo y Teozacoalco eran parientes y no hubo necesidad de eso.

La Señora Asunción se estableció en ese lugar, no se sabe muy bien cuándo pero creemos que fue por el año de 1600, eso lo pensamos porque ella ya tiene nombre en castellano, pero puede ser de más atrás por la historia que se ve en el Mapa de Teozacoalco (es importante señalar que don Edmundo siempre ha demostrado gran interés por la Historia de los pueblos de la Mixteca, por ello se ha reunido con las autoridades de Teozacoalco para ver juntos el mapa del mismo nombre).

Ese fue el primer lugar en donde vivió la gente de *Yuta Nduchi*, en el paraje de Santa Catarina *Cuehlle*. Actualmente no se sabe bien en donde está este lugar, pero queda entre Tilantongo y *Yuta Nduchi*, lo que sí es que hay restos, casitas de la gente que vivió ahí.

En Santa Catarina *Cuehlle* murió la Señora Asunción, pero antes de su muerte ella compró la Virgen de la Asunción, la eligió porque tenía su mismo nombre y fue así como se convirtió en la Santa Patrona, en mixteco se le dice *Yaa Dihi Asunción* y a la gente del lugar se le conocía y se le conoce como *Chion*, altar *(chi)* de Asunción (*on* es contracción de Asunción).

Estando en ese lugar el pueblo no prosperaba, esto por la escasez de agua, ya que el río les quedaba lejos y el agua no alcanzaba para la gente ni para los animales. Ese lugar era muy feo, estaba pedregoso y con muchos animales ponzoñosos. No se daban las cosechas y los niños empezaron a sufrir mucho, hubo hambre y enfermedad, y al paso de los años los habitantes empezaron a morir.

Debido a estos problemas la gente decidió moverse de lugar, hubieron dos lugares buenos para habitar, por lo que el pueblo se dividió en dos grupos: el primero decidió vivir cerca del río, para ello le pidió permiso a Teozacoalco y entonces se mudó muy cerca del Río Sombra, se asentó sobre una loma llamada en mixteco *Tindu Dini Kuiti*. En ese lugar se comenzó a usar el nombre de *Yuta Nduchi* que se traduce como Río de Frijol (*yuta:* río y *nduchi:* frijol) pues la gente vivía cerca del río y sembraba frijol. El segundo grupo quería estar en Río San Antonio, pero Teozacoalco los mandó a otro paraje; para la elección del lugar Teozacoalco tuvo que hablar con las comunidades de Tilantongo y Teita, y entre todos decidieron que este grupo se ubicara en un punto trino entre estos tres pueblos. Ahí es en donde se asentó la gente que actualmente conforma la comunidad de Tataltepec.

El primer grupo, la gente de *Yuta Nduchi*, se trajo a la Virgen Magdalena y el segundo, los habitantes de Tataltepec, se llevaron a la Virgen de la Asunción. Sin embargo, para la gente del pueblo originario la Virgen de la Asunción era la Santa Patrona, por eso actualmente tanto para *Yuta Nduchi* como para Tataltepec su fiesta patronal, la más importante, es el 15 de agosto de cada año, el día de esta Virgen.

Por nuestro origen y por tener a la Virgen de la Asunción como Santa Patrona, ambos pueblos nos decimos *Ñani* (hermanos), aunque hoy ya menos, sobre todo por los problemas fuertes que tenemos de límites. Así pasa con los hermanos, uno se pelea, aunque esta pelea es fea porque ya ha muerto mucha gente de ambas comunidades en diferentes enfrentamientos y pues no se ve para cuando vaya a finalizar.

Así fue como los habitantes de *Yuta Nduchi* estuvieron viviendo en *Tindu Dini Kuiti* por varias décadas, pero como salían a cortar palma y a cuidar sus milpas se dieron cuenta que en una zona, lejos de la loma, había varios manantiales que no se secaban y el agua abundaba. Esto originó que se reunieran para platicar y tomaron la decisión de cambiarse de lugar, ya que en donde estaban tomaban agua del río pero esta agua, durante el temporal, salía sucia. Durante esta época del año la vida era difícil pues no se podía beber agua ni bañarse, en cambio en el nuevo lugar el agua siempre era abundante, clara y limpia.

Para este cambio nuevamente tuvieron que hablar y pedir permiso a Teozacoalco, le pidieron que los apoyara y a cambio ellos le darían tequio (servicio) para que su pueblo mejorara. En esa ocasión se juntó un grupo de personas importantes del pueblo y fueron a platicar con los de Teozacoalco, la petición fue aceptada bajo la condición de que las personas de *Yuta Nduchi* ayudaran a mejorar el pueblo y los apoyaran durante sus fiestas; a Teozacoalco les favorecía que vivieran más cerca pues ya para ese tiempo era parroquia y necesitaba de ese apoyo.

Así fue como se asentaron en el paraje que hoy se conoce como *Te Kava* (*te* es contracción de *ndute* que significa agua y *kava* es peña), en este lugar se construyó la primera iglesia de *Yuta Nduchi*, ahí hay evi-

> dencia de esta primera iglesia, se ve un piso de color rojo. Entonces el pueblo se empezó a conocer como *Te Kava*, así lo nombraban también los pueblos vecinos hoy en día. En este lugar el pueblo prosperó y empezó a crecer, se expandió poco a poco.
>
> Una vez que el pueblo creció, la gente decidió mover esta primera iglesia al lugar en donde se encuentra en la actualidad. Anteriormente la iglesia tenía techo de palma, era una iglesia humilde, sencilla, pero con el tiempo se construyó la iglesia como la vemos ahora, en donde está la Virgen de la Asunción, Santa Patrona de la comunidad *(Yuta Nduchi)*.

4.2.1.1 Las Narrativas en Tataltepec y *Yucuduchi*

Esta narrativa de fundación también existe en las comunidades contemporáneas de Santa María Tataltepec y en la agencia de Narciso Mendoza en Tilantongo, estas narrativas orales fueron registradas por otros investigadores y es como las presentamos en este apartado.

La primera fue registrada en el municipio de Tataltepec por Raúl Alavez, las personas quienes le compartieron esta narrativa oral fueron Epifanio Paz (82 años) y José Refugio Cruz (76 años) (2006:24). El autor menciona que el nombre en mixteco de este pueblo es *Tnukuin*, que así es como lo nombran los pobladores actuales y lo traducen como Árbol Delgado. Por otro lado, en los registros históricos encontró el nombre de *Yucuquesi* (Reyes 1593:89).

Con relación al primer nombre explica que los pobladores mencionan que Tataltepec fue fundado por una Señora que tenía ganado, de nombre María *Tnukuin* y originaria de un lugar llamado *Tequevui*, que es el actual Tamazulapan del distrito de Teposcolula. Aclara que en la narrativa no se menciona la fecha en la que esa Señora llegó a poblar este lugar, pero piensa que fue alrededor de 1716.

Respecto al nombre de *Tnukuin* los pobladores dan tres versiones: la primera tiene que ver con la topografía del lugar, específicamente con una barranca angosta; la segunda es que tomaron el apellido de la Señora para darle el nombre al pueblo y la tercera versión es que ese fue el nombre del "pueblo viejo", donde habían árboles delgados, y que de este nombre la Señora tomó su apellido (Alavez 2006:97-98).

Aunado a esto, los pobladores mencionan otros dos asentamientos antiguos: uno es el paraje conocido como La Muralla que se encuentra a 3.5 km al suroeste de Tataltepec, en la cima de una montaña, y el otro corresponde con el paraje Río San Antonio ubicado en la comunidad actual de *Yuta Nduchi;* de acuerdo con un documento colonial este lugar fue una hacienda manejada por españoles en donde habitantes de varias comunidades iban a trabajar (Tataltepec 2008). Es importante mencionar que en este último lugar hay evidencia de una hacienda, se encuentran los cimientos de edificios que fueron creados después de la Colonia.

La segunda narrativa fue registrada por Hermann en Tilantongo durante su investigación sobre la conformación de este pueblo en la Colonia, en donde incluye el trabajo con documentos (coloniales y códices precoloniales) y el recorrido de algunos sitios precoloniales (2014, 2015). Cabe señalar que esta comunidad es vecina de *Yuta Nduchi* y Tataltepec.

Este autor explica que los mixtecos de la agencia de Narciso Mendoza mencionan en un relato histórico que en un principio ellos vivieron en el antiguo *Yucunduchi* (ubicado en el actual Narciso Mendoza) pero que abandonaron ese pueblo y se mudaron a *Yuta Nduchi*, señalan que eso fue hace muchos años. Por cuestiones que no se indican, estando en *Yuta Nduchi* decidieron regresar a su antiguo asentamiento (en *Yucunduchi)*, es decir, el actual Narciso Mendoza. Explican que por estos eventos los nombres de ambos pueblos son similares, sólo se cambió *Yuku* (cerro) por *Yuta* (río) (Manuel Hermann Lejarazu, comunicación personal, 2014).

4.2.2 Secuencia, personaje principal y lugares de la narrativa

Estas tres narrativas sin lugar a duda nos están hablando de un mismo hecho, y aunque son diferentes hay puntos de encuentro, los cuales brindan información para un mejor entendimiento de la Historia de esta región. Asimismo, subrayan los ámbitos del contexto, la intertextualidad y la historia (actores, lugares y secuencias). Vemos también que las narrativas dan una secuencia y a través de ésta, como parte de nuestro trabajo, seguimos las líneas en el paisaje y agregamos otros valores a partir de la evidencia arqueológica e investigaciones en el área.

Cabe señalar que la narrativa que seguimos nos ha llevado a otras comunidades, por lo que no podemos considerarla comunitaria sino una Historia compartida

en donde se involucran a varias poblaciones y se focaliza, por ahora, en tres comunidades actuales: *Yuta Nduchi*, Tataltepec y Narciso Mendoza (Tilantongo).

4.2.2.1 La *Iya Dzehe* de Santa Catarina *Cuehlle*

En las dos primeras narrativas es clara la presencia de una Señora ganadera, el hecho que tuviera ganado implicaba que era alguien con poder y prestigio. Estas características eran bien ilustradas en los códices mixtecos, pues en ellos vemos imágenes de mujeres guerreras y con poder en tiempos precoloniales. Este rol e importancia de la mujer continuaron durante la primera etapa de la época colonial, ejemplo de ello es el gran entierro de una mujer en el centro del atrio de la primera iglesia de *Yuku Ndaa* (Roldán, Brussé, et al. 2014) así como las diferentes cacicas de Tututepec, Teposcolula y Tlaxiaco, quienes tuvieron una posición de respeto y reconocimiento social igual que los caciques hombres; ellas fueron activas e influyentes en la vida social económica y política (Spores 2007:310 y 314).

Es interesante notar que, de acuerdo con la narrativa, la Señora era quien iba guiando a su pueblo y quien negociaba con los Señores de Teozacoalco, en términos históricos podemos decir que ella era la *Iya Dzehe*, término que se usaba durante la Colonia para designar a las Señoras o Cacicas de la región de *Ñuu Savi* (Terraciano 2001:134) y que actualmente corresponde con el de *Yaa Dɨhɨ* que refiere a la Virgen en la variante de *Yuta Nduchi*. De tal forma que la Señora y la Virgen tienen el mismo título. Asimismo, cuando escuchamos la referencia a esta Señora, debemos considerar que en su persona se englobaba a toda la comunidad[168]. Por esta razón, a los habitantes del primer lugar fundado ya se les conocía en mixteco como *Chion* (personas del Altar de Asunción).

En la versión de *Yuta Nduchi*, esta Señora se llamaba María Asunción y en la de Tataltepec María *Tnukuin*. Pensamos que los dos nombres hacen referencia a una misma persona, primero porque se trata de una Señora y ambas se llamaban María, además, las dos narrativas mencionan que de ahí tomaron el nombre de su pueblo. Al inicio del siglo pasado la primera comunidad se llamaba Santa María *Yuta Nduchi* y la segunda actualmente se nombra en mixteco *Tnukuin* y en español se nombra Santa María Tataltepec. Otro aspecto de recordar es que en el primer lugar fundado (Santa Catarina *Cuehlle*), antes de fallecer, la Señora compró la imagen de la Virgen de la Asunción y fue así como esta última se convirtió en la Santa Patrona de ese primer asentamiento y, posteriormente, de las dos comunidades actuales.

La conexión entre la Señora y la *Yaa Dɨhɨ Asunción* (Virgen de la Asunción) pareciera no ser tan clara, sin embargo, la narrativa sugiere un traslape o continuidad entre ambas, por lo que proponemos que esta Señora pudo ser un ancestro en común de ambas comunidades, el cual se asoció después con la Virgen. Esto debió ser por la fuerza que ambas Señoras divinas expresaban, creando una sinergia expresada hoy día en la misma Virgen de la Asunción[169], la cual se celebra en ambas comunidades el 15 de agosto como su festividad principal.

El carácter sagrado de las Cacicas o *Iya Dzehe* en tiempos precoloniales y coloniales es claro, pues el término *Iya* se usaba también para designar su sacralidad y a los dioses, incluso se les pedía y rezaba igual que al *ñuhu* (Jansen 1982:394; Terraciano 2001:134-264). De tal forma, cuando decimos que la Señora fue un ancestro incluimos con ello su carácter sagrado, por eso la reconocemos como la *Iya Dzehe* de Santa Catarina *Cuehlle*.

4.2.2.2 Los lugares en la Narrativa

A partir de la secuencia establecida en la narrativa, a continuación nos enfocaremos en los lugares que se mencionan atendiendo a su contexto arqueológico, daremos una breve descripción de su conformación y temporalidad. Algunas veces los lugares son puntualmente identificados por los especialistas de las comunidades y por los investigadores, pero en otras ocasiones no es posible ser tan específicos, por lo que en este caso hablaremos en términos zonales (figuras 116 y 117).

4.2.2.2.1 El lugar de Origen

Retomando las narrativas, vemos que la Señora o Ancestro Divino fue quien decidió salir de su lugar de

168 Recordemos que en el Ritual para Bendecir los Manantiales, cuando las personas mencionaban: "ahí viene San Marcos" no se referían sólo al Santo sino a toda la gente que integraba la peregrinación.

169 Recordemos la figura de Huitzilopochtli durante la peregrinación de los aztecas, él era quien indicaba el camino a seguir y al mismo tiempo fue el dios tutelar de Tenochtitlan.

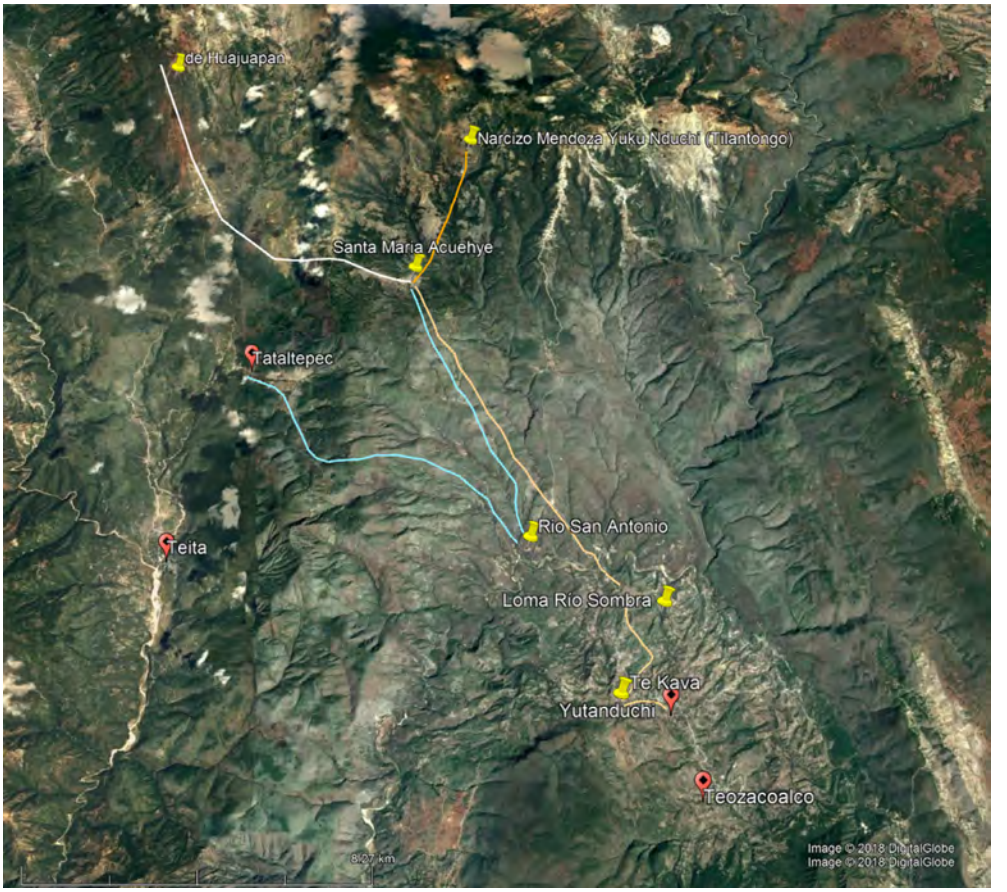


Figura 116. Foto aérea en donde se muestran las líneas marcadas por la narrativa así como los lugares de interés (pines en amarillo) y las comunidades participantes (pines en rojo)

origen, siendo Huajuapan para una narrativa y Tamazulapan para la otra. Ambas son comunidades actuales y se ubican hacia el noroeste del primer asentamiento (Santa Catarina *Cuehlle*), la primera a una distancia de 83 km y la segunda a 63 km. Por ahora no es posible identificar un lugar específico, pero sí podemos señalar que venían de una región en común.

No es claro si se trataba de un lugar de origen sagrado, como las peñas o los árboles que dan origen a las dinastías en los códices precoloniales mixtecos, o como los lugares mencionados en la región zapoteca, *Quelatinizoo* (Laguna de Sangre Primordial) o *Bellegaa* (Cueva Siete) (Oudijk 2011:159). Tampoco se menciona si venían de otro pueblo ya fundado, como en el caso del mapa de Teozacoalco, en donde se explica: "estos son los principales y señores que antiguamente salieron del pueblo de Tilantongo para este de Teozacoalco y los que de estos procedieron y hoy en día son vivos son don Felipe de Santiago y don Francisco de Mendoza, su hijo" (Acuña 1984:138; Caso 1949; Wood 2000). En el caso de la narrativa que seguimos, por ahora proponemos que la *Iya Dzehe* o Señora venía de un señorío ya establecido en la región noroeste de la Mixteca.

4.2.2.2.2 Santa Catarina Cuehlle*, la primera fundación*

Siguiendo la línea narrativa de don Edmundo, vemos que el primer lugar de fundación fue Santa Catarina *Cuehlle*, por otro lado, la segunda narrativa (de Tataltepec) menciona que la primera fundación fue en *Tnukuin*. Lamentablemente no tenemos la certeza de que se trate del mismo lugar, pues la información sobre la ubicación de *Tnukuin* no se registró. En este caso, lo único que podemos señalar es que este primer

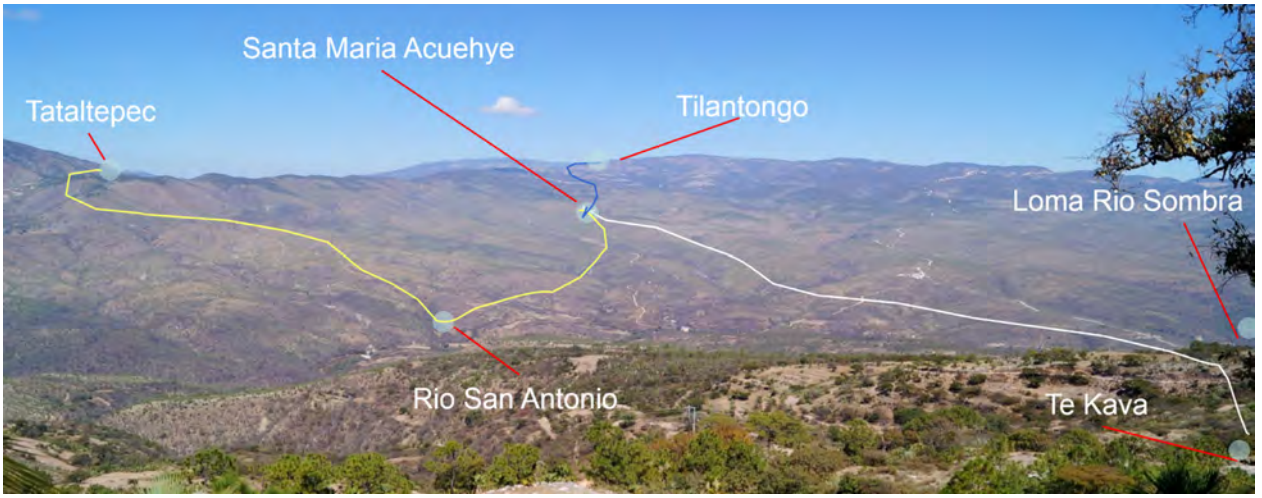


Figura 117. Las líneas narrativas del paisaje en relación con *Yuta Nduchi*, Tataltepec y *Yucunduchi* (Tilantogo), puntualizando los diferentes lugares mencionados

asentamiento es considerado el "pueblo viejo" de cada comunidad.

Recordemos que don Edmundo hace alusión a que *Yuta Nduchi* y Tataltepec son *ñani*, término que se traduce como hermano y se usa en relaciones de parentesco así como en el ámbito relacional entre comunidades. Generalmente se emplea cuando dos comunidades tienen una historia compartida, como en este ejemplo, o cuando una parte de la población migró de una ya establecida, este último caso se da entre la gente de *Nuyoo*, quienes se refieren a las personas de Chalcatongo como *ñani nuu* (hermanos mayores), pues de acuerdo con su Historia ellos partieron de este lugar para fundar su Pueblo (Pérez 2008:174). Desde esta perspectiva, el término *ñani* utilizado en la narrativa y en la vida diaria las unifica; a pesar de los problemas actuales de límites territoriales.

La zona en donde ocurrió la primera fundación (la ubicación de Santa Catarina *Cuehlle* la veremos más adelante) es una de conflicto[170], pues los municipios de *Yuta Nduchi*, Tataltepec, Tilantongo, Mitlatongo y Jaltepec son colindantes, y específicamente los tres primeros no están de acuerdo con los límites territoriales que se han establecido a lo largo de la Historia (figura 117). El asunto es que la zona es disputada por estos tres municipios y pensamos que se debe, en parte, a que sus orígenes se ligan directamente a ella. Esta problemática la trataremos más adelante, cuando hablemos del tercer ámbito, el del discurso.

De acuerdo con la narrativa de *Yuta Nduchi*, en Santa Catarina *Cuehlle* se dividieron las comunidades hermanas, por lo que proponemos que este lugar corresponde con el mencionado como primer asentamiento en ambas narrativas y es el que está envuelto en conflicto. Ambos factores vistos en el paisaje vinculan a estas dos comunidades.

Como se mencionó el paisaje tiene mucho que decir, cuenta su propia Historia, y en este caso nos brinda información que la narrativa no menciona, es decir, el contexto va influyendo en el carácter de la narrativa. En este punto es necesario considerar el ámbito intertextual y ver cómo otras narrativas se entrelazan con la que estamos siguiendo, para ello retomaremos investigaciones históricas de esta zona.

Como parte del proyecto histórico-arqueológico dirigido por Hermann (2014, 2015), a partir de documentos coloniales se registraron varios nombres de comunidades que conformaron el señorío de Tilantongo en el siglo XVI. Interesantemente, dos son mencionadas por don Edmundo en la narrativa: Santa Catalina *Aqueya/Aqueyatla*[171] y San Andrés *Yucunduchi/Yeltepeque*, esta última se verá más adelante.

Del primer pueblo se sabe que durante los primeros años de las congregaciones, en el siglo XVI, era parte de Tilantongo y que para el siglo XVII ya no existía, había sido despoblado. Con el recorrido de superficie realizado por el equipo de Hermann se identificó un sitio precolonial en el área que fue fechado para el

170 Hablamos de zona porque no es posible mencionar un lugar en específico.

171 Es una variante de Santa Catarina *Cuehlle*.

Figura 118. Topónimos de los sitios de *Chodaña* (Altar de Chayote) y *Acuea* (Lugar que se va Secando) representados en la lámina 17 del códice *Añute* (Selden)

Clásico, aunque señalan que falta detallar este estudio cerámico para determinar la antigüedad del asentamiento. La narrativa que existe sobre este lugar menciona que fue abandonado y que la gente que vivió aquí se mudó a Santa Catarina *Tayata* (Hermann 2015:58-59). Cercano a este sitio el mismo equipo identificó otro asentamiento de relevancia, el cual se piensa fue el antecesor de San Felipe *Chiyo Idzaña* (hoy día San Felipe *Chodaña*), su fechamiento corresponde con el Clásico y el Posclásico Temprano (Hermann 2015:60-61).

Una propuesta de Hermann (2015:61-64) es que estos dos asentamientos se encuentran representados en el códice mixteco *Añute* (Selden), en la página 17 se observan los dos topónimos juntos (figura 118). Asimismo, menciona que probablemente durante el Posclásico (900-1521) estos asentamientos fueron señoríos aliados y vecinos, o tal vez un señorío con dos cabeceras que se unificaron y estuvieron bajo el gobierno de una sola dinastía.

Por otro lado, en relación con Tataltepec o *Tnukuin* no se tiene información arqueológica reciente, pero en 1892 Ricardo Hernández, presidente municipal de esta comunidad, reportó a Martínez Gracida siete sitios con evidencia precolonial (Martínez 1892), de los cuales tres son de importancia para el tema que tratamos porque son factibles de identificar a partir de la narrativa y del trabajo previo. Los sitios son:

1) "San Miguel *Choñu*", "se ubica al oriente, como a 8 km de Tataltepec. En este sitio se ven ruinas de un templo, sus paredes están formadas de piedra y mezcla, en algunas partes mide 5 m de alto por 0.7 m de ancho. Hay además, en este mismo lugar, 15 cimientos de habitaciones de poca extensión, los cuales están blanqueados en su interior que de acuerdo a la voz pública eran de los gentiles"[172] (Martínez 1892).

2) "San Andrés *Chodaña*"[173], "se encuentran cimientos de varias habitaciones y de un templo, todos hechos de piedra labrada, así como lo que probablemente sería un cementerio o un atrio, por su figura cuadrada con paredes" (Martínez 1892).

3) "Santa Catarina"[174], "ubicado al noreste y como a 6 km de Tataltepec, donde existen cimientos, que al parecer pertenecieron a un pueblo, que fueron usados al presente, pues se notan por haber hecho ese lugar de labranza y por cuya razón se han ido desgastando. Por el dicho de algunos ancianos hace muchos años se hallaron los trabajadores de aquel lugar una campana, con la misma figura de la que hay en la actualidad en los templos católicos presentando al de esta población, la cual se fundió para la formación de otra" (Martínez 1892).

Asimismo, Whittington está realizando un proyecto sobre el mapa de Teozacoalco, en esta área ha identificado varios sitios precoloniales y coloniales aunque por ahora se ha enfocado en el sitio represen-

172 Por la descripción pensamos que se refiere a las "Casas de los Gentiles" que fueron mencionadas en la narrativa.
173 Es el sitio mencionado por Hermann, San Felipe *Chiyo Idzaña* (hoy día San Felipe *Chodaña*).
174 Es el sitio mencionado en la Narrativa, Santa Catarina *Cuehlle*, y por Hermann, Santa Catalina *Aqueya/Aqueyatla*.

Figura 119. Casa de los Gentiles

tativo ubicado en el Cerro de Amole. Gracias a este trabajo se han reconocido tres sitios cercanos a la zona de interés, los cuales describiremos enseguida (Shoemaker 2000; Whittington 2003a, b; Whittington y Gonlin 2016; Whittington y Workinger 2015).

1 y *2)* Sitios Hornos y Paraíso de Palmeras conforman un sólo asentamiento que se extiende por varios kilómetros en todas direcciones. Se identificaron construcciones de piedra con muchos hornos. Algunas estructuras eran recintos múltiples y con organización compleja. La cerámica en superficie es roja, crema y pulidos, correspondiente al Posclásico, y no hay evidencia de estructuras coloniales. Hay una estructura contemporánea que mostró evidencia ritual actual (Shoemaker 2000:7 y 10).

3) Maze (Laberinto en inglés), se ubica al norte del sitio anterior y es igual de extenso. Se conforma de muchas terrazas, muros y hornos; los tiestos que se localizaron corresponden al Posclásico (Shoemaker 2000:9 y 10).

Aunado a estos trabajos, durante nuestra estancia en *Yuta Nduchi* visitamos algunos de los lugares mencionados en la narrativa. El sitio de Santa Catarina *Cuehlle* lo buscamos con dos matrimonios, el de don Juan y doña Oliva así como el de don Tranquilino y doña Juliana junto con su hija Nilda, buenos amigos habitantes de *Yoso Notu*, sin embargo, no fue posible encontrarlo. Se sabía de su existencia pero, como muchos lugares, su ubicación se iba quedando como una referencia difusa del paisaje.

Por otro lado, la visita fue productiva porque fue posible identificar al menos seis sitios pequeños, algunos contaban con un montículo y su plaza y otros solamente con una plataforma. Cabe señalar que la evidencia cerámica se observó durante todo el trayecto y, de manera general, podemos decir que el material era de diferentes temporalidades que abarcaban desde la Fase Ramos hasta la Fase Natividad[175].

Asimismo, durante este recorrido observamos las "Casas de los Gentiles"[176] y cabe mencionar que en nuestros diferentes trabajos no hemos visto construcciones de esta forma ni tan bien conservadas, ya que están en pie y algunas continúan siendo usadas por los habitantes de la región, lo que fue impresionante para nosotros. La arquitectura de las casas es particular, ya que es circular o cuadrangular con un techo en forma de campana (figura 119).

Dentro de los sitios identificados como parte de esta visita hubo uno de importancia al que haremos alusión, ya que al igual que las "Casas de los Gentiles", pre-

175 La visita no formaba parte de un proyecto arqueológico por lo que sólo nos limitamos a tomar fotos y algunos datos generales, asimismo el material no se recolectó para un análisis más profundo.

176 "Casa de los Gentiles" es el nombre dado por los habitantes de la zona (Tilantongo, *Yuta Nduchi*, *Sindihui*, Tataltepec y Mitlatongo). Pensamos que ésta es la estructura que Whittington identifica como horno.

senta características particulares. Éste es conocido como "El Paredón" y se encuentra a 1.2 km del sitio de *Chodaña* y a 4.5 km de Llano de Avispas. El área central se conforma de una gran plaza de forma semicircular que corresponde con la propia topografía (figura 120) y un edificio al norte, del cual el sitio toma su nombre y pensamos que es el que describió el presidente Ricardo Hernández (mencionado anteriormente) en 1982 y nombró como San Miguel *Choñu*.

Es un edificio de planta rectangular, tiene 46 m de largo y 12 m de ancho, sus paredes hechas a base de piedra careada tienen un espesor de .70 m. Sus muros alcanzan una altura que va desde 1 m hasta los 3 m y los esquineros están bien marcados por piedras labradas (figura 121). El edificio está orientado hacia el sur, aspecto que es resaltado por la ubicación de su entrada que conecta con la plaza. Al interior de éste se observan dos espacios rectangulares que corren de forma paralela, indicados por un muro.

Este tipo de arquitectura no se ha identificado en la

Figura 120. La plaza y "El Paredón", vista desde la estructura ubicada al suroeste

Figura 121. Estructura y estado de conservación del sitio "El Paredón"

región de la Mixteca Alta, pero cabe señalar que es muy parecida a la que se observa en Mitla, a la de los salones ubicados alrededor de las plazas, y es pertinente mencionar que se ha dicho que sus creadores fueron mixtecos y zapotecos (Robles y Moreira 1990: 75108). Esta correspondencia arquitectónica nos indica que este sitio puede ser del Posclásico (900-1521), temporalidad que estuvo indicada por la cerámica identificada en este lugar en particular; cabe aclarar una vez más que estos son datos preliminares de lo visto en superficie.

Además de este edificio, al sur de la plaza principal se observa un conjunto conformado de un montículo de 1.5 m de alto con una pequeña plaza y al suroeste una plataforma sobre la cual se ubicaban los cimientos de un templo. Cabe decir que este sitio se localiza a 2 km del sitio identificado por Hermann como Santa Catalina *Aqueya*.

Con lo anterior, vemos que el sitio que se ha identificado como Santa Catalina *Aqueya* (por Hermann) parece corresponder con el mencionado en la narrativa como Santa Catarina *Cuehlle*, es decir, el primer asentamiento o "pueblo viejo" de *Yuta Nduchi* y Tataltepec. Sin embargo, conjuntando los datos arqueológicos y los de las narrativas pensamos que este asentamiento engloba a todos los sitios antes mencionados, lo que nos estaría hablando de una complejidad político-social en esta zona que dio origen a otros Pueblos.

Así, proponemos que Santa Catarina *Cuehlle* refiere a una zona, un asentamiento extenso conformado por varios lugares importantes, algunos de ellos ya identificados (véanse tabla 2 y figura 122), y que posiblemente integraron un *yuvui tayu* (reinado). Los centros ceremoniales (conformados por un montículo y su plaza) no son tan monumentales como los vistos para otras regiones, la separación entre ellos va de 1.5 km hasta 3 km y lo que los une son los cimientos de casas y terrazas.

Con relación a su extensión y distribución, este asentamiento de Santa Catarina *Cuehlle* podría ser comparable con el señorío del Posclásico *Inguiteria* ubicado en Coixtlahuaca, Oaxaca, el cual se ha interpretado como una ciudad extensa que abarca un área de 30 kilómetros cuadrados y tiene una profundidad histórica hasta el 1000 a.C. (Kowalewski, Barba, et al. 2010; Kowalewsky, Steere, et al. 2011).

Asimismo, una característica del sitio de Santa Catarina *Cuehlle* es que no se trata de un lugar centralizado en donde se distinga un sitio rector sino uno descentralizado, patrón visto también en las habitaciones que están dispersas por toda la zona. Esta complejidad no solamente se ve a nivel espacial sino también a nivel temporal, pues hay sitios y áreas con

Sitios registrados en el área de Santa Catarina *Cuehlle*

	Manuel Hermann Lejarazu	*Martínez Gracida*	*Stephen Whittington*	*Durante nuestra visita*	*Temporalidad (preliminar)*
1	Santa Catalina *Aqueya*	Santa Catarina			Clásico, Posclásico (?) y Colonial Temprano
2	San Felipe *Chodaña*	San Andrés *Chodaña*			Clásico, Posclásico y Colonial Temprano
3	*Yucunduchi*				Posclásico (?), Colonial Temprano y Actual
4		San Miguel *Choñu*		El Paredón	Posclásico
5			Paraíso de Palmeras u Hornos		Posclásico
6			*Maze* (Laberinto en inglés)		Posclásico
7				Seis sitios de medianas dimensiones	Diferentes temporalidades (del Preclásico al Posclásico)

Tabla 2. Sitios en la zona de Santa Catarina *Cuehlle* identificados por los diferentes trabajos

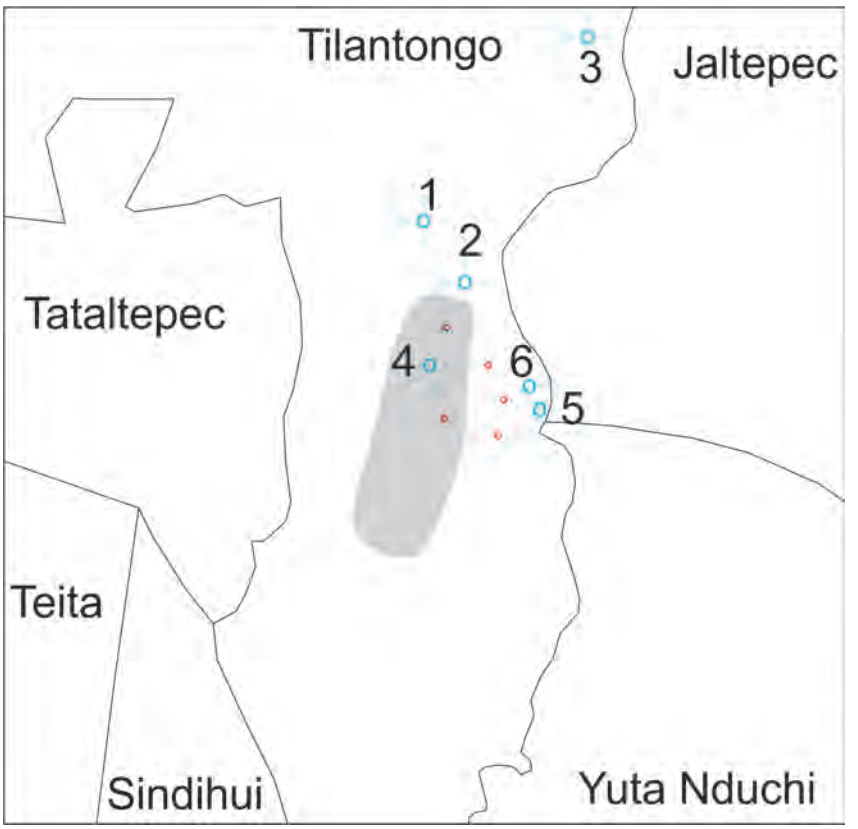


Figura 122. Ubicación de los sitios precoloniales que conforman la zona de Santa Catarina *Cuehlle*, los círculos en azul indican los asentamientos mayores: *1)* Santa Catalina *Aqueya, 2)* San Felipe *Chodaña*, *3) Yucunduchi*, *4)* el Paredón, *5)* Paraíso de Palmeras u Hornos y *6) Maze;* los círculos en rojo indican sitios menores reconocidos de manera general. El área gris indica la zona de conflicto

ocupaciones previas que corresponden con fases anteriores al Posclásico. Aunque para corroborar esta interpretación sería necesario realizar un proyecto que persiga este objetivo en específico y que englobe toda la zona.

Esta complejidad del contexto (temporal y espacial) en la zona está expresada en la misma narrativa, cuando don Edmundo señaló que esta región ya estaba poblada cuando la Señora llegó, sin embargo, con este estudio arqueológico preliminar podemos señalar aspectos que no eran evidentes y que le brindan consistencia y cuerpo a la narrativa. Éste es un buen ejemplo de cómo ambos saberes, el de la comunidad y el arqueológico, se complementan y en su conjunto nos hablan a mayor profundidad sobre aspectos históricos de un mismo paisaje, los cuales, si se trabajan de manera separada, pueden pasar desapercibidos para ambos, para los pobladores y para los arqueólogos. En este sentido, la importancia y el valor de los lugares están fundados en el devenir de cada comunidad, que en este caso se manifiesta a través de la narrativa en el paisaje.

4.2.2.2.3 Los otros sitios fundados por Yuta Nduchi

El segundo sitio fundado fue *Tindu Dini kuiti* al cual también se le conoce como Loma Río Sombra (figuras 116 y 117), como su nombre lo indica éste se localiza sobre una loma y es de origen precolonial, en la cima se encuentra un montículo de aproximadamente 4 m de alto con una plaza al centro. Por sus lados norte y este se localizan múltiples terrazas de habitación, así como dos sistemas de terrazas lama-bordo. Whittington lo registra con el nombre de *Tindo Bini Cuiti* y lo fecha para el Posclásico (2003b:30).

El tercer sitio fue *Te Kava*[177] (Agua de la Peña) y es puntualmente identificado con el manantial que tiene el rol principal en el ritual de Bendición de Manantiales. La importancia de este manantial en la época colonial la reconocemos en el Mapa de Teozacoalco, en donde vemos una analogía con el topónimo de *Yutacagua* (Agua de la Peña), lo que cambia es la forma de escribirlo. Por su ubicación se asocia direc-

177 *Te* es una contracción de *ndute* (agua).

Figura 123. Juego de pelota en el sitio de *Te Kava* o *Yutacagua*

tamente con el actual *Yuta Nduchi* (Anders, Jansen, et al. 1992a:42).

Como se mencionó, actualmente esta comunidad es conocida de dos formas: *Yuta Nduchi* y *Ndute (Te) Kava*, y vemos que el autor del mapa de Teozacoalco registró solamente el último nombre. Lo que podemos señalar sobre la existencia de estas dos denominaciones es que, de acuerdo con la narrativa, el nombre de *Yuta Nduchi* ya venía referenciado desde el asentamiento en *Tɨndu Dini kuiti* (Loma Río Sombra), por ello proponemos que es un topónimo que va cambiando de lugar con la misma gente. Al respecto, recordemos también que la tercera narrativa (de Narciso Mendoza) menciona que algunos habitantes de los que fundaron *Yuta Nduchi* se regresaron a su primer asentamiento en Tilantongo, es decir, el de *Yucunduchi*, actualmente la agencia Narciso Mendoza. Por otro lado, *Ndute (Te) Kava* al parecer hace referencia a un lugar significativo, el manantial, que fue registrado en el mapa de Teozacoalco.

Durante varios años tuvimos la oportunidad de caminar por diferentes partes de *Yuta Nduchi* y podemos decir que la evidencia precolonial forma parte de la vida actual, esto lo podemos ver por ejemplo, en el uso de las terrazas de agricultura, las cuales se están construyendo y manteniendo como parte del propio curso de la comunidad. Respecto a la temporalidad cabe señalar que el material cerámico que se observó en superficie correspondía principalmente al Posclásico (900-1521).

Asimismo, en la comunidad se localizaron dos conjuntos arquitectónicos: el primero se ubica casi en el centro del pueblo, al norte, y se compone de un montículo de 2 m de alto con una plaza. Hacia el oeste de la población, a 700 m, se localiza el segundo, el cual es de mayores dimensiones pues se compone de varios montículos y plazas; un punto importante de señalar es que cuenta con un juego de pelota de medianas dimensiones con cabezales, lo que le da la forma de I[178] (figura 123). La separación entre los dos conjuntos es de aproximadamente 1 km pero están unidos por las múltiples terrazas que se localizan entre la comunidad actual, por lo que proponemos que ambos conformaron el tercer sitio en la narrativa, *Te Kava*.

Por último, el cuarto sitio que se fundó, de acuerdo con la narrativa, corresponde con el lugar en donde está actualmente la Iglesia. Podemos decir que la comunidad no se movió respecto al sitio anterior, lo único que se movió fue la iglesia. En el mapa de

178 Estas estructuras no son comunes en esta parte de la Mixteca y hasta ahora se había identificado solamente para el sitio conocido como "Iglesia del Gentil" en el Cerro de Amole (Whittington y Workinger 2015:220), pero en el caso del segundo sitio en *Yuta Nduchi* nos indica su importancia.

Teozacoalco podemos leer: "Esta es la estancia e iglesia llamada Santa María…" (Acuña 1984:139; Wood 2000), la cual se ha identificado con *Yuta Nduchi* (Anders, Jansen, et al. 1992a:42). En este último caso, por la temporalidad del mapa, pareciera que el cambio se llevó a cabo durante la Colonia y probablemente estuvo relacionado con los procesos de congregaciones que se dieron en toda la Mixteca. Cabe señalar que tanto en la narrativa como a nivel espacial y arqueológicamente, queda clara la conexión entre el centro actual de la población y el sitio previo de *Te Kava*.

4.2.2.2.4 Los otros sitios fundados por Tataltepec y Yucunduchi *(el actual Narciso Mendoza)*

En los datos que se tienen sobre Tataltepec se señala el establecimiento de tres lugares: Río San Antonio, la Muralla y la comunidad actual. Como parte del proyecto del mapa de Teozacoalco, el primer sitio fue registrado con el nombre de San Andrés 1[179]. Como parte de su registro se menciona que es colonial y se usa hoy en día para la agricultura; que se observó una pared de piedras, ladrillos y mortero con un pavimento de piedra y una escalinata al este, posiblemente parte de una iglesia. Se señala, además, que por su ubicación y lo visto arqueológicamente corresponde con la estancia de San Andrés indicada en el Mapa de Teozacoalco (Whittington 2003b:30). En las Relaciones Geográficas de Teozacoalco se menciona que fue un lugar que se creó en la Colonia como parte de una Congregación, en el mapa de Teozacoalco lleva por nombre en mixteco *Yucunicaanuhu* (Acuña 1984:139).

En la primera narrativa se dice que Río San Antonio había sido el lugar escogido por los habitantes de Tataltepec para asentarse, pero que los Señores de Teozacoalco, Tilantongo y Teita los ubicaron en donde se encuentra la comunidad actual. Los procesos de las congregaciones fueron dramáticos, pues trataron de desarraigar a las comunidades de sus lugares de origen por medio de traslados[180], y por ahora no queda claro qué comunidad se congregó en Río San Antonio, si Tataltepec y/o *Yuta Nduchi*. Lo que queda claro es que partir de ese establecimiento se generó una ruptura entre ambas comunidades, pues hoy en día éste es otro lugar de conflicto que ha generado muerte por la imposición de las líneas y lugares coloniales, como se verá más adelante.

El segundo sitio es la Muralla y es descrito por Ricardo Hernández, quien menciona:

> en el paraje llamado *Yucuquiji*, al sur de la población y como a seis kilómetros de distancia se haya una muralla o fortificación, ésta la constituye un cuadrado de piedras con forma de pared, en la cúspide de un cerro muy elevado, formada de lodo, de dos metros de espesor por seis y medio de altura. El interior de esta fortificación mide por cada lado mil doscientos metros. Por la parte del norte tiene dos entradas, una formada con escalones de piedras grandes labradas resguardada con un estribo o pilastra formada también de piedras y lodo y la otra en forma de portón que está atravesando por el interior de la fortificación se sale por otro (entrada), al sur, del que se va a un ojo de agua llamado "de la agua derecha", la cual está a dos kilómetros de distancia. Al frente de las tres entradas de la fortificación relacionada se perciben unos cajones rellenos de tierra por el trascurrir del tiempo, de cuatro metros de latitud por quince de longitud. En el interior del atrincheramiento se advierten muchos cimientos de casas o habitaciones subterráneas encontrándose en ellas multitud de huesos de cuerpos humanos (Martínez 1892).

De acuerdo con esta descripción el nombre del sitio precolonial es *Yucuquiji* (figura 124), el cual fue registrado también por fray Antonio de los Reyes durante la época colonial como *Yucuquesi* (Cerro Arenisco) (Alavez 2006:24). Asimismo, cabe mencionar que este sitio también es reconocido por la población como "pueblo viejo", por lo que pensamos que se trata del asentamiento previo a Tataltepec. Posiblemente durante las congregaciones coloniales las personas fueron obligadas a moverse del asentamiento precolonial *(Yucuquiji)* al actual Tataltepec. Al respecto hay que señalar que en este último pueblo se localiza una iglesia pequeña que muy bien podría corresponder, arquitectónicamente, con la de la etapa colonial.

En la tercera narrativa (de Narciso Mendoza) sólo se mencionan dos lugares: *Yuta Nduchi* y *Yucunduchi*, los cuales son identificados puntualmente. El primero ya se mencionó y corresponde con una comunidad actual, mientras que el segundo ha sido seguido históricamente por Hermann, quien señala que en San

179 En la narrativa de *Yuta Nduchi* se nombra como Río San Antonio, aunque de diferente nombre hacen referencia a un mismo lugar.
180 Esta temática se ejemplifica en el apartado 6.5 cuando hablamos del *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) en la época colonial.

Figura 124. Vista del sitio *Yucuquiji* o "La Muralla"

Andrés *Yucunduchi* no se identificó un sitio en específico sino un área grande terraceada en donde se encuentra asentada la agencia actual de Narciso Mendoza. En las casas se identificaron una gran variedad de piedras grabadas con grecas escalonadas, flores y anagramas. De acuerdo con el estilo de estas inscripciones fue posible identificar la temporalidad del sitio, que corresponde al Posclásico y a la época colonial (2015:64-65).

4.2.3 Temporalidad de la narrativa

La temporalidad de la narrativa oral que hemos seguido se liga directamente con la etapa Colonial, principalmente por su asociación a documentos coloniales, pero con base en la lectura del paisaje vemos que incluye diferentes momentos de la Historia. Los fechamientos tentativos de los sitios van desde la Fase Ramos (400 a.C.-300 d.C.) hasta la Colonia (1521-1821), cabe aclarar que los asentamientos principales corresponden con la Fase Natividad (900-1521 d.C.). Con base en la evidencia proponemos que esta narrativa histórica se pudo haber desarrollado en este último periodo y el colonial.

De una manera resumida, considerando la secuencia de la narrativa oral eje y el contexto de los sitios, brindamos la siguiente narrativa[181]:

Entre los años 900 y 1521, nuestra Señora o *Iya Dzehe* (María Asunción o María *Tnukuin*) salió de un Señorío ubicado hacia el noroeste, por las tierras de Huajuapan o Tamazulapan. Cuando llegó a esta región, entre Tilantongo, *Yuta Nduchi* y Tataltepec, dialogó e intercedió ante los Señores de Teozacoalco, ya establecidos, para que tuviéramos donde habitar. El lugar que se fundó prosperó (Santa Catarina *Cuehlle* o *Tnukuin*) pero lamentablemente ahí murió nuestra Señora, quien se convirtió en un ancestro divino para la comunidad. Ahí vivimos durante mucho tiempo, ese pueblo antiguo tenía una construcción similar a las del sitio de Mitla en los Valles Centrales de Oaxaca, también cabe señalar que tenía varios centros importantes y que era muy extenso. Por cuestiones de sequías y falta de agua la población tuvo que dejar ese lugar.

Antes de 1500 la población inicial se dividió en dos grupos y cada uno fue poblando varios lugares, durante estos movimientos nuestra Señora Divina nos fue acompañando a ambos *ñani* (hermanos), nos decimos así porque venimos de un mismo pueblo y tenemos una historia en común. Las personas de *Yuta Nduchi* fundaron *Tɨndu Dɨnɨ kuiti* y después *Te Kava*, mientras que los de Tataltepec fundaron primero *Yucuquiji*. Después de 1521, durante la colonización, hubo muchos problemas y varias comunidades de la región fueron obligadas por los colonizadores a cambiar de lugar. *Yuta Nduchi* solamente tuvo que mover su *vehe ñuhu* (iglesia), mientras que los que vivían en *Yucuquiji* se movieron al actual Tataltepec. Hubo un tercer pueblo llamado Río San Antonio (San Andrés en el

181 La narramos en primera persona porque tuvimos la fortuna de aprender de las personas de las comunidades y de las situaciones actuales como parte de un involucramiento activo en el paisaje, y porque ahora es parte de nuestra Historia. Escuchamos a los narradores-autores y ahora ocupamos este mismo papel.

mapa de Teozacoalco) que se quiso formar como estancia colonial, al parecer ahí se quiso congregar a los pueblos de *Yuta Nduchi* y de Tataltepec pero esto no se realizó.

No tenemos certeza de cuándo sucedió, pero una parte de la población de *Yuta Nduchi* se regresó a vivir al sitio de *Yucunduchi*, de donde habían salido en un inicio; su parentesco se ve reflejado en el nombre similar de ambas comunidades. Actualmente, *Yucunduchi* también se nombra como Narciso Mendoza y es una agencia de Tilantongo.

Durante este tiempo difícil de la Colonia nuestra Señora se fusionó con los valores del catolicismo y hoy la vemos como nuestra *Yaa Dɨhɨ Asunción* o nuestra Virgen de la Asunción, a quien celebramos cada año tanto en *Yuta Nduchi* como en Tataltepec.

La aportación que realizamos (quienes escribimos) es sobre el contexto e intertextualidad, ésta es una mínima parte y sin lugar a dudas existen más aspectos para mostrar y que deben ser profundizados, procesos del propio paisaje que no se han revelado y que pueden ser fundamentales para un mejor entendimiento de esta narrativa en el paisaje. Como se vio, esta narrativa puede seguirse directamente en el paisaje, es decir, escucharla, caminarla y conocer estos lugares, pero en este caso el lector la sigue a través del texto y las figuras, los cuales se han utilizado como medios de representación de la realidad física.

4.2.4 Diferencia entre las líneas de vida (narrativas de fundación) y las líneas coloniales (límites territoriales)

La narrativa mostrada anteriormente está basada en lo que se ha dicho y lo que se ha visto a través del paisaje por parte de diferentes personas, asimismo, es una que enfatiza, al igual que las otras narrativas, un ámbito discursivo sobre las líneas de vida de estas tres comunidades mixtecas (Tataltepec, *Yuta Nduchi* y *Yucunduchi*).

Lamentablemente, dos lugares que se mencionan en la narrativa se encuentran actualmente en problemas fuertes por la imposición de límites territoriales. El primer lugar o zona es Santa Catarina *Cuehlle*, la cual está entre los límites de Tilantongo, Tataltepec y *Yuta Nduchi*, como vimos éste es un lugar de importancia histórica y sagrada (por el referente a la *Iya Dzehe* María Asunción o María *Tnukuin*). El segundo lugar es Río San Antonio, que aparece como estancia de San Andrés en el mapa de Teozacoalco, la disputa es entre *Yuta Nduchi* y Tataltepec porque este lugar tiene un valor histórico para ambas comunidades. Estos valores expresados en la narrativa en el paisaje se han puesto de lado y por ahora se subraya el valor del territorio, el cual es visto como fracción de tierra. El territorio y sus implicaciones es un ámbito del discurso de ésta narrativa.

Esta problemática no es exclusiva de esta región[182] sino que es palpable en todo México, podemos decir que está presente o que tiene más fuerza en países que han sido colonizados. Asimismo, sus resultados son generalizados y violentos la mayoría de las veces. Hace unos días (abril 2017) murieron tres personas en Michoacán a manos de la policía, precisamente por una problemática de límites territoriales entre comunidades.

Esto mismo ha sucedido entre las comunidades señaladas, en donde no se sabe cuándo empezó el problema. Lo que es claro es que actualmente son dos zonas de conflicto en donde se trata de fijar una línea territorial o límite que divide y causa muerte, éste es el impacto catastrófico hasta hoy en día de las líneas coloniales. A través de estas líneas se habla de territorio o propiedad de una comunidad.

Investigadores han propuesto la existencia de fronteras entre señoríos mixtecos precoloniales a través del termino de "sitios de frontera" los cuales se ubican en la cima de montañas, sin embargo, hasta este momento, a través de varios cientos de kilómetros caminados en esta región podemos decir, desde nuestra perspectiva arqueológica, que no hemos visto algún elemento construido que enfatice o nos haga inferir la delimitación de un zona o región. Del mismo modo, los llamados elementos naturales como ríos, cerros y cañadas no son barreras o fronteras por sí mismas. Como veremos más adelante, las cimas de las montañas son lugares sagrados que atraen por propias sus cualidades, tanto, que a lo largo de la historia se han creado rutas de peregrinación hacia estos.

La idea de la existencia de límites ha sido percibida como una "verdad histórica" que se sigue por parte de varios investigadores sin cuestionar su origen y sus efectos negativos. Actualmente estas líneas coloniales son parte de una realidad, pero esto no quiere decir que hayan existido de esta forma particular en

182 Existen varios casos documentados en la región que dejan ver los efectos de los conflictos agrarios a través del tiempo (Avendaño 2005, 2011; Espinosa 2005; López 2005a, b, c).

tiempos precoloniales. En el caso de la Mixteca hay dos enfoques: por un lado hay quienes señalan que los límites existían en tiempos precoloniales, similares a los de tiempos coloniales, estableciendo una continuidad entre ambas formas. Por otro lado, están quienes señalan que los límites eran diferentes a los impuestos durante la Colonia, es decir, no eran delineados en el territorio sino se establecían a partir de otros factores.

Al respecto, Jansen propone que el tema de tenencia de la tierra para la etapa precolonial es una interrogante, aspecto que es claro para la etapa colonial, en donde los colonizadores partieron del sistema feudal, creando la propiedad para sujetos y comunidades, lo que trajo consigo el reacomodo de las posesiones y el despedazamiento de la geografía a través del trazado intensivo de fronteras, causando con ellos más división. Desde este momento colonial las comunidades se han visto en la necesidad de registrar y documentar cada pedazo de tierra que consideran suyo (1994:93).

Los problemas de tierras entre comunidades mixtecas durante la Colonia afectaron directamente el poder precolonial de los caciques hasta desaparecerlo, y con ello dieron paso al derecho novohispano impuesto por los colonizadores (Romero 2008:110). La ausencia de límites territoriales claros y demarcados durante la etapa precolonial desató enfrentamientos entre comunidades durante la Colonia, creando con ello eternas rivalidades y reforzando una identidad local (Romero 2008:111).

Durante el periodo colonial se formó en la Mixteca un nuevo género de escritura, el "título primordial", el cual contenía información de los límites y de la historia genealógica. A través de un mapa se combinaban las formas de escritura e informaciones necesarias para los colonizadores como para los mixtecos (Terraciano 2001:58).

Para la demarcación de un territorio en tiempos coloniales Aguilar propone que los lugares sagrados se tomaron para el establecimiento de mojoneras de cada pueblo (2016). Esta misma aseveración la hace Hermann en su investigación "Sociedad gobierno y territorio en los señoríos de la Mixteca: siglos XVI-XVII", proponiendo que tanto lugares sagrados como precoloniales fueron utilizados como límites entre los pueblos de Teozacoalco y Tilantongo[183] (En prensa).

Es interesante notar que uno de los discursos de los códices era mostrar la importancia del lugar de origen y la migración, discurso que no importó a las cortes españolas durante la etapa colonial. Lo que importaba a partir de ese momento era mostrar evidencia de la sucesión ancestral solamente si había un claro vínculo a la propiedad de la tierra (Köning 2016:189). La producción de mapas que tuviera esta información se hizo necesaria debido a que la administración colonial reconocía la existencia de un pueblo sólo si tenía un territorio continuo y exclusivo, separado de sus vecinos por fronteras claramente trazadas (Jansen y Pérez 2007b:70). En relación con esto, Johnson menciona que los códices precoloniales se forman por líneas que unen, mientras que los lienzos y mapas coloniales están formados tanto de líneas que dividen como líneas que unen (2015:96-99).

Doesburg señala que los mapas o lienzos coloniales definían territorios mediante una raya puntualizada por linderos o mojoneras. En los lienzos de Nativitas y Otla observa las problemáticas para establecerlos, ya que al no haber una demarcación territorial previa entre estas dos comunidades las rayas y mojoneras se traslapan. Señala que este traslape puntualiza una incompatibilidad entre el sistema precolonial y el colonial, lo que en consecuencia lleva a cuestionarse si estos documentos autoritarios representan una situación "original" y "primordial" de valor absoluto en la defensa de los territorios disputados entre las comunidades (2010:97-101).

Un punto relevante que señala Doesburg es que los documentos no revelan todos sus objetivos de manera explícita, es sólo a través de la reflexión sobre los temas incluidos y los excluidos en el documento que podemos formar una conjetura circunstancial (2010: 97). Lo que señalan estos documentos, en primera instancia, es que las personas de estas regiones continuaron viviendo en estos paisajes, independientemente de las problemáticas generadas a partir de la imposición de los límites. Desde esta perspectiva, no son solamente una representación del territorio de un pueblo sino también son una representación de las líneas de vida.

En estos títulos primordiales y mapas coloniales se muestra la imposición de las líneas coloniales que causaron y siguen causando muerte y división, y sólo en algunos casos se enfatizaron las líneas de vida de las comunidades (narrativas de origen o de fundación),

183 A lo largo de este trabajo nosotros hemos mostrado que varios santuarios actuales o lugares históricos son considerados puntos fronterizos entre dos o más pueblos. Nuestro objetivo es señalar que muchos de ellos son lugares que unen diferentes líneas de vida.

las cuales vinculan con lugares de origen y otras comunidades. Estas últimas líneas, con el transcurrir del tiempo se quisieron borrar de los documentos, del registro escrito, esto porque en los diferentes procesos legales ya no eran válidas, lo que cuenta hasta hoy en día es el establecimiento de los límites.

En este sentido, desde la academia se puede regresar el énfasis sobre los lugares y líneas de vida (históricas y sagradas) vistas en los documentos coloniales. Un trabajo interesante es el realizado por Johnson sobre el lienzo de Tlapiltepec, quien propone un "lenguaje de líneas" para entender este documento. Señala que las líneas se muestran como una red que conectan personas, lugares, regiones y periodos de tiempo en el lienzo (2015).

Las narrativas que dan cuenta de la Historia son actualmente parte de las comunidades y están presentes con fuerza, pues juegan un rol fundamental como parte de la identidad. Lamentablemente estas narrativas que hablan de la vida de las comunidades, al formar parte del paisaje, se entretejen con las líneas coloniales. Esto trae como consecuencia que las líneas de vida sean difusas (tanto para los habitantes como para los investigadores) con relación a la exaltación de los conflictos originados por los límites territoriales. La delimitación de territorios con base en las narrativas históricas y sagradas se ha propuesto como metodología antropológica en muchas de las regiones indígenas alrededor del mundo y con ello se han creado tristemente las llamadas "reservas", las cuales se dejan en el olvido o por el otro lado se vuelven atracciones turísticas a través del concepto de "ecoparques".

Esta metodología se ha traslapado a una escala mucho menor y se está usando para demarcar territorios de comunidades o municipios, se habla del "territorio simbólico de un municipio", sin considerar que se está siguiendo un fundamento colonial, la división. Una división que separa a comunidades que han tenido una historia en común (de la cual somos parte) que incluye: lugar de origen, peregrinación, fundación de diferentes pueblos[184], la irrupción violenta de la colonización, el proceso postcolonial y el actual reforzamiento a través de la resistencia y supervivencia. Esta secuencia temporal no la detenemos en lo precolonial o colonial, sino que, como la vida misma, sigue y seguirá formándose.

La metodología que se ha seguido actualmente en algunos trabajos es pararse en el centro de la comunidad y puntualizar los lugares sagrados para formar un territorio simbólico (esta fue una metodología que se siguió en la elaboración de mapas coloniales). En nuestro trabajo, la metodología que seguimos es pararnos en los lugares que han sido y son sagrados e históricos, considerándolos centros, y ver a que pueblos han unido. En otros casos, nos hemos parado en diferentes comunidades (no sólo en una) y hemos considerado varias temporalidades (los diferentes registros) para conocer las líneas que han entretejido a las poblaciones a lo largo del tiempo.

Un punto central de esta metodología, que aplicamos conscientemente al trabajar con las líneas narrativas orales, fue ubicar las líneas coloniales en el fondo o hacerlas a un lado para que no se confundieran con las líneas de vida plasmadas también en el paisaje. La idea de sacarlas del escenario es revertir, poco a poco, el proceso colonial que las impuso en la forma de límite territorial y con ello enfatizar la existencia de otras líneas fundamentales para la región y para las comunidades, unas que entretejen y hermanan. Como se explicó, la idea no es omitir estas líneas coloniales ni hacer que no existen, sino minimizarlas para llegar a diluirlas como parte fundamental del pensamiento e investigación antropológica y arqueológica, y por supuesto de la vida de las comunidades[185].

En resumen, la diferencia entre las líneas de vida y las líneas coloniales son diversas (tabla 3), en el ejemplo que tratamos radica principalmente en que las primeras nos llevan a lugares de origen e históricos y

184 Oudijk señala que en los códices y los mapas coloniales se pueden seguir 4 momentos: el origen o nacimiento sagrado, la migración, fundación y la genealogía de los Señores (2011). Por otro lado Köning menciona que en códices y documentos coloniales se puede ver un modelo conformado de 3 momentos: creación, migración y el asentamiento. Señala también que se pueden distinguir tres modelos particulares (2016).

185 Este punto en la metodología lo retomamos del historiador del arte Titus Kaphar, quien nota que tanto la escultura como la pintura son lenguajes visuales en donde se señalan jerarquías y estatus económico, y debido a estos enfoques es difícil ver otras temáticas. Este autor se focaliza en las pinturas de los siglos XVIII, XIX y XX en donde las personas descendientes de europeos son exaltadas a partir de diferentes elementos (ubicación al frente, altura, ropa, joyas y exposición de luz), mientras que las personas afrodescendientes son poco representadas y cuando se hace es minimizando su presencia (al fondo, de poca estatura, sin muchos colores y en las sombras). Señala que nada se sabe de ellos, sobre sus sueños, esperanzas o lo que querían de la vida. La propuesta del autor a esta problemática es difuminar a las personas de estas pinturas, excepto a los afrodescendientes, para verlos en esencia y saber más de ellos. Es dejar de enfocar lo que se ha enfatizado a lo largo de la historia y resaltar lo que se ha tratado de minimizar. Esto en respuesta al impacto que las esculturas y pinturas ejercen sobre las personas más vulnerables de la sociedad al verlas como monumentos. Puntualiza que no se trata de borrar sino de enmendar la historia, señalando la diversidad y los avances de nuestro presente (2017).

sagrados en el paisaje, además, que hermanan, mientras que las segundas nos llevan a la división y muerte en el territorio.

Esta propuesta busca unirse a las soluciones que se han dado a estos conflictos por parte de algunas comunidades, en donde se enfatiza el diálogo intercomunitario (a través de un largo proceso), aquí mencionaremos 3 de ellas: la primera es la realización anual de un ritual y convivio en las mojoneras o zonas que fueron de conflicto; la segunda es el restablecimiento e intensificación del tequio o ayuda mutua entre las comunidades (en conflicto) durante las fiestas patronales. La tercera es la representación, como parte de un mural, de las causas que originaron muerte en el pasado, la cual busca concientizar a la población, especialmente a las nuevas generaciones, de estas líneas coloniales y sus consecuencias (figura 113). Las mencionamos porque las tres pueden ser aplicadas con relación a la narrativa en el paisaje que presentamos en este apartado, recordemos que las comunidades de Tataltepec y *Yuta Nduchi* comparten a la *Yaa Dɨhɨ Asunción* (Virgen de la Asunción) así como los lugares en el paisaje y finalmente, pensamos que estas narrativas pueden plasmarse en formas nuevas y creativas.

4.3. LOS *NDOSO* EN LA NARRATIVA ORAL Y EN LA NARRATIVA DEL PAISAJE

Los *Ndoso* son parte fundamental de la Historia de la Mixteca, y a través de las narrativas orales es posible ver su manifestación en algunos afloramientos de roca madre en el paisaje. Por el momento podemos señalar que son ancestros de tiempos históricos y primordiales, quienes dieron forma al paisaje a través de sus acciones y andares. En este sentido, los *Ndoso* han sido parte de la vida e identidad del Pueblo Mixteco a lo largo del tiempo. En este apartado nos acercaremos a estos seres a partir de las narrativas orales y reconoceremos sus expresiones en el paisaje, asimismo, los identificaremos en algunos sitios precoloniales, lo que nos permitirá seguir sus líneas de vida.

Esta temática ha sido tratada por López Austin quien, a partir de las concepciones del pueblo Hñahñu sobre la sacralidad de las piedras y los seres que moran en ellas y de su comparación con otras sociedades de tradición mesoamericana y del noreste mexicano, establece un paradigma mesoamericano sobre las piedras. Señala que el contexto más general en que éste se inserta es la concepción del tránsito del tiempo

Líneas de Vida	*Líneas de Muerte*
Unen seres de todo tipo	Separan entre seres humanos y otros seres que habitan el paisaje
Unen diferentes tiempos	Separan tiempos precoloniales y coloniales
Son de carácter histórico-sagrado	Son de carácter geográfico-político
Se crean desde tiempos precoloniales o desde tiempos primordiales	Se crean a partir de la colonia
Generan hermandad	Generan disputa y muerte
Están hechas de múltiples líneas, que son abiertas y siguen en construcción	Están hechas de una línea que encierra
Unen comunidades	Separan comunidades
Dan énfasis al pasado con importancia en el presente	Dan énfasis al presente
Dan énfasis al paisaje y a los lugares compartidos	Dan énfasis al territorio y la propiedad
Se siguen desde diferentes ángulos temporales y espaciales	Se siguen temporal y espacialmente desde el centro de la comunidad
Efímeras pero se pueden seguir	Efímeras pero se perciben como reales

Tabla 3. Algunas características de las Líneas de Vida y las Líneas Coloniales o de Muerte (antagónicas y particulares), a partir de otros estudios se pueden agregar más

premundano al mundano y que los seres a los que se hace referencia son anteriores a las criaturas, que fueron transformados para formar a los seres de este espacio-tiempo (2015).

El tiempo de los orígenes sagrados o primordiales también ha sido estudiado por Jansen a partir de diferentes monumentos arqueológicos así como documentos precoloniales y coloniales, mostrando que fue un entendimiento compartido en toda Mesoamérica con características propias en cada región. El primer amanecer marca el origen de la vida humana, sociedad e historia y, generalmente, la gente que vivía en un tiempo anterior, de obscuridad, se transformó en piedra. Por ejemplo, en el caso del área de Tenochtitlan, la creación del Quinto Sol fue un simbolismo utilizado para marcar la entronización de Moctezuma, pues él mismo era una representación del sol. A partir de los códices mixtecos este autor indica que la creación del sol o el primer amanecer se relaciona con la fundación de nuevos señoríos en el Posclásico (una nueva era), con el inicio de una dinastía (2015).

Por otro lado, a partir del gran corpus de documentos que refieren a la ciudad-estado de Coixtlahuaca se ha propuesto que la transición del Clásico al Posclásico fue explicada en términos de creación. Estas explicaciones fueron entendidas como leyendas o historias de tiempos pasados, una manera de explicar y auto-justificarse políticamente (Doesburg 2015).

Compartimos estos entendimientos de carácter histórico porque se deben al contexto en el que se crean los documentos o monumentos, uno político y dinástico. Sin embargo, en las narrativas están presentes otros valores vigentes en la actualidad, en este caso el sagrado, que se expresa por sí mismo en las formas orales y en el paisaje. Este valor corresponde a otro ámbito y está dirigido a la población en general, además, estas formas narrativas traspasan el Clásico y se ubican en tiempos anteriores, tal como veremos.

En la arqueología de *Ñuu Savi* los *Ndoso* y los tiempos primordiales no son temáticas fundamentales, pensamos que esto se debe a tres razones: la primera es que el cuerpo o la materialidad (roca madre) de estos seres no se ha considerado de manera integral como parte de los asentamientos precoloniales. Cuando se observa la relación entre la arquitectura y los afloramientos de roca, generalmente se interpreta que el sitio o edificio no se terminó de construir, que es una arquitectura mal realizada o que son lugares de extracción de piedra para construcción. Estas ideas parten de que los afloramientos de roca deben estar modificados para que sean conceptualizados y percibidos como lugares o seres relevantes, sin embargo, es claro que no hace falta que presenten modificaciones para que sean considerados como parte de un paisaje vivo.

La segunda razón es que estas temáticas hacen referencia a un tiempo primordial, de la creación del mundo y de los ancestros divinos, e histórico que aparentemente para muchos investigadores no tienen un amarre temporal, son considerados como dos percepciones del tiempo antagónicas. Desde el enfoque evolutivo, este tiempo sin referencia cronológica no está contemplado como un periodo ni como un momento histórico "real", es decir, está fuera de su ámbito secuencial y cultural. Sin embargo, en la línea de vida que proponemos, partimos de que el tiempo de creación y el tiempo de los ancestros no es una negación al tiempo histórico sino que son complementarios dentro de la narrativa de vida en el paisaje (McLean 2009:222).

Consideramos que esta forma incluyente de entender ambos tiempos es propia de los pueblos de Mesoamérica y en este caso de la Mixteca, un ejemplo es el mural de la comunidad contemporánea de San Agustín Tlacotepec (figura 113) y también se muestra, maravillosamente, para tiempos precoloniales en el códice *Yuta Tnoho* (Vindobonensis). Este códice inicia con varios momentos de creación divina de los seres (humanos y no humanos) que habitan en el paisaje y armoniosamente da paso a la fundación de varios reinos históricos de la región Mixteca.

La tercera razón por la cual no se considera la temática de los *Ndoso* tiene que ver con la falta de afinidad y reconocimiento hacia la sociedad que se estudia, al no haber un entendimiento sobre las percepciones o la importancia de las narrativas éstas no se hacen evidentes, a diferencia de cuando existe una identificación o empatía. Ejemplo de esto último lo vemos cuando una persona de Europa (con formación académica o no, creyente o no) entiende la mayoría de las narrativas sobre el Nuevo y el Viejo Testamento o la vida de la Virgen María, de Jesús o de los Santos, plasmadas en una iglesia católica que fue construida hace un milenio o edificada en tiempos modernos.

En el caso que presentamos, a partir de las narrativas orales sobre los *Ndoso* veremos por un lado, la afinidad que la mayoría de la población tiene con estos seres sagrados y por otro, la pérdida de su reconoci-

miento por parte de algunos habitantes, originada principalmente por los propios cambios que están ocurriendo en las comunidades. Estas narrativas nos permitirán comprender el significado de los *Ndoso* y, a partir de su conceptualización, podremos ver más allá de su impresión en el paisaje. Por tal motivo, consideramos indispensable tratar estas narrativas de manera integral, es decir, entenderlas como parte de una narrativa mayor conformada por la oralidad y su manifestación en el paisaje, tal como lo hacen actualmente las comunidades. Asimismo, este entendimiento nos brindará las pautas para interpretar algunos de los afloramientos que vemos en los sitios precoloniales y así, desde una perspectiva arqueológica, reconfigurar una narrativa que ha estado ausente en estos lugares.

De tal forma, presentaremos primero varias narrativas orales que dejan ver parte de la personalidad, el carácter, las andanzas y, en general, la historia de los *Ndoso*[186]. Mencionaremos también algunos de los rituales que se les realizan y, posteriormente, reconoceremos su forma en los afloramientos de roca localizados en el paisaje. Finalmente, nos enfocaremos en su trayectoria en el tiempo, es decir, identificaremos a los *Ndoso* en asentamientos precoloniales y coloniales como un elemento relevante de su configuración.

En el apartado anterior notamos cómo diferentes líneas narrativas de varias comunidades se entrelazan en el paisaje para referirse a un mismo lugar precolonial. En este apartado señalaremos que las líneas narrativas histórico-sagradas de los *Ndoso* han trascendido los límites temporales, reconociéndolos desde tiempos muy remotos hasta el presente. Asimismo, proponemos considerar los afloramientos de roca madre o los *Ndoso* como parte constitutiva de los asentamientos precoloniales para enriquecer, de manera coherente y con sentido, la narrativa de los mismos.

4.3.1 Narrativa oral del *Ndoso* de San Miguel: referencia dada por los abuelitos de antes

Como ya mencionamos, las narrativas orales sobre los *Ndoso* existen en varias comunidades de *Ñuu Savi* (Alavez 2006; González 2003; Jansen 1982; Núñez 2014), lo que nos habla de la importancia de este tópico y nos brinda las bases para desarrollarlo. Nosotros nos enfocaremos en las narrativas orales de San Miguel el Grande, ya que es en esta comunidad en donde hemos trabajado este tema más a profundidad. Desde el 2007 hemos estado conversando con varias personas de la comunidad, y en los últimos años hemos hecho un registro más detallado de estas narrativas orales, que son las que presentamos en este apartado.

Desde un inicio estuvimos en contacto con las autoridades municipales y platicamos sobre el proyecto que estábamos realizando, ellas siempre nos recomendaron visitar y platicar con los especialistas en temas históricos y en narrativas sagradas de la comunidad. Personas reconocidas en la comunidad son: el señor Felipe Sánchez Ramírez, quien vive en la agencia municipal Benito Juárez; el señor Juan de Dios, de la agencia Guadalupe Victoria; el señor Pánfilo Mendoza García de la agencia de Zaragoza y el señor Miguel Cuevas así como el difunto señor Isidro Aparicio Acuña, ambos de la cabecera municipal.

Cabe señalar que en el transcurso de sus vidas, estos especialistas han andado los caminos que siguieron los *Ndoso* a través de las montañas, valles y lomas durante los tiempos primordiales, y también los reconocen como parte fundamental del paisaje sagrado. En este apartado seguiremos las líneas de vida de estos seres a partir de la voz de los especialistas, con quienes tuvimos la oportunidad de aprender, platicar y hacer un registro en los propios caminos y lugares que mencionan las narrativas, pues en la mayoría de los casos se visitaron. Siempre, durante las pláticas, nos enseñaron que estas son historias que han sido dichas por "los abuelitos de más antes", con esta referencia se inician o terminan estas importantes narrativas y otras tantas.

Como se mencionó al inicio de este apartado, algunas de las acciones narradas se realizan en tiempos de origen sagrados, los cuales han sido puestos bajo la rúbrica de "tiempos mitológicos" indicando con ésta que son irreales o que se ubican en el ámbito de la imaginación. Con relación a estas narrativas, McLean señala que el trabajo etnográfico debe ser entendido como un encuentro a través del cual el parámetro de lo real puede ser renegociado y potencialmente expandido. Esto no es una cuestión de relativismo cultural sino de comprometerse en una práctica creativa, incluyendo la exploración empírica y la composición experimental de una realidad que es reconocida por

186 Hablamos en plural porque, al igual que el *Ñuhu* (dueño divino del lugar), no existe un único *Ndoso* sino varios que habitan en cada comunidad y en el paisaje.

ser fluida, heterogénea y múltiple y que es producida y revelada bajo diferentes aspectos por los esfuerzos de la ciencia y la poesía (2009:235).

Es una cuestión de actitud, de estar abiertos a aprender a vivir en el paisaje y no cerrarse a ver una realidad de una sola manera, la cual trata de imponerse al hablar de mundos abstractos, conceptuales, míticos o supranaturales, que se cree que se viven dentro una esfera separada de la realidad o que son reproducidos en la mente. Estas formas no son propias de los habitantes de la región mixteca, quienes proponen claramente, a través de estas narrativas, que la vida se vive en un mundo lleno de realidades concretas que nos enseñan el valor de un paisaje vivo, justo como sucede en cualquier parte del mundo.

Desde esta perspectiva, el narrador, al ubicarse en el paisaje, recapitula lo de sus ancestros, entiende que la narrativa no es simplemente un recuento de eventos desde un pasado inimaginable, un pasado distante y mítico, sino que él mismo está participando en un proceso continuo de transformación continua que se despliega en el presente. El recuento actual de las historias relacionadas con la creación puede así ser entendido como una recapitulación y extensión de las historias trazadas por los cuerpos de los ancestros mismos, por medio de las cuales el mundo presente y sus varios humanos y otros habitantes entran en existencia (McLean 2009:222).

Nuestra propia relación con los *Ndoso*, ahora lo sabemos, se dio en los asentamientos precoloniales, cuando empezamos a notar que eran bastante comunes y una parte fundamental de su conformación, sin embargo, tuvimos un entendimiento más claro de su existencia a través de las narrativas orales y de las diferentes experiencias que nos compartieron los habitantes. Gracias a éstas, las asociaciones fueron más precisas, afines y comenzamos a entender su presencia en los asentamientos. Por ello, aquí presentamos primero las narrativas orales, para que con ese conocimiento podamos reconocerlos y seamos capaces de ver más allá de su forma física, es decir, a percibirlos desde un entendimiento de los pobladores mixtecos.

A continuación presentamos nueve narrativas orales que tratan diferentes temáticas sobre los *Ndoso*, cabe señalar que éstas son parte de una narrativa mayor que los expertos expresan de manera integral cuando se refieren a estos seres. Aquí exponemos las narrativas por separado, de acuerdo con la temática que identificamos y que consideramos importante resaltar para su mayor comprensión, sin embargo, se respeta el orden general que siguieron las personas al momento de platicarlas. Se escriben en primera persona para acortar la distancia entre el lector y el narrador primario, en este caso el texto se presenta entrecomillado, asimismo, agregamos algunos comentarios o información que complementa la narrativa.

Así, siguiendo el orden de los narradores, las dos primeras narrativas nos hablan de la fundación de la comunidad y de las primeras personas que llegaron a San Miguel el Grande. Es relevante de notar que en éstas se mencionan diferentes parajes que son retomados en las narrativas siguientes, asimismo, empieza a aparecer la referencia al *Ndoso*.

Las siguientes cuatro narrativas, de la tercera a la sexta, dejan ver parte de la vida del *Ndoso* y, principalmente, mencionan los diferentes lugares que visitó y por los que caminó. También hablan de otros *Ndoso* de comunidades lejanas, dejando ver las relaciones con comunidades de la Costa y del Centro de México. Asimismo, es importante explicar que el *Ndoso* cuida y ayuda a la comunidad, esto lo notamos en las narrativas siete y ocho.

Finalmente, para completar la Historia de estos importantes seres, agregamos una narrativa de la comunidad de Santa Catarina *Yoso Notu*. Es una narrativa que menciona a los *Ndoso* en relación con el tiempo de origen primordial.

4.3.1.1. Fundación del municipio de San Miguel el Grande

1) "Por el año de 1800 fue cuando siete comunidades empezaron a platicar para juntarse y fundar el municipio actual, éstas fueron: *1) Ñuu Inu Yuku* (Pueblo de Tabaco Montés) o *Ñuu Itu Yuku* (Pueblo de la Hierba Poderosa)[187], *2) Ñuu Sii* (Pueblo Feliz), que también se conoce como *Yoo Sii* (Luna Sonriente), *3) Ñuu Jatu* (Pueblo en donde da comezón), *4) Nuu Vishi* (Lugar Templado), *5) Ñuu Tandaha* (Pueblo de la Boda), *6) Ndua Ñuu Saha* (Pueblo de Gueza) y *7)* Chalcatongo Viejo. Después de la fundación del municipio, a los nombres de las comunidades pequeñas se les agregó San Miguel, por ejemplo, se tiene a San Miguel *Ñuu Sii*, San Miguel *Ñuu Jatu*, San Miguel *Ñuu Tandaha*, etcétera."

187 Este segundo nombre se relaciona con la narrativa de fundación de la misma comunidad.

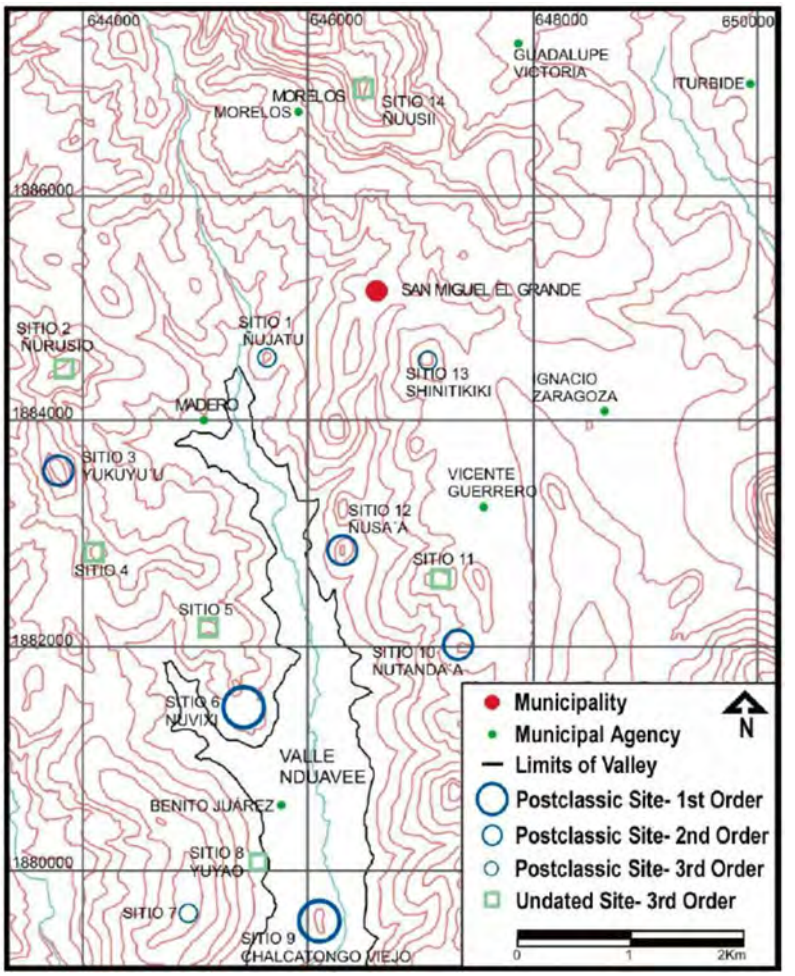


Figura 125. Ubicación de los siete barrios precoloniales en el valle de San Miguel el Grande (tomado de Jiménez y Posselt 2015:268)

Cabe señalar que actualmente todos estos lugares se localizan en agencias municipales de San Miguel el Grande y muchos de los nombres corresponden con parajes en donde hay asentamientos precoloniales. Este hecho nos remite a la historia de 1800 así como a la historia precolonial (Jiménez y Posselt 2015) (figura 125).

4.3.1.2. Migración o de donde vino la gente de San Miguel el Grande y el *Ndoso*

Como ha pasado mucho tiempo, no se tienen fechas de los diferentes eventos con relación a la fundación de la comunidad, pero para muchas personas mayores estos eventos son reconocibles a partir de lugares específicos en el paisaje. Los narradores comentan:

2) "Los abuelitos nos explicaron que la gente que pobló San Miguel el Grande venía de Tilantongo, cerca de Nochixtlan (figura 126). Las personas primero se asentaron en *Yuku Jiu*, que se traduce como Cerro del Comal, un cerro cerca de la agencia municipal de Iturbide; el nombre también puede entenderse como el lugar en donde se asentaron las personas que venían huyendo. Ahí vivieron por muchos años, pero el lugar no les gustó porque había una piedra con forma de sol, se veían sus rayos, por lo que se movieron al paraje de *Yoo Sii* que se traduce como Luna Sonriente o Cerro Feliz[188], éste se encuentra en un cerro cercano a la agencia de Morelos. Después de pasar una temporada en ese lugar se fueron a vivir a *Inu Yuku*, que es en donde se encuentra actualmente la cabecera municipal.

"Desde los inicios hubo un *Ndoso* aquí en la comunidad, quien guiaba a nuestra gente y la aconsejaba en

188 Éste es uno de los siete lugares que se juntaron para fundar el actual municipio.

Figura 126. Mapa en donde se señala la migración de la población que fundó San Miguel el Grande, según la narrativa oral

la toma de decisiones[189]", a éste se le conoce como *Ndoso Ñuu Inu Yuku* (*Ndoso* del Pueblo de Tabaco de Monte) o como *Ndoso* de San Miguel. Este *Ndoso* vivió hace mucho tiempo y hoy en día se conocen varias historias sobre su vida, las cuales nos enseñan también valores y relaciones que se están perdiendo.

"El *Ndoso* trabajó mucho y creó varias cosas en la comunidad, principalmente acarrea cosas pesadas y hace grandes obras; es un señor poderoso y muy fuerte. Él crea o da forma a lo que quiere y también ayuda a la comunidad, por lo regular trabaja de noche para que nadie lo pueda ver. Por ejemplo, si el *Ndoso* decide que va a hacer una montaña o un río los hace durante la noche y en la mañana éstos ya se pueden ver. En general, los *Ndoso* tienen mucha fuerza y todo lo que se proponen hacer lo logran, también se ponen a prueba con los *Ndoso* de otras comunidades. Los *Ndoso* tenían esposa o esposo, dependiendo el caso, eran gente como nosotros, algunos los definen como gigantes y otros como chaparritos con mucha fuerza; eran los gentiles de antes, eran las personas de los principios del mundo."

Cerca del paraje de *Yuhu Tunchi* (Boca del Pozo) está el *Ndoso Yii* (*Ndoso* hombre) o también conocido como el *Ndoso* de San Miguel (figura 127) y un poquito más abajo se ubica la *Ndoso Sɨhɨ* (*Ndoso* mujer), ambos se encuentran en la comunidad de San Miguel, cerca del centro, a un costado de la carretera que va a Tlaxiaco. Actualmente el *Ndoso Yii* se puede visitar, mientras que el *Ndoso Sɨhɨ* está dentro del terreno de una casa, lo que impide que algunas personas que hacían rituales en este lugar los sigan haciendo.

"El paraje de *Yuhu Tunchi* (Boca del Pozo) es un lugar en donde nace mucha agua y siempre que llueve sale en chorro, es un manantial que siempre ha tenido agua y nunca se ha secado. El agua viene de otro lugar, viene al parecer de una ciudad muy lejana. Siempre se encuentran *tindikas* o zapatos que vienen de esos lugares, son señal de que el agua viene de otros lados, pero no podemos saber de dónde."

4.3.1.3. Narrativa de la *Ndoso Sɨhɨ* de San Pedro Molinos y del *Ndoso Yii* de San Miguel el Grande

3) "El *Ndoso Yii* de San Miguel el Grande tuvo a su mujer, la *Ndoso Sɨhɨ* que venía de la comunidad de San Pedro Molinos, y de esta pareja nació un *Ndoso*

189 Hay que recordar a la ancestro divina, a la *Iya Dzehe* Asunción que tratamos en el apartado anterior.

Figura 127. El *Ndoso* de San Miguel el Grande

que está ahora en San Pedro Molinos. Debido a problemas entre ellos, la *Ndoso Sɨhɨ* tuvo que buscar alimento para su hijo, por lo que le pidió a su esposo terrenos para sembrar. Como el *Ndoso Yii* era astuto, éste se negó y a cambio de esa petición le dijo: yo lo único que puedo hacer es desviar el agua que tiene la comunidad de San Miguel el Grande, así podrás tener tierras de riego y no faltará el agua ni la comida. La *Ndoso Sɨhɨ* aceptó y se dio cuenta que era mejor tener agua que sólo tierra, de esta manera ella pudo alimentar a su hijo. Por eso actualmente en la comunidad de San Pedro Molinos se encuentra un sótano o una cueva de donde sale el agua[190], esa agua viene de acá de San Miguel el Grande.

”Ahí en la cueva de San Pedro Molinos es en donde vive el hijo de este *Ndoso* de San Miguel, y adentro de su casa, además de que nace mucha agua, en el lodo y en las piedras se ven huellas de animales, como de venado, tejón, tigre o de animales más chicos que hay por esos rumbos, ahí hay todas esas huellas, pues es el dueño de estos animalitos. Por esa acción del *Ndoso Yii* es que aquí en la comunidad no tenemos suficiente agua y no se puede sembrar mucho, a diferencia de San Pedro Molinos.”

190 Esta cueva es la Casa de Lluvia en donde se celebra a San Marcos, que describimos en el apartado 3.4.3.1.2.

4.3.1.4. El *Ndoso* y la campana de *Yucha Ndiyoho*

4) “Desde *Yucha Ndiyoho*[191] (Río del Colibrí)[192], una comunidad cerca del actual estado de Puebla, mandaron llamar al *Ndoso* de San Miguel el Grande, no fue sólo a él sino a todos los *Ndoso* de estas tierras, para que ayudaran a colgar una campana muy pesada en la torre de la iglesia. La torre era muy alta y debido a eso, ninguno de los *Ndoso* que estaban presentes pudo realizar esta tarea, ni siquiera los *Ndoso* de Puebla juntos pudieron. Cuando llegó el *Ndoso* de San Miguel había dos *Ndoso* de otras comunidades que estaban intentando subir la campana, pero como estaba muy pesada no pudieron cargarla, pues les faltaba fuerza. Después de pensar por un momento cómo podía realizar el trabajo, el *Ndoso* de San Miguel el Grande se acercó a donde se encontraba la campana y, sin que nadie se diera cuenta, metió su pie debajo de ella, le dio una patadita y notó que podía moverla fácilmente, entonces se dijo a sí mismo: yo puedo cargarla solito.

”Pero antes de empezar a trabajar decidió regresar

191 Éste es el nombre en mixteco que se le da a la ciudad de Puebla de acuerdo con varios documentos coloniales (Jansen y Pérez 2009a; Reyes 1593).

192 Esta narrativa también se encuentra en el libro “Mixtec Texts”, el título de la narrativa es Mixtecs Chiefs capture a bell (Dyk 1959:27).

a la comunidad para pedirle ayuda al gallo y al burro. Estando en San Miguel el Grande se fue con ellos al *Yuku Ñuhu* (Cerro de Lumbre), un cerro muy alto desde donde se puede ver Puebla y los volcanes, en ese lugar puso una lámpara para alumbrar hacia donde estaba la iglesia de Puebla para poder ver lo que iba a hacer durante la noche. Terminado esto se montó en el burrito y tomó al gallo. Ya cuando llegó al lugar vio que todo estaba preparado y sabía lo que tenía que hacer, así, cuando empezó a anochecer les dijo a todos los *Ndoso* que estaban ahí reunidos que se fueran a dormir y a descansar, que él iba a trabajar y que no se preocuparan.

"En cuanto llegó la noche, el *Ndoso* de San Miguel le dijo al burro y al gallo: miren, cuando yo termine de subir la campana a la torre de la iglesia le voy a dar un repique, entonces tú rebuznas y tú cantas, después nos vamos. Todo el trabajo lo hizo a media noche, por eso puso la lámpara en el Cerro de Lumbre para poder ver. En cuanto terminó hizo repicar la campana, entonces cantó el gallo y rebuznó el burro dando la señal de que ya había terminado el trabajo, así avisó que la campana ya estaba en su lugar. Por eso algunas veces a media noche se escucha una campana, el gallo canta y el burro rebuzna.

"Mientras trabajaba vio una campana *esquila* que le gustó mucho, una que tiene que dar la vuelta para que se escuche, y comentó que ésa sería su ganancia, el pago por subir la campana a la iglesia. Entonces agarró y aventó la campana hacia San Miguel el Grande, pero cayó cerca del municipio de Chalcatongo, por eso actualmente en ese lugar hay una campana enterrada y nadie la puede sacar porque sólo el *Ndoso* la pudo cargar."

4.3.1.5. El *Ndoso* de San Miguel el Grande y el *Ndoso* de Pinotepa

5) "Hay un *Ndoso* que vino de Pinotepa y que quedó en La Joya, Iturbide (agencia de San Miguel el Grande), en el paraje conocido como *Ndualasii*. Ahí se puede ver, está su cuerpo de piedra, se le nota su cabeza, sus manos y sus pies.

"La historia cuenta que el *Ndoso* de San Miguel fue primero para la región de Pinotepa, por el mes de mayo, durante la temporada de calor. El *Ndoso* de aquella región vivía cerca de un manantial al pie de un cerro, el lugar se llama *Shini Tihui* o *Yucha Yihui*. En cuanto llegó a ese lugar, el *Ndoso* puso a prueba al *Ndoso* de San Miguel el Grande y le dijo: primero quiero invitarte a comer, dime que quieres comer, voy a prepararte lo que tú quieras, pero te lo tienes que acabar, esa fue la prueba que el *Ndoso* de Pinotepa le puso. El *Ndoso* de San Miguel le pidió que le cocinara un novillo, entonces al siguiente día, a las doce de la mañana, le sirvió su novillo cocinado. El *Ndoso* empezó a comer, estuvo come y come; para no quedar lleno y lograr terminarlo buscó soluciones: una era utilizar una manguera para que lo que comiera fuera saliendo por ésta y la otra, hacer del baño cerca del cerro, ésta fue la que eligió, por eso ahora ahí hay un manantial que se llama *Yucha Yihui*[193].

"Durante la comida, el *Ndoso* de Pinotepa le echó a todos los mosquitos para que no lo dejaran comer en paz, le picaban la cara, la espalda, los brazos; eran esos mosquitos *nchukun yaa* que pican al ganado y que en la costa abundan y son muy molestos, de hecho la comida se realizó en el paraje *Yuku Chukun Yaa* (Cerro del Mosco). El *Ndoso* de San Miguel aguantó los piquetes de los mosquitos y logró terminarse al novillo, además, como la comida fue a las doce del día hacía mucho calor, un calor que no se aguantaba, así que mientras comía espantaba a los mosquitos y tomaba mucha agua.

"Ya en la noche, cuando se fue a dormir, los mosquitos le siguieron picando y seguía el calor, pero con todo eso logró pasar la prueba. Al día siguiente, cuando se despertó, le dijo al *Ndoso* de Pinotepa: ya pasé la prueba, me acabé el novillo, ahora me toca pagar la *gueza* y ponerte una prueba. Ahora tú tienes que ir por mi rumbo, así que te espero en diciembre, tú me diste lo que yo quería comer y lo agradezco, ahora me toca darte *gueza*, dime ¿qué es lo que quieres de comer? El *Ndoso* de la Costa respondió: sólo quiero un chupamirto, eso era lo único que quería comer, ¿pueden creerlo?

"Llegó el mes de diciembre y el *Ndoso* de Pinotepa vino a nuestra región de tierra fría, a San Miguel el Grande, en donde a diferencia de Pinotepa, hace mucho frío por esos meses, incluso cae helada. En cuanto llegó, el *Ndoso* de aquí lo llevó al paraje de *Ndua Lasii*, cerca de la agencia municipal de Iturbide, en ese lugar le preparó una casa para que descansara, ahí le llevó su comida que había pedido, le llevó el chupamirto y le dijo: la prueba es que te comas esta *gueza* que te preparé y en cuanto termines te vas a

193 Debemos tener presente que todos los actos de los *Ndoso* son sagrados, como parte de la creación del mundo.

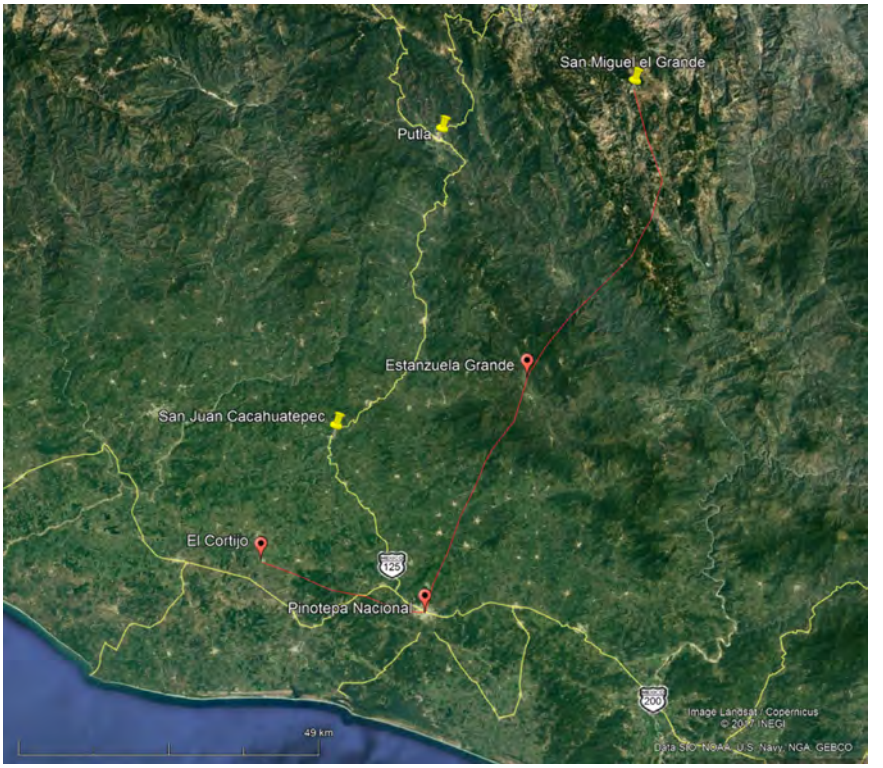


Figura 128. Parajes que visitó el *Ndoso* de San Miguel en su viaje rumbo a la Costa

descansar, duermes, y ya mañana regresas a tu pueblo, vas a hacer lo mismo que yo hice.

”El *Ndoso* de Pinotepa nunca supo que en ese paraje caen unas heladas muy fuertes durante diciembre y enero, que es un lugar muy frío, así que, como él venía de la Costa y estaba acostumbrado al calor, no pudo resistir el frío, no aguantó la helada y por eso ahí se quedó, ahí murió el *Ndoso* de Pinotepa. Así, el *Ndoso* de San Miguel fue y aguantó las pruebas que le pusieron, primero comió todo lo que le ofrecieron y soportó los piquetes de los moscos y el calor, mientras que el *Ndoso* de Pinotepa no pasó la prueba de dormir por acá en una noche de frío, por eso quedo ahí en *Ndua Lasii*[194].”

4.3.1.6. El *Ndoso* de San Miguel el Grande y su andar en la Costa

6) “El *Ndoso* de San Miguel no está en el pueblo, él está en otro lugar llamado el Cortijo, cerca de Cacahuatepec, pero primero tenemos que contar por qué se quedó ahí (figura 128).

194 Esta misma narrativa se menciona para el paraje de *Ndua Ñuu Saha*, en donde también se dice quedó el *Ndoso* de Pinotepa.

”Este *Ndoso* partió rumbo a la Costa y llegó a un pueblito que se llama Estanzuela Vieja, cerca de Putla, en ese lugar había un *Ndoso* que vivía con su mujer, una *Ndoso*. En cuanto llegó ahí, el *Ndoso* de San Miguel se enamoró de ella y pensó en cómo hacerle para que se fuera con él. Se dio cuenta de que el *Ndoso* de Estanzuela se dedicaba a quemar cal, entonces le pidió que le enseñara para que en San Miguel hubiera este oficio y así fue. El *Ndoso* de Estanzuela le dijo que había que ir a traer la piedra, conseguir buena leña y ponerla en el horno; pasaron los días y mientras aprendía el oficio, el *Ndoso* de San Miguel el Grande aprovechó la oportunidad para irse con la *Ndoso* y ambos salieron huyendo hacia Pinotepa.

”En Pinotepa había otro *Ndoso* que se dedicaba al ganado; pasando por ahí el *Ndoso* de San Miguel le pidió trabajo por un tiempo y sin ningún problema el de Pinotepa le dijo que sí, entonces le encargó cuidar el ganado que tenía en un paraje y fue así como se puso a trabajar de mozo, a cuidar el ganado. Cuando empezó a trabajar se dio cuenta de que el *Ndoso* de Pinotepa tenía mucho ganado, por lo que pensó en un plan y se lo platicó a la *Ndoso* de Putla, ahora su mujer, éste le dijo: vamos a hacer un túnel que salga

Figura 129. Iglesia de San Miguel el Grande

hasta San Miguel el Grande[195], después metemos el ganado en el túnel y lo arriamos para que salga hasta mi pueblo; la *Ndoso* quedó de acuerdo en ayudarle, le dijo que sí le ayudaba. Así fue, hicieron el túnel, pero primero metieron una yunta de toros para cerciorarse que no hubiera ningún problema, ésta salió en Juárez, una comunidad de San Miguel el Grande, y se dieron cuenta de que el túnel sí funcionaba, entonces metieron todo el ganado y el *Ndoso* le dijo a su mujer: ahora sí, vámonos a vivir a mi pueblo.

"Mientras ellos robaban el ganado, el *Ndoso* calero, quien vivía en Estanzuela Vieja, llegó a ver al *Ndoso* ganadero y le preguntó por el *Ndoso* de San Miguel el Grande, le explicó que lo andaba buscando porque se había ido con su mujer, a lo que el *Ndoso* ganadero le dijo: lo tengo trabajando, anda cuidando mi ganado, vamos juntos a verlo para que platiquen y arreglen su situación. Pero en cuanto llegaron al paraje El Cortijo, cerca de Cacahuatepec, donde había dejado trabajando el *Ndoso* de San Miguel el Grande, se dieron cuenta de que el ganado ya no estaba y que se lo habían llevado todo por el túnel, así que ambos *Ndoso* enojados lo empezaron a seguir. Para poder atraparlo tuvieron que tapar las entradas del túnel y, al mismo tiempo, lo cortaron en varias partes. Por eso fue ahí, en la comunidad de Santa María el Cortijo, que quedo él *Ndoso* de San Miguel el Grande, ya no regresó al pueblo, hasta ahí quedó la historia de este *Ndoso*."

4.3.1.7. El *Ndoso* de San Miguel el Grande y su relación con el nuevo Santo de la comunidad

7) "Antes de la llegada de los españoles el lugar en donde estaba el *Ndoso* de San Miguel el Grande era en donde se construyó la iglesia, ahí era su lugar, en donde la gente lo visitaba, desde ese lugar cuidaba al pueblo (figura 129). Cuando los españoles llegaron, en 1521, ordenaron construir la iglesia del pueblo, la gente de la comunidad escogió ese lugar porque era el más importante, por lo que le pidieron al *Ndoso* que se moviera y se fuera al paraje conocido como *Yuhu Tunchi*.

"La gente de San Miguel el Grande empezó a construir la iglesia desde esos tiempos, tardaron mucho

195 Este túnel se localiza en la Agencia de Benito Juárez, es una cueva sagrada nombrada *Yuhu Yau* que corresponde con uno de los santuarios del *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* (ver apartado 6.4.1.7).

porque tenían que acarrear piedra, cal y madera para la construcción. Tuvieron mucho trabajo y se dieron cuenta de que el *Ndoso* no los estaba ayudando como lo había hecho antes con otras construcciones, así que varias personas se juntaron para ir a verlo y le preguntaron: ¿Por qué no nos ayudas a construir la iglesia?, siempre nos ayudas en todas las actividades de la comunidad, ayúdanos a acarrear la piedra o el agua, necesitamos apoyo; el *Ndoso* les contestó que estaba enojado porque lo habían quitado de su lugar para construir la iglesia, que lo habían mandado a la orilla y que por eso no los iba a ayudar. A pesar de que la gente le pidió con mucha suplica él no quiso ayudarles y desde su lugar veía como la gente sufría cargando las cosas.

”La gente tardó mucho tiempo en construir la iglesia, y cuando ya sólo faltaba construir las torres decidieron mandar a comprar la campana y mandar a traer

Figura 130. San Miguel Arcángel, Santo Patrono de la comunidad de San Miguel el Grande

al Santo Patrono, San Miguel Arcángel, a Puebla (figura 130); una comitiva del pueblo fue por ellos. Al Santo lo ubicaron en el altar de la iglesia y la campana la dejaron a lado de la torre, para subirla después. El *Ndoso* veía que la gente estaba feliz con la llegada de San Miguel Arcángel, que le dejaban flores y le prendían su veladora, mientras que a él ya eran pocos los que lo visitaban, estaba triste porque la gente lo estaba olvidando.

”Cuando la iglesia se terminó de construir, entre varios trataron de subir la campana a la torre, pero se dieron cuenta que estaba muy pesada, que no la aguantaban para ponerla en su lugar. Intentaron varios días pero no pudieron subirla, entonces se acordaron de que el *Ndoso* aguantaba cosas pesadas y fueron a pedirle que les apoyara con ese favor, pero el *Ndoso* les contestó: no, no voy a ayudarles, vayan y pídanle ayuda a su otro Santo que acaban de traer, a ver si él les ayuda. A él le llevan flores y le rezan, así que vayan a ver si él puede, a mí vienen a verme sólo cuando necesitan algo, ya me están olvidando, son malagradecidos por eso no les voy a ayudar.

”Las personas regresaron muy tristes y fueron a ver a San Miguel Arcángel, le pidieron ayuda y él les dijo que sí, pero en cuanto fue a cargar la campana se dio cuenta que no la aguantaba, que estaba muy pesada; trató varios días pero nada, no pudo cargarla para subirla a la torre. Pasó el tiempo y los habitantes de San Miguel ya necesitaban subir la campana, así que platicaron entre sí y decidieron volver a hablar con el *Ndoso*; esta vez le llevaron flores y veladoras para que no se enojara, le platicaron otra vez del problema pero no quiso ayudarles, por más que le llevaron flores y veladoras se negó a sus peticiones.

”El *Ndoso* veía todo desde su nuevo lugar, desde *Yuhu Tunchi* (Boca del Pozo), y se dio cuenta que ya la gente empezaba a estar muy triste, algunos lloraban y otros se lamentaban, decían que ya el *Ndoso* los había abandonado, que no sabían qué iban a hacer; por lo que una noche, el *Ndoso* decidió ir a la iglesia sin que nadie se diera cuenta y le dijo a San Miguel Arcángel que juntos subirían la campana. Como el *Ndoso* era fuerte no le costó trabajo, todo lo hicieron en la noche sin hacer ruido, pusieron la campana en la torre; actualmente es la campana más grande de la iglesia.

”Al día siguiente, todas las personas se dieron cuenta de que la campana ya estaba en su lugar y todos decían: ¿quién la subió?, si San Miguel Arcángel no pudo subirla, por lo que le fueron a preguntar al San-

to y éste les contestó que casi todo el trabajo lo hizo el *Ndoso*. Desde ese momento la gente decidió llevarle flores y su veladora como antes lo hacía y no olvidarlo, porque siempre había ayudado al pueblo. Entre el *Ndoso* y San Miguel Arcángel hicieron un acuerdo de juntos vigilar a la comunidad."

4.3.1.8. Los *Ndoso* en la Iglesia de San Miguel el Grande

8) "También hay cuatro *Ndoso* en la Iglesia de San Miguel, dos en cada torre (figura 131); ellos son los vigilantes, los guardianes de que no suceda nada a la iglesia ni al pueblo, ellos nos cuidan contra la maldad, que no pegue el rayo, deshacen toda cosa mala que pueda pasar, no permiten que se maltraten los bienes del pueblo. Ellos son hijos del *Ndoso* de San Miguel el Grande y de la *Ndoso* de San Pedro Molinos.

"Hace como 10 años, dos señores estaban reparando la torre de la iglesia y notaron que el *Ndoso* que está al oriente tenía su sombrero a punto de caerse, por lo que el maestro de la obra le pidió a su ayudante que lo reparara con cuidado, que le pusiera un poco de cemento para que pegara mejor y no se cayera, así lo hizo, pero como le sobró mezcla, decidió pintarle la cara, pues él lo veía que estaba muy sucio. El maestro de la obra no se dio cuenta, pero cuando vio lo que había hecho lo regañó, le dijo que no estaba bien, al final del día ambos se fueron a descansar a sus casas.

"Al otro día muy temprano, el ayudante llegó directamente a limpiarle la cara al *Ndoso,* y el maestro de la obra le preguntó por qué estaba tan apurado, que dejara eso y se pusiera a trabajar. El ayudante le contestó que tenía que hacer esto primero porque el *Ndoso* no lo dejó dormir en toda la noche, que lo soñó y que le decía: ¿por qué me embarraste la cara, no te das cuenta que así no puedo ver? me tapaste los ojos y no puedo mirar por donde viene el enemigo o algo que nos pueda hacer daño, ¿por qué me la pintaste?, límpiame mañana temprano para que pueda cuidar al pueblo, así no lo puedo hacer. Así lo hizo el ayudante.

"Después de tres días seguían trabajando en la torre de la iglesia y el ayudante le platicó al maestro de la obra que el *Ndoso* llegó a darle las gracias en su sueño y le dijo: veo que eres amigo, gracias por limpiarme la cara, así ya puedo ver y estar preparado para defen-

Figura 131. *Ndoso* (antiguos reyes) ubicados en las torres de la Iglesia

Figura 132. Vista general del sitio *Shini Tinru Ii Yuku* con indicación de los diferentes conjuntos así como de los lugares de los *Ndoso* mencionados en la narrativa

der al pueblo de lo que pueda pasar, ahora ya veo por donde vienen las personas, también ya tengo mi sombrero bien puesto, ya no se me va a caer."

4.3.1.9. Los tiempos primordiales de los *Ndoso*

Las historias que vimos no están fijas a un tiempo en específico, pero a través del contexto que indica la narrativa y de su ubicación en el paisaje así como de algunos participantes, podemos mencionar que la mayoría se enmarcan en tiempos precoloniales y coloniales. Asimismo, algunas hacen referencia a tiempos primordiales.

Durante las pláticas que tuvimos con los especialistas les mostramos algunos códices mixtecos y les narrábamos parte de lo que estos libros precoloniales dicen. Fue así como, a partir del reconocimiento e identificación con las historias de algunos pueblos cercanos, dos de los especialistas distinguieron como *Ndoso* a los personajes de estos libros, que en la mayoría de los casos fueron grandes gobernantes o reyes. Este mismo entendimiento lo muestra Pérez cuando narra la historia de estos códices y traduce el término de *Ndoso Ñuu Sau* como Reyes Antiguos de la Mixteca o Pueblo de la Lluvia (2008:148-146). Desde esta perspectiva, consideramos que las narrativas hacen alusión a varios *Ndoso* o Reyes Antiguos que vivieron en esta región durante tiempos precoloniales y coloniales[196].

Por otro lado, los *Ndoso* también se mencionan directamente en las narrativas relacionadas al tiempo primordial, que se identifican con la obscuridad y con la primera salida del sol. Con esa primera salida del sol los *Ndoso* se convirtieron en piedra, por ello son también seres primordiales o ancestros primordiales; los especialistas comentan que antes había muchos por todos los lugares, estaban en Puebla, en la Costa, en Oriente.

La narrativa de tiempos primordiales que presentamos a continuación la registramos en dos ocasiones, mostraremos ambas versiones. Ésta nos ubica directamente en el paraje conocido como *Shini Tinru Ii Yuku* (En la cima del Monte Sagrado), que es en donde se desarrollan los eventos. El lugar se localiza en la Agencia Morelos de la comunidad de Santa Catarina *Yoso Notu* y cabe señalar que corresponde con un asentamiento precolonial (figura132)[197].

Una primera versión nos la compartió *Tata Ñuu* Catarino Aparicio Cruz, de 81 años de edad, quien primero nos explicó: "los *Ndoso* fueron personas que vivieron en los principios del mundo, en el paraje de *Shini Tinru Ii Yuku* (En la cima del Monte Sagrado), en donde hay rastro de que fue un lugar de antes, hay muros, pedazos de metate, de platos y de ollas", luego dio inicio con la narrativa[198]:

Ahí hubo un templo,
en ese lugar cuando no había sol,

196 En el apartado 6.3 *Ñuu Ndaya* (el Pueblo de los Ancestros) en los documentos coloniales, se escribe una narrativa sobre los *Ndoso* que la ubicamos, por el contexto que brinda, en la época colonial.

197 Este sitio se describe con más detalle en el apartado 6.4.2.4 Santuarios en *Yoso Notu*.

198 El texto se presenta en forma de verso con la finalidad de señalar el ritmo que siguió el narrador al contar esta narrativa.

Figura 133. Lugar de donde nacieron los *Ndoso* en los Tiempos de Obscuridad

cuando no había nada,
todo estaba obscuro, obscuro,
no había nada, no había sol,
ahí estuvo un templo,
y allá encontró la luz a los *Ndoso*,
por eso se quedaron en ese lugar de Morelos.

Cuando salió el sol,
los *Ndoso* hicieron un hoyo grande para entrar,
ahí entraron los *Ndoso*,
cuando salió el sol,
mucha gente (*Ndoso*) que no alcanzó a entrar en el hoyo se macizó,
por eso los vemos ahí en piedra,
ahí los agarró la luz,
también se macizó la piedra,
eso es lo que hubo en los tiempos de antes.

En el paraje está el hoyo por donde entraron los *Ndoso*,
más abajo hay otro hoyo por donde salieron (figura 133),
pero ese hoyo lo taparon ellos mismos,
por eso se fue gente a Santa Catarina *Ticuaha*,
por eso gente de aquí salió en *Ticuaha*,
allá hay un hoyo y por allí salieron las personas,
de ese hoyo nacieron los *Ndoso*,
cuando lo taparon los *Ndoso*, otros salieron hasta *Ticuaha*.

Estas historias nos contaron nuestros abuelitos de hoy y de más atrás, de antes…

Una segunda versión fue contada durante una entrevista que se realizó en el 2016 como parte de un documental sobre el proyecto arqueológico que hicimos y los resultados que en esta tesis se presentan. Fue una entrevista de Bladimir Cuevas Hernández, un joven de la Agencia Vista Hermosa de *Yoso Notu* quien participó en este proyecto, a *Tata Ñuu* Francisco Morales Cruz de la Agencia Morelos, *Yoso Notu*. Cabe señalar que ésta no se hizo con preguntas fijas o pre elaboradas, sino que fue un diálogo libre y espontáneo, donde vemos la participación activa del narrador con el entrevistador, y ambos le dan forma a la narrativa.

La narrativa se presenta en mixteco (texto indicado en cursiva), en la variante de *Yoso Notu*, con su traducción al español[199]. Bladimir fue quien realizó la transcripción y la traducción del texto que mostramos a continuación, asimismo, se ha respetado su ortografía e interpretación.

Tata Ñuu Francisco:

Jaa ni yoo na janaha chi kachi nrriyi tatañuri ja veñuhun ni yoo ñuka
Lo que hubo hace mucho tiempo, cuenta mi difunto abuelo, que allá *(Shini Tinru ɨɨ Yuku)* fue un templo

te ni kayoo nañiui, te jaha ni kana ɨha nikandrɨɨ, yaha ku ja ni kajate nañiuihun te ni

199 La forma en que se escribe (algunas veces con cortes de enunciados) se debe al ajuste que se hizo al trabajar el diálogo por renglones en relación con el mixteco y su traducción al español.

y que también vivieron personas, pero cuando por primera vez salió el Dios Sol esas personas excavaron y se

kovocoy chi ñuhun ñuka, te ni kayuhyi ja ja nayi, te tu chi ɨha nikandrɨɨ yaha ni yo ni kanahya
introdujeron bajo tierra y tuvieron miedo a morir o a desaparecer, y no, porque el Dios Sol estuvo y salió

ja nikunrriji chi kañaa nu, tu nauana nauani kunrriji nude chi kaña ni ña te ni
para alumbrar, pues todo estaba obscuro, no había nada o algo que los iluminara a ellos, pues siempre estaba obscuro, y

jana después ñua te kueni kueni ni kanrenta koyo uu nañivi ni kakakuhun, ñua ni kasaha
ya después, poco a poco, empezaron a salir las pocas personas que sobrevivieron, fueron ellos los que se

tata ja ni ja ni kinroo ñuyo yaha na janaha. Ñua ni nakachi nriyi tatañuri nuri
reprodujeron y fue así que se formó nuestro pueblo hace mucho tiempo. Eso me contó mi difunto abuelo,

ku ja jiniry na ni yo shini tindrru ɨɨ yuku ñua.
es por eso que sé lo que hubo allá en *Shini tinru ɨɨ yuku.*

Bladimir:

¿Te ndrasa ku ja na ni kajasu yauhún na kakenta sha nañivihun? Cachini.
¿Cómo fue que cerraron el agujero en donde estaban saliendo las personas? Cuénteme.

Tata Ñuu Francisco:

Yuu ni kasama, yuu ni kasama yaha, yaha, ji yaha sao cuenta
Sólo cambiaron de piedra, cambiaron de piedra, hagamos de cuenta que estaba ésta, ésta y ésta (el señor señala),

yaha chi ncha yau ja kanrrehe ndrichi ku kii ja kuu ñua, jani ini a ja nikana
y aquí estaba un agujero donde espiaban por dónde venía aquello, o lo que podría pasar, eso imaginaron cuando

nikandrɨɨhun. Ñua te ni cha ɨn temblor ñua te ni naà veeñuhun ñua, tuka na veñu'un, ni naa ɨɨ…
salía el sol. Ya después vino un temblor y se perdió el templo, ya no está el templo, se perdió totalmente…

… te ndrosoyo yaa chi shiaku ndroso
… y nuestro *ndoso* anda, el *ndoso*

ñuuyo yáhà shiaku a yoo reunión, na ni kuyo vina ja kasahatuyo reunión ñuca,
de nuestro pueblo anda hacia donde hacen sus reuniones, como nosotros ahora, que hacemos reuniones allá (en el municipio de santa Catarina *Yoso Notú*),

shi kuahyo, Shiaku ñua shiaku ja ku ndrosoyo,
vamos o andamos, así anda y anduvo nuestro *ndoso,*

nu ni shiaku ñua ni saá reunión, ni shiaku ñua te ja shuni naka ndosoyo
así andan nuestros *ndoso* cuando hacen sus reuniones, así anduvo, y también así como es nuestro *ndoso,*

ni kanrrakuyo ji nahào chi suni a ni shika shuri sua ni jika ni jika ndosoyo, te ñua
nosotros así nos parecemos; así como yo que anduve mucho (camino y tiempo), descalzo, así caminó y camina nuestro *ndoso*, y así *va*

jiteka ini cua na suka nu ni ki ma ku nu ni chi shahàva yaha ja kuaha ndrute, ñua ni saha ndosohun
expandiéndose, y donde ellos pasaban se hacían los arroyos, los barrancos donde va el agua, eso lo hicieron los *ndoso*

Bladimir:

¿Te ndasa ni saa ji jaa ni kasaa shi ndasa?
¿Y cómo lo hicieron, con los pies lo habrán hecho o cómo?

Tata Ñuu Francisco:

Ajam. Yaá kihi , ya kihi nani kutu ɨn chaa a jaha brecha saha yaha kihi yaha kihi ndrute ka utu .
Ajá (sí pues). Aquí va a ir, aquí va a ir, es como cuando un señor hace una brecha (canal de agua), por aquí, por aquí debe ir el agua, así se decían.

Ñua kasaha ndrosohun.
Eso hicieron los *ndoso*.

Bladimir:

¿Te ndasa ni kasaha na ni kajini na kenta nikandrii, a ni kajinu shi ndasa ni Kasaha?
¿Qué hicieron cuando el sol estaba saliendo, corrieron o qué hicieron?

Tata Ñuu Francisco:

Aja, ni Kajinu, ni jaha nrenu nreè ndrii kayotu nhene vi, ñua ni kanrranhuhutu ma
Sí, corrieron, fueron a donde tenían a sus esposas, ahí platicaron ellos

vi, ndrasa ku kenta shi nrenuu kincoyo, ñua te sanrre ni kenta nikandrɨɨ yaà cuancoyo nu
sobre cómo salir o por dónde ir, después, ya cuando salió el sol, por donde ellos iban

cuancoyo, te ñua ni kanrrua, ni kanrruatu ñua te ni kanaà ñua, tu ni kajaa nu kuáà
ahí se fueron cayendo, se cayeron y ahí murieron, no llegaron hasta donde iban,

na kaayo,ni kanrruani te ni naa , nrau, ni naa ñuca.
digamos, se caían y morían, pobres, murieron.

Bladimir:

¿Te ñua te ni kanrru yuu shi ndrasa ni ku?
¿Ahí se convirtieron en piedra o qué pasó?

Tata Ñuu Francisco:

Ni nrruu yuu. Ni nrruu yuu, aja, ni kanrruu yuu.
Quedaron en piedra, quedaron en piedra, sí, se convirtieron en piedra.

Bladimir:

¿Ná ni kajasu yuu nu yauhun, te nañiui ñua ni kanrruku nrenu kunrrenta inka jinu?
Cuando taparon el agujero, ¿aquellas personas buscaron dónde poder salir nuevamente?

Tata Ñuu Francisco:

Ñañivi ja ni kakentai ñuka ni ka nrrukoo ñuuyo, te nañivi
Las personas que salieron allá (en *shini tindru yuku*) se asentaron y fundaron nuestro pueblo, y las personas

Na kayoo te ni kanrrasu yau chi injinuni kanrrenta koyo nañiui onte tikuaha, onte ñua
que estaban ahí y les cerraron el agujero, pues de una vez salieron hasta *Ticuaha*, hasta allá

ni kanrrenta koyo, ku ja nañivi ñuuyo ku Tikuaha.
salieron, somos del mismo pueblo con *Ticuaha*.

Bladimir:

¿Suni kaa tu iin yau ñua nusa (Ticua)?
¿También hay un agujero allá (en Santa Catarina *Ticuaha*)?

Tata Ñuu Francisco:

Aja. Nañivi ñuuyo ku ja kuaha ñua te ni kanrr enta. Katu nriyi tatañuri jiri
Sí. La gente de nuestro pueblo fue la que allá salió. Eso me contó mi difunto abuelo.

Bladimir:

¿Te sɨki nikandrɨɨ ñua?
¿Y sobre el sol qué me cuenta?

Tata Ñuu Francisco:

Na tu chi jaa ni kana Iha nikandrɨɨ´ya ñua na te ni ku ja kuaha ndosohun te ni ku ja uni
Pues por salir el Dios Sol fue que los *Ndoso* se fueron, y pasó que de una vez

ni nruni yuu sao cuenta, ni yija sɨki vi, va ni yija sɨki jaá ni kana nikandrɨɨ ñua te ni nrru yuu katu nrriyi cha ñaahnun.
se convirtieron en piedra, se pusieron duras sus espaldas, se les amacizó la espalda, por la luz y el calor del Sol fue que quedaron en piedras, eso cuentan los difuntos abuelos.

Bladimir:

¿Te ja yoo yuu ñua?
¿Y antes ya había piedras?

Tata Ñuu Francisco:

Tu, tu na yuu nu, tu na yuu yo chi a ni kana Iha nikandrɨɨ y´a te ni tuu yuu ñuca, ni yija sɨɨki sao cuenta, suni ñuhu ku te ni sa iha jaa ni jaa ni nrru yuu.
No, no habían piedras en un principio, no habían piedras, porque salió el sol fue que se formaron las piedras, se amacizaron, hagamos de cuenta que eran también *ñu'u* (los *ndoso*) y el Dios (sol) hizo que se formaran o quedaran convertidos en piedra.

Bladimir:

vaha jihini ñua vi.
Por el calor imagino.

Tata Ñuu Francisco:

Va suu su, ñuani ku ja ni yo.
Me imagino que por eso. Eso fue lo que hubo[200].

4.3.2. Rituales y peticiones a los *Ndoso*

Como mencionamos al inicio de este apartado, estas narrativas están vivas, es decir, son parte fundamental de la vida de los pobladores al igual que los rituales que se llevan a cabo en los lugares sagrados en donde están los *Ndoso*. Aunque cabe señalar que en los últimos años algunos rituales ya no se realizan debido al crecimiento y otros cambios que están ocurriendo en las comunidades. A continuación presentamos la descripción general de algunos rituales que los habitantes de San Miguel nos compartieron, esto para conocer más sobre el carácter sagrado de los *Ndoso* y su importancia ritual en las comunidades. Al igual que en el apartado anterior, aquí nos focalizamos en el caso de San Miguel el Grande, pero esta práctica es recurrente en la región.

San Miguel el Grande es un Pueblo que, desde hace mucho tiempo, se dedica al comercio, al igual que otras comunidades en esta parte de *Ñuu Savi*, asimismo, es un lugar por donde pasaban varios caminos reales que comunicaban con otras poblaciones, por lo que era paso obligado para los comerciantes. Muchos de los comerciantes y caminantes en general, que llegaban a la comunidad o iban hacia otros lugares, se detenían en el paraje *Yuu Tunchi*, a un costado del camino real que va a Tlaxiaco, y realizaban un ritual.

Como parte de este ritual se le dejaban ofrendas al *Ndoso Yii* de San Miguel, las cuales consistían de una o dos piedras especiales, es decir, que tuvieran una forma peculiar o alguna característica sobresaliente, como su color o su brillo causado por los pequeños cuarzos o minerales. Al mismo tiempo, los comerciantes y caminantes le hacían peticiones para que les quitara el cansancio de su larga caminata, que les diera fuerza para seguir con su viaje y para que llegaran con bien a su destino final. Con este ritual, ellos dejaban el cansancio y agarraban fuerzas para reanudar su camino.

Interesantemente, en el proceso inquisitorial realizado en Yanhuitlan durante la Colonia, Jansen y Pérez identifican diferentes dioses, entre ellos *Xitondodzo (Sitoho Ndodzo)* que lo traducen como Señor *Ndodzo* y puede referirse a una deidad; su significado primario es quetzal o pecho, por lo que puede aludir a un guerrero valiente. *Xitondoso* es el dios de los mercaderes (2007b:150).

Debido a los cambios en la infraestructura de la comunidad actual, principalmente a que los caminos reales con el tiempo han dado lugar a las carreteras de terracería y pavimentadas, este ritual ya no lo realizan los comerciantes. En la actualidad, cuando éstos se dirigen a un lugar lejano lo hacen en carros o camionetas particulares y en taxis que pasan por nuevos caminos, por ello los comerciantes ya no se detienen en el lugar sagrado del *Ndoso Yii* ni realizan el ritual mencionado, éste sólo queda en la memoria de los comerciantes que lo vivieron y ahora en este escrito. Asimismo, es importante mencionar que los vecinos de este lugar sagrado continúan ofrendando al *Ndoso Yii*.

Este ejemplo sobre el olvido de algunos *Ndoso* es parte de una realidad más amplia que incluye principalmente a los *Ndoso* que están en los caminos reales de otras comunidades. Sin embargo, cabe señalar que en muchos lugares los caminos reales se siguen utilizando, aunque ya no con la misma frecuencia que en el pasado, además, hay una gran cantidad de veredas que comunican a los habitantes con las agencias municipales o con parajes importantes de su comunidad

200 Estas narrativas son parte de la vida de muchas comunidades, pero vale la pena mencionar que Geurds (Geurds 2007:192) registró una similar que liga directamente al sitio precolonial de Monte Negro con los tiempos de obscuridad y el primer amanecer.

en donde se encuentran varios *Ndoso*, a quienes se le realiza el ritual mencionado.

Otro ritual usual para el *Ndoso Yii* era el que realizaban, hace algunos años, las personas de Santiago *Yosondua*, quienes lo visitaban cada año para hacerle peticiones el día primero de mayo y llegaban con ofrendas de veladoras, flores, comida y bebida. Durante el ritual le rezaban y le pedían para que su milpa se diera bien, que hubiera una buena cosecha y que su ganado estuviera sano. Pedían también por bienes que necesitaban y por salud. Lamentablemente, de un tiempo para acá estos peregrinos ya no llegan. Actualmente este ritual se realiza por algunas personas de la propia comunidad de San Miguel el Grande.

Hoy en día el lugar en donde está el *Ndoso Yii*, al igual que donde están otros *Ndoso*, es sagrado y de curación. Al *Ndoso Yii* se le ofrenda porque es un *ñuhu* (dios), mucha gente de la comunidad lo visita y le lleva veladoras, tabaco y flores como ofrenda; se le pide por la salud de las personas enfermas o por quienes tienen algún problema. Este tercer ritual es similar al que realizaban los comerciantes con las piedras, es decir, se frotan en el cuerpo a manera de limpia. Los habitantes nos explicaron que este ritual se ha hecho por generaciones, desde los tiempos de los abuelitos, que por eso alrededor del *Ndoso* siempre hay muchas piedras pequeñas, son la muestra de que el *Ndoso* ayuda a las personas que están enfermas.

Los expertos de la comunidad nos platicaron que en la actualidad el *Ndoso Yii* (*Ndoso* hombre) es a quien más se le ofrenda y se le hacen peticiones, mientras que a la *Ndoso Sɨhɨ* (*Ndoso* mujer) ya no se le visita con tanta frecuencia. Esto se debe, en parte, a que desde hace algunos años una persona se fue a vivir al lugar en donde ella se encuentra y construyó una barda para delimitar su casa, dejando encerrada a la *Ndoso Sɨhɨ*. Asimismo, nos compartieron que muchas personas ya no hacen ofrendas ni peticiones, que ya no aman a los *Ndoso* y que les están perdiendo el respeto. Al respecto, vemos que el valor de estos seres y lugares sagrados se está perdiendo no sólo por parte de las personas de otras comunidades sino de las personas de la propia comunidad de San Miguel el Grande.

4.3.3. Materialización de los *Ndoso*

Como expusimos, los *Ndoso* están vigentes en las comunidades contemporáneas de *Ñuu Savi* y, como veremos más adelante, han existido desde mucho tiempo atrás, pues la figura del *Ndoso* la encontramos en asentamientos coloniales y precoloniales. Para comprender la importancia de estos seres en la conformación de los sitios precoloniales es necesario conocerlos de manera conceptual y, al mismo tiempo, poder reconocerlos de manera física, para no partir solamente de lo construido. Antes de ir al pasado, en este apartado nos referiremos a las características físicas de los *Ndoso*, esto lo haremos a partir de 15 casos documentados en las comunidades de Tlaxiaco, San Miguel Achiutla, San Miguel el Grande, Santa Catarina *Yoso Notu* y Chalcatongo de Hidalgo; los cuales están en diferentes lugares de la comunidad actual así como en los sitios precoloniales.

De manera general distinguimos tres formas en las que se presentan los *Ndoso*, aunque pueden haber más, aquí partimos de los ejemplos que conocemos hasta ahora. Comúnmente los *Ndoso* corresponden con afloramientos de roca madre sin modificación, los cuales muestran la forma de un cuerpo humano. La mayoría se encuentran acostados boca arriba, pero también se pueden ver de pie, y es posible distinguir su cabeza, cuerpo y pies. Reconocer a un *Ndoso* de manera física es importante porque lo podremos hacer presente en lugares en donde no exista su narrativa oral pero sí su narrativa pétrea, además, esto nos permitirá concebirlos como parte fundamental del paisaje.

Por lo regular, un *Ndoso* puede estar solo o acompañado por otro, cuando se da el segundo caso comúnmente se habla del *Ndoso Yii* y la *Ndoso Sɨhɨ*, es decir de una pareja. Como se mencionó, se presentan como un afloramiento rocoso de forma alargada, que puede medir de 1 m a 2 m de longitud, con un ancho aproximado de .50 m y una altura que puede variar desde unos cuantos centímetros hasta .50 m. Para el caso de Chalcatongo hemos visto un *Ndoso* que rebasa las dimensiones promedio, mide aproximadamente 10 m de largo por 2 m de ancho y 1 m de alto.

En la actualidad, la mayoría de los *Ndoso* están asociados a ofrendas de piedras pequeñas que se les depositan a su alrededor, algunas veces casi cubren su cuerpo (como lo señalamos para el ritual de los caminantes y comerciantes). En ocasiones se les construye un muro de piedra a su alrededor, algo similar vemos en algunos *Ndoso* que están asociados a sitios precoloniales, en donde se les construyó una plataforma. Estas formas arquitectónicas son para enfatizar su carácter sagrado y en conjunto son parte del propio lugar sagrado (figura 134).

Figura 134. Un *Ndoso* con la forma de Cruz, está rodeado por un corral de piedras que enfatiza su carácter sagrado dentro del paisaje

Algunas veces los *Ndoso* se presentan en grupo y se distinguen como una serie de afloramientos de roca en un área extensa. En ciertos casos, dentro de este grupo de *Ndoso*, hay uno que sobresale por su forma o por algún elemento que se le añadió o modificó, por ejemplo, hemos visto que se les talla una cruz y también que se les construye un altar o una capilla.

Finalmente están los *Ndoso* que no parten de un afloramiento de roca madre sino que son esculturas de piedra que explícitamente representan la figura humana del mismo *Ndoso*. Un ejemplo de este caso es la figura del *Ndoso* de San Miguel en la iglesia de la comunidad.

4.3.4. Los *Ndoso* en sitios precoloniales

Con base en trabajos arqueológicos que hemos realizado en la región es posible seguir la figura del *Ndoso* a través del tiempo. Presentaremos tres ejemplos, para cada uno enfatizaremos su temporalidad y daremos una descripción del sitio para ver la asociación de los *Ndoso* con el centro ceremonial y, de esta forma, poder entenderlos como parte constitutiva de los asentamientos en tiempo precoloniales. Asimismo, con estos ejemplos hablaremos de la presencia de los *Ndoso* a lo largo del tiempo; iniciaremos desde tiempos precoloniales tempranos y lo seguiremos hasta la colonia.

Aquí volvemos a recalcar la importancia del registro arqueológico, el cual debe abrirse a los diferentes elementos que están presentes en los sitios precoloniales y a las percepciones de los habitantes contemporáneos. El registro no sólo debería incluir lo construido, como comúnmente se hace en la región de *Ñuu Savi*. De esta manera, se tendría una documentación más completa de los sitios precoloniales y sin duda se llegaría a un mayor entendimiento de los mismos. Cabe aclarar que no se trata de generalizar que todos los afloramientos de roca madre fueron o son *Ndoso*, sino de estar conscientes de las asociaciones entre los afloramientos de roca madre con la arquitectura, la cual nos podría indicar no un templo o santuario sino un ser de tiempos históricos o primordiales, dependiendo el caso.

En muchos de los asentamientos precoloniales que veremos, actualmente no existe una narrativa que nos hable directamente de los *Ndoso*, por lo que tuvimos que recurrir a la comparación con los ejemplos antes mencionados y con otros en donde se observa una clara asociación del *Ndoso* con el asentamiento precolonial. En especial se tiene el sitio de *Nuu Vishi* en donde el *Ndoso*, hoy en día, es parte fundamental de la vida religiosa de los vecinos del lugar. Este *Ndoso* se ubica sobre una plataforma precolonial, lo que indica una continuidad del valor sagrado de este lugar (ver apartado 6.4.1.2).

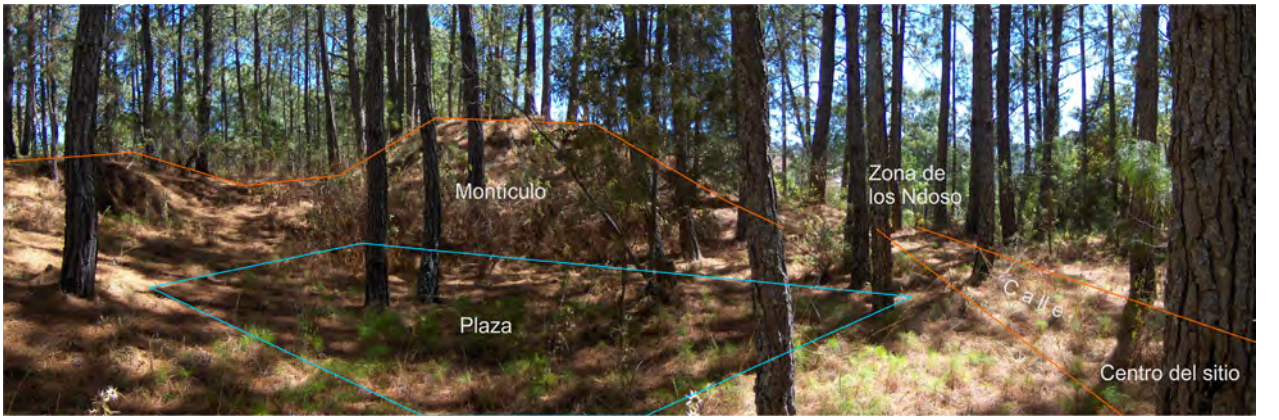


Figura 135. Vista de montículos y plaza principal del sitio, además de la calle

4.3.4.1. *Ndoso* de *Chanestundi*, Chalcatongo

El primer ejemplo es un sitio precolonial que se encuentra en el municipio de Chalcatongo[201], en la agencia de Juárez, y se le conoce localmente como *Chanestundi*, prácticamente muchos de los sitios de esta área se encuentran en la cima de los cerros o en lomas y este sitio no es la excepción, ubicándose sobre una loma. De acuerdo con el material cerámico de este sitio podemos mencionar que tuvo una ocupación continua durante casi todo el periodo precolonial y pensamos, por los elementos que veremos más adelante, que siguió durante la etapa colonial aunque lamentablemente no podemos determinar la fecha exacta.

Con base en el análisis cerámico podemos señalar que su ocupación dio inicio durante la Fase Cruz (del 1350 al 400 a.C.) y probablemente fue densamente poblado para la Fase Ramos (del 400 a.C. al 300 d.C.), continuó durante la Fase Flores (del 300 al 900 d.C.) y para el periodo antes de la colonización, Fase Natividad (del 900 al 1521 d.C.), su ocupación fue menor. Para la etapa colonial no se recuperó cerámica, pero hay una construcción y el grabado de una cruz que nos señalan su uso, lamentablemente no podemos especificar a qué momento corresponden, o incluso si fueron de una etapa más tardía. Lo importante es señalar su continuidad.

El asentamiento está conformado por varios montículos, plataformas, plazas, un área con varios *Ndoso*, una habitación, terrazas y otros elementos arquitectónicos (ver croquis en apartado 5.5.5). Alrededor del sitio, en sus lados norte, sur y oeste, hay una serie de terrazas que fueron destinadas para uso habitacional y para la agricultura.

La plaza (1) del conjunto principal es de forma cuadrangular, en su lado este tiene un montículo de aproximadamente 4 m de altura y hacia el otro extremo de la plaza hay una plataforma de 2 m de alto (figura 135). De acuerdo con los elementos arquitectónicos pensamos que el acceso era por la parte sur de la misma plaza; por el lado norte hay un desnivel, posiblemente una escalinata (de aproximadamente 1 m de alto), que da paso a otra plaza (2); el acceso es amplio igual que la entrada a la plaza principal. En el lado norte de esta segunda plaza hay un montículo de 2 m de altura con una pequeña plaza (3), este montículo al igual que el principal está orientado hacia el oeste.

Es interesante de notar que la parte noroeste de esta plaza está determinada por la pared rocosa de la misma loma, con una caída o pendiente de alrededor de 9 m, en donde se observan varios lugares sagrados de la propia roca que están asociados directamente a esta parte del sitio. Algo muy similar a lo que se describió para el santuario de Huendio, por lo que podríamos pensar que el sitio de *Chanestundi* fue concebido como un santuario, no sólo por sus elementos arquitectónicos sino por la monumentalidad de la misma peña en el que está inmerso.

Al norte y al este del montículo principal se encuentran dos plazas (4 y 5) que forman parte de otro conjunto arquitectónico y, a su vez, están asociadas a otro montículo de 3 m de altura. Aquí cabe resaltar que

201 Los asentamientos precoloniales en la comunidad de Chalcatongo a los que hacemos referencia en este escrito fueron registrados en el 2008, como parte de un proyecto arqueológico de recorrido, su descripción y croquis se presentan en el capítulo V.

Figura 136. Restos de un cuarto, posiblemente colonial; la línea azul delimita el cimiento

hacia el sur de la plaza principal se encuentran cimientos de una habitación, los muros tienen casi 1 m de altura y están en buen estado de conservación. La habitación es de forma rectangular y tiene aproximadamente 10 m de largo por 5 m de ancho; por su arquitectura y conociendo las generalidades de los sitios precoloniales en la región, pensamos que ésta podría corresponder a un momento durante o después de la Colonia (figura 136).

Cabe señalar que las cuatro plazas y sus montículos principales, además de la habitación, están orientados hacia el oeste, dirección en la que actualmente se ubican lugares significativos para la población y que tienen evidencia precolonial desde tiempos tempranos, como *Yuku Nkuu* en la misma comunidad de Chalcatongo. Esto nos habla, a primera vista, de una veneración a estos cerros que en la actualidad son sagrados.

Regresando a la descripción del sitio, vemos que entre la habitación (posiblemente colonial) y la plaza principal (1) se distingue una calle para el tránsito que conecta con el lado este del sitio. En este lugar hay varios afloramientos de roca madre perfectamente visibles y sobresalientes dentro de la conformación del mismo sitio, los cuales consideramos que hacen referencia a los *Ndoso*.

El área que estos ocupan es extensa y cabe señalar que es notaria la ausencia de elementos construidos, sin lugar a dudas, con base en lo aprendido, éste es otro lugar sagrado del sitio[202]. Hay varios afloramientos rocosos que sobresalen por su tamaño, pero hay uno que se distingue por otras características, es un *Ndoso* con forma cuadrangular de alrededor de 1 m de alto por 1 m de ancho y que en su parte frontal tiene grabada una cruz, la cual todo indica que se realizó mucho tiempo atrás, posiblemente desde tiempos coloniales al igual que la habitación descrita (figura 137). En este caso, la cruz tallada nos estaría hablando de la importancia sagrada del *Ndoso* en ese momento de la Colonia y, al mismo tiempo, señala el valor de esta parte del sitio que corresponde con el lugar en donde se manifestaron los *Ndoso*.

No se tienen muchos registros escritos de la época colonial que mencionen los lugares sagrados que fueron visitados, y muchas veces destruidos, por los frailes, pero algunas veces la figura de la Cruz fue la marca de su paso por estas regiones. Para el ejemplo que describimos se podría interpretar que en ese lugar se quiso imponer la Cruz sobre la figura sagrada del *Ndoso*, pero en vez de esto pensamos que hubo una sinergia religiosa entre la asociación simbólica del *Ndoso* y la Cruz.

Algo importante de mencionar es que actualmente hay varios afloramientos de roca madre con forma de

202 Este patrón se repite en varios sitios de la Mixteca, por lo que pensamos que se debe interpretar como una zona dedicada a los *Ndoso* y que forman parte integral de los sitios.

Figura 137. *Ndoso* de *Chanestundi*

Cruz que se consideran lugares sagrados, técnicamente estos afloramientos son *Ndoso*, sin embargo, son entendidos como la manifestación de la propia Cruz, de la divinidad. Lo que se tiene en el sitio de *Chanestundi* es diferente, pues vemos que al *Ndoso* se le talló una Cruz con la intención de cambiar o aumentar su significado sagrado.

Esta disposición vista en el sitio *Chanestundi*, entre lo construido y varios *Ndoso* manifestados en los afloramientos de roca, la vemos de manera similar en el sitio de Santa Catarina *Yoso Notu* y cabe señalar que ambos son de la misma temporalidad. Asimismo, para el último sitio se tiene la narrativa sobre los tiempos primordiales de los *Ndoso*, es decir, cuando se convirtieron en piedra por los rayos del sol. De tal forma, es posible que esta narrativa se asocie con este tipo de sitios. Esta disposición también es clara para el sitio sagrado de *Ñuu Ndeku*, localizado en San Miguel Achiutla (el cual se verá más adelante).

4.3.4.2. *Ndoso* en la agencia de Progreso, Chalcatongo

Este sitio precolonial se encuentra en el municipio de Chalcatongo en la agencia de Progreso, en el extremo norte del valle, sobre la cima de una pequeña loma. De acuerdo con el material cerámico de superficie podemos mencionar que estuvo ocupado principalmente entre el 700 a.C. y el 300 d.C., es decir, durante las Fases Cruz y Ramos. Temporal y espacialmente se asocia a un sitio de mayores dimensiones, *Yuku Chayu*[203], que se encuentra a una distancia aproximada de 500 m hacia el noreste, por lo que desde nuestra perspectiva su relación es evidente, no de una ciudad a un caserío, sino de una ciudad a un sitio sagrado.

La orientación del sitio no se puede dar de manera exacta, ya que la propia plaza no es de forma regular, pero notamos de manera general que está orientada hacia el sur, hacia donde se distinguen sitios contemporáneos importantes, como el de *Yuku Nkuu*, lo que nos hablaría de su relación con otros asentamientos.

A diferencia de otros sitios, vemos que éste es principalmente de carácter ritual, esto porque no existen elementos arquitectónicos asociados, como terrazas o cimientos de muros, y tampoco se distingue gran cantidad de cerámica o lítica, por el contrario, sólo vemos el centro ceremonial que asociamos con actividades rituales. El sitio está compuesto de una plataforma de dimensiones considerables, es cuadrangular

203 Este asentamiento se trata en el apartado 6.6.1 *Yuku Chayu*, el *Ñuu Kahnu* de *Ñuu Ndaya* durante el Preclásico Tardío.

Figura 138. Plaza y *Ndoso* de Chalcatongo

y en la parte alta constituye una plaza de alrededor de 50 m de largo por 25 m de ancho; sus costados están rodeados por afloramientos de roca madre del propio cerro que baja hacia el valle.

Como parte de la plaza hay un afloramiento de roca madre (un *Ndoso*) que juega un papel principal, señalado por su ubicación; en otros sitios comúnmente encontramos en este lugar central un montículo o una plataforma. Las dimensiones de lo que consideramos un *Ndoso* son de aproximadamente 20 m de largo, por 3 m de ancho y 2 m de altura (figura 138). Las características del sitio sugieren que su configuración giró en torno a este *Ndoso* y que fue un lugar principal y sagrado en los tiempos señalados; muy probablemente era un *Ndoso* que formaba parte de las narrativas de varios asentamientos importantes, como *Yuku Chayu* y *Yuku Nkuu*.

4.3.4.3. *Ndoso* en el Sitio el Vergel, Tlaxiaco

El sitio que describiremos a continuación es similar al anterior, aunque cambia en temporalidad, ubicación y dimensiones. Este sitio se encuentra al sur del municipio de Tlaxiaco, sobre la cima de una loma que está al norte de la agencia municipal El Vergel y entre los ríos Tlaxiaco y *Yuta Toto*. Por ubicarse en esta agencia y estar conformado de dos áreas, se le denominó El Vergel A y B.

El material que se recolectó en superficie corresponde principalmente con la famosa cerámica naranja tipo teotihuacano, por lo que su ocupación fue mayormente del 300 al 900 d.C., es decir, durante la Fase Flores o el Clásico[204]. Este fechamiento se refuerza con los resultados del recorrido realizado por Balkansky y su equipo, quienes reconocen al sitio con la nomenclatura TLA-40 (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:262).

El sitio no es muy grande pero estuvo asociado a otros de dimensiones mayores para esos tiempos, como El Vergel, trabajado por Verenice Heredia (Heredia 2002, 2007), y por el del Cerro de la Virgen. Como se mencionó, "El Vergel A y B" se compone principalmente de dos conjuntos arquitectónicos y en las laderas del cerro se observan algunas terrazas habitacionales, aunque no muchas en comparación con otros sitios de la región.

El primer conjunto se integra de una plaza con una pequeña plataforma al oeste, la cual está casi destruida por la construcción actual de un tanque elevado, y un montículo de 1.5 m de altura al este. Tomando como

204 Este sitio se recorrió como parte del proyecto de rescate arqueológico de la línea de transmisión Tlaxiaco-*Itundujia* (2006), se le asignó la nomenclatura de: sitio 22 "El Vergel A y B".

referencia el montículo mayor respecto a la plaza, podemos decir que tiene una orientación hacia el oeste, de forma puntual se distingue el sitio El Vergel que está aproximadamente a 1.7 Km de distancia y de forma zonal se observa el sitio monumental de *Ñuu Kuiñe* (Cuquila) que está a una distancia de 7.5 Km; ambos sitios fechados para esta misma temporalidad (Robles 1996; Spores 2007:32-33).

El segundo conjunto arquitectónico es de menores dimensiones, pero nuestro interés no se focaliza en esto sino en su carácter religioso claramente expresado, pues reconocemos la figura de un *Ndoso*. Este conjunto está conformado por una plaza con una plataforma principal en su costado oeste y una pequeña plataforma de poca altura alrededor de .20 m en el extremo este, en la que sobresale un *Ndoso* que ocupa la parte central de la misma (figura 139). El afloramiento de roca madre tiene una altura de casi 1 m y un largo de 2 m y es interesante de notar que la arquitectura de la plataforma no se contrapone con el *Ndoso* sino lo exalta, haciendo evidente la importancia de este elemento que le confiere su valor sagrado a esta estructura (figura 140).

4.3.5. Los *Ndoso* durante la Colonia: el convento de *Ñuu Ndeku*, San Miguel Achiutla

Como notamos con los ejemplos anteriores, la figura del *Ndoso* se puede seguir hasta tiempos bastante tempranos (1300 a.C.). Lo que veremos a continuación es como él, ella o en algunos casos los *Ndoso* son parte de las iglesias que fueron construidas en tiempos coloniales. Es bien conocido que éstas se construyeron sobre asentamientos precoloniales relevantes, prefiriendo ubicarse sobre plataformas o montículos, es decir sobre las antiguas *Vehe Ñuhu* o Casas de Dios (Romero 2008). Pero hasta el momento no se ha considerado su construcción sobre un santuario antiguamente dedicado a los *Ndoso*. Este caso lo vamos a ejemplificar con la construcción de un convento sobre el centro ceremonial de *Ñuu Ndeku* en San Miguel Achiutla.

En la zona en donde está el centro ceremonial de origen precolonial de *Ñuu Ndeku* o San Miguel Achiutla se encuentra un convento colonial de la orden dominica; actualmente el convento es usado en diferen-

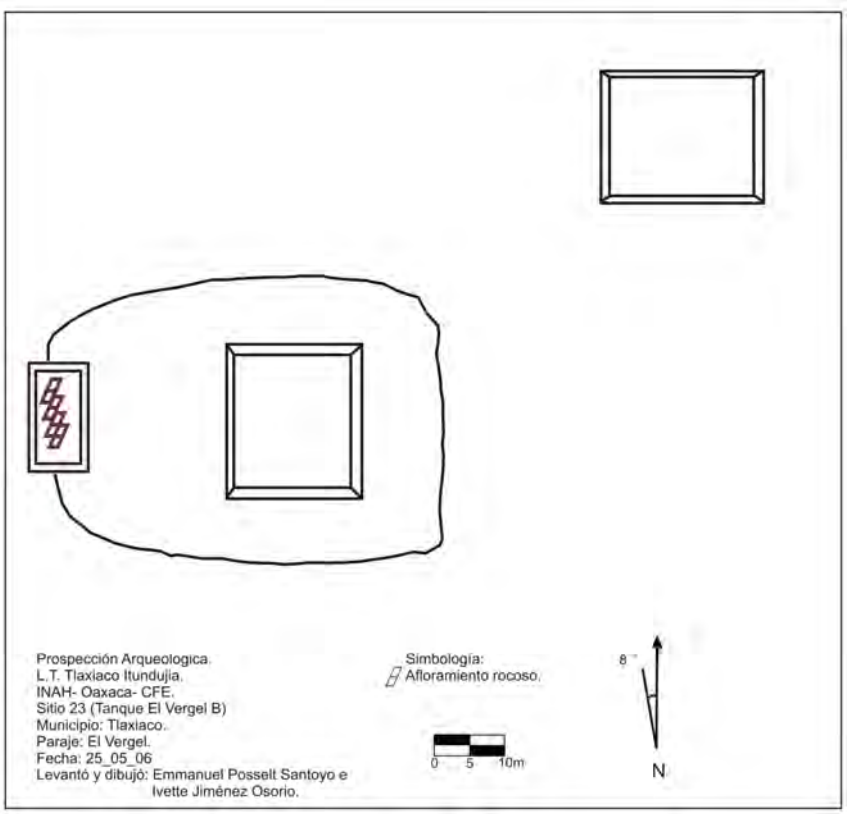


Figura 139. Croquis del sitio El Vergel en donde se observa un *Ndoso* como parte de un altar

Figura 140. *Ndoso* de El Vergel, con una línea naranja se señala la figura del *Ndoso* y con una línea azul la plataforma en donde se localiza

tes festividades religiosas por la comunidad. Al sur de este edificio se localizan los restos del primer convento, se observan el techo derrumbado y algunas de sus paredes cuarteadas. Lamentablemente este edificio está en un deterioro continuo y es urgente que se le dediquen trabajos de restauración para evitar su pérdida total. Forde menciona que puede tratarse de la primera iglesia que se construyó o ser una iglesia calvario correspondiente al siglo XVIII (2015:111).

Es un lugar que desde tiempos precoloniales ha sido relevante, esto lo podemos ver en sus elementos arquitectónicos. De acuerdo con Kowalesky y su equipo, un posible inicio de este lugar sagrado fue un asentamiento que está en la cima de una montaña (identificado con la nomenclatura SMA3). Este último tuvo sus orígenes durante el Preclásico (Fase Ramos) pero de acuerdo con la evidencia cerámica presenta una mayor ocupación para el periodo Clásico (Fase Flores); está conformado por varios montículos y un juego de pelota. Asimismo, durante la Fase Flores, el sitio que actualmente se ubica cerca del convento colonial (denominado SMA4) empieza a tener ocupación, aunque para ese tiempo es un asentamiento muy pequeño (2009:194-196).

Para el Posclásico, este último sitio (SMA4) denominado localmente Puerta del Sol fue de mayores dimensiones, ocupó la cima del cerro así como su ladera sur y estuvo conformado principalmente de altas y amplias terrazas (figura 141). Este asentamiento, al cual los habitantes también llaman Pueblo Viejo o El Asiento del Cacique, no tuvo grandes construcciones como otros sitios de la misma temporalidad; su monumentalidad recayó en la construcción de terrazas que dan paso a la cima y se propone que en donde actualmente está el convento fue el lugar en donde estuvieron los palacios y otros lugares con plazas abiertas (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:199-201). De igual forma se señala que en ningún caso se nota la evidencia de una inversión arquitectónica en burocracia o administración especializada por debajo del nivel del cacique y su centro (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:201-202).

Como mencionó Balkansky, el sitio no cuenta con arquitectura mayor, pero pensamos que su importancia a nivel religioso, al igual que el centro ceremonial de Apoala, no recaía en la monumentalidad de sus edificios sino en la fusión de los elementos sagrados del paisaje con la propia experiencia de los habitantes y peregrinos de este centro ceremonial de *Ñuu Ndeku*, quienes a lo largo de milenios lo fueron forjando hasta que llegó a conocerse como el "Templo Mayor" en los registros coloniales.

De acuerdo con la descripción que ofrece Burgoa es claro que este asentamiento precolonial es el que

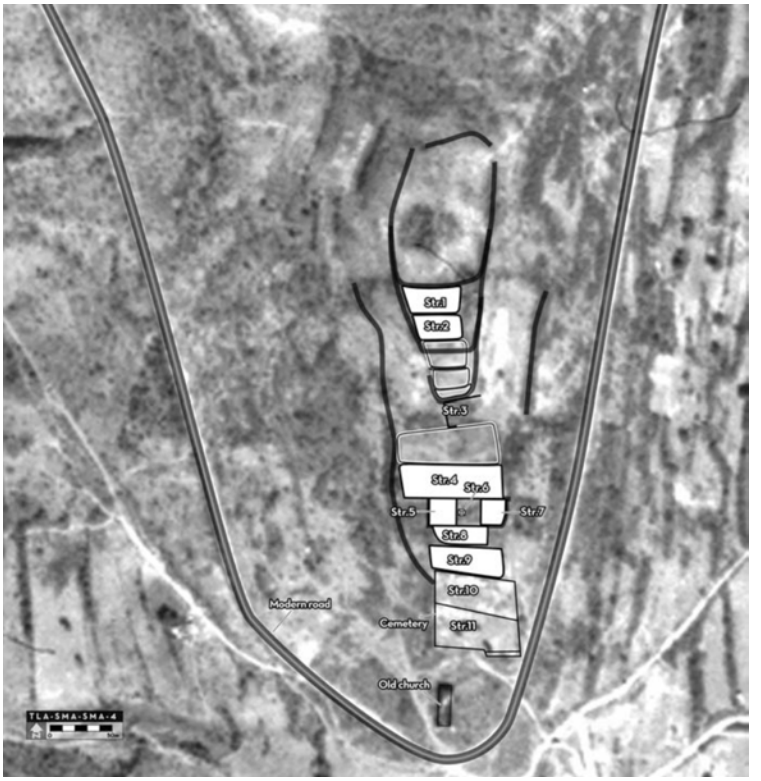


Figura 141. Sitio de *Ñuu Ndeku* (tomada de Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:202)

se reconocía como Templo Mayor de esta nación (Mixteca), este autor menciona: "…y en este pueblo era donde para todas sus resoluciones de paz, y de guerras, tenían el oráculo de sus consultas, el sitio está en una eminencia que descuella entre un río, por la parte del poniente, y un arroyo a la del oriente, por todas partes se sube con gran penalidad" (1989:139). Si hoy en día nos ubicamos en el paisaje en donde se encuentra el santuario vemos que corresponde con esta descripción, se distinguen los ríos a los costados del cerro.

En la descripción que Burgoa hace del Templo Mayor de *Ñuu Ndeku* no lo considera un santuario sino un lugar de veneración al demonio, como lo hace con otros santuarios de origen precolonial. Sin embargo, a pesar de su descripción cargada de prejuicios, deja ver aspectos relevantes, como la existencia de "ídolos" a los cuales más adelante se refiere como "celebridades de piedra" y "trozos adorados" (1989:318). Desde nuestra perspectiva, cuando habla de "ídolos" está haciendo alusión a los *Ñuhu* (dioses) y cuando menciona "celebridades de piedra" nos hace pensar en los *Ndoso* como reyes importantes de tiempos pasados. Es importante recalcar que el autor emplea dos conceptos que pensamos hacen referencia a dos entidades sagradas diferentes.

Sin lugar a dudas, la importancia de *Ñuu Ndeku* (San Miguel Achiutla) como santuario era evidente a la llegada de los españoles, y esto fue motivo para que los frailes que llevaron a cabo la Conquista Espiritual lo escogieran para realizar el proceso de adoctrinamiento[205]. Asimismo, es interesante señalar que durante este periodo colonial se construyeron de manera sucesiva dos conventos muy cercanos, lo que nos habla de la importancia y continuidad de este lugar sagrado que sigue vigente hoy en día. El segundo convento se construyó sobre una gran plataforma y siguió las formas correspondientes de ese periodo: la nave, el convento y un gran atrio tanto en la parte frontal como a lateral.

En el caso del primer convento vemos que la construcción se realizó en un terreno irregular, es decir, no se construyó sobre una plataforma que le diera cimiento sino que se dejó la propia forma del terreno, respetando los afloramientos de roca madre (figura 142).

205 Para una descripción amplia del santuario de *Ñuu Ndeku* y su relevancia en la Colonia véase Jansen y Pérez (2009a:79-86 y 135-137) así como la tesis de Forde (2015).

Figura 142. Restos de la primera iglesia en Achiutla, construida sobre el área de los afloramientos rocosos o *Ndoso*, al pie de la loma en donde se encuentra el asentamiento precolonial

Como notan Jansen y Pérez, el convento "se encuentra en medio de una especie de jardín de rocas grises y cactus", dada la importancia de las rocas en la religión *Ñuu Savi*, los autores las identifican como *Ñuhu y Ndoso*, manifestaciones pétreas de los espíritus de la tierra (Jansen y Pérez 2009a:135).

Retomando a Burgoa, cuando describe el convento explica que: "… tienen muy capaz iglesia, y convento, **todo fundado sobre peñas, que hasta entrar en el templo, se anda con dificultad sobre ellas**[206]…" (1989:349), a partir de esta descripción notamos que el convento fue construido ex profeso sobre este lugar. Debido a la sinergia religiosa, el Convento o la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) incluía en su discurso sagrado tanto a los Santos y las Vírgenes de la cristiandad como a los *Ñuhu* y *Ndoso* de la religión de *Ñuu Savi*. De tal forma, este convento se construyó en un lugar sumamente sacro, en la morada de estos seres divinos.

Aunado a esto, fray Benito Hernández, quien estuvo viviendo y predicando en esta región, al momento de su muerte fue enterrado en esta primera iglesia (Burgoa 1989:346). De acuerdo con la descripción de Burgoa se percibe que la gente lo apreció mucho, llegándolo a considerar como un *Iya* (gran Señor). Al morir, Fray Benito se convirtió en un verdadero *Ñuhu*, un ser divino asociado con la tierra y un fundador sujeto a veneración, como en el antiguo culto a los ancestros; de ahí la gran atención para su sepultura en el centro ceremonial de *Ñuu Ndeku* (San Miguel Achiutla) (Jansen y Pérez 2009a:174), en donde se fusionaría con los demás seres sagrados. Desde nuestra perspectiva consideramos que fue percibido como *Ndoso*, un ser que engloba cualidades humanas y divinas, como lo vimos anteriormente en las narrativas orales.

4.3.6. El *Ndoso* en la actualidad

El siguiente ejemplo que vamos a tratar es sobre la manifestación de la Virgen Guadalupe en un afloramiento rocoso, el cual entendemos como la sinergia entre la percepción sagrada de los afloramientos de roca (los *Ndoso*) y los personajes sagrados del catolicismo, como la Virgen (figura 143).

Este afloramiento se encuentra en un santuario que está al pie del Cerro de la Virgen en Tlaxiaco, sobre su ladera norte. Cabe señalar que la *Ndoso* Virgen se ubica en un área en donde hay bastantes afloramientos rocosos, creando un entorno sagrado de varios *Ndoso*, como lo vimos en Achiutla y en dos sitios de origen precolonial que describimos anteriormente. La narrativa oral nos dice que la Virgen Guadalupe se apareció en este lugar hace ya muchos años y que pidió se le construyera una capilla, en donde es celebrada cada

206 El texto en negritas es indicación nuestra.

Figura 143. La *Ndoso Sɨhɨ* o la Virgen de Guadalupe en Tlaxiaco, que en temporada de lluvias se llena de agua

12 de diciembre. Un ejemplo similar lo trataremos más adelante (capítulo VI).

Lo que queremos señalar en estos dos últimos apartados es que, en algunos casos, la figura del *Ndoso* expresada en el paisaje fue incorporada al cristianismo como la manifestación sagrada de algunos personajes relevantes para los fieles, como Fray Benito y la propia Virgen, quienes de esta forma se volvieron parte fundamental de la religión de *Ñuu Savi*. Otro ejemplo de esta sinergia la vemos en el santuario del Señor de las Peñitas en Etla, en donde Jesucristo dejó las huellas de sus andanzas en tiempos primordiales, cuando la tierra era blanda antes de la primera salida del sol (ver aparatado 3.5.6.2).

4.3.7. Consideraciones generales en torno a los *Ndoso*

Al presentar las narrativas de los *Ndoso*, tal cual nos fueron compartidas, el objetivo fue dar a conocer a estos seres sagrados a partir de sus propias experiencias, que nos llevaron a lugares y tiempos específicos. Nos dejamos llevar de la mano por los autores-narradores y al ubicarnos en el paisaje concreto seguimos las líneas de vida de los *Ndoso*, es decir, de los ancestros primordiales e históricos que habitaron y dieron forma a ese paisaje.

A través de sus voces aprendimos que vivieron como nosotros (tuvieron familia y vieron por sus Pueblos) y conocimos sus hazañas de aquellos tiempos. Asimismo, nos ubicaron en el presente y aprendimos que los *Ndoso* (ahora manifestados en piedra) son los seres sagrados que cuidan a las diferentes comunidades y que sus cualidades así como acciones del pasado se ven reflejadas en los habitantes contemporáneos.

Considerando lo que vimos en este apartado, a continuación presentaremos algunas generalidades sobre estos seres y los contextos en que se presentan en los sitios precoloniales. Cabe señalar que en el capítulo VI se tratarán otros ejemplos que muestran la importancia de estos seres sagrados en el paisaje.

Los ejemplos que expusimos dejan ver dos tiempos, el primordial y el histórico. En las narrativas orales algunas veces se tratan por separado y otras están íntimamente relacionados. En la oralidad ambos tiempos son claros mientras que en los sitios precoloniales el tiempo primordial no es evidente, sin embargo, consideramos que también está presente.

Por ahora proponemos que cuando los *Ndoso* se encuentran agrupados y al este del conjunto arquitectónico principal o del sitio en general, estos hacen referencia al tiempo primordial, es decir, a los tiempos de obscuridad y del primer amanecer, cuando se convirtieron en piedra. Esta narrativa sobre el tiempo primordial la ubicamos en sitios que tienen un fechamiento para el Preclásico Temprano (1350-700 a.C.) y algunos de ellos se reutilizaron en el Posclásico

(900-1521 d.C.), durante la Colonia y continúan en uso hoy en día. Por ello proponemos que esta narrativa puede tener una antigüedad de más de 3 000 años, dato importante de señalar.

Desde esta perspectiva, vemos que en los sitios hay una integración armoniosa entre los *Ndoso* manifestados en los afloramientos de roca madre y la arquitectura ceremonial, cívica y habitacional. Así, la fusión de tiempos también se da en estos lugares, que podemos ubicar tanto en un tiempo histórico, desde el Preclásico hasta la actualidad, como en un tiempo primordial, cuando ocurrió la primera salida del Sol. Los cuerpos de piedra de los *Ndoso* en los sitios precoloniales dan cuenta de la existencia de este tipo de narrativas y, por su ubicación, entendemos que eran importantes y accesibles para toda la población, como lo son hoy en día para San Miguel y las comunidades vecinas.

Asimismo, a partir de los ejemplos contemporáneos reconocimos a los *Ndoso* que se presentan de manera individual o en pareja. Al respecto cabe señalar que, hasta este momento, en los sitios precoloniales lo hemos identificado sólo de forma individual. En estos contextos proponemos que ella o él pudieron existir en ambos tiempos o únicamente en el histórico, es decir, como creadores del mundo o como reyes históricos. Conforme a lo que vimos, la o el *Ndoso* se puede ubicar en la parte principal del asentamiento, cerca de la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios), o entre la población. En los sitios precoloniales la narrativa en el paisaje se reconoce aunque su parte oral se ha perdido, sin embargo, en comparación a las narrativas orales que presentamos podemos decir que cada *Ndoso* tuvo su propia historia, la cual se complementaba con la de otros ubicados en los demás asentamientos. Este tipo de evidencia o narrativa pétrea (de un solo *Ndoso*) se tiene en sitios que remontan hasta el Preclásico Tardío (400 a.C.-300 d.C.).

El hecho de que sus cuerpos hayan quedado en piedra debido al primer amanecer o porque murieron en esos lugares nos indica que ambos tiempos, primordial e histórico, se consideraron en la planeación y construcción de los asentamientos o santuarios de épocas tempranas y tardías. Es claro que la presencia de los *Ndoso* fue una de las razones para la ubicación de algunos asentamientos, pues su integración armoniosa como parte de los sitios sugiere una percepción previa a la construcción de sitios. Todo esto nos lleva a considerar la narrativa sobre los *Ndoso* como una de las más antiguas.

Aquí nos centramos principalmente en los *Ndoso* de San Miguel, sin embargo, podemos decir que estos seres sagrados están presentes con la misma fuerza en otras comunidades, lo que los hace un elemento relevante en el paisaje. Asimismo, debido a su valor sagrado se han ido fusionando y creando una sinergia con las representaciones de Vírgenes, Santos y de Jesús. Por otro lado, debido a la desinformación y procesos de cambio, en algunas comunidades los *Ndoso* están dejando de ser importantes y, por lo tanto, los lugares sagrados en donde se encuentran están perdiendo valor o están siendo destruidos.

De tal forma, las narrativas en el paisaje y en este caso bajo la percepción de los mixtecos, nos demandan romper las barreras que han sido impuestas entre lo natural-cultural, histórico-primordial y afinidad-no afinidad. Esto nos llevará a considerar una gama de oportunidades en la investigación arqueológica y a no partir de categorías preestablecidas, que determinan lo que existe o no en un paisaje vivo. Apertura y flexibilidad es lo que demanda el estudio de la herencia viva.

Finalmente, consideramos pertinente hacer una reflexión sobre algún tipo de representación de estos seres sagrados en tiempos precoloniales que podamos reconocer en los materiales arqueológicos. Ya nos hemos referido a su forma pétrea en los asentamientos pero, retomando el ejemplo de *Savi* (el dios Lluvia) que por un lado se manifiesta en estalactitas y por el otro se tiene su representación en piedra tallada o cerámica, vale la pena preguntarse si los *Ndoso* también se representaron en esculturas.

Al respecto resultan importantes dos tipos de esculturas que se encuentran con regularidad en diferentes comunidades de la Mixteca: *1)* las cabezas de piedra y *2)* los penates.

1) Las primeras han sido documentadas y estudiadas por Rivera y Romero (2013), representan cabezas humanas cuya principal característica es haber sido esculpidas en una sola pieza, sin cuerpo. En su mayoría son rostros humanos, también hay con rasgos zoomorfos o una combinación de ambos. Generalmente son de dos tipos de piedra, volcánico y sedimentario, fueron talladas y los diseños se hicieron a base de grabado e incisión. Tienen una altura que no rebasa los .45 m y un dato importante es la ausencia de glifos calendáricos que refieran a personajes en específico. Se propone que para el Preclásico Tardío ya estaban siendo usadas y se siguieron produciendo para el Clásico y el Posclásico.

Una aportación importante del análisis de Rivera y Romero es la clasificación que ofrecen de estas esculturas. Con esto muestra que pese a sus generalidades y diversidad éstas poseen rasgos distintivos que se pueden asociar con algún ser o una divinidad en específico, como *Savi* (el dios Lluvia).

Asimismo, considerando los contextos arqueológicos en donde se han localizado, se plantea que se emplearon en el culto y ritual doméstico de las unidades habitacionales y que posiblemente representan deidades que se veneraban en el seno de las familias. Actualmente, con base en los casos documentados por los mismos autores, estas esculturas han conservado su valor sagrado y están vinculadas a los montes así como a la petición de Lluvias y a la buena cosecha. En relación con las últimas y debido a su asociación con San Marcos, en el estado de Guerrero se les conoce como "San Marquitos".

Aunado a esto, en una excavación que realizamos (quienes escribimos) en el sitio el Alvarado en Tlaxiaco[207] encontramos cinco cabezas de piedra. Este sitio tuvo su mayor ocupación durante el Preclásico y fue reutilizado, con fines religiosos, en el Posclásico. Para esta última etapa se notó la utilización de una plataforma del área central así como de las dos terrazas principales, al este y al oeste del sitio, y cabe señalar que ambas se emplearon como lugares de enterramiento.

Las cabezas se encontraron en asociación a materiales del Posclásico y fueron variadas, distinguiéndose algunos *ñuhu* y otra que se asemeja al ave de pico ancho, siguiendo la clasificación de Rivera y Romero. Todas se localizaron en la plataforma este del área central del sitio compuesta por una plaza hundida delimitada por cuatro estructuras. Con base en los materiales encontrados (cajetes de borde rojo sobre crema y un policromo semicompleto, caracoles fosilizados y las propias cabezas de piedra) pensamos que esta plataforma posiblemente funcionó como altar durante la etapa tardía de la ocupación del sitio. Asimismo considerando el uso de las terrazas, en donde se localizaron siete entierros y un altar para esta misma temporalidad, proponemos que en este contexto las cabezas de piedra pudieron estar relacionadas con la veneración de ancestros, aunque no limitadas únicamente a este propósito.

Además, hemos visto que en el área de Chalcatongo y en la de *Yuta Nduchi* actualmente estas esculturas de piedra son los *ñuhu* (dueños divinos de los lugares), no se asocian con un ser divino en específico. A la persona que se llega a encontrar una de estas cabezas se le considera muy afortunada, ya que estos seres divinos no se le manifiestan a cualquiera. Quienes los encuentran tienen el compromiso de cuidarlos y ofrendarlos. Algunos se tienen en los altares familiares, unos se colocan en el patio de la casa y otros se encuentran en altares en la cima de los cerros o en sitios arqueológicos.

Estas cabezas de piedra también han sido reportadas por Spores para Tlaxiaco y sus alrededores, Teposcolula, Yucunama, Chalcatongo y Achiutla. Estos son encontrados en sitios y milpas y son fechados para el Clásico Tardío y el Posclásico (Spores 2007:129).

2) Por otro lado se tienen los penates, que son pequeñas figurillas hechas de piedra verde. Representan figuras antropomorfas de cuerpo completo, en general tienen una postura sedente con sus manos entrelazadas o juntas sobre el abdomen, algunos las tienen sobre el pecho. También hay algunos con atributos que los vinculan con *Savi* (dios Lluvia) (Roldán, Brussé, et al. 2014: 427). Asimismo, una característica relevante es que su rostro tiene la expresión de alguien sin vida, de un difunto.

Los penates, al igual que las cabezas de piedra, son comunes de encontrar en varias comunidades de la Mixteca. Muchos se localizan de manera fortuita en la superficie, también se encuentran en los asentamientos precoloniales como parte de los rellenos y en contextos funerarios. En relación con este último caso un excelente ejemplo de su uso ritual-funerario es el entierro de *Yuku Ndaa* (Roldán, Brussé, et al. 2014: 411-432). Se trata del entierro de una mujer de aproximadamente 32 años asociado a una ofrenda quemada de más de 70,000 artefactos, dentro de ellos piedra labrada en miniatura. Cabe señalar que el entierro y la ofrenda sucedieron durante la Colonia (entre 1535 y 1550).

Como parte de la ofrenda de piedra labrada se identificaron caritas, colgantes, pendientes y penates, entre otros (Roldán, Brussé, et al. 2014: 424-427), clasificación que responde al uso de los artefactos más que a sus atributos formales. Lo que queremos resaltar aquí es que todos los que representan figuras antropomorfas comparten la expresión de un rostro sin vida. Por tal motivo, consideramos que en este contexto los penates y demás artefactos con esta característica están

207 Este trabajo lo realizamos en el 2006 como parte de un rescate arqueológico por la construcción de una línea de transmisión eléctrica que iría de Tlaxiaco a *Itundujia*.

Figura 144. Las imágenes 1, 2, 4, 6 y 7 corresponden con cabezas de piedra, la 1 se localiza en la iglesia de Teozacoalco y presenta atributos de *Savi*, la 2 presenta atributos del dios Viento y se ubica en la pared de una casa en Juxtlahuaca, la 4 se encuentra en un altar en San Miguel el Grande y las 6 y 7 fueron localizadas durante la excavación en Tlaxiaco. Las imágenes 3 y 5 son penates del área de San Miguel el Grande

haciendo referencia a los ancestros, sin embargo, no es posible definir la lejanía o proximidad de éstos (si son familiares, históricos o primordiales).

De tal forma, considerando estas evidencias proponemos, por un lado, que los *Ñuhu* (dueños divinos de los lugares) se representaron con las cabezas de piedra y, por el otro, que los *Ndoso* (antiguos reyes o seres primordiales) pudieron haber sido representados también con las cabezas de piedra y con los penates (figura 144). Aunque con estos últimos su asociación es más evidente porque refieren a ancestros y porque se presentan de cuerpo completo, no podemos asegurar su correspondencia, por otro lado tampoco podemos descartar su representación como cabezas de piedra. Asignarlos a un objeto en específico por ahora resulta difícil, pero quizás con un análisis de mayor profundidad en el que se incluyan más ejemplos se puede llegar a reconocer sus atributos.

Asimismo, cabe señalar que si bien a nivel arqueológico (considerando las cabezas de piedra) no es posible distinguir entre los *Ñuhu* (dueños divinos de los lugares) y los *Ndoso* (antiguos reyes o seres primordiales), esto cuando las cabezas no presentan elementos iconográficos claros, en la actualidad ambas categorías de seres sagrados son perfectamente reconocibles en el paisaje. Para el primer caso recordemos a los manantiales, la tierra, el toro de piedra, etc. y para el segundo los diferentes afloramientos de roca. Esta distinción también la señalamos en los documentos coloniales, propusimos que cuando se menciona "ídolos" es para referirse a los *Ñuhu* y cuando se nombra "celebridades de piedra" es para referirse a los *Ndoso*.

De igual forma, su principal diferenciación a nivel conceptual radica en que los *Ndoso* comparten una biografía similar a la de los seres humanos, mientras que las biografías de los *Ñuhu* corresponden con las de los otros seres del paisaje. Entonces, lo relevante es que estos seres sagrados de suma importancia para las comunidades mixtecas contemporáneas los podemos integrar en los asentamientos precoloniales a partir de sus manifestaciones en el paisaje.

Capítulo V
Proyectos arqueológicos

5.1 INTRODUCCIÓN

Esta segunda parte de la tesis se conforma de los capítulos V y VI. Es la aplicación de la propuesta (metodológica e interpretativa) que hemos venido desarrollando a un caso concreto y amplio como lo es el Paisaje del *yuvui tayu* (reinado) de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros). Lo consideramos un ejercicio para mostrar que el trabajo arqueológico puede tener otro discurso, que no sea en términos evolutivos ni envuelto solamente en el pasado precolonial. Como lo hemos expresado, el discurso o la narrativa que buscamos es una que hable de un pasado en el que se vean reflejadas tanto la voz de los pobladores como la de los arqueólogos, y que conecte pasado-presente-futuro, aunque el discurso se enfoque en el pasado precolonial y colonial.

En los capítulos II, III y IV vimos que diversos temas y actividades de la actualidad muestran una línea de continuidad o vínculo con el pasado precolonial. Este hecho nos llevó a retomar y considerar este vínculo dentro de la práctica arqueológica y así poder generar otro tipo de interpretaciones.

A diferencia de los capítulos previos, en esta parte de la tesis no iniciaremos con un tema específico en la actualidad ni lo seguiremos en el tiempo sino que iniciaremos con la evidencia arqueológica registrada a partir de dos estudios. En algunos casos, esta evidencia se puede seguir hasta el presente e incluso es posible ver que su línea de vida se extiende hacia el futuro (como lo hemos explicado estas líneas de vida integran tanto cambios como continuidades). En otros casos, estas evidencias o líneas se quedan como parte de los tiempos precoloniales o coloniales y muchas veces no llegamos a dar una interpretación como nos gustaría por la falta de información.

Los objetivos principales de esta segunda parte son: *1)* Mostrar la riqueza arqueológica así como el desarrollo histórico en esta área de la Mixteca Alta que ha sido poco investigada y *2)* hablar del Paisaje del reinado de *Ñuu Ndaya*, considerado uno de los más importantes durante el periodo Posclásico (900-1521 d.C.), y conocer los efectos que los pobladores sufrieron durante la Colonia. Con relación al segundo objetivo, trabajos anteriores (2006a, b, 2007, 2009, 2012, 2015) nos permitieron reconocer, de manera preliminar, algunos de los asentamientos que pudieron haber integrado la cabecera de este gran reinado así como su centro ceremonial nombrado Cerro de Pedimento (santuario que se vio en el apartado 3.5.3). A partir de estos primeros datos se planteó el proyecto de recorrido que realizamos en el 2016.

De tal forma, en este capítulo (V) se presentan los resultados de dos recorridos arqueológicos de superficie en el área que comprende gran parte de los municipios de San Miguel el Grande, Santa Catarina *Yoso Notu* y Chalcatongo de Hidalgo en la Mixteca Alta de Oaxaca. Conjuntando ambos proyectos, el área que se recorrió fue de 160 km cuadrados y se registraron un total de 113 sitios precoloniales.

El primer recorrido se realizó en el 2008 y tuvo sus propios objetivos, por lo que sólo se anexa parte del proyecto (Jiménez y Posselt 2009). Aquí se incorpora con la finalidad de cumplir con los objetivos planteados y complementar la información recuperada con el segundo proyecto (Jiménez y Posselt 2016a, c).

En el capítulo VI se brinda una interpretación de estos datos arqueológicos, los cuales se conjuntan con datos referidos en: códices precoloniales, documentos coloniales y en narrativas actuales. Estos datos se integran para alcanzar dos objetivos principales: *1)* definir la conformación del *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros), incluyendo la identificación de su Cabecera, durante el Posclásico (900-1521 d.C.) y *2)* mostrar el devenir de los habitantes de esta región.

5.2 ANTECEDENTES ARQUEOLÓGICOS

Con relación al área de estudio en donde nos enfocamos hay poca información arqueológica, principalmente se han realizado dos proyectos de salvamento (además del proyecto sobre patrón de asentamiento en la comunidad de Chalcatongo que aquí se incluye) por parte del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) sede Oaxaca, en los cuales participamos como responsables (Jiménez y Posselt 2006a, 2007). Durante el primer proyecto se llevó a cabo un reconocimiento y registro de los asentamientos que podrían ser afectados por la construcción de una línea de transmisión de luz que correría de Tlaxiaco a Santa Cruz *Itundujia*, para ese momento sólo se hizo un registro del área central de los asentamientos y no se recolectó material cerámico.

En el segundo proyecto se realizaron pequeñas excavaciones en los sitios que serían afectados por la colocación de torres de electricidad. Para el tema que nos ocupa es importante mencionar que se excavó una de las terrazas del sitio *Nuu Vishi* (Lugar Templado) en San Miguel el Grande y, de acuerdo con los materiales cerámicos analizados, se determinó que su ocupación fue durante el Posclásico. Aunado a esto, durante los últimos años hemos trabajado con las personas de la comunidad para hacer un registro de sus narrativas orales de carácter histórico y sagrado, esto con el objetivo de conjuntar esta información con el registro arqueológico; un primer avance de este trabajo lo mostramos en el artículo titulado: "Integrating Oral Traditions and Archaeological Practice: The Case of San Miguel el Grande" (Jiménez y Posselt 2015).

Asimismo, durante la realización de estos diferentes trabajos registramos un asentamiento precolonial importante en la misma comunidad de San Miguel que es nombrado "Chalcatongo Viejo". Anteriormente, el nombre en mixteco de Chalcatongo fue *Ñuu Ndaya* (Pueblo de los Ancestros) e interesantemente este topónimo ya ha sido identificado en algunos códices mixtecos, como el de *Añute* (Selden) (Jansen y Pérez 2007b). Igualmente, se menciona como uno de los tres lugares más relevantes dentro de la Mixteca (Caso 1996). También la información generada en la época colonial nos dice que Chalcatongo fue un lugar de suma importancia durante tiempos precoloniales (Burgoa 1989), y que durante esta etapa se trataron de realizar dos congregaciones en la región, las cuales resultaron fallidas (Gerhard 1977).

5.3 METODOLOGÍA

Los datos que aquí presentamos, considerando ambos proyectos de recorrido, fueron trabajados con base en una metodología similar (con ciertas adaptaciones en cada caso de estudio) que se dividió en dos fases de trabajo, la primera corresponde con la recuperación de información y el registro de la evidencia arqueológica tanto en gabinete como en campo y la segunda con el análisis de las mismas.

5.3.1 Primera Fase

Durante esta fase se realizaron trabajos de recuperación bibliográfica así como de foto lectura para el reconocimiento de posibles sitios arqueológicos. Éstos se ubicaron en un mapa junto con los sitios y lugares significativos del paisaje identificados en los trabajos previos, incluyendo aquellos referidos en las narrativas orales de los pobladores. Asimismo, cabe señalar que al presentarnos en los municipios y en las agencias municipales siempre se nos brindó información sobre los sitios precoloniales más representativos. Así, con esta información sobre los lugares significativos y posibles asentamientos precoloniales se inició el recorrido de superficie.

5.3.1.1 Análisis cartográfico

La base cartográfica empleada para esta actividad fueron las ortofotos digitales de las cartas topográficas E14D44 (sector f), E14D45 (sectores d y e), E14D54 (sector c) y E14D55 (sectores a y b) del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (1999a, b, c, d, e, f). Primero se realizaron trabajos de foto lectura para la identificación de posibles sitios arqueológicos y para un primer reconocimiento del terreno que nos permitiera planear las rutas más adecuadas para los recorridos.

Posteriormente se elaboró un mapa general con la ubicación de los indicadores arqueológicos y los asentamientos previamente identificados, asimismo, se hicieron mapas particulares de cada posible sitio, los cuales incluían una imagen tomada de la ortofoto con la superposición de curvas de nivel así como la señalización de los indicadores visibles. Estos mapas se crearon con la finalidad de contar con un apoyo visual e integral durante el recorrido de los diferentes sitios.

5.3.1.2 Prospección arqueológica

El recorrido de superficie fue sistemático y extensivo con recolección de material cerámico, aunque en algunas áreas, debido al tiempo, éste fue puntual. Durante esta fase se corroboraron los indicadores previamente identificados y ubicados en el mapa general.

El recorrido fue a pie y la mayor parte, cuando el terreno lo permitió, se realizó por transeptos, esto hizo posible abarcar más superficie y registrar elementos arqueológicos que no habían sido identificados con la fotointerpretación. Además, para el estudio del 2016 se consideraron las narrativas orales que documentamos como parte de la investigación general de doctorado, por lo que también se realizó un recorrido selectivo, es decir, de los lugares mencionados en estas narrativas así como de otros lugares significativos para los habitantes, estos últimos también se consideraron en el estudio del 2008.

El equipo de trabajo para esta fase estuvo conformado de cuatro integrantes en el primer recorrido (2008), quienes escriben como responsables y dos colaboradores de la comunidad de Chalcatongo. Para el segundo recorrido fuimos seis participantes, dos codirectores del proyecto (quienes escriben), dos pasantes de arqueología y un colaborador de cada comunidad implicada, San Miguel y *Yoso Notu*. En ambos casos nos agrupamos en dos equipos para recorrer varios sitios cada día.

5.3.1.3 Registro de las evidencias arqueológicas

Durante los recorridos se hizo el registro de tres tipos de sitios precoloniales: *1)* Con evidencia arquitectónica (montículos, plataformas, plazas, altares, muros, terrazas, tumbas expuestas, etc.) y presencia de material cerámico y/o lítico, *2)* Concentración de material (cerámica y/o lítica) y *3)* Pinturas rupestres. Asimismo, se registró la evidencia colonial.

También se registraron lugares o elementos del paisaje relevantes para los habitantes de las comunidades, como: cuevas, peñas, manantiales y afloramientos rocosos. Estos mostraron principalmente evidencia cerámica, por ello se contemplaron dentro de los sitios por concentración de material, y cuando no hubo material únicamente se registraron como lugares significativos. Generalmente, estos lugares en el paisaje están relacionados con la historia de la comunidad en la que se localizan y muchas veces son también lugares sagrados que forman parte de su herencia viva.

El registro de los sitios con arquitectura contiene: su ubicación en coordenadas UTM, un registro fotográfico, la Cédula de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicos con la cual quedan inscritos en una base de datos a nivel nacional, una descripción del sitio y un croquis de su área central así como de los elementos arquitectónicos localizados en su periferia. El croquis de cada sitio se elaboró con brújula y cinta métrica y, cuando la densidad de vegetación fue alta, las medidas se tomaron a pasos, asimismo, los elementos arquitectónicos relevantes se señalaron con un GPS para ubicarlos con mayor precisión sobre el plano general.

Además de este registro por sitio el recorrido incluyó la recolección de material cerámico, la muestra recuperada dependió de la cantidad existente en cada asentamiento y consistió en material diagnóstico, es decir, aquel que presenta características referentes a su forma, función o decoración que son posibles de asociar con un periodo de tiempo. También, durante la recolección de material se fue delimitando la extensión del sitio, la cual se calculó de manera aproximada con base en la presencia-ausencia de arquitectura y materiales, estos límites se marcaron con un GPS y se ubicaron en el mapa de cada sitio.

El registro para los sitios que son concentraciones de material y el sitio con pintura rupestre incluye los mismos datos con excepción del croquis.

5.3.2 Segunda fase

Esta fase de trabajo consistió en el análisis y la integración de los datos recuperados durante el recorrido de superficie: se describieron los diferentes tipos de sitios, se realizó el análisis cerámico de todo el material recuperado y se obtuvo un fechamiento relativo de cada sitio, asimismo, se generaron los mapas finales, tanto el general del área de estudio como los mapas particulares de cada sitio con arquitectura.

5.3.2.1 Cuantificación y descripción de los sitios arqueológicos registrados

Esta tarea consistió en presentar de manera organizada e integral los datos de cada sitio, se incluyó una descripción general con información del número y tamaño de las estructuras que lo conforman así como

su disposición espacial (apartados 5.4.3 y 5.5.3) y su registro fotográfico[208].

5.3.2.2 Análisis cerámico

Debido a que el área de la Mixteca Alta cuenta con estudios cerámicos realizados a nivel regional y de sitio, los análisis de material que realizamos para ambas investigaciones consistieron en la identificación de los tiestos recuperados con los tipos cerámicos reportados en clasificaciones previamente establecidas en los trabajos realizados por Spores (1972), Gaxiola (1984), así como el de Caso, Bernal y Acosta (1967), Joyce, Winter y Muller (1998), Kowalewski y su equipo (2009) y en el reciente análisis del material de Teposcolula (Landa, Escobedo, et al. 2014). El objetivo de estos análisis fue asignarle un fechamiento relativo a los asentamientos recorridos en las dos áreas.

Así, el material recuperado durante los recorridos, una vez lavado, primero se separó por color de pasta (café, gris, crema, amarillo), posteriormente se dividió con base en la presencia o ausencia de un baño o engobe (anaranjado, rojo, negro, blanco, gris, etc.), por último se tomó en cuenta la forma del objeto y la presencia o ausencia de decoración (incisa, punzonada, al pastillaje, etcétera).

5.3.2.3 Elaboración de cartografía y croquis de los sitios

Esta tarea consistió en la realización de planos finales generales del área de estudio (San Miguel el Grande-*Yoso Notu* y Chalcatongo) y particulares de cada sitio recorrido. En los primeros se presenta la ubicación de todos los sitios registrados durante el recorrido, éstos permiten tener un panorama general en cuanto a la densidad de sitios en una zona determinada, la preferencia en la elección de alguna figura fisiográfica para asentamiento (loma, cerro, ladera, valle, etc.), la extensión de cada uno de ellos, su proximidad y los diferentes microambientes aprovechados. Los planos particulares muestran a una escala menor pero más detalladas, las evidencias arqueológicas, incluyen los elementos arquitectónicos visibles para cada sitio.

Para la elaboración de todos los planos se empleó como cartografía base (cartas topográficas, ortofotos y vectoriales) la generada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). En el caso de los planos generales, sobre la cartografía base del área de estudio se señaló el límite aproximado de cada sitio con base en los puntos de GPS recuperados durante el recorrido, y posteriormente se ubicaron los croquis. Para elaborar los planos particulares, primero se redibujaron en Auto Cad los croquis levantados en campo, para esta tarea nos apoyamos en las ortofotos correspondientes y en los puntos señalados con el GPS así como en las orientaciones tomadas con la brújula durante el recorrido; después estos croquis se ubicaron sobre el plano general con la cartografía base.

Finalmente, durante esta segunda fase de trabajo se elaboraron los informes finales que se entregaron al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y a las diferentes autoridades (oficinas de bienes comunales y municipio) de cada comunidad involucrada. Para el último recorrido (2016), se realizó también un informe en inglés que se entregó a Leiden University Fonds (LUF) (Jiménez y Posselt 2016a, c).

Cabe señalar que aquí se anexa sólo parte de los informes, se eliminaron de ambos: las descripciones de los tipos cerámicos, las tablas de los resultados del análisis cerámico y las fotos de los sitios. Esto debido a que es información que, por el tema que tratamos, por ahora puede omitirse y por la extensión que implicaría en la tesis. Pero esta información se puede consultar en los respectivos informes.

5.3.3 Colaboración con las comunidades

Aunado a las tareas antes descritas, para cumplir con las tres comunidades involucradas y contribuir con su interés por conocer y documentar su propia herencia cultural, desde el principio nos fuimos a presentar con las autoridades municipales y a pedir permiso para trabajar, este permiso fue previo a la autorización dada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Con las comunidades se platicó sobre el proyecto, de las actividades que pensábamos realizar así como los objetivos que se perseguían, esto con la finalidad de buscar la forma en que nuestro trabajo pudiera contribuir con los propios intereses de cada comunidad y encontrar puntos en común para trabajar de manera conjunta.

Desde un inicio se pensó en incluir como parte del equipo de trabajo a un conocedor de cada comunidad,

208 Por cuestiones de espacio, en la tesis se omiten las fotos de los sitios, únicamente se incluyen algunas de los asentamientos que se tratan a lo largo de los capítulos.

con el objetivo de entablar un diálogo y una cooperación mutua entre los saberes arqueológicos y los saberes locales que enriquecieran al proyecto así como a las comunidades. Asimismo, con la inclusión de personas de diferentes comunidades, se buscó iniciar un cambio en el énfasis sobre la historia localista y fomentar el interés por la historia de las comunidades vecinas o a un nivel más regional.

Como parte de este proceso de colaboración y aprendizaje, se platicó también con las autoridades de las agencias municipales así como con los habitantes de los distintos lugares que recorrimos. Explicamos en lo que consistía el trabajo que estábamos realizando y ellos nos compartieron varias historias y su conocimiento sobre los lugares que visitamos.

Además, junto con dos Ingenieros en Diseño de la Universidad Tecnológica de la Mixteca (UTM) sede Huajuapan en Oaxaca, con una Maestra en Ciencias y Artes para el Diseño de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Unidad Xochimilco y con una Licenciada en comunicación, estamos realizando cuatro proyectos paralelos (desde la academia) que tienen como objetivo principal el fortalecimiento de los paisajes sagrados e históricos de los Pueblos Indígenas. Con una metodología incluyente se integran las diferentes voces, valores y significados de estos paisajes. Asimismo se busca reforzar, de manera creativa, la herencia viva y la identidad de los habitantes a través del uso de medios interactivos. Estos proyectos se pondrán al alcance de las diferentes comunidades.

El primero es el recorrido virtual del santuario en el Cerro de Pedimento que trabajamos con Roberto Carlos Reyes Espinosa (pasante de Ingeniería en Diseño) y el segundo es el desarrollo de una interfaz o quiosco interactivo donde se presentará esta reconstrucción virtual e información actual y arqueológica del santuario, éste fue en colaboración con el profesor Eruvid Cortés Camacho (Jefe de la Carrera de Ingeniería en Diseño de la Universidad Tecnológica de la Mixteca).

El tercero se focaliza en la reconstrucción virtual del sitio de *Yuku Chayu* para la realización de una maqueta que se imprimirá en 3D, ya sea en plástico o madera. Ésta se complementará con imágenes realistas del modelo para distinguir con más detalle los diferentes elementos no visibles en la maqueta. Éste lo trabajamos con la profesora Laura Brenda Jiménez Osorio de UAM-Xochimilco.

El último es un trabajo conjunto con Laura Margarita Quiroz Ruiz, profesora en el Instituto Tecnológico Superior de San Miguel el Grande. Realizamos un documental sobre el proyecto de recorrido en el 2016, titulado "Hacia una práctica arqueológica multivocal" (Jiménez, Quiroz, et al. 2018). En éste se muestran la metodología arqueológica que seguimos, algunos de los sitios más representativos del área e historias que los pobladores nos compartieron.

También, como parte de estas actividades de divulgación, en un futuro se elaborarán láminas explicativas con los resultados obtenidos durante del proyecto y se darán pláticas dirigidas a las autoridades y principalmente a niños y jóvenes.

Estos trabajos de divulgación están dirigidos especialmente a los pobladores mixtecos, ya que son ellos quienes "hacen" los diferentes lugares que recorrimos, es decir, les dan vida, significado, los utilizan, los construyen, los transforman, etc. y también en ellos, como en nosotros, recae su protección. De tal forma, los trabajos de divulgación tienen como principal objetivo dar a conocer las actividades y los resultados generados por el proyecto de una manera accesible para personas que no tienen una formación arqueológica y de forma atractiva para los jóvenes, esto con el propósito de fomentar y apoyar el interés en su Herencia Viva. Sin embargo, no dejan de ser relevantes e interesantes para la comunidad científica de distintas disciplinas.

5.4 RECORRIDO ARQUEOLÓGICO EN EL ÁREA DE SAN MIGUEL EL GRANDE-SANTA CATARINA *YOSO NOTU* (2016)

Este proyecto se realizó en el 2016 (de enero a agosto) y tuvo por título: "Recorrido de superficie en el área de San Miguel el Grande-*Yoso Notu*, Oaxaca: la cabecera y el centro ceremonial de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros)". Fue financiado con 50% por el Fondo *Byvank* de *Leiden University Founds* (LUF) y otro 50% fue por parte del proyecto al que pertenecemos: "Time in intercultural context" del Departamento de Herencia y Derecho de los Pueblos Indígenas en la Universidad de Leiden.

Quienes escribimos fuimos los codirectores del proyecto y participamos en todas las etapas de éste, como colaboradores estuvieron Rebeca Donají Aguilar Osorno (Pasante de Arqueología de la UABJO), Bladimir Cuevas Hernández (conocedor de la cultura

Mixteca y habitante de la comunidad de Santa Catarina *Yoso Notu*), Christian Edith Medellín Martínez (Pasante de Arqueología de la UASLP) y Guillermo Martínez Cuevas (conocedor de la cultura Mixteca y habitante de la comunidad de San Miguel el Grande).

5.4.1 Objetivos

Partiendo de la identificación del topónimo de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) o Chalcatongo en los códices así como del reconocimiento previo que realizamos en el área, durante el cual se localizaron algunos asentamientos del Posclásico (900-1521 d.C.), y considerando las narrativas orales de los pobladores con relación a éstos, este proyecto propuso un recorrido de superficie sistemático en gran parte de las comunidades de San Miguel el Grande y Santa Catarina *Yoso Notu*.

Los objetivos que se plantearon fueron: *1)* definir la conformación y extensión de la cabecera de *Ñuu Ndaya* durante el Posclásico, reflejando no sólo el patrón de asentamiento sino la vida en un paisaje milenario de profundo significado, *2)* un registro diacrónico de los asentamientos para conocer el desarrollo histórico y el patrón de asentamiento en el área y *3)* colaborar con las comunidades involucradas y contribuir en su interés por conocer y documentar su propia Historia y Herencia.

5.4.2 Área de estudio

El área en donde se realizó el recorrido de superficie se ubica entre las comunidades de San Miguel el Grande y de Santa Catarina *Yoso Notu*, Oaxaca, en la parte sur del área cultural de la Mixteca Alta (mapa en apartado 5.4.6). Tiene una extensión aproximada de 4,720 hectáreas y está conformada principalmente por dos valles de forma alargada, los cuales están separados por una serranía con una altitud de 2550 msnm que se desprende del Cerro *Yuku Nino* (Cerro Alto). El valle en el municipio de San Miguel el Grande tiene alrededor de 4.8 kilómetros de largo con un ancho promedio de 0.2 kilómetros, y el que se ubica en Santa Catarina *Yoso Notu* cuenta con una longitud de 3.2 kilómetros con un ancho similar (0.2 km); ambos valles tienen una orientación norte-sur con una altitud de 2250 msnm.

Durante el salvamento que realizamos en el 2006 (Jiménez y Posselt) se identificaron 13 sitios precoloniales en la comunidad de San Miguel el Grande. Cabe señalar que en ese trabajo la prospección arqueológica fue puntual ya que, como se mencionó, se recorrieron específicamente las áreas que serían afectadas por las obras de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) así como los sitios precoloniales cercanos a éstas, los cuales fueron identificados previamente por ortofoto.

Asimismo, durante nuestra estancia visitamos un sitio precolonial en la comunidad de Santa Catarina *Yoso Notu* y aunque no tuvimos la oportunidad de registrarlo, con esa visita observamos que se trataba de un asentamiento relevante. Lo que daba un total de 14 sitios precoloniales reconocidos previamente en el área. Gracias a esos primeros trabajos identificamos cuatro sitios sobresalientes en términos de su arquitectura y de su monumentalidad: Cerro de Pedimento, *Nuu Vishi*, Chalcatongo Viejo y *Shini Tɨnru Ii Yuku* (Mogote en el Cerro Sagrado).

5.4.3 Clasificación y descripción de los sitios arqueológicos registrados en las comunidades de Santa Catarina *Yoso Notu* y San Miguel el Grande

5.4.3.1 Clasificación de los sitios registrados

Durante este recorrido de superficie se identificaron un total de 73 sitios y con base en sus características se hizo una clasificación que incluye nueve tipos: *1)* Asentamientos indicados por Terrazas (21 sitios), *2)* Santuarios (19 sitios), *3)* Pueblos Pequeños (15 sitios), *4)* Pueblos Grandes (9 sitios), *5)* Casas Aisladas (4 sitios), *6) Vehe Savi* (Casa del dios Lluvia) (2 sitios), *7) Ñɨhɨ* (Baño de Vapor) (33), *8)* Pintura Rupestre (1 sitio) y *9)* Sitio Colonial (2 sitios). Para esta clasificación se tomó en cuenta: la evidencia arquitectónica, ubicación, material cerámico, análisis espacial y la percepción que los habitantes tienen hoy en día de estos sitios (tabla 4).

1) Asentamientos indicados por terrazas

Este tipo de sitio es el más generalizado, se identificaron un total de 22 (sitios 6, 9, 13, 14, 21, 31, 32, 36, 39, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 52, 55, 56, 71 y 72), lo que representa 30.13% del total de los sitos registrados.

En *saha savi* (lengua de la lluvia) a las terrazas se

les nombra *koo yuu*, que puede entenderse como muros de piedra. Las terrazas son un elemento arquitectónico presente en la mayoría de los sitios de la región *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia), pero en esta investigación separamos a los sitios conformados únicamente por terrazas y que no cuentan con otro tipo de evidencia arquitectónica, como plazas, plataformas o montículos.

Algunos de los sitios con terrazas están asociados a sitios identificados como Pueblos Grandes, asimismo, hubo sitios con terrazas que no estuvieron asociados a Pueblos Grandes pero sí entre ellos. Debido a que las terrazas fueron construidas para habitación y agricultura, algunos de estos sitios son ocupados hoy en día para los mismos propósitos, por lo que es común verlas en uso.

En esta clasificación podemos distinguir dos formas, la primera es el sistema lama-bordo que se ubica en las escorrentías de arroyos de temporal, y las segundas son las terrazas sobre las laderas. Las terrazas siguen la cota del nivel altitudinal, por ello pueden verse varias sobre una pendiente del terreno; su ubicación es sobre las laderas de cerro y lomas, tanto en pendientes suaves como abruptas. La mayoría de las terrazas tiene de 1 m a 1.5 m de alto, pero algunas llegaron a medir hasta 4 m; su ancho es de aproximadamente 4 o 5 m, aunque algunas midieron hasta 10 m, y su largo es variable, las más cortas midieron alrededor de 7 m y las más largas alcanzaron los 150 m.

Cabe señalar que el material cerámico encontrado en estos sitios estuvo muy erosionado, y algo que caracterizó a la mayoría de ellos son los materiales líticos de molienda, como metates y manos de metate.

2) Santuario

Se identificaron 20 sitios de esta categoría (sitios 1, 2, 3, 5, 11, 12, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 30, 50, 62 y 63) , lo que representa 26.02% del total.

La característica de este tipo de sitios es que, la mayoría, no presenta elementos arquitectónicos que nos hablen de una población grande que lo haya habitado, como lo serían las terrazas, además, la ubicación de estos sitios fue en las cimas de montañas y en las partes altas de serranías[209]. La altura promedio en la que se ubica este tipo de sitios es entre 2450 y 2750 msnm, cabe señalar que hay sitios en posiciones más altas que no se recorrieron por quedar fuera del área de estudio. La localización de estos sitios a esta altura permite una vista panorámica de diversas áreas, lo que fomenta una percepción especial de estos lugares, a diferencia del resto de los sitios que se ubican a menor altura.

Gracias a la evidencia y a las asociaciones que se pueden establecer entre los sitios, consideramos que muchos de ellos son lugares intermedios de rutas de peregrinación en donde se realizaba algún tipo de ritual, aunque algunos también pudieron ser santuarios específicos para la realización de rituales bien definidos. Asimismo, hay sitios que posiblemente fueron los destinos finales de las peregrinaciones, esto lo inferimos principalmente por su arquitectura y los espacios de mayores dimensiones para la realización de rituales.

De acuerdo con sus elementos particulares, como parte del proyecto se identificaron seis tipos de santuarios:

1. Con arquitectura: estos sitios-santuarios se caracterizan por tener solamente elementos constructivos. Generalmente se conforman de una plaza que puede estar asociada a una plataforma o a un montículo, sobre los cuales, algunas veces, se identifican los cimientos de una *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) o templo.
2. Con arquitectura y roca madre: estos santuarios son similares a los anteriores pero incorporan afloramientos de roca madre en sus edificios y, en algunas ocasiones, son elementos relevantes que se ubican al centro de las plazas o en el centro de plataformas o montículos.
3. Con roca madre: son santuarios que presentan únicamente roca madre sin elementos construidos. Este tipo de sitios se identificaron por asociación al material cerámico precolonial, además, en algunos casos se tuvieron narrativas históricas sagradas actuales.
4. Cascada: se encuentra en el municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*, desafortunadamente no hubo evidencia de material cerámico, lo que dificulta su fechamiento. Está asociada a algunas terrazas, asimismo, por su cercanía, se podría asociar con el sitio 38 nombrado *Kava Neñu*

209 Sitios con características similares se han interpretado en otros trabajos como sitios de frontera, ya que se ubican entre dos centros políticos regionales. Se plantea la hipótesis de una continuidad de larga duración en relación con fronteras antiguas (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:301). En el apartado 4.2.4 vimos la diferencia entre las líneas de vida (narrativas de fundación) y las líneas de muerte o coloniales (límites territoriales) y planteamos una discusión sobre este tema.

(Peña Grande). Actualmente, a ésta cascada se le conoce como Velo de la Virgen y es importante en el ámbito de la religiosidad de la comunidad.

5. Cuevas: éstas se identificaron en asociación a los sitios 14, 41, 65 y 71. Actualmente son lugares sagrados, forman parte de varias narrativas y, en algunos, se realizan curaciones. En estos lugares se encontró material cerámico precolonial y están asociados a terrazas.
6. Amontonamientos de roca de pedernal: estos lugares se encontraron solamente en el sitio 9 y se identificaron un total de seis. Son amontonamientos, en forma circular, de rocas de pedernal, tienen un diámetro aproximado de 3 m y una altura de 1 m. Pensamos que son santuarios porque este tipo de roca es utilizado en rituales actuales de pedimento, además, en dos de ellos se observó evidencia de curación tradicional y uno está en asociación a un *ñɨhɨ* (baño de vapor) antiguo.

Estos seis tipos de sitios-santuarios se denominaron de esta manera porque sabemos que ahí se realizó alguna actividad religiosa, sin embargo, no tenemos información concreta que nos permita definir un ritual en específico, para ello es necesario una investigación más profunda. Esto lo mencionamos porque en los tipos de sitios registrados se incluyen dos categorías más: *Vehe Savi* (Casa de Lluvia) y *ñɨhɨ* (baño de vapor), los cuales también son lugares sagrados pero en este caso sí tenemos información del tipo de rituales que se realizaban, por eso los anexamos como un tipo de sitio-santuario específico.

3) Pueblos pequeños

En esta categoría se identificaron 15 sitios (sitios 4, 8, 10, 15, 16, 29, 29a, 33, 35, 37, 53, 54, 57, 66 y 67), lo que representa 20.54% del total de los sitos registrados.

Estos sitios están conformados por un conjunto arquitectónico central, y a su alrededor se ubican terrazas habitacionales y de cultivo. El conjunto arquitectónico generalmente se conforma de una plaza con un montículo mayor en uno de sus costados, en donde se ubicó el *Vehe Ñuhu* o templo, y en sus otros costados puede haber una, dos o tres plataformas.

4) Pueblos grandes

Se identificaron 9 sitios dentro de esta categoría (sitios 34,38, 41, 58, 59, 60, 61, 64 y 65), lo que representa 12.32% del total de los sitos registrados.

Estos sitios están conformados por dos o más conjuntos arquitectónicos y, en algunos casos, es posible identificar un conjunto principal. Alrededor de estos conjuntos se ubican terrazas habitacionales y de cultivo. El conjunto arquitectónico básico consiste de una plaza con un montículo mayor en uno de sus costados, en donde estuvo la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios), y en los demás costados puede haber una, dos o tres plataformas. A veces los conjuntos arquitectónicos son más complejos, como en los sitios 64 y 65. Estos dos sitios son los de mayores dimensiones, por lo que podríamos considerarlos como los de mayor jerarquía dentro del área.

5) Casas aisladas

Se identificaron 3 sitios bajo esta categoría, lo que representa 4.10% del total de los sitos registrados (sitios 7, 25 y 51). Estos sitios se clasificaron de esta manera porque la única evidencia arqueológica que se encontró fue material cerámico y, en algunos casos, lítico. Cabe señalar que no se encuentran en asociación a sitios de mayores dimensiones y, debido a los materiales, se infiere que fueron casas, además, se cuenta con evidencia de otros proyectos arqueológicos en donde estas concentraciones cerámicas fueron habitaciones.

6) Vehe Savi *(Casa del dios Lluvia)*

Se identificaron 2 sitios (sitios 68 y 69), lo que representa 2.73% del total de los sitos registrados. Estos lugares sagrados pueden ser abrigos rocosos, peñas, manantiales, lagunas o cuevas; en este caso se registraron dos cuevas.

Como se vio en el apartado 3.4, estos santuarios del dios Lluvia son importantes hoy en día porque que ahí se celebra el Ritual de Petición de Lluvia durante los meses de abril y mayo. Gracias a registros precoloniales podemos señalar que las *Vehe Savi* son tan antiguas como los primeros asentamientos de la región.

Cada cueva presenta sus particularidades en cuanto al número de altares, pero algo que las caracteriza es la presencia de *Savi*, dios Lluvia en *saha savi* (len-

gua de la lluvia), en forma de estalactita en el altar principal. En ambos santuarios se identificaron altares de piedra de forma cuadrangular y se recolectó material cerámico.

7) Ñɨhɨ *(baño de vapor)*

Este elemento arquitectónico se pensó como otra categoría debido a la cantidad representativa (un total de 41) encontrada en el área de estudio. Asimismo, se considera un elemento relevante debido a su uso en la actualidad y a su representación en los códices como parte de distintas ceremonias de purificación realizadas por los gobernantes.

De manera general, los *ñɨhɨ* (baños de vapor) se encontraron en terrazas, algunos como parte de Pueblos Pequeños y Pueblos Grandes. Todos tienen sus paredes de piedra careada y algunos incorporan la roca del cerro, su techo muy probablemente fue de madera. Son de forma rectangular, aproximadamente de 1 m a 3 m de largo × .80 m a 2 m de ancho y de .75 m a 1 m de altura. Asimismo, un elemento característico es que presentan una hornilla (en donde se colocan las piedras calientes) de forma semicircular con una entrada triangular hecha a base de piedra de metate. Su entrada es angosta, mide de .30 m a .50 m y su orientación varía, aunque siempre se entra de forma paralela a la terraza en donde se ubica.

8) Pintura rupestre

Se identificó uno (sitio 14) del total de los sitos registrados y se consideró como parte de un sitio con terrazas, por lo que no se toma el porcentaje. En la región se conocen otros sitios con pintura rupestre y se encuentran principalmente sobre abrigos rocosos, como las pinturas de Monteverde, que no han sido registradas arqueológicamente.

9) Sitio Colonial

Se identificaron 2 sitios de este tipo (sitios 70 y 73), lo que representa 2.73% del total de los sitos registrados. La evidencia colonial que se localizó corresponde con un molino de agua y una iglesia antigua, sabemos que son coloniales básicamente por su arquitectura. Cabe señalar que la evidencia colonial en esta área es escasa, por lo que estos sitios son relevantes para conocer un poco más sobre este periodo de la Historia.

5.4.3.2 Descripción de los sitios registrados en los municipios de San Miguel el Grande y Santa Catarina *Yoso Notu*

A continuación se presenta la descripción del total de sitios registrados (para complementar su visualización en el apartado 5.4.6 se presentan los croquis correspondientes):

Sitio 1

Este sitio se localiza en la Agencia de Vista Hermosa, en el municipio Santa Catarina *Yoso Notu*. En *Sahin Sau* (Lengua de la Lluvia) se denomina *Tinru Ihyu* y en español se conoce como Cerro de Pedimento.

El área central se encuentra en la cima de un cerro y se recolectó material cerámico y lítico. Está conformado por una plaza principal (de 24 m × 21 m) con un altar al centro, al norte de la plaza se ubica un montículo de 2.5 m de alto con una escalinata que conecta con la plaza, este montículo es una estructura poco común ya que mide 20 m de ancho y de largo alcanza los 58 m. En esta parte se distinguen tres desniveles de aproximadamente .50 m. Esta estructura, por su posición y dimensiones fue la principal, donde se ubicó el templo más importante frente a la plaza. Cerrando la plaza en su lado sur se registró una plataforma de alrededor .50 m de alto (5 m × 24 m). Cabe señalar que por el lado norte de la plaza se puede acceder a los costados este y oeste del montículo.

Asimismo se observó que el montículo principal presenta dos etapas constructivas, la última, que es la que se observa actualmente, tiene muros de piedra poco trabajada. Esta etapa se observa en casi toda la estructura, algunas veces sólo los cimientos, especialmente en donde se ha destruido, y otras es posible ver todo el muro. La primera etapa constructiva sólo se observa en sus costados sur, oeste y norte, se distinguen los cabezales de dos muros de piedra bien careada.

Al sur de la plaza principal se encuentra otra plaza (de 30 m × 32 m), en este caso se integraron afloramientos de roca madre, los cuales tienen una altura de .10 a .20 m. La orientación del área central es hacia el sur. Se tienen 9 terrazas habitacionales en la ladera oeste y algunas terrazas pequeñas en la ladera norte, posiblemente de contención.

Este sitio es importante porque conecta directamente presente y pasado, hoy en día es un santuario de suma

Sitio	*Municipio*	*Agencia*	*Tipo de sitio*	*Arq.*	*Nombre*	*Área (ha)*
1	Santa Catarina *Yoso Notu*	Vista Hermosa	Santuario	X	*T꞉nru Ihyu*	25.61
2	Santa Catarina *Yoso Notu*	Vista Hermosa	Santuario			1.09
3	Santa Catarina *Yoso Notu*	Vista Hermosa	Santuario			2.54
4	San Miguel el Grande	Iturbide	Pueblo Pequeño	X	*Shini T꞉nru*	7.18
5	Santa Catarina *Yoso Notu*	Vista Hermosa	Santuario			1.64
6	Santa Catarina *Yoso Notu*	Vista Hermosa	Terrazas			18.73
7	Santa Catarina *Yoso Notu*	Vista Hermosa	Casas Aisladas			2.73
8	Santa Catarina *Yoso Notu*	Vista Hermosa	Pueblo Pequeño	X		18.73
9	Santa Catarina *Yoso Notu*	Vista Hermosa	Terrazas		*Ndika Yuku*	27.16
10	Santa Catarina *Yoso Notu*	Vista Hermosa	Pueblo Pequeño	X	*Toto Kahnu*	29.6
11	Santa Catarina *Yoso Notu*	Vista Hermosa	Santuario	X		0.96
12	Santa Catarina *Yoso Notu*	Vista Hermosa	Santuario			3.77
13	Santa Catarina *Yoso Notu*	Vista Hermosa	Terrazas			17.79
14	Santa Catarina *Yoso Notu*	Vista Hermosa	Terrazas/ Pintura rupestre		*Kava Sai*	11.95
15	Santa Catarina *Yoso Notu*	Benito Juárez	Pueblo Pequeño	X		11.62
16	Santa Catarina *Yoso Notu*	Benito Juárez	Pueblo Pequeño	X	*Nuu Yau*	34.76
17	Santa Catarina *Yosonotu*	Benito Juárez	Santuario	X		10.62
18	Santa Catarina *Yoso Notu*	Benito Juárez	Santuario			0.4
19	Santa Catarina *Yoso Notu*	Benito Juárez	Santuario	X		1.03
20	Santa Catarina *Yoso Notu*	Benito Juárez	Santuario	X		0.93
21	Santa Catarina *Yoso Notu*	Benito Juárez	Terrazas			6.8
22	Santa Catarina *Yoso Notu*	Benito Juárez	Santuario	X		0.61
23	Santa Catarina *Yoso Notu*	Benito Juárez	Santuario			0.29
24	Santa Catarina *Yoso Notu*	Benito Juárez	Santuario			0.24
25	Santa Catarina *Yoso Notu*	Lagunilla	Casas Aisladas			2.74
26	Santa Catarina *Yoso Notu*	Lagunilla	Terrazas			1.88
27	Santa Catarina *Yoso Notu*	Lagunilla	Santuario	X		3.81
28	Santa Catarina *Yoso Notu*	Lagunilla	Santuario	X		4.84
29	Santa Catarina *Yoso Notu*	Centro	Pueblo Pequeño		*S꞉ki꞉ Ñuu*	23.49
29a	Santa Catarina *Yoso Notu*	Centro	Pueblo Pequeño	X	*S꞉ki꞉ Ñuu*	17.79
30	Santa Catarina *Yoso Notu*	Centro	Santuario	X	*Ita Ndikandii*	1.25
31	Santa Catarina *Yoso Notu*	Centro	Terrazas			14.27
32	Santa Catarina *Yoso Notu*	Centro	Terrazas			5.33
33	Santa Catarina *Yoso Notu*	Centro	Pueblo Pequeño	X	*T꞉nru Ñuu Yaa*	0.98
34	Santa Catarina *Yoso Notu*	Centro	Pueblo Grande	X		6.21
35	Santa Catarina *Yoso Notu*	Centro	Pueblo Pequeño	X		1.73
36	Santa Catarina *Yoso Notu*	Centro	Terrazas		*Shini Yuchite*	10.63

Sitio	*Municipio*	*Agencia*	*Tipo de sitio*	*Arq.*	*Nombre*	*Área (ha)*
37	Santa Catarina *Yoso Notu*	Centro	Pueblo Pequeño	X	*Tindu Ndesu*	16.38
38	Santa Catarina *Yoso Notu*	Morelos	Pueblo Grande	X	*Kava Neñu*	14.38
39	Santa Catarina *Yoso Notu*	Morelos	Terrazas		*Yunu Koyo*	6.86
40	Santa Catarina *Yoso Notu*	Morelos	Terrazas		*Yunu Koyo*	13.03
41	Santa Catarina *Yoso Notu*	Morelos	Pueblo Grande	X	*Shini T̶nru Ii Yuku*	72.76
42	Santa Catarina *Yoso Notu*	*Yuku Nikuka*	Terrazas		*Yuku Nikuka*	20.23
43	Santa Catarina *Yoso Notu*	*Yuku Nikuka*	Terrazas		*Shini Yoko*	6.59
44	Santa Catarina *Yoso Notu*	*Yuku Nikuka*	Terrazas			8.09
46	San Miguel el Grande	Iturbide	Terrazas			5.87
47	San Miguel el Grande	Iturbide	Terrazas			4.6
48	San Miguel el Grande	Iturbide	Terrazas			3.87
49	San Miguel el Grande	Iturbide	Terrazas			4.98
50	San Miguel el Grande	Iturbide	Santuario	X		9.46
51	San Miguel el Grande	Centro	Casas Aisladas		*Nuu Shi Ñuhu*	0.18
52	San Miguel el Grande	Centro	Terrazas			3.11
53	San Miguel el Grande	Centro	Pueblo Pequeño	X	*Shini Kunu*	22.66
54	San Miguel el Grande	Centro	Pueblo Pequeño	X	*Shini T̶ik̶ik̶i*	27.71
55	San Miguel el Grande	Vicente Guerrero	Terrazas			10.02
56	San Miguel el Grande	Vicente Guerrero	Terrazas			5.58
57	San Miguel el Grande	Vicente Guerrero	Pueblo Pequeño	X	*Shini Tikaka*	3.88
58	San Miguel el Grande	Vicente Guerrero	Pueblo Grande	X	*Ndua Shini Mini*	13.06
59	San Miguel el Grande	Vicente Guerrero	Pueblo Grande	X	*Nuu Tandaha*	25.16
60	San Miguel el Grande	Vicente Guerrero	Pueblo Grande	X	*Ndua Ñuu Saha*	33.05
61	San Miguel el Grande	Vicente Guerrero	Pueblo Grande	X	*Shini T̶nana*	29.85
62	San Miguel el Grande	Vicente Guerrero	Santuario	X	*Yuu Nd̶y̶i*	2.77
63	San Miguel el Grande	Vicente Guerrero	Santuario	X	*Yuu Nd̶y̶i*	0.38
64	San Miguel el Grande	Benito Juárez	Pueblo Grande	X		102.54
65	San Miguel el Grande	Benito Juárez	Pueblo Grande	X	*Nuu Vishi*	122.81
66	San Miguel el Grande	Benito Juárez	Pueblo Pequeño	X	*Yucha Ndaa*	14.42
67	San Miguel el Grande	Benito Juárez	Pueblo Pequeño	X	*Nducha Risu*	23.66
68	Santa Catarina *Yoso Notu*	Morelos	Casa de Lluvia			0.1
69	Santa Catarina *Yoso Notu*	Centro	Casa de Lluvia			0.1
70	Santa Catarina *Yoso Notu*	Morelos	Colonial	X		0.1
71	San Miguel el Grande	Benito Juárez	Terrazas	X		47.84
72	San Miguel el Grande	Benito Juárez	Terrazas			81.69
73	Chalcatongo de Hidalgo	La Unión	Colonial	X		0.1

Tabla 4. Total de sitios registrados durante el recorrido de superficie en el 2016

importancia. Recordemos que el Segundo Viernes de Cuaresma se realiza un ritual a nivel regional que dura aproximadamente 5 días (apartado 3.5.3.5). Como se mencionó, sobre el montículo principal se ubica una cruz, lo que nos indica que en el pasado como en la actualidad, éste fue y sigue siendo el lugar principal durante los rituales. La extensión del sitio es 25.61 ha.

Sitio 2

Este sitio se localiza en la Agencia de Vista Hermosa, en el municipio Santa Catarina *Yoso Notu*. Se ubica en la ladera oeste del Cerro de Pedimento y se encontró material cerámico. Asimismo, se localizó un afloramiento de roca de 1.50 m de alto que está orientado de manera natural norte-sur. También se encontró una línea de rocas de 1 m de altura con un espacio que la divide en dos. Este espacio pudo ser utilizado como una entrada o paso natural, ya que simula una puerta. La extensión del sitio es 1.09 ha.

Sitio 3

Este sitio se localiza en la Agencia de Vista Hermosa, en el municipio Santa Catarina *Yoso Notu*. Está conformado por un área de concentración de material cerámico en donde el terreno está fuertemente erosionado. Los materiales se localizaron en un parte aguas, a lo largo de 200 m. La extensión del sitio es 2.54 ha.

Sitio 4

Este sitio se localiza en la Agencia de Vista Hermosa, en el municipio Santa Catarina *Yoso Notu*. Se conoce en mixteco como *Shini Tɨnru*. El área central se conforma de una plaza (de 31 m × 24 m), al sur se ubica un montículo (de 14 m × 12 m) de 2 m de altura que en la parte superior presenta un saqueo, y al norte se observan afloramientos de roca madre que señalan el término de la plaza. El área central tiene una orientación hacia el norte. En el lado oeste del sitio se observan unas cuantas terrazas habitacionales. La extensión del sitio es de 7.18 ha.

Sitio 5

Este sitio se localiza en la Agencia de Iturbide, en el municipio San Miguel el Grande. Es una concentración de materiales cerámicos. Lo característico de este sitio es que, desde la cima hacia la parte sur, hay afloramientos de roca madre, los cuales son altos y extensos. El sitio abarca 1.64 ha.

Sitio 6

Este sitio se localiza en la Agencia de Benito Juárez, en el municipio San Miguel el Grande. Está constituido principalmente de terrazas lama-bordo y habitacionales. Ambos tipos de terrazas son grandes ya que tienen una altura de 1.5 a 2 m y un ancho de hasta 12 m. Lamentablemente, por la vegetación, no fue posible recuperar material cerámico. La extensión del sitio es 18.73 ha.

Sitio 7

Este sitio se localiza en la Agencia de Vista Hermosa, en el municipio Santa Catarina *Yoso Notu*. Es una concentración de material cerámico ubicada en la cima de una ladera. Este sitio cuenta con algunas viviendas actuales. Su extensión es de 2.73 ha.

Sitio 8

Este sitio se localiza en la Agencia de Vista Hermosa, en el municipio Santa Catarina *Yoso Notu*. Se ubica sobre una loma, y su área central se conforma de una plaza (de 10 m × 10 m) que en su lado oeste tiene una plataforma que en su arquitectura incorpora roca madre. Por sus lados sur, oeste y noroeste presenta varias terrazas de habitación y de cultivo que delinean un área bastante extensa. Son terrazas de más de 80 m de largo y de 5 a 10 m de ancho que actualmente se utilizan para habitación y como áreas de cultivo. El área central también se emplea para cultivo y en algunas zonas tiene mucha vegetación que impide la visibilidad. El material cerámico en superficie fue escaso. La extensión del sitio es 18.73 ha.

Sitio 9

Sitio ubicado en el municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*, en la Agencia de Vista Hermosa. Está conformado principalmente de terrazas de habitación y de cultivo (lama-bordo), las terrazas más largas llegan a medir hasta 100 m, tienen un ancho de 15 a 20 m y una altura que va de 1.5 a 2 m. En las terrazas se observaron casas y áreas de cultivo actual. No se obtuvieron materiales cerámicos, lo que caracterizó a este

sitio fueron los materiales líticos de molienda. La extensión del sitio es 27.16 ha.

Sitio 10

Este sitio se ubica en el municipio de Santa Catarina *Yoso Notu* en la Agencia de Vista Hermosa, el paraje se conoce en Mixteco como *Toto Kahnu* y en español como Cerro de la Trompeta. Su área central se compone de una plaza (20 m × 23 m) con un montículo principal (de 23 m × 12 m y una altura de 2 m) en su lado sureste, el cual presenta una plataforma adherida en su parte posterior, y una plataforma (de 23 m × 6 m y .80 m de alto) en su lado noroeste, lo característico de esta plataforma es que se incorporó la roca madre como parte de su arquitectura. El conjunto arquitectónico tiene una orientación de 220°.

Hacia el suroeste del área central, sobre la cima del cerro, se localiza un área en donde se observan algunos alineamientos de muros, en esta área se localizó una concentración de navajillas de obsidiana de color verde, gris veteado y dorado. Esta concentración se extiende hasta la mojonera de Pabellón Nacional.

En sus costados sur y suroeste se localizaron varias terrazas habitacionales de gran tamaño, con una altura de 2 m en promedio y un largo de 50 m, además, en esta misma parte del sitio se localizaron dos grandes sistemas de terrazas lama-bordo. Lamentablemente este sitio se ubica en un punto limítrofe con el municipio de Atatlahuca, por lo que no se pudo recorrer en su totalidad. Tanto en el área central como en la parte de las terrazas se encontró material cerámico. La extensión del sitio es 29.6 ha.

Sitio 11

Este sitio se localiza en la agencia de Benito Juárez en el municipio Santa Catarina *Yoso Notu*, sobre la ladera oeste del Cerro de Pedimento. Es un asentamiento pequeño y se conforma básicamente de una plaza (14 m × 11 m) con una plataforma (de .80 m de altura) al oeste, en donde se localizó un saqueo. Debido a la vegetación se recuperó poco material cerámico. La extensión del sitio es .96 ha.

Sitio 12

Está ubicado en la Agencia Benito Juárez del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Este sitio se consideró una concentración cerámica asociada a un pequeño lama-bordo, compuesto de 4 terrazas, que se localizó hacia el oeste. La extensión del sitio es 3.77 ha.

Sitio 13

Sitio ubicado en la agencia Benito Juárez del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Se encuentra sobre la ladera oeste del Cerro de Pedimento y está constituido de terrazas para habitación y agricultura. Un primer agrupamiento se localiza en la ladera sur, en donde se distingue un sistema lama-bordo muy cercano a un arroyo. Un segundo agrupamiento se encuentra sobre las laderas oeste y norte. Asimismo, se localizaron los restos de tres temazcales. Cabe señalar que el material cerámico en estas áreas fue nulo, por lo que fue imposible fecharlo. Lo que se localizó fue material lítico de molienda, identificándose manos de metate y metates de diferentes tamaños en ambos agrupamientos de terrazas. La extensión del sitio es 17.79 ha.

Sitio 14

Está ubicado en la agencia Benito Juárez del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. El sitio se llama *Kava Sai*, que se traduce como Peña Escondida. Se encuentra sobre la ladera oeste del Cerro de Pedimento, sobre una loma, y está constituido por un área central así como terrazas para habitación y agricultura. En la cima de la loma no hay arquitectura visible, lo que se distingue es una superficie plana, como si fuera una plaza, ya que por sus lados sur, norte y oeste la rodean y delimitan afloramientos rocosos, de hecho en su lado norte hay un afloramiento de aproximadamente 1 m de alto, lo que nos daría una orientación norte-sur de la plaza.

También hay un sistema lama-bordo que tiene un largo aproximado de 100 m y son en total 5 terrazas, se ubica en el lado este del cerro, sobre una escorrentía. Al norte de la loma se registraron terrazas de menos de 6 m de ancho por 1 m de alto, bajando también con la pendiente de este a oeste. Sobre esta pendiente se encuentran afloramientos de roca y algunos se utilizaron como contención o límite de las terrazas.

En dirección al norte, a 100 m, se ubica una peña de grandes dimensiones sobre la cual, en la parte media, se encuentran unas pinturas rupestres, lamentablemente la mayoría de los diseños pintados no son

legibles ya que han sido afectados por la lluvia y el agua que escurre del cerro. Las pinturas ocupan un área aproximada de 4 m de largo por 3 m de ancho. Se distinguen tres conjuntos de figuras, algunas de forma geométrica, antropomorfa y estelar (sol). El color que se ocupó para la mayoría es rojo ocre y la técnica utilizada es lineal, por lo que pensamos que fueron hechas en un mismo periodo de tiempo. Cabe señalar que se identificó un sol pintado de color blanco con la misma técnica lineal. Lamentablemente, en todo el sitio se encontró poco material cerámico y muy erosionado. Al extremo norte de la peña es ubicó una pequeña cueva sin pintura. La extensión del sitio es 11.95 ha.

Sitio 15

Se localiza en la Agencia Benito Juárez del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. El área central del sitio se conforma de una plataforma (21 m × 18 m) sobre la que se ubican varios afloramientos de roca madre. Estos tienen 1 o 1.5 m de alto con un diámetro de 1 m, los pequeños, y los grandes alcanzan hasta los 5 m. Al oeste del área central hay una serie de terrazas ubicadas sobre la pendiente del cerro, son cortas y de poca altura, asimismo, hay otras terrazas en la parte del valle que son más largas que las anteriores. En las terrazas se observaron casas y áreas de cultivo actuales. No hubo material cerámico, únicamente se encontraron materiales líticos de molienda. La extensión del sitio es 11.62 ha.

Sitio 16

Se encuentra en la Agencia Benito Juárez del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*, el paraje es conocido como *Nuu Yau* o Lugar de Maguey. El sitio se ubica en una loma, al pie de una cordillera que se conecta con el "Cerro que se Fue". En la parte norte de la loma se localizaron los restos de una plataforma o montículo, lamentablemente sobre ésta se construyó una caja de agua y una cisterna, la última de gran tamaño, por lo que se destruyó en su mayoría.

Debido a que la loma tiene una pendiente poco pronunciada es factible la construcción de terrazas, este es uno de los sitios con mayor densidad de terrazas para habitación y agricultura. Éstas alcanzan a medir 120 m de largo con muros de contención de 1 a 2 m de alto y un ancho de 10 a 15 m; al sur del sitio hay un sistema lama-bordo compuesto por 4 terrazas. La extensión del sitio es 34.76 ha.

Sitio 17

Se localiza en la Agencia Benito Juárez del municipio Santa Catarina *Yoso Notu*, sobre una de las serranías que forman parte del "Cerro que se fue", el cerro más sobresaliente del paisaje y de valor sagrado para las comunidades contemporáneas que lo rodean. Las evidencias arquitectónicas que lo conforman se distribuyen a lo largo de la serranía en un eje este-oeste, con un largo de 2700 m aproximadamente, siguiendo la forma y la pendiente natural del terreno.

Es importante de notar que su extremo oeste topa con un peñasco que indica el fin del recorrido, éste recibe el nombre de "Cerro de León" y, a su vez, forma parte del "Cerro que se fue". Durante el recorrido se tiene una panorámica visual impresionante de la comunidad de *Yoso Notu* y de las diferentes serranías que corren de forma paralela y que también son santuarios.

Se pueden distinguir, de manera general, seis conjuntos, los cuales se componen de muros, plazas y pequeñas plataformas. Una característica de este tipo de sitios es la incorporación de la roca madre como parte de la arquitectura y en este caso se hizo evidente tanto en muros, accesos y plataformas, aunque debido a la densidad de vegetación no fue posible delinear con precisión o incluso identificar algunos elementos arquitectónicos.

En el extremo este del santuario, con menor densidad de vegetación, se distingue un conjunto arquitectónico integrado por una estructura cuyo costado oeste no se encuentra delimitado sino que se integra a la roca del propio cerro. Es una plataforma rectangular de aproximadamente 19 m de largo × 17 m de ancho con una altura de 1 m y su muro sur es de roca madre. En la parte superior de esta plataforma se observó un alineamiento de piedras careadas que corre de manera paralela al cabezal de los muros este y sur, formando una especie de pasillo. Asimismo, lo que corresponde con el centro de la estructura presenta una pequeña elevación que sigue la propia pendiente del terreno hacia el oeste, en donde se integra al cerro.

Siguiendo en dirección hacia el este, el sitio cierra con una serie de terrazas amplias, posiblemente de uso habitacional, y en una de ellas se observaron los restos de un *ñɨhɨ* (baño de vapor) de forma rectangular (de 2.40 m de largo × 1.35 m de ancho y .70 m de alto)

con su entrada hacia el norte y su hornilla en la esquina sureste. La extensión del sitio es 10.62 ha.

Sitio 18

Se localiza en la Agencia Benito Juárez del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Geográficamente el sitio se ubica sobre una cordillera que baja del Cerro que se Fue. Consiste en una concentración de materiales cerámicos. La extensión del sitio es 0.4 ha.

Sitio 19

Se localiza en la Agencia Benito Juárez del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Geográficamente el sitio se encuentra ubicado sobre una cordillera que baja del Cerro que se Fue. El conjunto principal está constituido por una pequeña plaza cuadrangular (11 m × 10 m) de .60 m de alto, al lado oeste de la plaza se ubica una plataforma (9 m × 6 m); el conjunto tiene una orientación hacia el este. Se localizaron pocos materiales cerámicos debido a la vegetación. En esta área se encuentra una mojonera que hace límite con Atatlahuca. La extensión del sitio es 1.03 ha.

Sitio 20

Sitio ubicado en la Agencia Benito Juárez del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Geográficamente el sitio se encuentra sobre una cordillera que baja del Cerro que se Fue. El conjunto principal está constituido por una pequeña plaza cuadrangular (13 m × 9 m) de .60 m de alto, al lado oeste de la plaza se ubica una plataforma (9 m × 4.5 m); el conjunto tiene una orientación hacia el oeste. En esta área se encuentra una mojonera que hace límite con Atatlahuca. Se localizaron pocos materiales cerámicos debido a la vegetación. La extensión del sitio es 0.93 ha.

Sitio 21

Sitio ubicado en la Agencia Benito Juárez del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Está integrado por varias terrazas para habitación y agricultura, las más largas llegan a medir 100 m, su muro de contención es de 1.5 m de alto y otros miden 2.5 m, su ancho varía de 7 a 9 m. Asimismo, al centro del sitio pasa una escorrentía, por lo que en ese lugar se ubica un sistema lama-bordo, las terrazas de éste tienen de 3 a 4.5 m de alto, 25 m de largo y un ancho de 6 a 8 m. Debido a que su ubicación es sobre una pendiente muy pronunciada, las terrazas de habitación como el sistema lama-bordo son altas. Al sur del sitio se ubicó una terraza que muestra algunos muros de una posible unidad habitacional. La extensión del sitio es 6.8 ha.

Sitio 22

Se localiza en la Agencia Benito Juárez del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Geográficamente el sitio se encuentra ubicado sobre una cordillera que baja del "Cerro que se Fue". El sitio está constituido básicamente por una pequeña plataforma de 6 m × 6 m que, en algunas partes, sólo se trabajó el tepetate y, en otras, se puso algún muro de contención. A su lado este se ubicaron tres terrazas pequeñas. La extensión del sitio es 0.61 ha.

Sitio 23

Se localizó en la Agencia Benito Juárez del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Geográficamente el sitio se encuentra ubicado sobre una cordillera que baja del "Cerro que se Fue". El sitio es una concentración de material cerámico sobre un área muy erosionada. La extensión del sitio es 0.29 ha.

Sitio 24

Está en la Agencia Benito Juárez del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Geográficamente el sitio se encuentra sobre una cordillera que baja del "Cerro que se Fue". El sitio es una concentración de materiales cerámicos asociada directamente con una peña de aproximadamente 3 m de alto que posiblemente funcionó como santuario. Asimismo, en este lugar se localizaron 3 puntas de pedernal blanco. La extensión del sitio es 0.24 ha.

Sitio 25

Se localiza en la Agencia Lagunilla del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu,* sobre la cima de un cerro que es parte de una cordillera mayor del "Cerro que se Fue". El sitio es una concentración de materiales cerámicos, por su cercanía a campos de cultivo muy probablemente fue una casa o unidad habitacional. La extensión del sitio es 2.74 ha.

Sitio 26

Se localizó en la Agencia Lagunilla del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*, sobre la cima de una loma que es parte de una cordillera mayor del "Cerro que se Fue". El sitio es una concentración de materiales cerámicos, aunque fue posible identificar dos muros que probablemente formaban parte de una unidad habitacional. Asimismo, el sitio está cercano a campos de cultivo. Su extensión es de 1.88 ha.

Sitio 27

Se encuentra en la Agencia Lagunilla, en el municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Este sitio es interesante porque en su arquitectura se encuentra la roca madre para crear plataformas así como un montículo. Se ubica sobre una cordillera que es parte del Cerro que se Fue y el paraje lleva por nombre *Ita Ndikandii* (Flor que brilla).

Está conformado por dos conjuntos arquitectónicos, el primero es el de mayores dimensiones, su estructura es muy diferente a los que se ubican cerca de los valles, en este caso el sitio se constituye de 9 plazas que se siguen una tras otra y que, al mismo tiempo, van subiendo de nivel, entre cada plaza se observan algunos alineamiento que indican escaleras o en algunas ocasiones rampas. El eje de estas plazas no es recto ya que se ajusta a la topografía del terreno, pero corre de sur a norte, por lo regular las plazas tiene una medida de 13 m × 10 m y la mayor alcanza a medir 20 m × 10 m. El punto final de esta secuencia de plazas es un montículo de 13 m × 10 m, el cual integra como parte de sus muros a la roca madre.

Siguiendo la forma de la cordillera, a unos 120 m se localiza el segundo conjunto arquitectónico, el cual tiene la misma estructura que el conjunto mayor, sólo que éste sigue un eje recto que va de este a oeste. En total son 4 plazas, sobre la primera, ubicada al este, se encuentra una plataforma pequeña (9 m × 5 m), de ahí le siguen dos plataformas que conectan con un montículo (9 m × 8 m) de 1.5 m de altura, es interesante notar que en el montículo se observa un afloramiento rocoso justo al centro, lo que nos habla de su importancia.

La visión que se tiene desde el sitio es inmejorable debido a la altura en la que se encuentra. La extensión del sitio es 3.81 ha.

Sitio 28

Se encuentra en la Agencia de Lagunilla, en el municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Se le conoce como Peña de León. El sitio es un buen ejemplo de un santuario pequeño. Arquitectónicamente se conforma de una plaza de 13 m de largo por 12 m de ancho, en su parte norte se ubica un montículo de 1.5 m de alto aproximadamente. En las laderas sur y oeste se encuentran tres terrazas largas, las cuales son principalmente muros de contención y sirven para el tránsito. A unos 200 m se encuentra una Peña, que es la que recibe el nombre de Peña de León, a su alrededor se encontró material cerámico y se observan algunas terrazas. El sitio se ubica en la cima de un cerro, a una altura de 2757 msnm, de hecho fue el sitio que se identificó a mayor altura. Su extensión es de 4.84 ha.

Sitio 29 y 29a

Se encuentra en la Agencia Centro, en el municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Es uno de los sitios más extensos de este municipio. Para su registro se dividió en dos con la finalidad de llevar un mejor control de la cerámica, además, entre los dos sitios hay una serie de afloramientos de roca madre que los divide. Los describimos juntos porque ambos sitios comparten la misma estructura de terrazas.

El sitio 29 se ubica al oeste de la cabecera municipal, a unos 200 m, al paraje se le conoce como *Siki Ñuu* que se traduce como Cabeza del Pueblo o Cabecera. Está a pie de una cordillera que es parte del Cerro que se Fue. Sobre sus laderas norte y este hay una serie de terrazas habitacionales y de cultivo bien constituidas, las dimensiones de éstas son variadas. En la parte más alta del sitio, al oeste, se encontraron alineamientos de muros, además de una gran concentración de material cerámico. La extensión del sitio es 23.49 ha.

El sitio 29a se ubica en la cabecera municipal de Santa Catarina *Yoso Notu*, se observan algunas terrazas habitacionales y de cultivo. El sitio se ubica a pie de monte y llega hasta el río. Lo que lo diferencia del anterior es que en este sitio se encuentra un montículo de grandes dimensiones (20 m × 15 m). Lamentablemente, este asentamiento ha sido fuertemente dañado porque a su alrededor se han construido casas y en donde se encuentra una cancha de basquetbol pensamos que pudo estar la plaza del conjunto principal. Asimismo, cabe señalar que en algunas partes de

la comunidad se ven algunos perfiles que muestran evidencia de pisos y de muros precoloniales, además de múltiples reportes que indican varios entierros humanos y algunas vasijas. La extensión del sitio es 17.79 ha.

Sitio 30

Éste se encuentra en el municipio de Santa Catarina *Yoso Notu* en la Agencia Benito Juárez, en el paraje que lleva por nombre *Ita Ndikandii* (Flor que brilla), sobre la loma de un cerro de pendiente ligera y escasa vegetación.

Está conformado por una plaza cuadrangular de 11 m × 11 m que en su lado noreste presenta un afloramiento de roca madre de forma alargada que corre sobre un eje noroeste-sureste. En esta área se localizó una concentración alta de material cerámico. La extensión aproximada del sitio es de 1.25 ha.

Sitio 31

Se localiza en el municipio de Santa Catarina *Yoso Notu* en la Agencia Benito Juárez, sobre una ladera que muestra roca madre en algunas áreas. Este sitio consiste en un lama-bordo (sistema de terrazas de uso agrícola), las terrazas son extensas y presentan una altura de 1.5 m a 2 m. En ellas se localizó material en baja densidad, tanto cerámica como lítica (lascas de sílex y un fragmento de mano de metate). La extensión aproximada del sitio es de 14.27 ha.

Asimismo, como parte del sitio se observaron cuatro ojos de agua, el de mayor tamaño tiene una cruz de madera y está cercado con malla ciclónica. Además, se observan algunas casas de habitación actuales.

Sitio 32

Se localiza en la Agencia Centro de Santa Catarina *Yoso Notu.* El sitio lo componen dos series de terrazas sobre una ladera que baja con la pendiente siguiendo un eje de oeste a este. Los dos grupos de terrazas están divididos por una pequeña cañada. Al sur se localizan 5 terrazas amplias que van de los 6.5 a los 19 m de ancho. Hacia el norte se registraron 6 terrazas angostas cuyo ancho va de los 3 a los 4.5 m. El uso de estas terrazas fue habitacional y agrícola, actualmente son terrenos de cultivo en los que se localizó material cerámico en baja densidad.

Sitio 33

Este sitio se encuentra en la Agencia Centro de Santa Catarina *Yoso Notu*, en el paraje que lleva por nombre *Tinru Ñuu Yaa*. Se ubica en la cima de una pequeña loma en donde actualmente se encuentra una vivienda que destruyó gran parte del sitio por su lado oeste.

Por tal motivo, se observa una estructura rectangular de 28 m de largo por 20 m de ancho que funciona como plaza, al centro se encuentra una pequeña plataforma rectangular de 12 m de largo por 9 m de ancho y .50 m de altura y en su parte superior, al centro, sobresale un afloramiento de roca madre, lo que posiblemente nos hable de su función como altar. En el lado suroeste de la plaza se encuentra la vivienda actual y los tres lados restantes están abiertos. La orientación del sitio es hacia el noreste.

Asimismo, el sitio presenta terrazas en sus lados noreste, sur y suroeste, actualmente son terrenos de cultivo y en ellos se encontró material cerámico. La extensión aproximada del sitio es de .98 ha.

Sitio 34

Este sitio se localiza sobre un llano en la ladera de una serranía que pertenece al Centro de la comunidad de Santa Catarina *Yoso Notu*. Su área central se conforma de tres plazas que se distribuyen sobre un eje suroeste-noreste. La primera plaza se ubica al noreste, es de forma rectangular (30 m de largo × 24 m de ancho) y contiene al montículo principal, éste es de forma rectangular (12 m de largo × 10 m de ancho) y tiene una altura aproximada de 2 m. Esta estructura presenta dos plataformas rectangulares adosadas, una en su esquina sureste (de 6 m × 5 m) y otra en su esquina noroeste (de 8 m × 4 m), ambas con .40 m de altura aproximadamente.

Continuando en línea recta hacia el noreste se encuentra la segunda plaza, que mide 21 m de largo × 16 m de ancho. Esta plaza sirvió tanto para el montículo principal ubicado al suroeste como para una plataforma cuadrangular de 14 m × 14 m ubicada al noreste.

Finalmente, al norte de este conjunto se ubica la tercera plaza (de 43 m × 16 m), ésta es la más larga y en su esquina sureste existe un montículo rectangular de 10 m de largo × 8 m de ancho con 1 m de alto. Este montículo se une en su esquina sureste con la plataforma antes descrita, y de esa intersección sale un

muro de aproximadamente .50 m de grosor que corre en dirección suroeste de forma paralela a otro muro. Ambos muros forman un pasillo que llega al inicio de la primera plaza. Rodeando el área central, especialmente por su lado noreste se observan varias terrazas de uso habitacional.

Sitio 35

El sitio se localiza en la Agencia Centro de la comunidad de Santa Catarina *Yoso Notu*, sobre una pequeña loma. Se compone de una plataforma rectangular de 19 m de largo × 18 m de ancho y .60 m de altura, que es la estructura principal ubicada en la cima de la loma. Los muros de esta plataforma están hechos a base de piedra careada en combinación con afloramientos de roca madre, y en su centro queda expuesto un afloramiento. Al oeste de esta plataforma, en un nivel más bajo y en un arreglo perpendicular, se encuentra otra estructura de forma rectangular de 13 m de largo × 9 m de ancho, que en su extremo este se abre para integrarse a una terraza.

Finalmente, hacia el lado este de la plataforma principal se sigue la propia pendiente del terreno y se observan algunos muros que van marcando algunas terrazas, las cuales parece ser que funcionaron principalmente para controlar el acceso a la estructura. La orientación del sitio es hacia el este y tiene una extensión de 1.73 ha.

Sitio 36

Este sitio se localiza en la agencia del Centro de Santa Catarina *Yoso Notu*. Consiste en un lama-bordo (terrazas para agricultura) y terrazas de uso habitacional, su característica es que las terrazas están organizadas de una forma particular, pues se observa un patrón de una terraza de 1.5 m de ancho seguida por otra de 3.5 m de ancho, este patrón se repite a lo largo del sitio y desaparece en las terrazas ubicadas en la parte superior.

No fue visible material cerámico en superficie. El sitio tiene una extensión de 10.63 ha.

Sitio 37

El sitio se ubica en la agencia Centro de Santa Catarina *Yoso Notu*, sobre las laderas y la cima de un cerro, en el paraje conocido como *Tindu Ndesu.* El sitio está constituido principalmente por extensas terrazas de uso habitacional.

Al subir por la ladera norte se registraron terrazas que actualmente se utilizan para cultivo y en menor medida para habitación. A una altura media del cerro, en su extremo este, hay un área de afloramientos rocosos que dio forma a algunos espacios y a accesos que conducen hacia terrazas habitacionales en un nivel más bajo.

Camino hacia la cima, en sus laderas norte y oeste, se registraron una serie de terrazas muy largas, de 5.50 m a 23 m de ancho. Antes de llegar a la cima, se observa una terraza extensa que sigue la forma del cerro en sus laderas norte (con 72 m de largo), oeste (con 75 m de largo) y sur (con 65 m de largo). Esta terraza conforma el desplante de una plaza (de aproximadamente 65 m de largo × 25 m de ancho) que en su extremo este presenta una estructura conformada de dos cuerpos adosada a una terraza. El primer cuerpo corresponde con una plataforma cuadrangular (de 6 m × 6 m y 1.50 m de alto) que se localiza en la esquina sur de una terraza que corre sobre un eje noreste-sur y que a partir de esta plataforma toma una dirección hacia el sur. El segundo cuerpo corresponde con un montículo cuadrangular que desplanta de la terraza ubicada en un nivel más alto, ambas estructuras tienen la misma orientación y funcionan para dos plazas, para la principal que se encuentra en un primer nivel y para otra de menores dimensiones que se encuentra en un nivel superior.

Al llegar a la cima, algunos metros al sur del montículo principal, se observa una pequeña plaza en la que sobresalen afloramientos de roca madre. El material cerámico recolectado del sitio fue escaso debido a la alta densidad de bosque de pino. La extensión del sitio es de 16.38 ha.

Sitio 38

Se encuentra en la Agencia de Morelos, en el municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. El sitio es conocido como *Yunu Kohyo*, nombre que hace alusión a la forma de la plaza principal, asimismo, al paraje se le conoce de forma general como *Kava Neñu* y puede traducirse como Peña Grande, Fuerte o Solida, y hace referencia a una peña que se ubica atrás del montículo principal, en un nivel más bajo.

El área central del sitio se ubica en la cima de una loma y está conformada por un conjunto principal que

se localiza sobre una plataforma monumental que alcanza los 3 m de alto. Sobre ésta se ubica una plaza (de 30 m × 25 m). Al este se localiza el montículo principal que está integrado de dos cuerpos, el primero desplanta de la plaza, mide 26 m × 18 m y tiene una altura de 3 m, subiendo este cuerpo se identifica un pequeño descanso que da acceso a un nivel superior de 1.5 m de alto. Sobre este segundo cuerpo se localizaron algunos alineamientos de muros, los cuales se conectan entre ellos y señalan la planta del templo que se encontró en la parte superior del montículo. Los muros se localizaron en sus lados norte, este y sur, lamentablemente por el lado oeste se hizo un gran saqueo, lo que destruyó gran parte de esta zona. Cabe señalar que sobre el montículo se localizó una cruz de madera de enebro.

Al lado este de la plaza, opuesto al montículo, se observa una plataforma extensa (de 23 m × 10 m) de casi 1 m de alto. Cabe indicar que el lado sur la plaza no presenta estructura, pero debido a la altura de la gran plataforma no hay acceso por este lado. Caso contrario al lado norte, donde se observa una gran rampa de acceso para este conjunto principal, de hecho esta rampa llega por el costado norte del montículo y ahí se hace una plaza rectangular de 19 m × 14 m.

En el muro del lado sur del montículo principal se observó una etapa constructiva anterior, lo que nos habla de dos momentos. Para la primera etapa constructiva se utilizó piedra caliza careada mientras que para la segunda se empleó principalmente piedra poco trabajada, de un material diferente al anterior. La evidencia de una etapa anterior también se ubicó en la parte oeste de la gran plataforma (sobre la que se ubica el conjunto principal) y se notó que los materiales son los mismos a los señalados anteriormente.

Es visible el aprovechamiento de la roca madre dentro de la construcción de la gran plaza, éstos se ubicaron en la esquina sureste, sobre el muro sur y en la esquina noreste. Respecto a los afloramientos cabe señalar que en el lado este de la gran plaza, atrás del montículo, hay una peña con una pequeña cueva, y es interesante notar que ambas se alinean con el centro del montículo. Esta peña que es visible desde otros cerros es la que recibe el nombre de *Kava Neñu*.

Al suroeste de la gran plaza se ubica un montículo (de 8 m × 5 m) que en su parte superior presenta un saqueo. El montículo se ubica sobre una terraza ancha de casi 14 m, no es posible observar alguna plaza definida.

En una terraza más abajo se localizó una unidad residencia compuesta por dos patios. Para acceder al primer patio se baja por una rampa (al norte), al oeste presenta dos cuartos sin que haya un acceso directo desde este patio, por el lado este se cierra por el muro de terraza que desplanta, pero por su esquina sureste al parecer hay un pequeño acceso que conecta con el gran cuarto (descrito más adelante). Por el lado sur se ubicó una habitación, la cual conecta con el segundo patio, debido al buen estado de conservación es posible observar los muros de los cuartos y por lo tanto sus entradas. Esta misma habitación conecta con los dos cuartos antes mencionados. El acceso al segundo patio es a través de la habitación mencionada, por el lado norte, este patio es de menores dimensiones que el anterior, por su lado oeste se ubica un cuarto con un acceso bien definido al centro, lo mismo ocurre por el lado sur. Finalmente, en la esquina sureste del patio se ubicó un pequeño acceso a una plaza.

Hay un total de 5 habitaciones en estos dos patios y en general son de aproximadamente 6 m × 2 m, el material de construcción es piedra caliza careada de forma rectangular. Los cimientos de muros visibles tienen un alto de .50 m y un ancho que varía entre los .85 m a 1 metro.

Retomando la última plaza mencionada hay que señalar que al norte se ubica otro gran cuarto sobre una terraza. La entrada de este gran cuarto esta justo al centro, y para acceder se construyeron dos escalones bien definidos, el acceso es por el lado sur de esta habitación. El gran cuarto tiene 13 m de largo por 5 m de ancho, y por su lado norte presenta dos accesos de menores dimensiones que llevan a un segundo cuarto, aunque cabe señalar que el estado de conservación no es tan bueno como el anterior.

Esta última plaza no conecta con la plaza principal, pero sí conecta con la peña que está justo detrás del montículo principal, las terrazas y los accesos que vemos en esta área son grandes, lo que nos hace pensar que era un área de gran confluencia. Al sur de esta plaza se localiza otra, debido al estado de conservación no es posible determinar bien su forma y sus elementos, pero interesantemente, en la parte norte, se puede acceder a dos terrazas que se ubican sobre una escorrentía que cae de manera abrupta.

Como se mencionó, el sitio está sobre una loma, y por sus lados este y sur la pendiente es muy abrupta, de hecho por el lado este es un lado escarpado, de peña. Por sus lados suroeste, oeste y norte del área central

hay varias terrazas de uso habitacional. En varias de estas terrazas se presentan accesos (en forma de rampas) muy claros entre ellas, las terrazas próximas al área central son de poca extensión y conforme avanzan hacia la parte baja del cerro se van haciendo más largas. La extensión del sitio es 14.38 ha.

Sitio 39

El sitio se encuentra en la Agencia de Morelos del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*, el paraje es conocido como *Yunu Kohyo*. Está conformado por una serie de terrazas de uso habitacional, las cuales presentan muros de piedra careada con integración de afloramientos rocosos que abundan en esta ladera. No se encontró material cerámico. La extensión del sitio es de 6.86 ha.

Sitio 40

Este sitio también se encuentra en el paraje de *Yunu Kohyo*, en un área que corresponde con los límites de las Agencias Centro y Morelos del municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Comprende algunas terrazas de uso habitacional así como un pequeño lama-bordo (terrazas para agricultura) en donde se encontró poco material cerámico y, con ayuda del señor Félix García Sánchez, quien vive en este lugar, se registraron los restos de siete temazcales. Tres de estos temazcales incorporaron como muros los afloramientos rocosos que se encontraban en el lugar.

Sitio 41

Se localiza en el municipio de Santa Catarina *Yoso Notu* en la Agencia de Morelos, en el paraje denominado *Shini Tinru Ii Yuku* (Mogote en el Cerro Sagrado). Es el sitio de mayores dimensiones en el valle de *Yoso Notu*, se divide en cinco conjuntos arquitectónicos que se construyeron a lo largo de la cima del cerro, abarcando 1 km de distancia.

El conjunto 1 se encuentra en el extremo este del cerro y se compone de cuatro estructuras que encierran un patio hundido. El montículo principal se localiza al este, tiene una altura de 2.5 m y en su centro se encuentra expuesta una tumba derrumbada en la que se distinguen parte de los muros y del techo, además de un piso de estuco; debido a la erosión y al crecimiento de vegetación podemos inferir que el derrumbe ocurrió hace muchos años. Al centro de la tumba se observa un *Ndoso*[210]. Los demás costados de la plaza están delimitados por plataformas de menores dimensiones.

Al norte de este patio hundido se encuentra otro patio que está delimitado, en sus costados este y norte, por una plataforma en forma de L (de 28 m × 21 m con 1 m de alto). Esta plataforma presenta buen estado de conservación ya que en sus paredes se observa pintura de color rojo y conecta el patio con un área de afloramientos de roca monumentales que, de acuerdo con las narrativas actuales, son interpretadas como varios *Ndoso*.

El conjunto 2 se localiza aproximadamente a 20 m en dirección oeste del conjunto 1. Está integrado por dos grandes plazas: a la primera se accede por una escalinata ubicada en su costado este, mide 24 m de largo × 21 m de ancho, en su costado norte presenta una plataforma de 14 m de largo × 2.6 m de ancho y 1.3 m de alto, queda abierta por su costado sur y en su costado oeste hay unas escaleras que conducen hacia la segunda plaza que se localiza en otro nivel.

Antes de llegar a la segunda plaza hay una pequeña elevación de forma irregular (de aproximadamente 28 m de largo × 6 m de ancho) en la que se encontraron, a manera de piso, varios fragmentos de estuco pintado de color rojo. Enseguida continúa un área (de alrededor de 7 m) en la que se respetó la pendiente natural del terreno así como los afloramientos de roca, hasta llegar a una plataforma rectangular de 8 m × 4 m.

Esta plataforma delimita la segunda plaza por su lado este, los costados norte y sur están delimitados por dos muros de 2 m de ancho. Al centro se encuentra un altar de forma cuadrangular (5 m × 5 m), y cerrando la plaza por su lado oeste se ubica la estructura principal conformada por dos elementos. El primero es una plataforma rectangular de 30 m × 5 m y 2.15 m de altura a la que se accede por una escalinata de 9 m de largo, esta plataforma presenta una banqueta de 2 m de ancho adosada al frente y sirve de base para el segundo elemento que es un montículo de 12 m de largo × 10 de ancho. A éste se accede por unos escalones que conducen directamente al *vehe ñuhu* (templo), indicado por unos muros de 1 m de ancho × .80 m de alto hechos de piedra careada y recubiertos de estuco pintado de color rojo, cabe señalar que este

210 En el apartado 4.3.1.9 vimos que los *Ndoso* son reyes antiguos que quedaron petrificados con la primera luz del sol de acuerdo con las narrativas sagradas de la región.

sitio fue el que presentó mayor evidencia de los *vehe ñuhu* (templos) y el mejor conservado.

El conjunto 3 se encuentra al centro del sitio, sobre la cima de una loma, en términos generales este conjunto presenta buen estado de conservación ya que se observan algunos muros y escalinatas. Se conforma de una plaza de 19 m × 21 m, al centro se localizó un altar rectangular de .50 m de alto, al este se encuentra la estructura principal que es un montículo de aproximadamente 2.5 m de alto, se observa una escalinata que conecta a la plaza con la parte alta del montículo. Lamentablemente, esta estructura monumental sufrió un gran saqueo, debido a esto toda la parte superior está destruida.

En el costado oeste de la plaza se ubica una plataforma, la cual tiene 1 m de alto y en sus lados este y oeste presenta dos accesos de 10 m de ancho, por lo que suponemos que esta estructura sirvió como acceso a la plaza principal. Este tipo de estructuras se puede ver en otros asentamientos ya excavados, como el de Monte Negro en la Mixteca o el de Atzompa en los Valles Centrales de Oaxaca.

Así, vemos que esta plaza tiene estructuras en sus lados este y oeste y en sus lados norte y sur tiene dos muros bien definidos de aproximadamente .40 m de ancho. Esta composición hace que la plaza sea cerrada por sus cuatro lados, quedando el acceso por el lado oeste, a través de la plataforma antes descrita, la cual se ha definido en otros trabajos como portal.

El conjunto 4 es de menores dimensiones y está entre los conjuntos 3 y 5. Está integrado por una plaza de 14 m × 20 m y en su lado sur se ubica un montículo de 1.20 m de altura. Lo importante de este montículo es que se encuentra orientado totalmente hacia el Cerro que se Fue, el cerro más alto de la región.

El conjunto 5 se ubica en el extremo oeste del sitio, sobre la parte más alta del cerro. El área principal se conforma de una plaza de 17 m × 17 m y en su costado norte está el montículo principal de 2 m de altura, al igual que en los otros conjuntos, se identificó parte del *vehe ñuhu* (templo) que se ubicó en la parte superior. En la parte posterior de este montículo esta anexada una plataforma, sobre la cual se identificaron los cimientos de una habitación. En el lado sur de la plaza está una plataforma de 1 m de alto con unas escalinatas bien conservadas en su cara norte, en la parte superior se observan muros de los antiguos templos. Al oeste de la plataforma se localiza el acceso hacia la plaza. Finalmente, aproximadamente a 70 m hacia el este se ubica otra plaza de 30 m × 20 m, en su lado oeste se encuentra una plataforma de .40 m de alto, los muros están en mal estado de conservación por lo que no es posible distinguir su forma.

Sitio 42

El sitio se localiza en el centro de la Agencia de *Yuku Nikuka*, perteneciente al municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. El área del sitio corresponde con el asentamiento actual, a un costado de la iglesia se observan muros y alineamientos de piedra careada así como los restos de un temazcal, asimismo, los habitantes comentan que al realizar una zanja se encontraron los restos óseos de un individuo. Pocos metros al este de la entrada de la escuela primaria se localizaron los restos de otro temazcal. De igual forma, se observan terrazas que en promedio presentan una altura de 0.80 m y tuvieron baja densidad de materiales. La extensión aproximada del sitio es de 20.23 hectáreas.

Sitio 43

Este sitio se encuentra en los límites de la Agencia de *Yuku Nikuka*, perteneciente al municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*, en el paraje conocido como *Shini Yoko*. Comprende terrazas de uso habitacional y de cultivo que se distribuyen alrededor de un cerro así como los restos de dos temazcales.

Sitio 44

Este sitio se encuentra en los límites de la Agencia de *Yuku Nikuka* perteneciente al municipio de Santa Catarina *Yoso Notu* y la Agencia Benito Juárez del municipio de San Miguel el Grande, en el paraje conocido como *Shini Yoko*. Está ubicado en la cima de una loma que presenta gran cantidad de afloramientos de roca madre así como abundante vegetación de bosque. El sitio comprende terrazas de uso habitacional y un pequeño lama-bordo (terrazas de uso agrícola).

En un área despejada de vegetación y con menor presencia de afloramientos rocosos, que hasta hace poco fue empleada para cultivo, se encuentra una tumba que hace tiempo fue saqueada, los habitantes la volvieron a tapar, dejando un agujero por donde es posible distinguir los muros de piedra careada en su interior. En un área cercana se encontraron algunos materiales cerámicos. El sitio tiene un extensión de 8.09 ha.

Sitio 46

Se localiza en el municipio de San Miguel el Grande, en la Agencia Francisco I. Madero, en el paraje denominado Arboledas. El sitio se compone de terrazas habitacionales que se distribuyen sobre una ladera y un lama-bordo (terrazas para agricultura) extenso. Asimismo, se observan los restos de un temazcal próximo a afloramientos rocosos, éste se encuentra asociado a una concentración baja de materiales cerámicos encontrada en terrenos empleados para siembra. La extensión aproximada del sitio es de 5.87 ha.

Sitio 47

Este sitio se ubica en el municipio de San Miguel el Grande, en la Agencia Francisco I. Madero, en el paraje denominado Buena Vista. El sitio está conformado por terrazas de uso habitacional así como por dos temazcales. Las terrazas se localizan en la parte baja de la ladera este de una serranía. La extensión aproximada del sitio es de 4.6 ha.

Sitio 48

El sitio se localiza en el municipio de San Miguel el Grande, en la Agencia Francisco I. Madero. Está constituido por terrazas de uso habitacional que se distribuyen en la parte baja de la ladera este de una serranía y por los restos de un temazcal ubicado en un área en la que predomina un paisaje de afloramientos de roca madre. La extensión aproximada del sitio es de 3.87 ha.

Sitio 49

Se localiza en el municipio de San Miguel el Grande, en la Agencia Francisco I. Madero, sobre la ladera sureste de una serranía. El sitio consiste en terrazas de uso habitacional y en una concentración de materiales cerámicos de baja densidad. La extensión aproximada del sitio es de 4.98 ha.

Sitio 50

El sitio se encuentra en la Agencia Francisco I. Madero del municipio de San Miguel el Grande, sobre la cima alargada de un cerro que forma parte de una serranía. Sigue un eje noroeste-sureste que corresponde con la propia elevación y la forma natural del terreno.

Está constituido de una serie de plataformas que van dando paso a un nivel diferente hasta llegar a la cima. En su extremo noroeste se observa una plaza de 46 m × 40 m que da acceso a otra plaza de 56 m × 50 m, el lado este de la plaza está cerrado con una estructura rectangular ubicada al centro y dos muros que salen de la misma, uno en dirección al norte y otro hacia el sur. Esta estructura presenta un acceso en su costado oeste, el cual desplanta de la plaza, conduce a la cima de la estructura y, a su vez, a otra plaza de mayores dimensiones (de 135 m de largo × 60 m de ancho) que corresponde con la parte más alta del cerro.

En el extremo este del cerro se localizaron los restos de una pequeña plataforma cuadrangular de .50 m de altura. En la ladera norte se registraron terrazas de uso habitacional que pudieron servir de vivienda y bajaban hacia una parte plana en el cerro. Hacia el este, aún con una pendiente considerable, se localizaron algunas terrazas de contención. La extensión del sitio es de 9.46 ha.

Sitio 51

Este sitio se localiza en la Agencia Centro de San Miguel el Grande, en el paraje *Nuu Shi Ñuhu*. Consiste en una concentración de material cerámico de baja densidad. La extensión del sitio es de 0.18 ha.

Sitio 52

El sitio se ubica en la Agencia Centro de San Miguel el Grande, abarca dos parajes: Loma Linda y *Shini Ndɨkaha*. En este último paraje había una roca sagrada en donde se colocó una cruz y se dejaban algunas ofrendas, pero con la construcción de la carretera ésta se perdió. El sitio consiste en una serie de terrazas de uso habitacional en las que se localizaron algunos materiales cerámicos. La extensión del sitio es de 3.11 ha.

Sitio 53

Se localiza en la Agencia Francisco I. Madero perteneciente al municipio de San Miguel el Grande, en el paraje *Shini Kunu*, ocupa la cima de una loma con afloramientos de roca madre. El área central del sitio está conformada por una plaza cerrada por cuatro estructuras ubicadas hacia los cuatro puntos cardinales.

El montículo mayor, de 15 m de largo × 12 m de ancho y 1.5 m de alto, se localiza al este y el segundo montículo, de 16 m de largo × 11 m de ancho y 1 m de altura, se encuentra al oeste. Los lados norte y sur de la plaza están cerrados por dos plataformas rectangulares de .50 m de alto que han sido dañadas debido a la construcción de una torre de luz y un tanque de agua respectivamente. Asimismo, el área de la plaza se ha utilizado para la siembra.

Al norte de la plaza se observan terrazas habitacionales de entre 0.60 m y 0.70 m de altura, la densidad de materiales en superficie es baja. Cabe mencionar que a escasa distancia del sitio hay viviendas modernas y terrenos empleados para cultivo. La extensión del sitio es de 22.66 ha.

Sitio 54

Este sitio se ubica en el municipio de San Miguel el Grande, en la Agencia Centro. En *saha savi* (lengua de la lluvia) se le conoce como *Shini Tɨkɨkɨ* que se puede traducir como Cabeza Flaca o Cráneo. El área central del sitio se conforma de una plaza de 24 m de largo × 20 m de ancho y en su costado este se encuentra el montículo mayor de 20 m de largo × 13 m de ancho con 1.50 m de alto. El sitio está severamente afectado por varias obras de infraestructura, como calles, casas y la construcción de una antena de telecomunicaciones.

Para la población este sitio es importante, ya que se toma como el Cerro Gólgota (Cerro de la Calavera en hebreo) para la representación de la crucifixión de Jesús durante la Semana Santa, por ello en la cima del montículo se observan dos cruces y tres hoyos. Asimismo, los habitantes comentan que, anteriormente, en este lugar se enterraban a los recién nacidos que fallecían sin haber sido bautizados. Desafortunadamente, el material cerámico en superficie fue escaso y estuvo erosionado. La extensión del sitio es de 27.71 ha.

Sitio 55

Este sitio se localiza en la Agencia Vicente Guerreo del municipio de San Miguel el Grande. Consiste en una serie de terrazas de uso habitacional que rodean un cerro. Comprende los parajes conocidos como Loma de la Cruz (en la parte alta) y Piedra Alta (al pie del cerro), este último anteriormente era de importancia religiosa para los habitantes. Se localizó una concentración de cerámica de baja densidad. La extensión del sitio es de 10.02 ha.

Sitio 56

Se encuentra en el municipio de San Miguel el Grande, en la Agencia Vicente Guerrero, sobre la ladera noroeste de un cerro que presenta abundante vegetación de pinos al igual que gran cantidad de afloramientos rocosos. El sitio está constituido por terrazas lama-bordo (para uso agrícola) de 1m y 1.5 m de altura. Asimismo, al norte de las terrazas se localizaron los restos de un temazcal, encontrándose en el lugar tanto piedras de río como bloques de adobe. La densidad de material cerámico fue baja. La extensión del sitio es de 5.58 ha.

Sitio 57

Está en el municipio de San Miguel el Grande, en la Agencia Vicente Guerrero, en el paraje *Shini Tikaka* (Cabeza o Cima de Cuervo), en la cima de una loma con afloramientos de roca madre y abundante pasto.

El área central del sitio está conformada de una plaza de forma irregular, correspondiente con la forma natural del cerro, que en su esquina noroeste cuenta con una ligera elevación. La plaza mide en su costado noreste 13.6 m, en el sureste tiene un largo de 16 m y en el oeste 12.8 m. El sitio presenta también terrazas lama-bordo (para uso agrícola), de las cuales, las ubicadas en la ladera norte, se conectan con las de la parte inferior del cerro, estas últimas son ocupadas actualmente para cultivo. La densidad de materiales recuperados en el sitio fue baja.

Al oeste del sitio se ubicó un ojo de agua, el cual es conocido localmente como ojito de agua La Vainilla o *Soco Yuu* (*Soco:* pozo; *Yuu:* piedra) el cual se encuentra entre terrenos de siembra y grandes afloramientos rocosos. La extensión del sitio es de 3.88 ha.

Sitio 58

Se localiza en el municipio de San Miguel el Grande, en la agencia Vicente Guerrero, en el paraje denominado *Ndua Shini Mini* que se puede traducir como Valle Arriba de la Laguna. El área central del sitio es monumental, esto se logra porque las lomas se retoman para los edificios, sólo se les da forma y se complementan con algunos muros de contención.

El sitio se conforma de una plaza (de 56 m × 60 m) que en sus extremos presenta cambios de nivel debido a la forma de la propia loma. Por sus lados norte y sur la plaza se delimita por terrazas, el desnivel para la terraza en el nivel más bajo es de aproximadamente 1.5 m. Al este se ubica una loma, la cual fue modificada para que tomara la forma de un montículo (de 46 m × 35 m). Esto se nota en la parte frontal (que está hacia la plaza), en donde se anexó una plataforma a la loma, además de que se trabajó para darle una apariencia cuadrada. Cabe señalar atrás de la loma se encuentran varias terrazas bien definidas, de alrededor de 2 m de alto. Al oeste de esta plaza se ubica otra loma que también fue trabajada para que tomara la forma de montículo (de 71 m × 51 m). Ésta tiene una altura de 4 m, y es interesante señalar que a lo largo de toda su superficie se identificó un muro de contención.

Al este del área central se ubica un espacio que podemos denominar plaza hundida, dos aspectos sobresalientes de ésta son sus grandes dimensiones (de 55 m × 55 m) y que para su delimitación se utilizó la roca madre. Finalmente, en las laderas del cerro se identificaron terrazas habitacionales, los muros de contención son de 2 m de altura con un largo variable de 75 a 250 m y un ancho de 5 a 10 m, asimismo, se identificó un sistema lama-bordo. La extensión del sitio es 13.06 ha.

Sitio 59

Se localiza en el municipio de San Miguel el Grande, en la Agencia Vicente Guerrero, en el paraje que recibe el nombre de *Nuu Tandaha* (*Nuu-* lugar, *Tahan-* unión, *Ndaha-* mano) que se traduce literalmente como Lugar donde se Juntan las Manos, y se entiende como el Lugar de Casamiento.

El sitio se conforma de una gran plaza (de 58 m × 58 m) que se ubica sobre una plataforma de mayores dimensiones. El acceso a esta plaza es por el sureste, en donde se conecta con varias terrazas. En el costado este de la plaza se ubica una plataforma (de 10 m × 11 m) de 1.5 m de altura.

Al oeste de la misma plaza se ubica una gran plataforma (de 63 m × 53 m) de 2 m de altura sobre la que están varios edificios de importancia. Hay dos montículos que hacen juego con la plaza principal, el primero alcanza los 4 m de altura y el segundo es de menores dimensiones, en esta parte se observaron bloques de piedra cuadrangular de gran tamaño (de 1.5 m × 1 m) que forman parte de la arquitectura, un elemento visto para sitios tempranos. Cabe señalar que ambos montículos también hacen juego con dos plazas sobre la gran plataforma y con una pequeña plataforma al oeste. Los accesos a este conjunto formado por tres estructuras son de menores dimensiones al descrito para la gran plaza, son de 1.5 m de ancho y se ubican en los extremos norte y sur.

El sitio presenta terrazas que funcionan como acceso de una a otra en forma de zigzag, estos accesos están bien definidos. Hay terrazas largas que llegan a medir hasta 290 m y las medianas, por decirlo de alguna manera, miden 100 m. Los muros de contención de éstas van de 1.5 m a 2 m de alto y el ancho es variado, las que se encuentran en una pendiente abrupta miden 7 m y las que están en una pendiente suave miden de 20 a 30 m.

Al oeste del sitio se ubica un sistema lama-bordo. La extensión del sitio es 25.16 ha.

Sitio 60

Este sitio se localiza en la Agencia Benito Juárez del municipio de San Miguel el Grande. Ocupa la cima y las laderas de un cerro que, en su lado este, colinda con un llano extenso, a manera de valle, ubicado en la parte alta de la serranía. Este valle alargado recibe el nombre de *Ndua Ñuu Saha,* que corresponde con el nombre que se le da al sitio.

El área central del sitio presenta una distribución alargada que sigue un eje de norte a sur, está integrada por dos plazas y un montículo principal al centro, así como varias terrazas de uso habitacional. En el extremo sur se encuentra la primera plaza de 22 m de largo × 20 m de ancho, con un altar cuadrangular al centro. El lado sur de esta plaza presenta, en su nivel de desplante, una plataforma rectangular adosada; en su lado oeste también se observa una plataforma rectangular adosada a manera de banqueta o pasillo que comunica con una plataforma rectangular de 17 m de largo × 8 m de ancho ubicada en su costado oeste sobre una terraza, esta plataforma tiene dos accesos, uno en su esquina noroeste y otro en su esquina sureste, ambos accesos conducen a una de las terrazas principales que rodean el sitio.

El costado este de la plaza está delimitado por un muro, y su costado norte por el montículo principal de 18 m × 18 m con una altura de 2.40 m, los lados nor-

te, este y oeste del montículo presentan una banqueta adosada. El acceso al montículo es por su lado sur y en la parte de arriba se distingue una banqueta adosada al frente (lado sur) así como los cimientos de la antigua *Vehe Ñuhu* (Casa de dios).

Hacia el norte del montículo, que corresponde con el extremo norte del sitio, se ubica la segunda plaza de 24 m de largo × 22 m de ancho, a nivel de su desplante en su lado norte, que corresponde con la terraza principal, se encuentra una plataforma rectangular adosada, similar a la del lado sur. En asociación a esta plataforma se observa un afloramiento rocoso de forma alargada que corre de manera perpendicular a la misma (sur-norte) y que abarca el ancho de dos terrazas.

Las terrazas que rodean el área central son anchas y presentan muros bien conformados, especialmente la ladera este. Actualmente estas terrazas son de uso agrícola, actividad que ha dejado expuesta una densidad media de material cerámico. La extensión aproximada del sitio es de 33.05 ha.

Sitio 61

Este sitio, al igual que el 60, se localiza en la Agencia Benito Juárez del municipio de San Miguel el Grande. Ocupa la cima y las laderas de un cerro que, en su lado este, colinda con un llano extenso, a manera de valle, ubicado en la parte alta de la serranía. Este valle alargado recibe el nombre de *Ndua Ñuu Saha* y el sitio es conocido como *Shini Ti̱nana*.

La distribución del sitio sigue un eje norte-sur, su área central está conformada por algunas plataformas que siguen la propia elevación del terreno y van dando paso a un nivel diferente, hasta llegar a la estructura principal integrada por dos elementos: un montículo y un espacio hundido. La característica sobresaliente de este sitio es la integración de los afloramientos rocosos como parte de su arquitectura.

El extremo sur del sitio lo conforman tres terrazas principales así como dos pequeñas plazas de 5 m de largo que indican niveles diferentes del sitio y, a la vez, sirven de acceso. Al norte de la segunda plaza, a 26 m, se encuentra el montículo principal de 9 m de largo × 6 m de ancho con una altura que varía por costado ya que la estructura se adecuó al terreno, de tal forma, en su lado sur mide .50 m de alto y en su costado este 2 m, su orientación es hacia el sur. De la cara frontal del montículo salen dos alineamientos de piedra que corren de forma paralela en dirección hacia el sur y forman una especie de pasillo o corredor que dirige el tránsito hacia la estructura principal.

En la parte posterior del montículo se hacen evidentes los afloramientos de roca que se presentan de manera alargada, siguiendo un eje de sur a norte y en un arreglo paralelo, a manera de muros. Es posible distinguir tres hileras principales, dos en el costado este y uno en el costado oeste, generando un área aproximada de 36 m de largo × 3 m de ancho que da la sensación de espacio hundido respecto al montículo y las hileras de roca. Estos alineamientos se pierden cuando inicia la pendiente abrupta del cerro en su extremo norte.

El área central del sitio está rodeada por terrazas amplias y bien definidas, especialmente en las laderas sur y este; se registraron algunos accesos entre terrazas y otro acceso, a manera de rampa, por el suroeste, que subía por al menos cuatro terrazas. La extensión aproximada del sitio es de 29.85 ha.

Sitio 62

Se encuentra en la Agencia de Benito Juárez, en el municipio de San Miguel el Grande. El nombre del paraje es *Yuu Ndi̱yi̱* que se traduce como Piedra del Difunto. El sitio está integrado por una plaza (de 14 m × 8 m) con una plataforma (de .50 m) en forma de L al noreste. En los costados sur y oeste se ubicaron barias terrazas de dimensiones menores. La extensión del sitio es 2.77 ha.

Sitio 63

Se encuentra en la Agencia de Benito Juárez, en el municipio de San Miguel el Grande. El nombre del paraje es *Yuu Ndi̱yi̱*, (Piedra del Difunto). El sitio está sobre una loma en la ladera de un cerro mayor. Se compone de una pequeña plaza (de 10 m × 11 m) con una plataforma (de 8 m × 7 m y .50 m de alto) al oeste, detrás de ésta se ubica otra pequeña plaza (de 8 m × 8 m). No se localizaron terrazas a los costados del área central. La extensión del sitio es 0.68 ha.

Sitio 64

Está ubicado en la Agencia de Benito Juárez perteneciente al municipio de San Miguel el Grande y es nombrado por la población "Chalcatongo Viejo". Es

conocido por varias comunidades como el Pueblo Viejo de Chalcatongo, al parecer, el asentamiento importante previo a la llegada de los españoles (habitado entre el 900 y el 1521 d.C.). El sitio se localiza sobre una loma de 350 m de largo por 150 m de ancho, la cual fue modificada por la construcción de terrazas, estructuras y espacios abiertos para su ocupación. Debido a la complejidad del sitio decidimos dividirlo en 10 conjuntos arquitectónicos, para hacer una mejor descripción de éste.

El área en la cima del cerro se compone de los conjuntos 1, 2, 3, 4 y 5, los cuales están juntos y siguen un eje norte-sur, lo que nos hace suponer que fueron construidos en un mismo periodo de tiempo. Los conjuntos 1 y 5 señalan los extremos norte y sur, respectivamente, y son los de mayores dimensiones de esta parte del sitio. Cabe señalar que las terrazas localizadas en esta parte son altas y presentan buen estado de conservación.

El conjunto 1 se ubica en el extremo norte del sitio y se conforma por una plaza cerrada de 25 m × 25 m, en su lado norte está un montículo, el cual está fuertemente dañado en su parte central por un saqueo antiguo. Al sur de la plaza está una plataforma de 1 m de altura. En el extremo oeste de la plaza hay una pendiente indicada por un muro de contención de 2.5 m de alto, y por el lado este se encuentra un muro de .50 m de alto. Los accesos a la plaza son por las esquinas suroeste y noreste, los cuales están indicados por desniveles y muros que se conectan directamente con el conjunto 2.

Hacia el este de la plaza se localiza un juego de pelota en forma de doble T, que mide 42 m de largo por 7 m de ancho, se encuentra en buen estado de conservación y es posible ver los muros que lo conforman. Este juego se conecta a través de pasillos con los conjuntos 2, 3 y 5, además de comunicarse con las terrazas de la ladera este.

El conjunto 2 se localiza entre los conjuntos 1, 3 y 4, y ocupa un espacio central dentro del sitio. Por sus características arquitectónicas pensamos que fue un espacio de carácter privado, el patio (de 10 m × 16 m) y sus tres plataformas son pequeños (de 10 m × 6 m aproximadamente).

El conjunto 3 se compone de una pequeña plaza cerrada de 18 m × 11 m. En la esquina noreste se ubica un pilar de piedra enterrado; en años recientes esta parte sufrió un saqueo, lo que dejó expuesto un piso de estuco y permitió ver que la piedra también estuvo estucada. Al norte de esta plaza está el acceso que comunica con los conjuntos 2 y 4.

Esta plaza se separa del conjunto 4 (ubicado al oeste) por una plataforma y un muro, y en su lado sur está delimitada por un montículo que forma parte del conjunto 5. El acceso a este último conjunto está en la esquina sureste de la plaza.

El conjunto 4 se encuentra al oeste del conjunto 3, al sur del conjunto 2 y al norte del conjunto 5. Se compone de una plaza delimitada al norte por un montículo de dos niveles sobre el que se observan los cimientos del templo, en la parte central del montículo se identificó una piedra alargada de 2.2 m que posiblemente es un *Ndoso* (Rey antiguo). Asimismo, en la esquina sureste del montículo se observa una tumba expuesta, tiene la forma de L y mide, de oeste a este 1.90 m, y de sur a norte 1.70 m por el interior, de ancho mide 0.66 m y de alto 0.82 m. Debido al saqueo y su deterioro no se observaron restos de materiales arqueológicos.

Al este de la plaza se ubicaron una plataforma y un muro que la separan del conjunto 3 (hacia el este) y del montículo del conjunto 5 (hacia el sur). Al oeste la plaza se delimita con un muro y una parte abierta que da paso a la pendiente abrupta del cerro.

Esta plaza tiene un desnivel de .40 m de alto, asimismo, está cerrada por sus cuatro lados. Interesantemente, en la parte central de la plaza está un bloque careado de forma cuadrangular, la roca se conforma de moluscos fosilizados. Los accesos a esta plaza se ubican en los lados norte y sur, por los conjuntos 2, 3 y 5.

El conjunto 5 se ubica en el extremo sur de esta primera parte del sitio y se conforma de una plaza de 25 m × 20 m con dos montículos de 2 m de alto en sus lados norte y sur. En la esquina noreste se localiza el acceso que comunica con el juego de pelota y en la esquina suroeste está otro acceso. Cabe señalar que, actualmente, en esta plaza se construyó un tanque de agua que causó deterioro en el sitio.

El montículo ubicado al sur de la plaza tiene una plataforma adosada en su lado sur, la plataforma mide 16 m de largo por 5.5 m de ancho y 0.30 m de alto. Este tipo de estructuras es común para algunos sitios de la región Mixteca.

En la ladera oeste de la loma se encuentran los conjuntos 6, 7, 8, 9 y 10. En esta parte se ubican las plazas de mayores dimensiones del sitio, además, con base en el material y en las características arquitectó-

nicas se identificaron algunas unidades residenciales. Esta parte del sitio, por ubicarse en un terreno más o menos plano, se utiliza para labores de agricultura con maquinaria, por lo que sufre de deterioro constante.

El conjunto 6 se conforma de una plaza cuadrangular que mide 38 m × 45 m, de hecho esta es la plaza más grande del sitio y de la región investigada. Debido a que se encuentra sobre la pendiente de una loma, el terreno se niveló por sus lados norte, sur y oeste con muros de contención de aproximadamente 2 m de alto. Al este de la plaza se encuentra un montículo de dimensiones mayores sobre el que se identificaron cimientos de algunos templos. Cabe señalar que el conjunto tiene una orientación hacia el oeste y es monumental.

El conjunto 7 se localiza al oeste del conjunto 6, se conforma de una plaza de 34.4 m por 22.4 m con un montículo de 1.2 m de alto en su lado sur.

Siguiendo hacia el oeste se localiza el conjunto 8, que se ha interpretado como de uso residencial. Está conformado por un patio cerrado por tres plataformas en sus lados sur, norte y este, y en su lado oeste se ubicó un montículo de 1.5 m de alto, el cual fue parcialmente destruido por la construcción de un camino de terracería.

Los conjuntos 9 y 10 son dos áreas que se identificaron como unidades residenciales por la cerámica y por sus características arquitectónicas, ya que se conforman de plataformas con patios.

Sitio 65

Este sitio corresponde con la categoría de Pueblo Grande, de hecho es uno de los asentamientos más grandes registrados durante el recorrido. Se ubica en el municipio de San Miguel el Grande, en la Agencia Benito Juárez, y es nombrado por la población como *Nuu Vishi* (Lugar Templado). El sitio se compone de seis conjuntos arquitectónicos que se distribuyen a lo largo de varias lomas pequeñas que forman parte de una serranía que corre en una dirección de sur a norte. La arquitectura se emplazó en las cimas y laderas de las lomas y la unión entre los conjuntos es por medio de terrazas habitacionales. Asimismo, presenta terrazas para agricultura.

El conjunto 1 se encuentra en el extremo sureste del sitio, se compone de una plaza cerrada de 36 m de largo × 33 m de ancho, siendo la más grande de todo el sitio, que está delimitada por cuatro estructuras ubicadas hacia los puntos cardinales. La estructura principal se localiza al este, es un montículo rectangular de 28 m de largo × 20 m de ancho y una altura aproximada de 3.80 m. En su parte superior, en donde existió un *vehe ñuhu* (templo), hay un gran agujero provocado por un saqueo, los elementos que se conservaron fueron los restos de un piso empedrado y en su lado este, una pequeña banqueta que da paso al talud. Las otras tres estructuras que delimitan la plaza son plataformas rectangulares de una altura que varía de 1 m a 1.30 m y la más larga, que es la del oeste, mide 37 m.

Hacia el oeste de la plaza cerrada y adosado a la plataforma oeste de la misma, se encuentra un juego de pelota con forma de I, se compone de dos plataformas alargadas con talud que corren de forma paralela con una dirección norte-sur. Esta cancha tiene una extensión de 41 m y en sus extremos presenta cabezales (plataformas bajas de 13 m de largo × 2.5 m de ancho), asimismo, la plataforma oeste presenta en su cima los restos de dos *ñɨhɨ* (baños de vapor).

Los conjuntos 2 y 3 conforman una estructura larga en forma de L que se localiza al oeste del conjunto 1. El conjunto 2 corresponde con la parte horizontal de la L y consiste de un montículo principal (de 18 m × 14 m y una altura de 3 m) y una serie de plataformas alargadas que van siguiendo la pendiente y la forma del terreno. Estas plataformas siguen una dirección de este a oeste y cubren una extensión aproximada de 100 m, en la parte media se encuentra el montículo.

El conjunto 3 corresponde con la parte vertical de la L, está integrado por varias plataformas que siguen la pendiente del terreno y corren en un eje de sur a norte, estas plataformas funcionan como plazas para las pequeñas estructuras que contienen en sus cimas. Asimismo, se conectan a partir de diferentes accesos que permiten ir cambiando de nivel. El extremo norte del conjunto se distingue por la incorporación de afloramientos de roca como parte de una plataforma larga con una extensión de 53 m.

Siguiendo esta misma dirección hacia el norte, aproximadamente a 90 m se encuentra el conjunto 4, consiste en una plaza cerrada de 11 m de largo × 5 m de ancho delimitada por cuatro estructuras hacia los cuatro puntos cardinales. El montículo principal se encuentra hacia el norte, mide 8 m × 6.8 m con una altura de 1.40 m, en su cima, hacia el costado norte, se observa el basamento del *vehe ñuhu* (templo) y frente a éste una banqueta. Al costado este de la es-

tructura están los cimientos de un cuarto rectangular con su acceso hacia la plaza.

Frente al montículo se encuentra una plataforma alargada con una banqueta que mira hacia el sur y cerrando la plaza en sus costados este y oeste están dos plataformas pequeñas. Al sur de esta plaza existen terrazas de uso habitacional que conectaban con otra área, pero debido al uso agrícola en la actualidad, únicamente se distingue una plataforma rectangular de 6 m × 3 m con una banqueta en sus lados este y oeste.

El conjunto 5 se localiza al este del conjunto 4, consiste en una serie de terrazas de uso habitacional en combinación con terrazas de cultivo. Una de estas terrazas, de 65 m de largo × 29 m de ancho, sirvió como plaza para un altar, es decir, una plataforma cuadrangular (de 9 m × 9 m) que se construyó para contener a un *Ndoso* (antiguo rey mixteco) que quedó petrificado en este lugar. Esta es una narrativa sagrada que nos compartió la comunidad, actualmente este lugar conserva su valor sagrado y el *Ndoso* es ofrendado por los habitantes, especialmente por los vecinos de estas tierras. Asimismo, en la ladera este del conjunto 3, encontramos una estructura similar con una enorme piedra que nos hizo pensar en otro altar dedicado a un *Ndoso*, aunque éste ya no está en uso.

Finalmente, el conjunto 6 cierra el sitio por su extremo norte, está conformado por una plataforma base de 64 m de largo × 42 m de ancho sobre la que se construyeron dos estructuras que delimitan una plaza de 42 m de largo × 26 de ancho. El montículo principal se localiza al este, mide 17 m × 15 m con una altura de 1.20 m, hacia el oeste se encuentra una plataforma rectangular de 20 m de largo × 8 m de ancho con una altura de 1 m. La plaza queda abierta por sus costados norte y sur.

Sitio 66

Se encuentra en la Agencia de Benito Juárez, en el municipio de San Miguel el Grande. Se localiza en la cima de un cerro que se conoce como *Nducha Ndaa*. El sitio se compone de una plaza (de 22 m × 20 m) con una plataforma de 9 m × 5 m en su lado noreste. La orientación es hacia el suroeste. Al lado este del sitio se ubican las terrazas, las cuales están bien definidas pero no muy grandes en comparación a otros sitios. La extensión del sitio es de 14.42 ha.

Sitio 67

Se encuentra en la Agencia de Benito Juárez, en el municipio de San Miguel el Grande. Geográficamente se ubica en la cima de un cerro que se conoce como *Nducha Risu*. Cabe señalar que en el sitio se localiza una mojonera que une a los municipios de san Miguel el Grande, Chalcatongo de Hidalgo y Monte Verde.

El área central del sitio está conformada por un conjunto principal que se ubica sobre una gran plataforma que, al mismo tiempo, funciona como una plaza (de 43 m × 20 m) que tiene un altar al centro (de 3 m × 3 m). En su lado norte se registró un montículo (de 15 m × 12 m) de 1.8 m de altura con una orientación hacia el sur, lamentablemente éste tiene un gran saqueo en la parte alta, el cual se realizó para construir la mojonera mencionada. Al sur de la plaza se encuentra una plataforma (12 m × 5 m) de .50 m de alto.

Alrededor del área central se localizaron varias terrazas, pero hay una mayor concentración hacia el oeste, casi llegan al *Ndua Vee* (Valle Bajo) de San Miguel. Asimismo, cabe señalar que al este se identificaron piedras empotradas una sobre otra, muy similares a amontonamientos de piedras que se observan en el panteón actual de Cañada Morelos que está muy cerca de este sitio, lo que nos hace pensar que son tumbas. La extensión del sitio es 23.66 ha.

Sitio 68

Se encuentra en la Agencia de Morelos, en el municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Es una *Vehe Savi* (Casa del Dios Lluvia). Es una cueva que se ubica en una peña, justo en la entrada está *Savi* (el Dios Lluvia) manifestado en una gran estalagmita. La cueva no tiene mucha profundidad (25 m). Se identificó como sitio precolonial porque se recolectó material cerámico. Actualmente es un sitio sagrado para la población, es visitado los primeros días de mayo y se dejan ofrendas, como veladores, incensarios y fósiles usados como incensarios para el *Ñuhu* o Señor divino del lugar.

Sitio 69

Se encuentra en la Agencia Centro, en el municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. Es una *Vehe Savi* (Casa del Dios Lluvia) que se ubica en el paraje conocido como *Ndute Sutu* o Agua del Padre. Es una cueva con tres

cámaras. La primera cámara es bastante amplia y da acceso a otras dos, la que se ubica hacia el este conecta con la primera cámara a través de un pequeño túnel. En la cámara que se encuentra al oeste, la tercera, está *Savi* (el Dios Lluvia), en esta parte se identificaron varios altares de piedra de forma cuadrangular con representaciones en piedra y estalagmitas de *Savi* (el Dios Lluvia).

La entrada a esta tercera cámara es muy estrecha, es ancha pero de poca altura, para acceder a ésta se debe entrar arrastrándose. Después de pasar la entrada pequeña, de aproximadamente 2 m de largo, se llega a una gruta más amplia en al que se puede transitar caminando. Esta cámara debe tener aproximadamente 10 m de longitud. A lo largo de esta cámara se observan ofrendas dejadas a diferentes *Ñuhu* o Señores divinos del Lugar, cada uno con su altar. Dentro de la galería gotea el agua que se filtra y va formando estalactitas en el techo y paredes.

Sitio 70

Se encuentra en la Agencia de Morelos, en el municipio de Santa Catarina *Yoso Notu*. El sitio se registró como un molino de agua, lamentablemente su estado de conservación es malo, ya que sólo se identificaron: *1)* parte del canal de agua, *2)* dos cajas de agua de 3 m × 4 m con una profundidad de 1.7 m, y *3)* varias piedras circulares de gran tamaño que formaban parte de la estructura del molino. La estructura de este molino es comparable con la que presentan otros molinos que están en uso en otras comunidades de la región, como en: Tlaxiaco, San Pedro Molinos y *Yosondua*.

Sitio 71

Se encuentra en la Agencia Benito Juárez del municipio de San Miguel el Grande. Geográficamente se localiza en la ladera oeste de un cerro que desplanta del *Ndua Vee* (Valle Bajo). En el extremo noroeste del sitio, en la parte alta de la ladera, se identificó un montículo (18 m × 19 m) de 1.5 m de altura, se distinguieron algunos muros así como la inclusión de la roca madre en su arquitectura. Al norte de éste, sobre una terraza más abajo, se ubicó una plataforma (8 m × 7 m) de 1 m de alto, de la cual sale un muro (de 20 m de largo) con rumbo al noroeste.

Asimismo, se registraron terrazas habitacionales y de cultivo. Algunas son amplias y muy largas, de aproximadamente 200 m, sus muros de contención miden 1.5 m de alto y de 10 a 20 m de ancho. También se identificaron 3 sistemas lama bordo. En el extremo suroeste del sitio las terrazas están constituidas con los afloramientos de la roca madre, los cuales se utilizaron como muros de contención. La extensión del sitio es 47.84 ha.

Sitio 72

Se encuentra en la Agencia Benito Juárez, en el municipio de San Miguel el Grande. Geográficamente se localiza en las laderas este de los cerros que rodean el *Ndua Vee* (Valle Bajo). Se registraron terrazas habitacionales y de cultivo, algunas están asociadas a roca madre y también se identificaron restos de un muro. Algunas terrazas son amplias y muy largas, de casi 200 m, con muros de contención de 1.5 m de alto y un ancho de 30 a 40 m. También se identificaron terrazas lama bordo que bajan hacia el oeste hasta llegar al nivel del río.

Cabe señalar que en el extremo norte del sitio (sobre el cerro que toma el nombre de la Agencia) se ubicaron afloramientos de roca madre con fósiles de moluscos, esto lo indicamos porque en algunos sitios, como el 64, se identificaron grandes bloques con este tipo de piedra. La extensión del sitio es 81.69 ha.

Sitio 73

Se encuentra en la Agencia La Unión, en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo. Se ubica fuera del área de estudio, a 3.7 km hacia el sur, pero debido a su importancia para el trabajo se registró. El sitio corresponde con los restos de una iglesia antigua, en general tiene buen estado de conservación ya que se observan los muros y los accesos. Se notaron problemas en la estructura del altar mayor, ya que algunas piedras se están derrumbando y los muros están cuarteados.

La nave de la iglesia mide 30 m de largo por 9 m de ancho. La pared del altar mayor mide 7 m. Los muros de la nave tienen 1.5 m de altura y están completos, esto se menciona porque la parte alta de los muros se nota acabada y su altura es constante, posiblemente la estructura superior era de madera, al igual que el techo. Asimismo, tienen cuatro contrafuertes que están a cada 7 m de distancia. Cabe mencionar que la pared del altar mayor tiene una altura de 3 m.

La iglesia tiene su portal o acceso principal, de 2.5 m de ancho, hacia su lado este y oeste se identificaron dos accesos pequeños, uno está cerca de la entrada principal, sobre el muro norte y el otro se encuentra en el muro sur, en la parte del altar mayor, debido a que el muro en esta parte es más alto se observa que la entrada tuvo la forma de arco. Ambas entradas son de aproximadamente .70 m de ancho. La extensión del sitio es 4.89 ha.

5.4.4 Resultados de los dos análisis cerámicos

En este apartado se presentan los tipos cerámicos identificados durante los análisis realizados en los dos proyectos mencionados, nos dimos la libertad de juntar los resultados porque el material fue similar y porque los consideramos parte de una misma región cultural. La información concerniente a las descripciones de los tipos cerámicos y a los resultados de los análisis, por separado, se puede checar directamente en los dos informes entregados al INAH.

El material cerámico que se analizó fue recolectado en superficie. Como parte del recorrido en el área de San Miguel el Grande-Santa Catarina *Yoso Notu* se analizaron un total de 16 214 tiestos. En el recorrido correspondiente al área de Chalcatongo de Hidalgo se analizaron un total de 4 141 tiestos. Todo el material analizado así como un muestrario de los tipos cerámicos representativos fue entregado al INAH sede Oaxaca y se ubicó en las bodegas ubicadas en el ex convento de Cuilapan de Guerrero, Oaxaca.

Cabe señalar que el trabajo con el material cerámico está en una etapa inicial, el análisis que se hizo fue comparativo con las clasificaciones cerámicas realizadas por otros investigadores en los proyectos arqueológicos mencionados previamente. Esto con la finalidad de obtener un fechamiento relativo de los sitios (ver tablas 5 y 7). Es pertinente mencionar que los tipos cerámicos que identificamos, en algunas ocasiones, son muy similares, pero en otras presentan características regionales propias. En este último caso los registramos como variantes de tipos ya establecidos y les pusimos nombres tentativos relacionados con características de la pasta.

De tal forma, lo que se presenta a continuación es una tipología preliminar que en el futuro será trabajada con más detalle para refinarla. Los tipos cerámicos identificados por fase son:

- Pertenecientes al Posclásico (Fase Natividad): Cocción Diferencial, Cocción Diferencial Bruñido (figura 145), Cacique Bruñido, Pasta Crema Arenosa Media (figura 146), Pasta Crema Arenosa Media Pulida en varios Tonos, Pasta Crema Arenosa Media con Engobe Rojo, Pasta Crema Arenosa, Cocción Diferencial Paredes Gruesas, Chachoapan Variedad Micosa, Nochixtlan Vajilla Rústica, Mixteca Grafito/Rojo (figura 147), Similar a Chachoapan con Engobe Rojo, Cocción Diferencial con Engobe Rojo, Cocción Diferencial con Engobe Blancuzco, Yanhuitlan Crema Fino y Rojo Pulido y fragmentos de sahumador (figura 148).
- Pertenecientes al Clásico (Fase Flores): Anita, Naranja / Gris (este tipo no lo hemos visto reportado para esta región) (figura 149) y Café con Estrías.
- Pertenecientes al Preclásico Terminal (Fase Ramos): Pasta Café, Café Alisado (café con engobe), Alicia (figura 150), Mariana y Negro Pulido (figura 151).
- Pertenecientes al Preclásico Medio-Temprano (Fase Cruz-Ramos): Café Pulido (o *Yucuita Pulished Brown*), Filemón (figura 152), Joselito, Filemón con Cuarzos Grandes, Café Delgado (Salustia y Francisca), Juanito Gris Fino (figura 153) y Pablito Gris Fino.
- Pertenecientes al Preclásico Medio (Fase Cruz): Reyes Blanco y Carlitos Dos Tonos (figura 154) y Pasta Azucarada (figura 155)

5.4.5 Consideraciones Finales

Con el trabajo realizado en el 2016 (recorrido de superficie y análisis de material cerámico) es posible definir, de manera preliminar, los asentamientos que conformaron el reinado de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) durante el periodo Posclásico (900-1521 d.C.). Estos resultados se presentan en el capítulo siguiente (VI).

En cuanto al desarrollo histórico del área, de acuerdo con el fechamiento relativo de los asentamientos, se tiene que:

Los sitios representativos del Preclásico Medio (fase Cruz Tardío 700-300 a.C.) son: 58 y 59. Para el siguiente periodo, que corresponde con el Preclásico Terminal (fase Ramos 300 a.C.-100 d.C.) se identificaron los sitios: 1, 2, 3, 4, 10, 11, 12, 14, 16, 17, 18,

Figura 145. Cocción Diferencial Bruñido, interior y exterior (Posclásico) (recorrido 2016)

Figura 146. Pasta Crema Arenosa (Posclásico) (recorrido 2016)

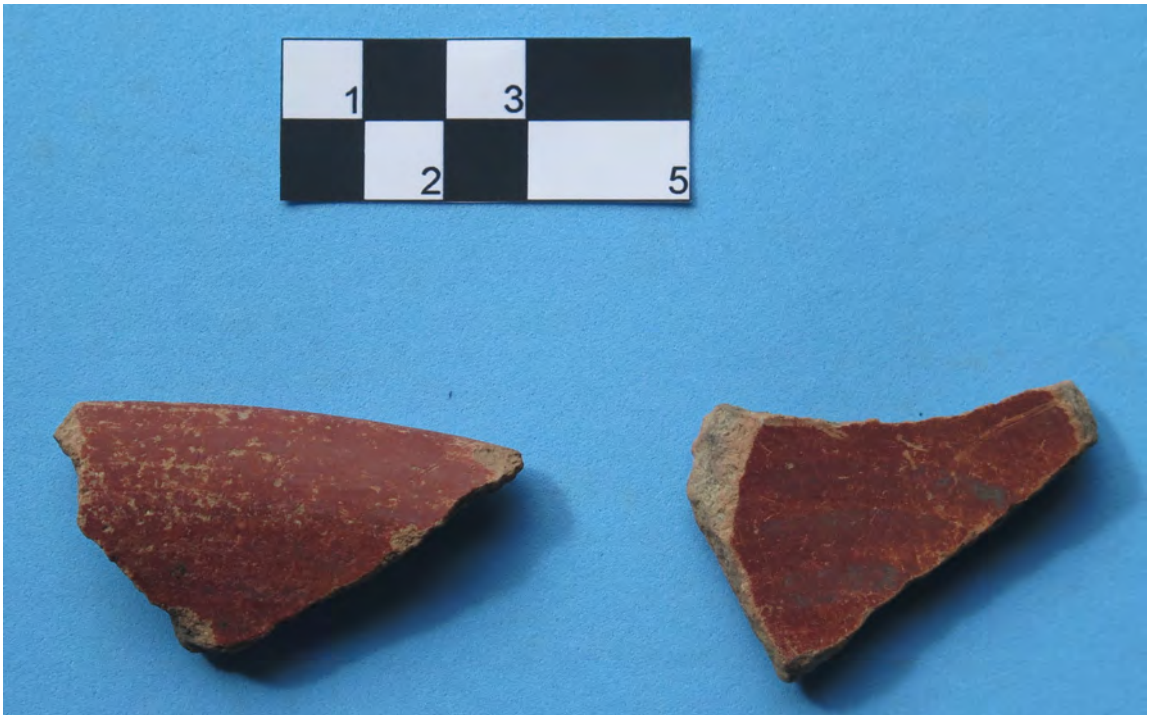


Figura 147. Mixteca Grafito / Rojo (Posclásico) (recorrido 2016)

Figura 148. Fragmento de sahumador (Posclásico) (recorrido 2016)

Figura 149. Naranja / Gris (Clásico) (recorrido 2016)

Figura 150. Alicia (Clásico) (recorrido 2016)

Figura 151. Negro Pulido (Preclásico) (recorrido 2016)

Figura 152. Filemón (Preclásico) (recorrido 2016)

Figura 153. Juanito Gris Fino Decorado (Preclásico) (recorrido 2008)

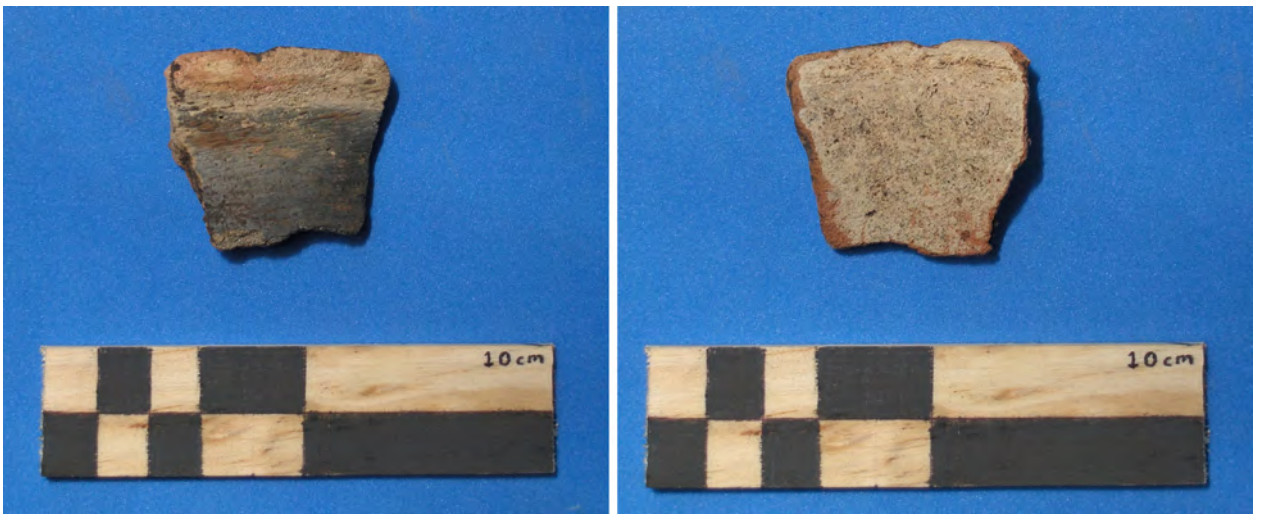


Figura 154. Carlitos Dos Tonos, blanco/negro (Preclásico) (recorrido 2008)

Figura 155. Pasta azucarada, engobe rojo, engobe negro, engobe rojo y negro (Preclásico) (recorrido 2008 y 2016)

20, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 34, 35,36, 38, 41, 58, 59 60, 61, 71.

Para el periodo Clásico (fase Flores 300-900 d.C.) cabe señalar que no se identificó claramente algún sitio, sin embargo, hubieron varios que mostraron material cerámico de esta temporalidad pero en asociación a otro de diversas temporalidades. Los sitios que presentaron material cerámico de todas las temporalidades fueron los que se identificaron como santuarios, esta evidencia nos indica que fueron lugares de larga duración. Al respecto cabe señalar que el Cerro de Pedimento (sitio 1) es un santuario que está en uso actualmente, es un lugar sagrado de larga duración, tiene aproximadamente 2 500 años de Historia. Los sitios para esta fase son: 5, 7, 8, 19 y 49.

Los sitios representativos del Periodo Posclásico

(fase Natividad 900-1521 d.C.) son los siguientes: 1, 7, 15, 16, 19, 26, 27, 29, 29a, 31, 32, 33, 34, 37, 40, 42, 43, 44, 46, 50, 52, 54, 55, 56, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69 y 72. Los sitios 64, 65, 71 y 72 son los que conforman el núcleo urbano de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi*.

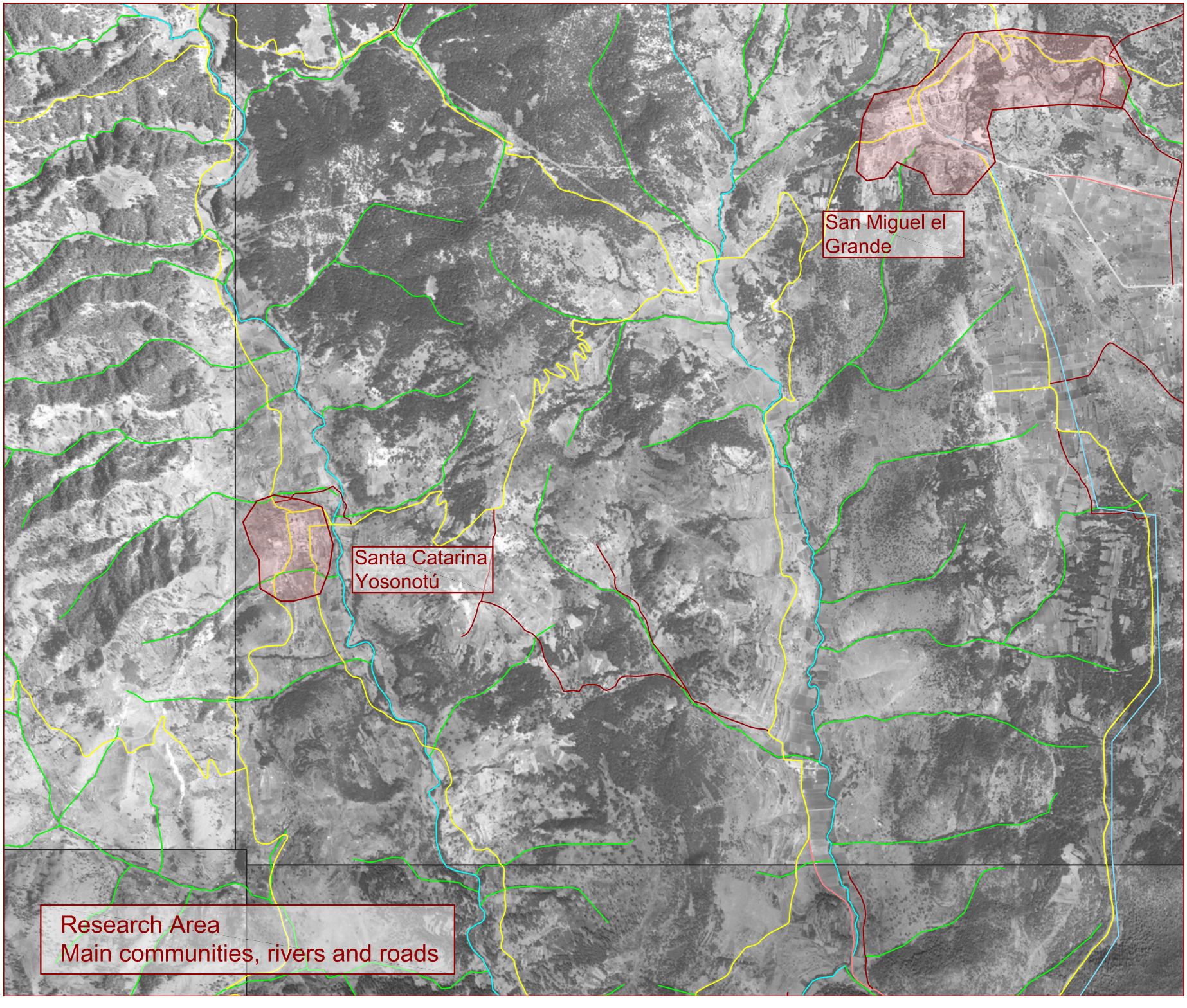
Finalmente, los sitios correspondientes a la Colonia (fase Convento 1521-1820) son dos: 70 y 73. Este último es la primera iglesia que se estableció en la región.

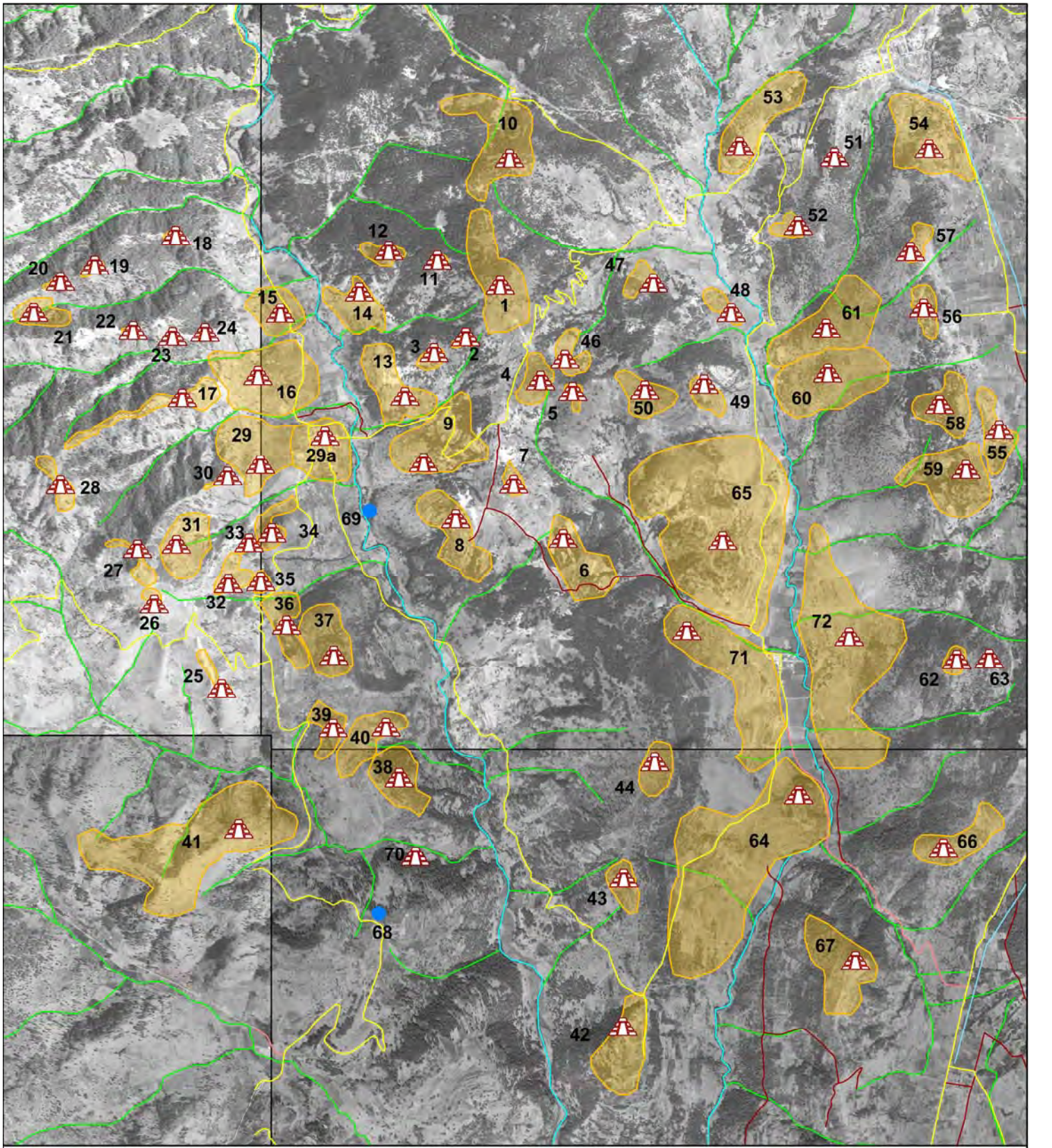
Sitio/Temporalidad	*Cruz 700-300 a.C.*	*Ramos 300 a.C.-300 d.C.*	*Flores 300-900 d.C.*	*Natividad 900-1521 d.C.*
1	–	**X**	**X**	**X**
2	–	**X**	x	–
3	–	**X**	x	x
4	–	**X**	x	x
5	–	x	**X**	x
6	–	–	–	–
7	–	x	**X**	**X**
8	–	x	**X**	x
9	–	–	–	–
10	–	**X**	x	x
11	–	**X**	x	–
12	–	**X**	x	–
13	–	–	–	–
14	–	**X**	x	x
15	–			**X**
16	–	**X**	x	**X**
17	–	**X**	x	x
18	–	**X**	x	x
19	–		**X**	**X**
20	–	**X**	x	–
21	–	–	–	–
22	–	**X**	x	x
23	x	**X**	x	x
24	–	**X**	–	x
25	–	**X**	x	–
26	–	x	x	**X**
27	x	**X**	x	**X**
28	–	**X**	x	x
29	–	x	x	**X**
29a	–	x	x	**X**
30	–	**X**	x	x
31	–	**X**	x	**X**
32	–	x		**X**
33	–	x	x	**X**
34	–	**X**	x	X
35	–	**X**	x	x
36	–	**X**	–	x
37	–	x	–	**X**
38	–	**X**	–	x
39	–	–	–	–
40				**X**
41	x	**X**	–	x
42	–	x	–	**X**
43	–	–	–	**X**
44	–	x	–	**X**
46	–	x	x	**X**
47	–	–	–	–
48	–	–	–	–
49	–	x	**X**	–
50	x	x	x	**X**
51	–	–	–	x
52	–	–	–	**X**
53	x	**X**	–	x
54	–	x	–	**X**
55	–	x	–	**X**
56	–	x	–	**X**
57	–	**X**	–	x
58	**X**	**X**	–	x
59	**X**	**X**	–	–
60	–	**X**	–	**X**
61	–	**X**	–	**X**
62	–	x	–	x
63	–	–	–	–
64	x	x	x	**X**
65	x	x	x	**X**
66	–	x	–	**X**
67	x	x	–	**X**
68	–	–	–	**X**
69	–	x	–	**X**
70	–	–	–	–
71	–	**X**	x	x
72	–	x	x	**X**
73	–	–	–	–

Tabla 5. Temporalidad de los sitios registrados en el área de San Miguel el Grande-Santa Catarina *Yoso Notu*, con la X se indica la fase de mayor ocupación con base en el porcentaje del material cerámico analizado

5.4.6 Croquis de los sitios registrados

(Véanse pp. 319-386)


San Miguel el Grande
Santa Catarina Yosonotú
Research Area
Main communities, rivers and roads



Distribución de Sitios Arqueológicos

Municipios:
San Miguel el Grande - Santa Catarina Yosonotú

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

- Límites
- Sitio Arqueológico
- Ñihi (Temazcal)
- Vehe Savi (Casa de Lluvia)

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

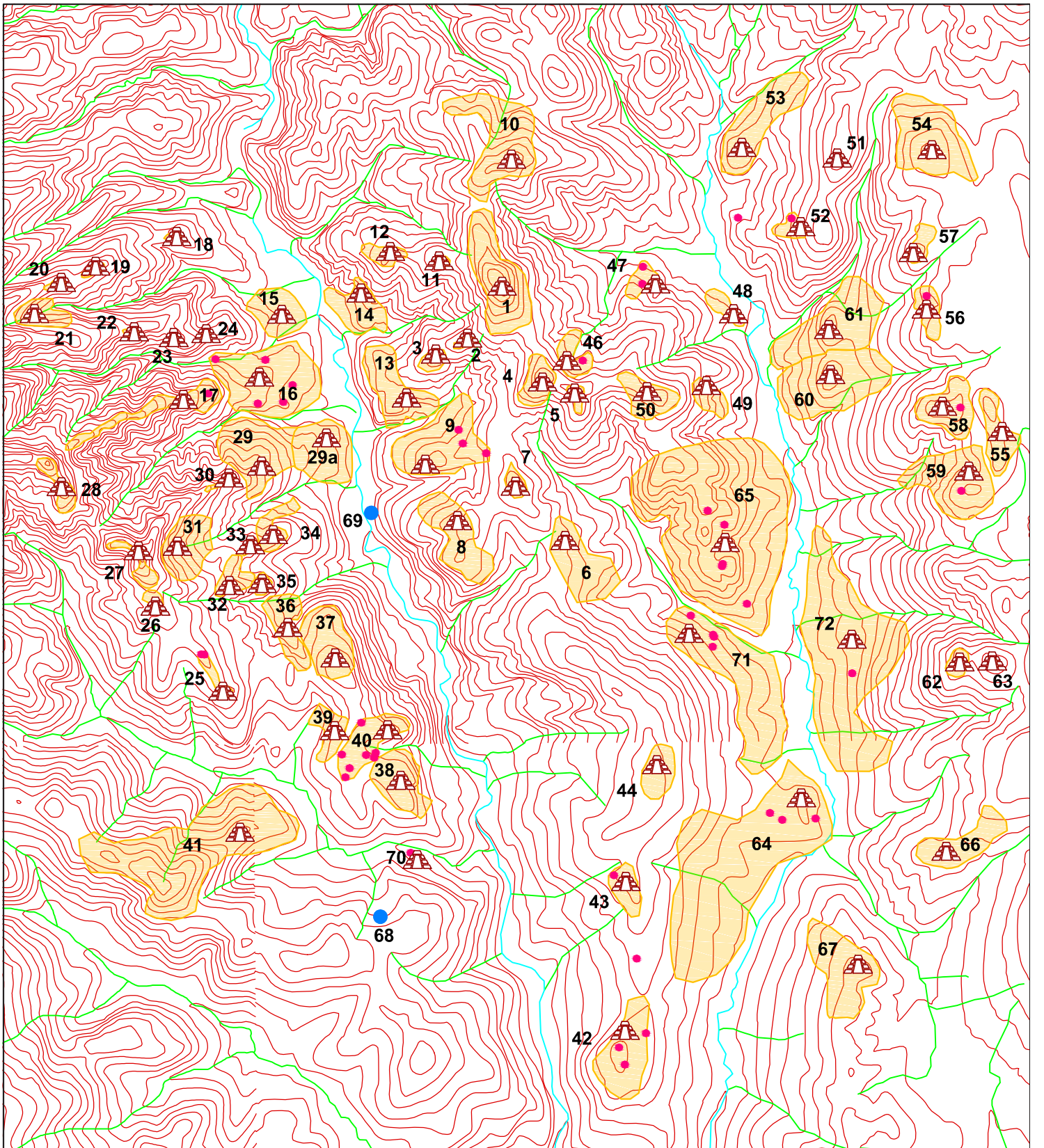
Leids Universitair Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contact*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:40000



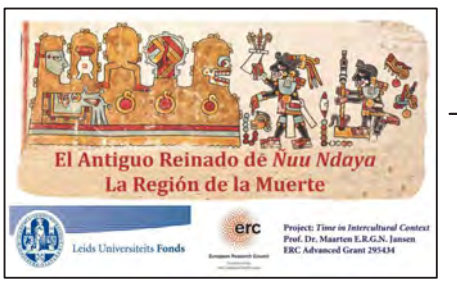
Distribución de Sitios Arqueológicos

Municipios:
San Miguel el Grande - Santa Catarina Yosonotú

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

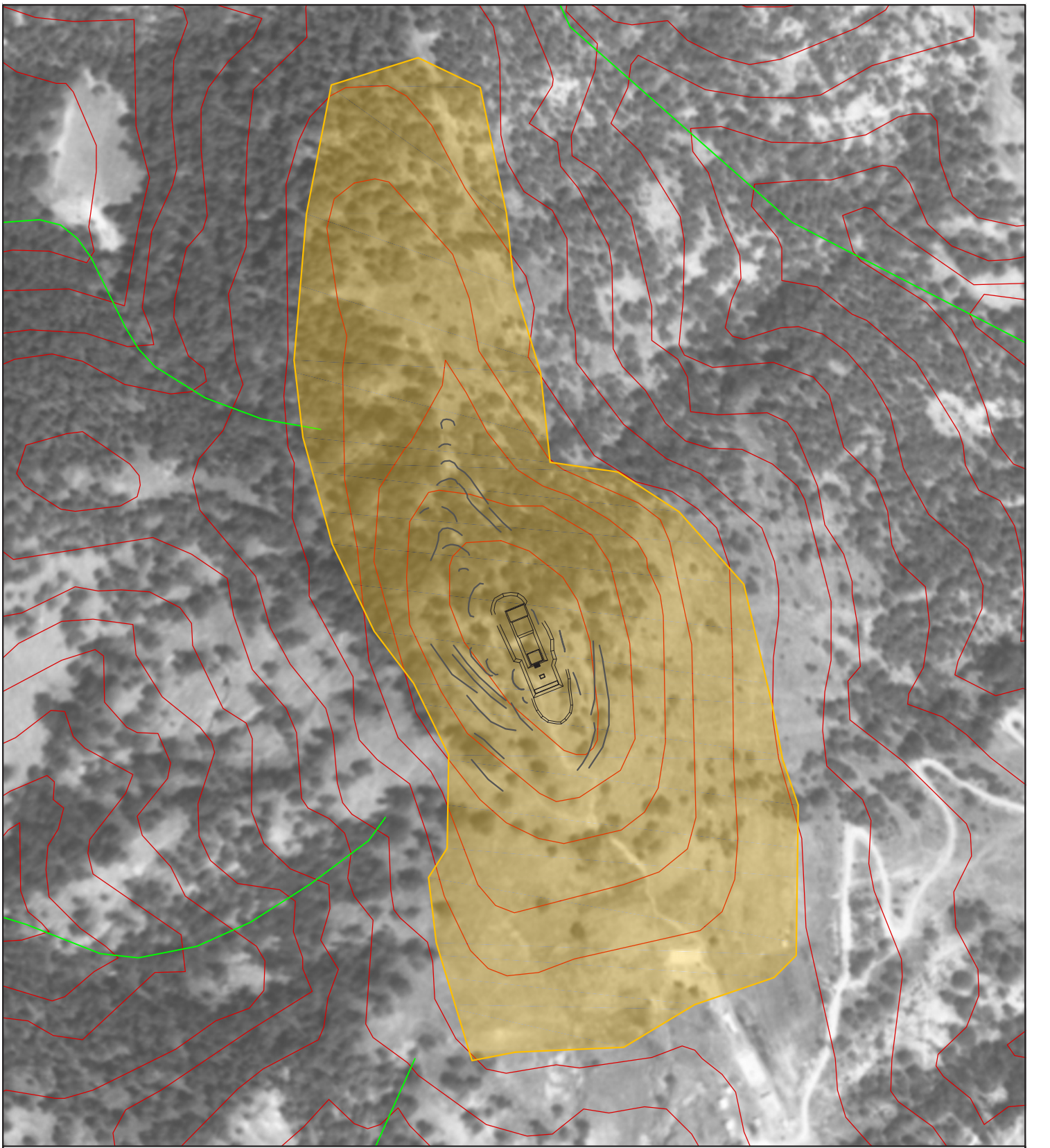
Simbología:

- Límites
- Sitio Arqueológico
- Ñihi (Temazcal)
- Vehe Savi (Casa de Lluvia)



N

Escala:
1:40000



Sitio 1 - Cerro de Pedimento (límites)

Comunidades:
San Miguel el Grande - Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Santuario

Simbología:
Límites

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

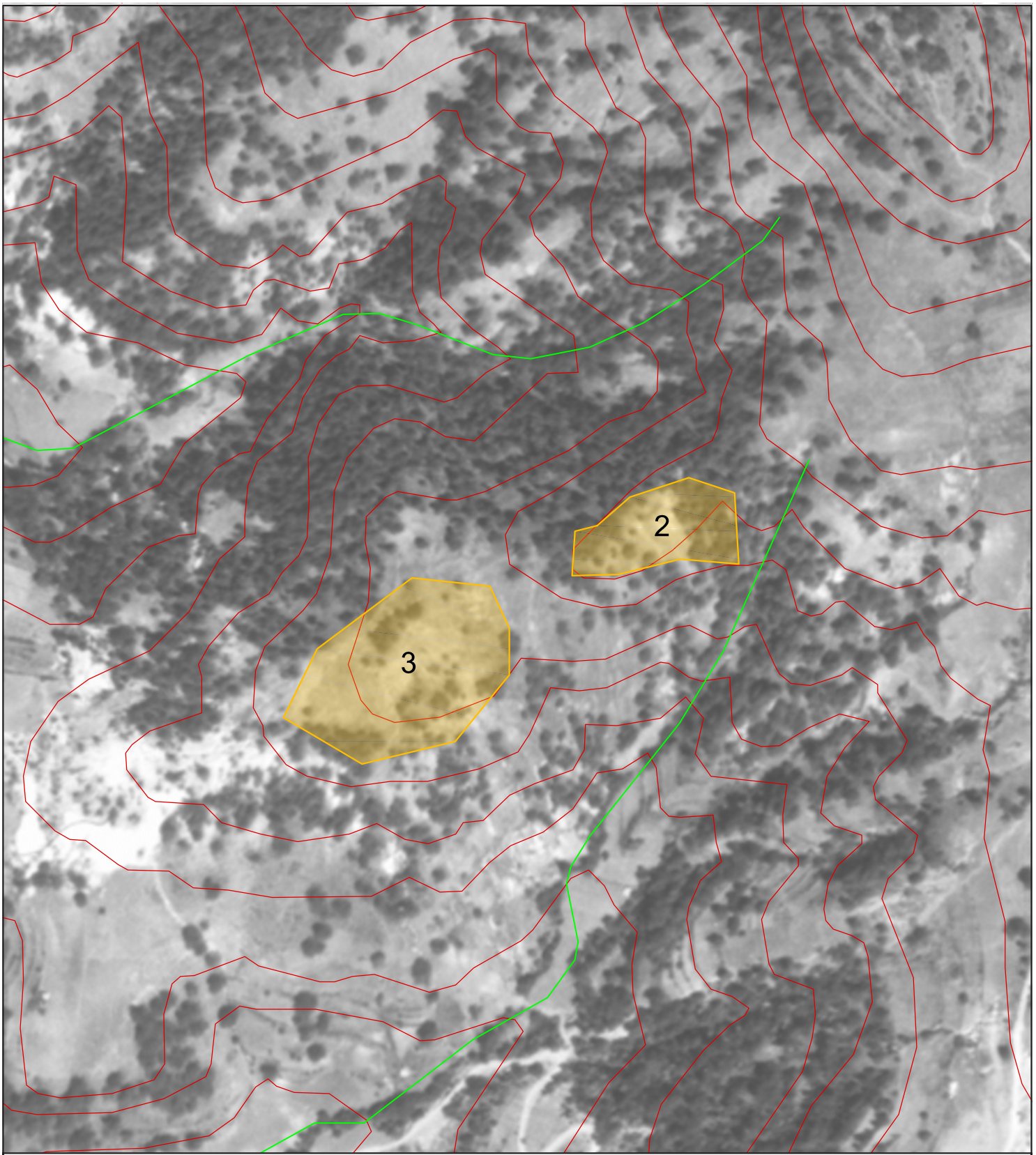
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:5000



Sitios 2 y 3 (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Santuarios

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

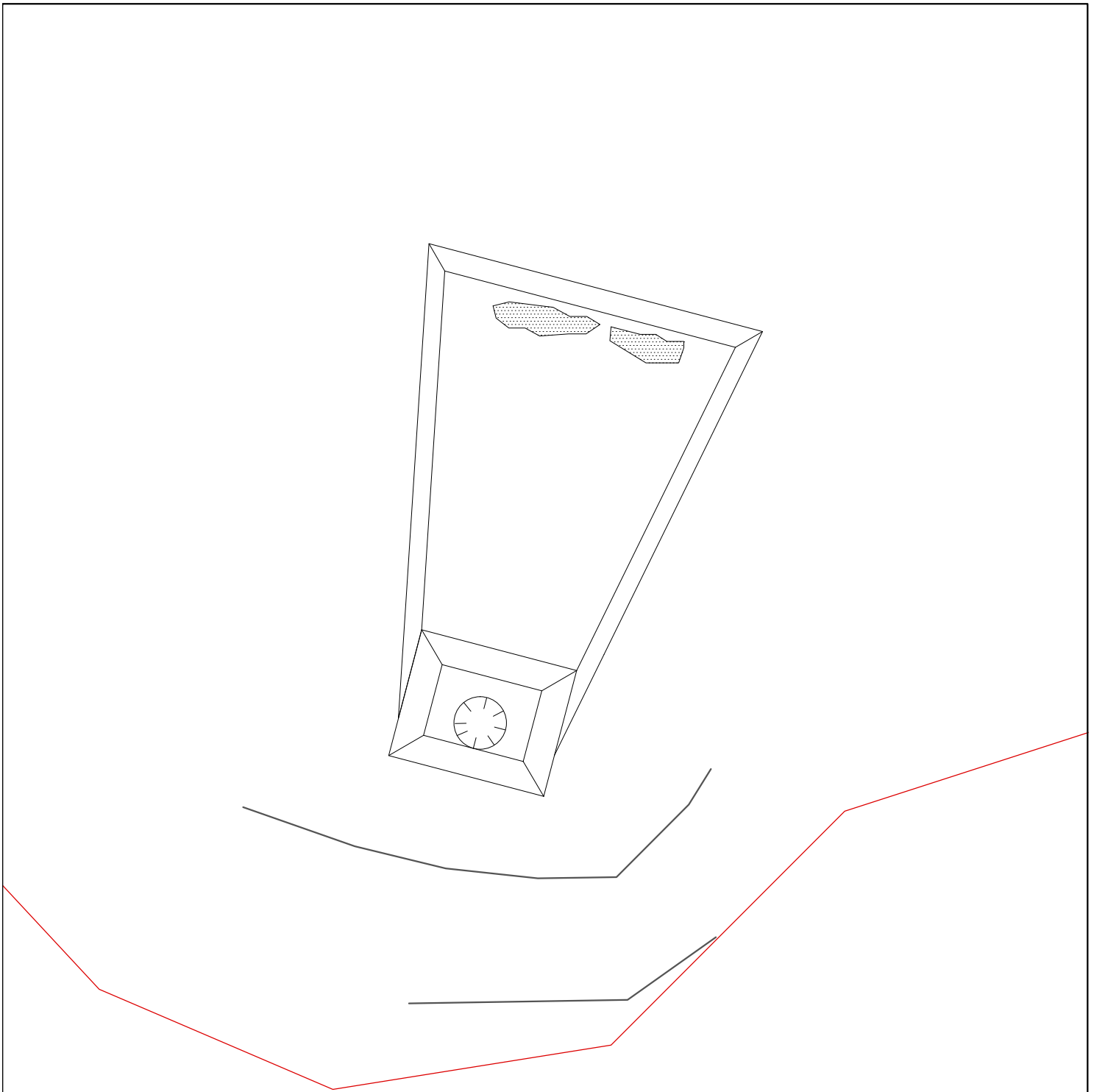
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:5000



Sitio 4 - Sɨkɨ Tɨnru (arquitectura)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo pequeño

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Roca Madre

Saqueo

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

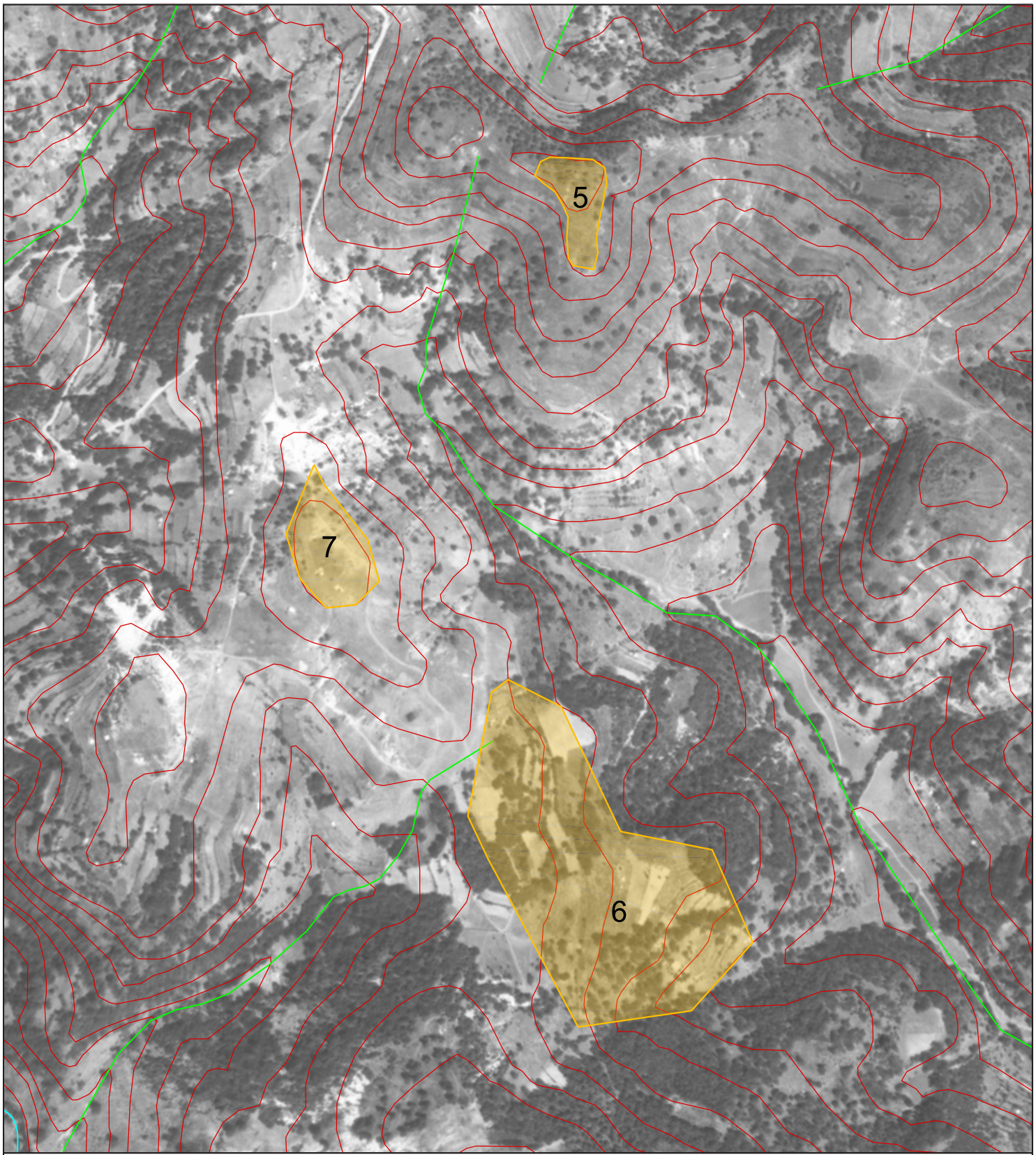
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:500



Sitios 5, 6 y 7 (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú
Tipo de sitio:
Sitio 5 - Santuario
Sitio 6 - Terrazas
Sitio 7 - Casas aisladas

Simbología:
Límites

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

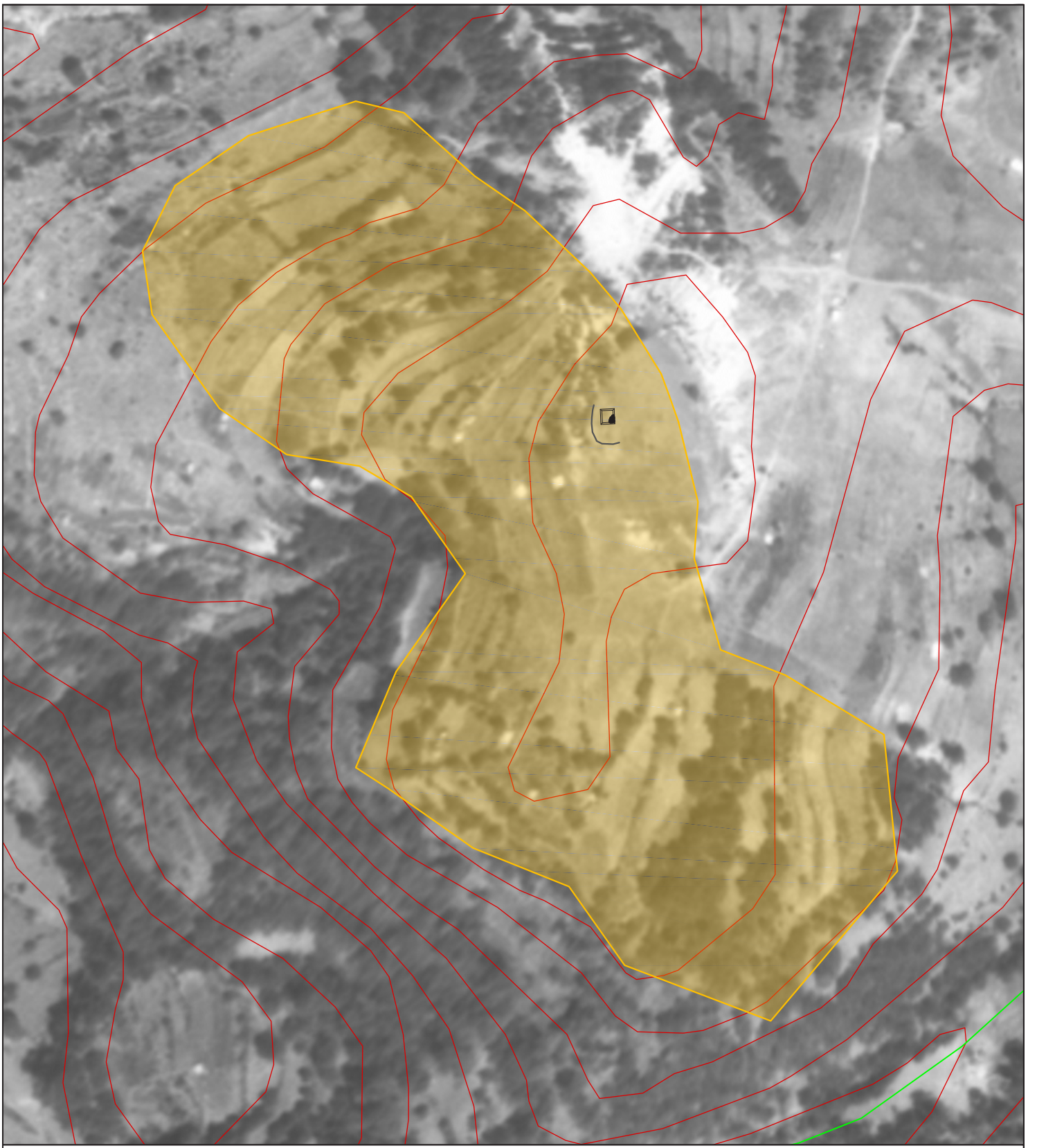
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:10000



Sitio 8 - Tonila (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Pueblo pequeño

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

- Límites
- Roca Madre

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

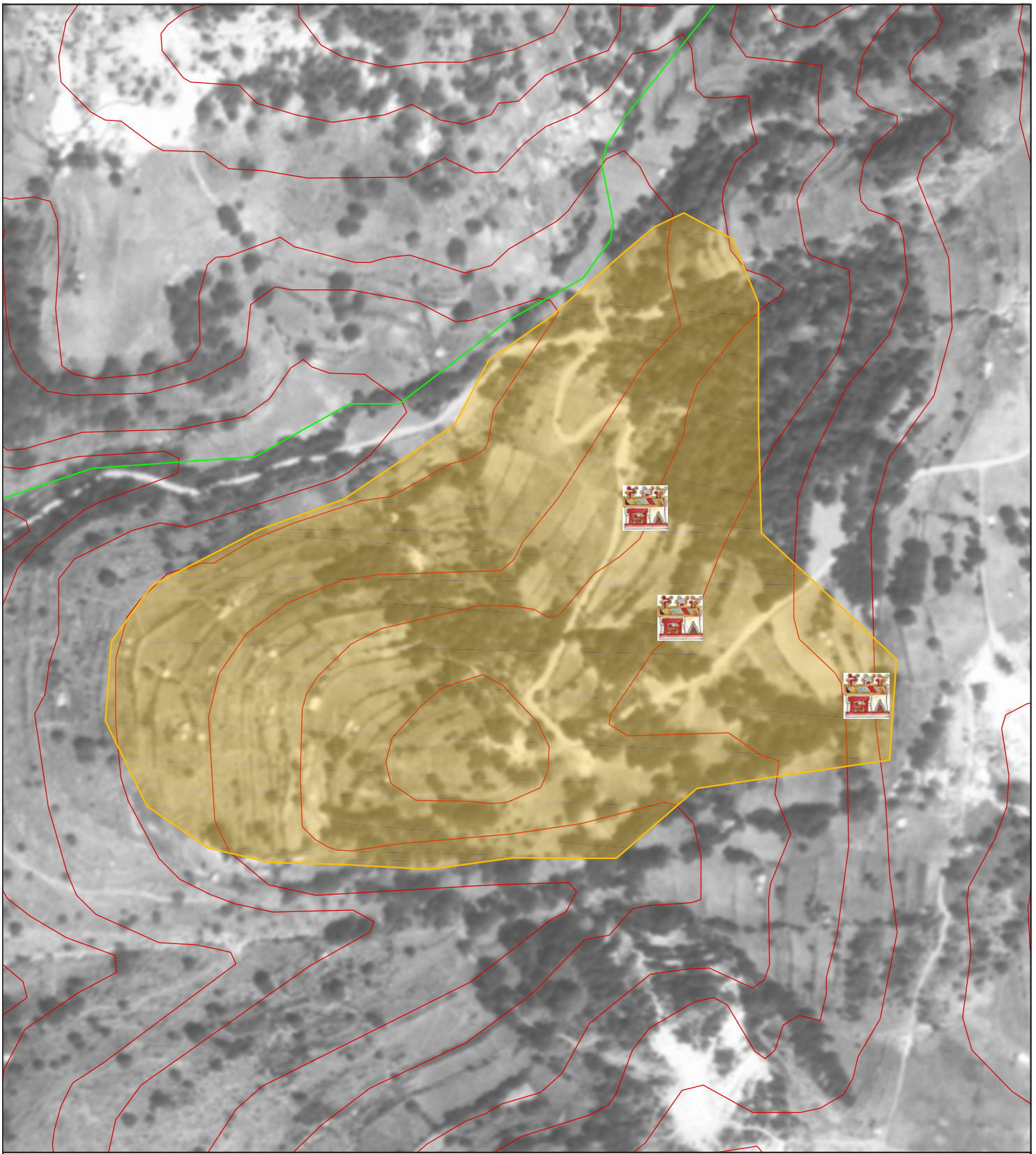
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:4000



Sitio 9 - Ndika Yuku (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Terrazas

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

- Límites
- Ñihi (Temazcal)

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

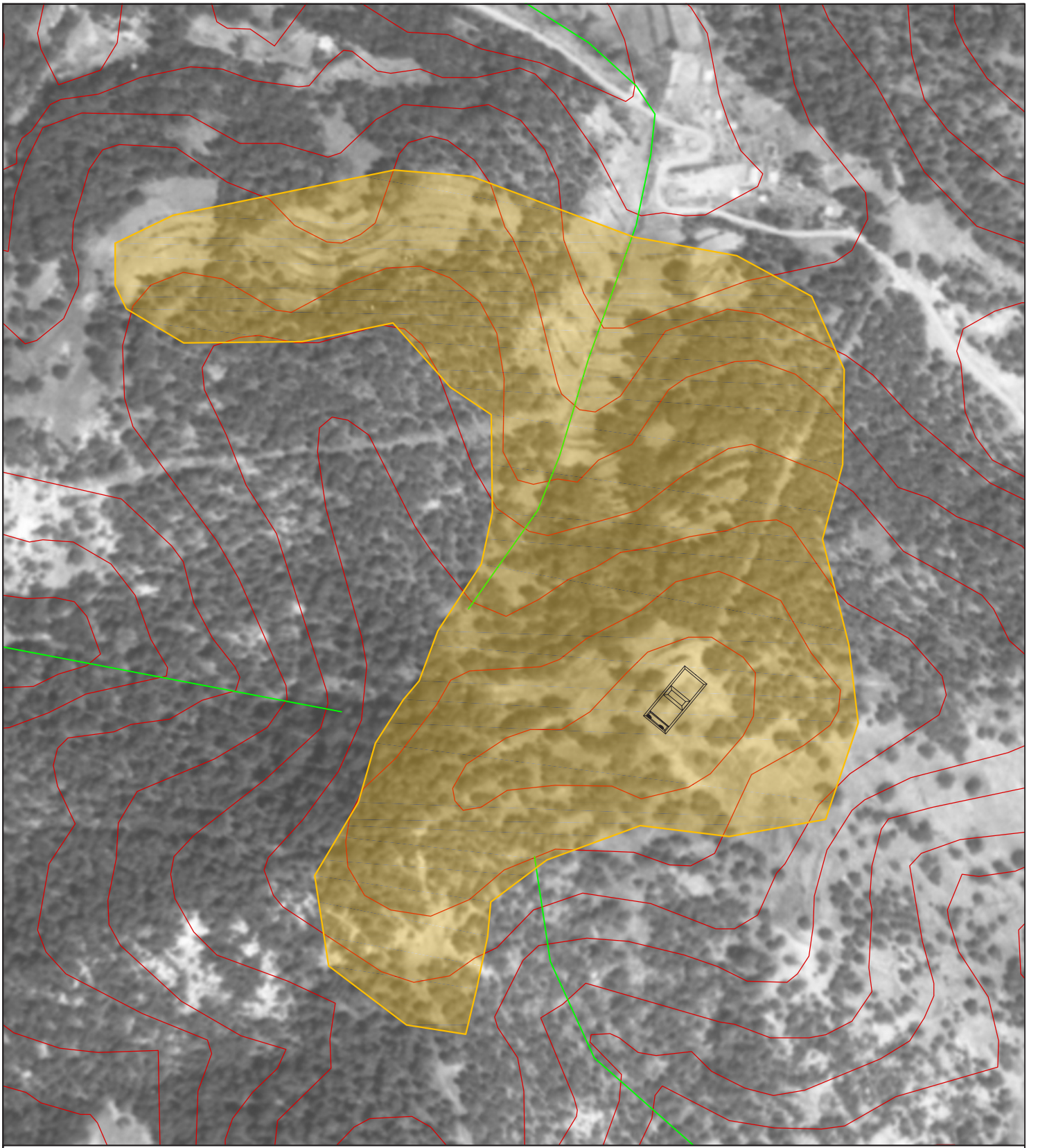
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:5000



Sitio 10 - Toto Kanhu (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú
Tipo de sitio: Pueblo pequeño
Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:
Límites
Roca Madre

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

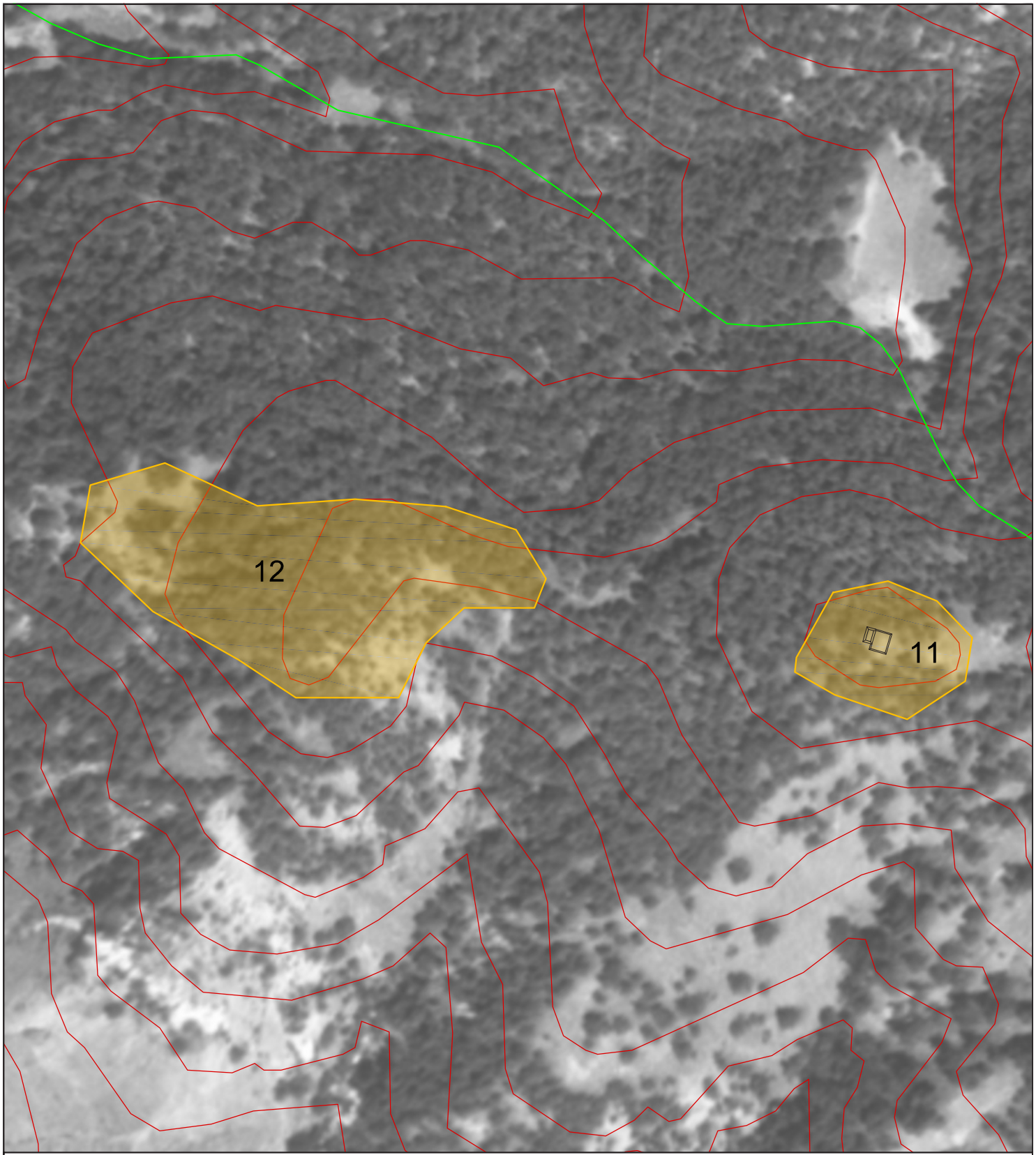
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:5000



Sitios 11 y 12 (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Santuarios

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:
Límites

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

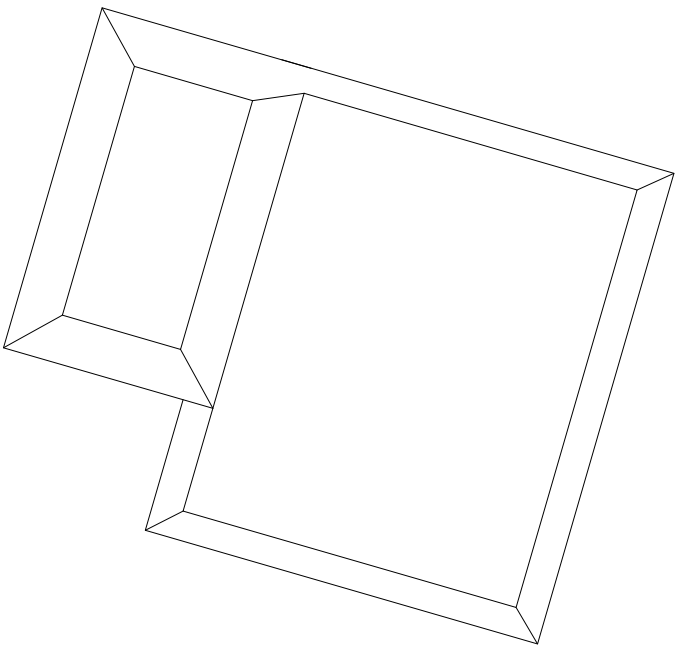
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:4000



Sitio 11 (arquitectura)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Santuario

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

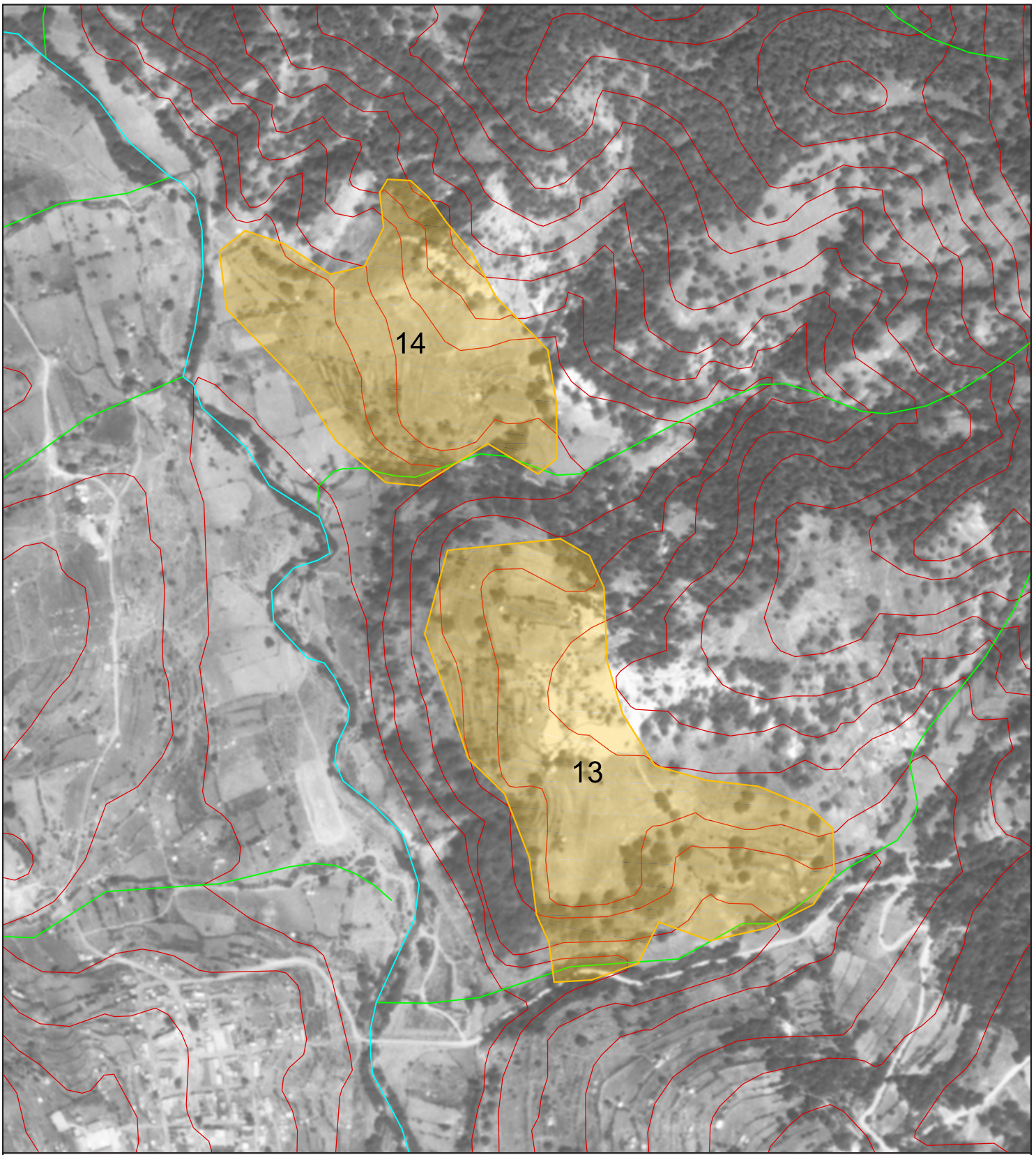
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:250



Sitios 13 & 14 - Kava Sai (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio:
Sitio 13 - Pintura rupestre
Sitio 14 - Terrazas

Simbología:
Límites

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

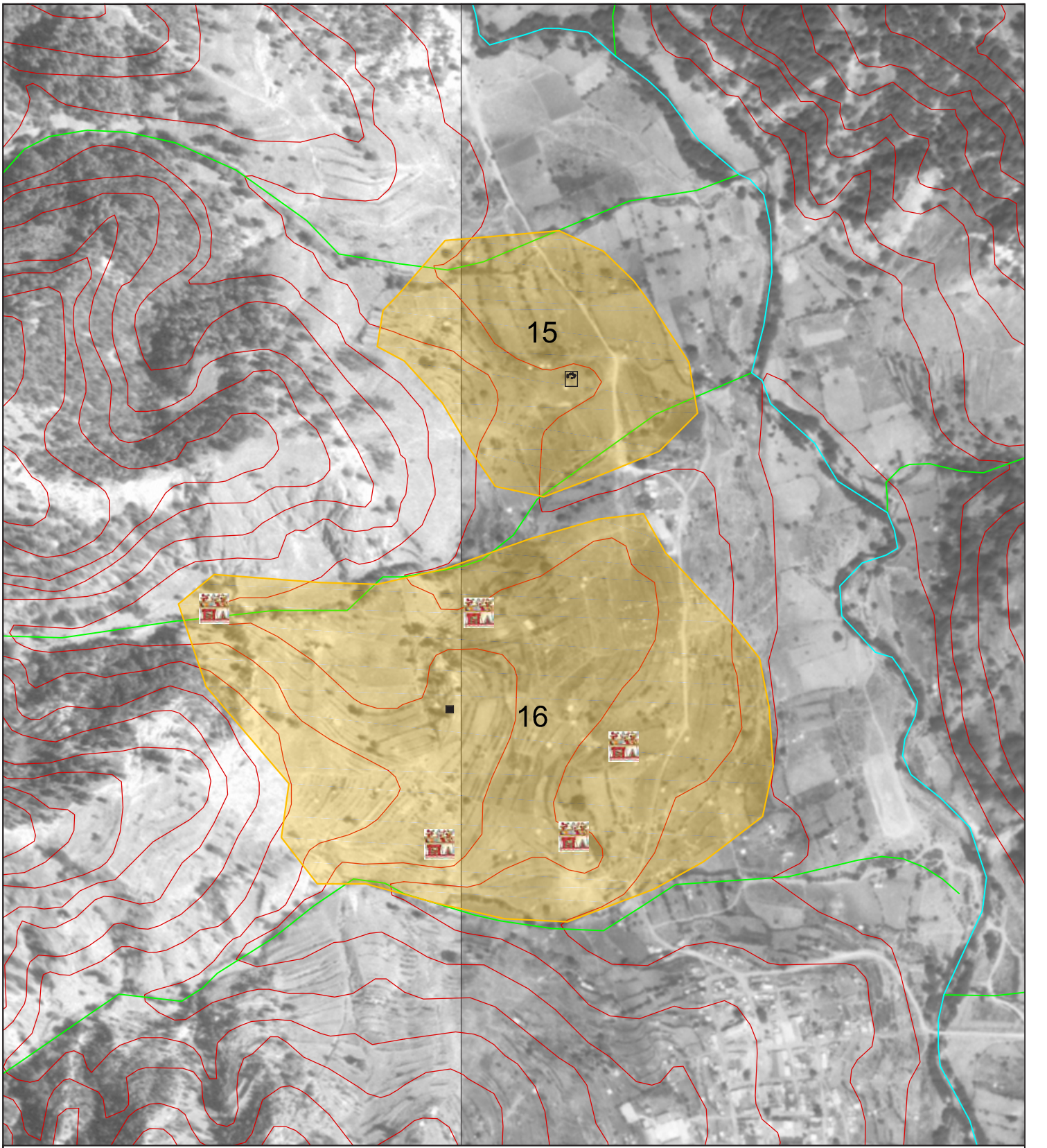
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:7500



Sitios 15 y 16 - Nuu Yau (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Pueblos pequeños

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

Nihi (Temazcal)

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

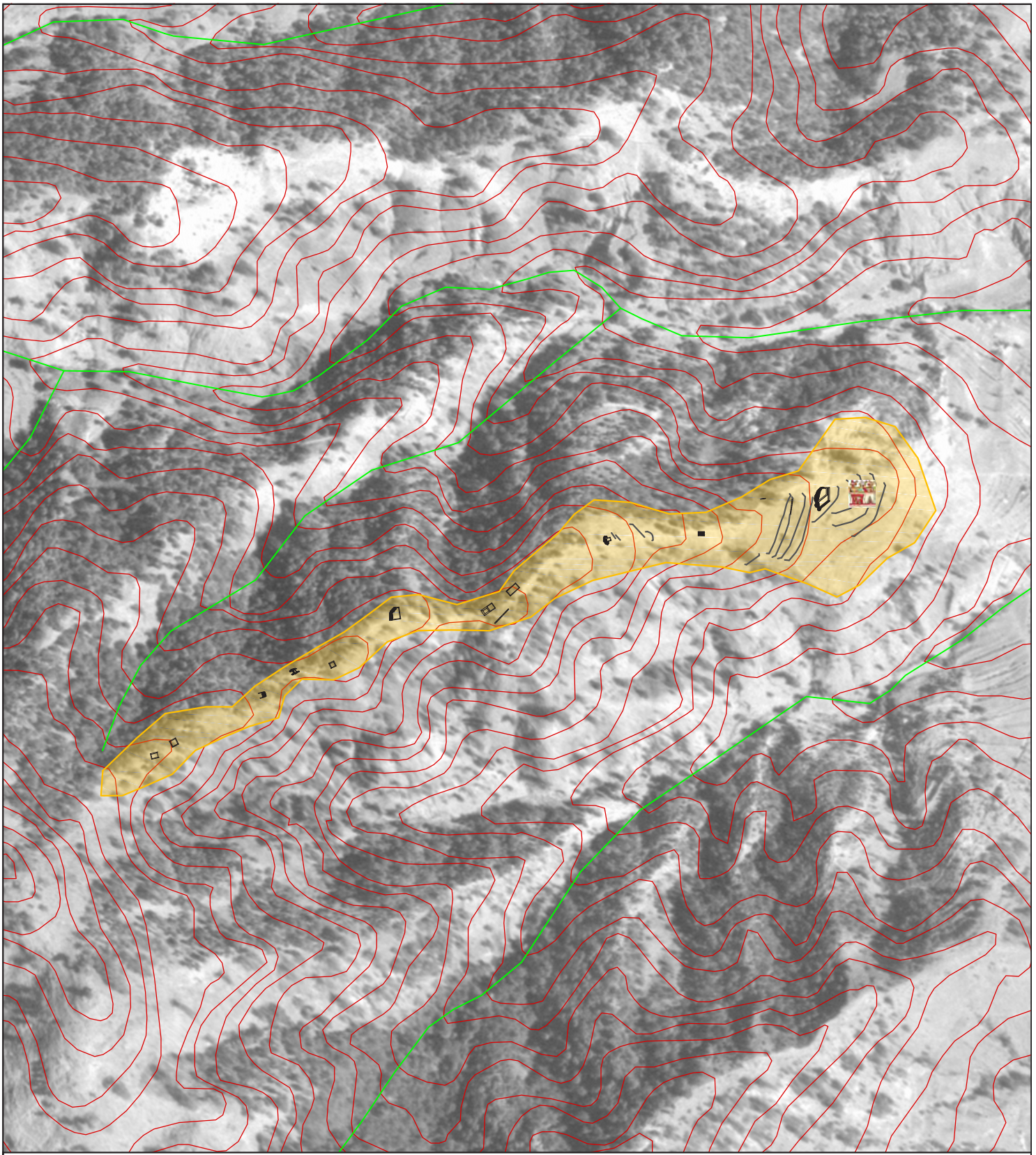
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:7500



Sitio 17 (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Santuario

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

Ñihi (Temazcal)

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

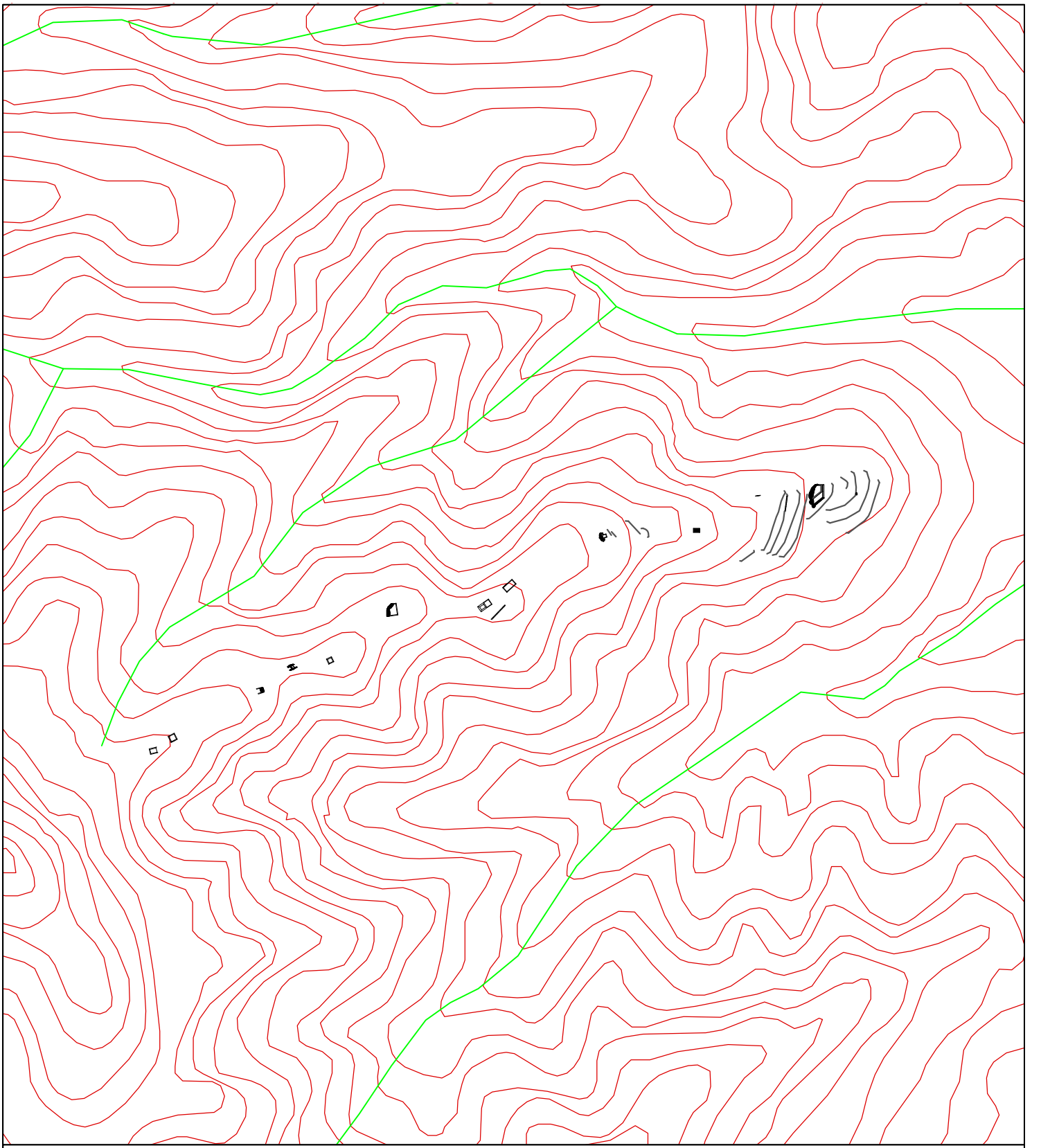
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 293434

N

Escala:
1:7500



Sitio 17 (arquitectura)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Santuario

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

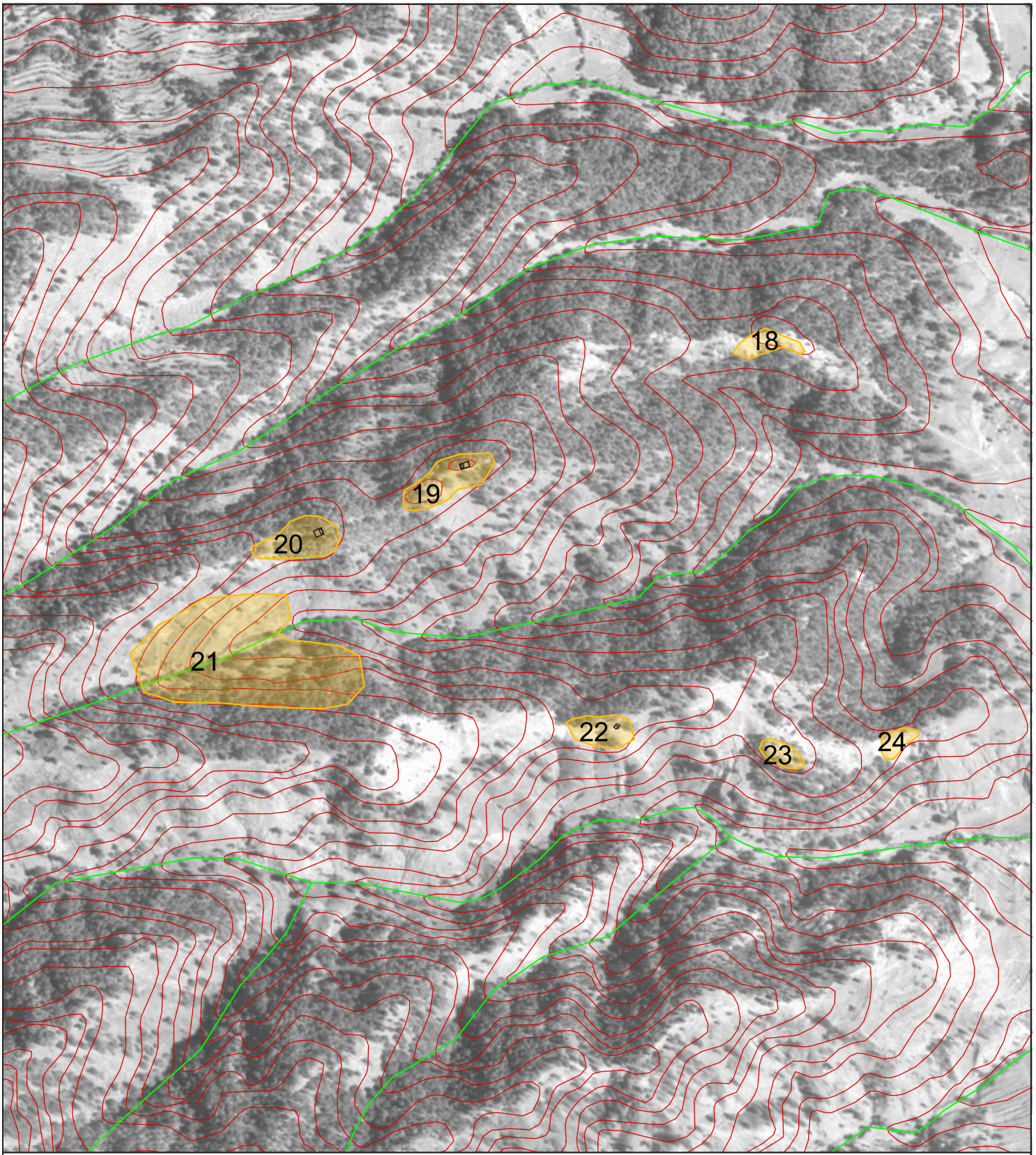
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:7500



Sitios 18, 19, 20, 21, 22, 23 y 24 (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitios:
Sitios 18, 19 & 20 - Santuarios
Sitio 21 - Terrazas
Sitios 22, 23 & 24 - Santuarios

Simbología:
Límites

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

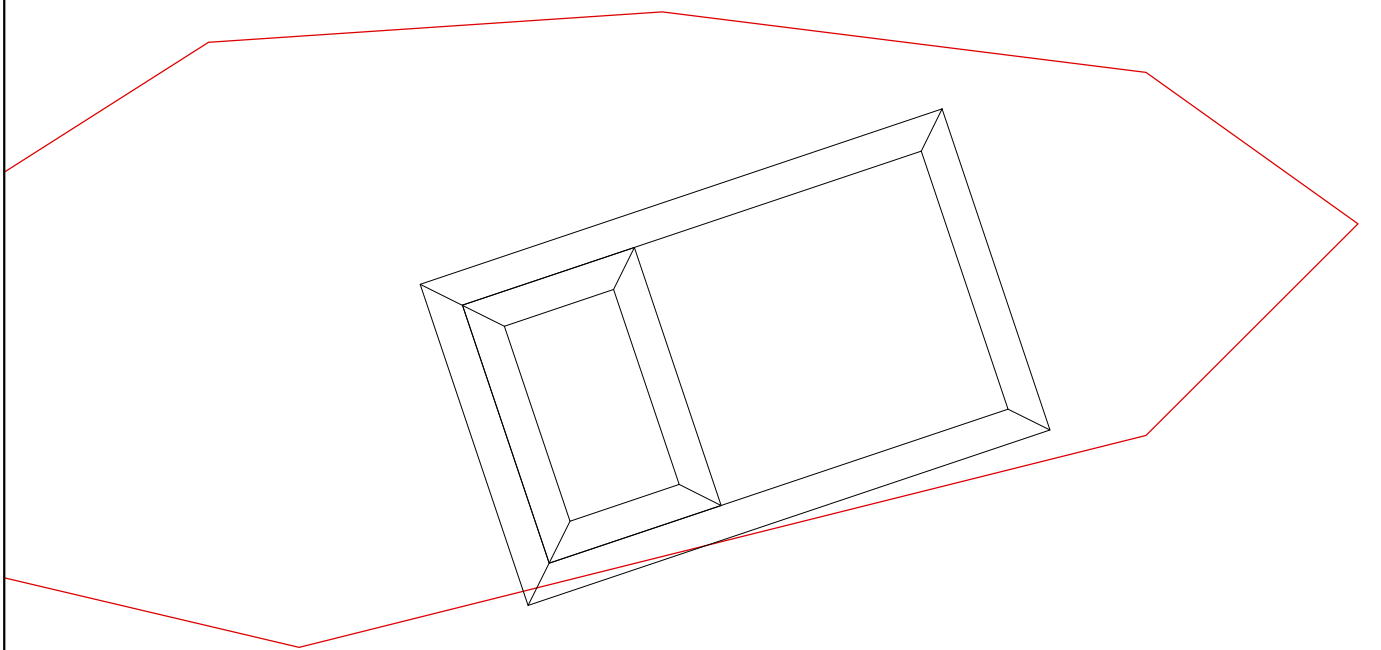
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:10000



Sitio 19 (arquitectura)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Santuario

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

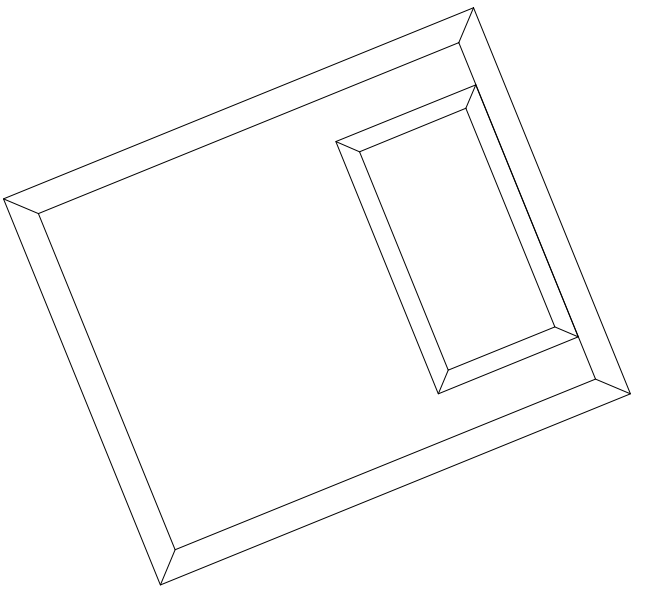
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:250



Sitio 20 (arquitectura)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Santuario

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

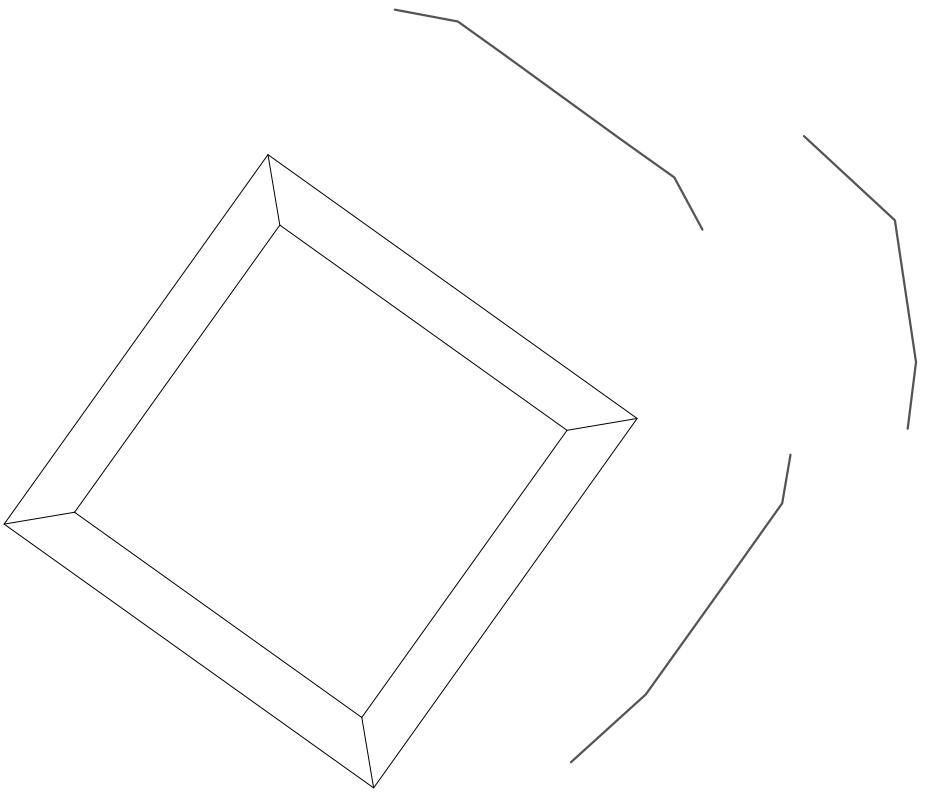
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:250



Sitio 22 (arquitectura)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Santuario

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

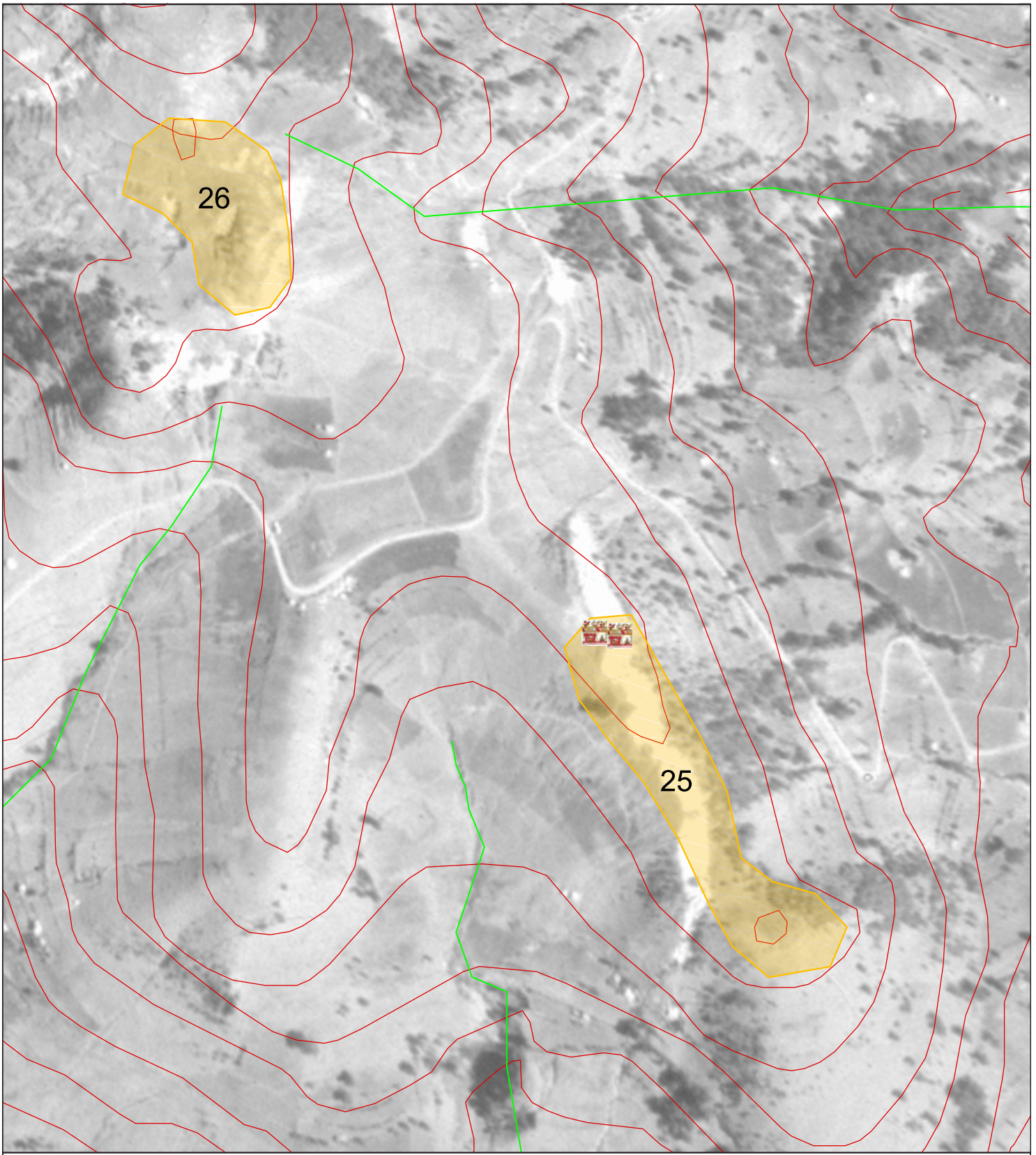
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:100



Sitios 25 y 26 (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitios: Casas aisladas

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

- Límites
- Ñihi (Temazcal)

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

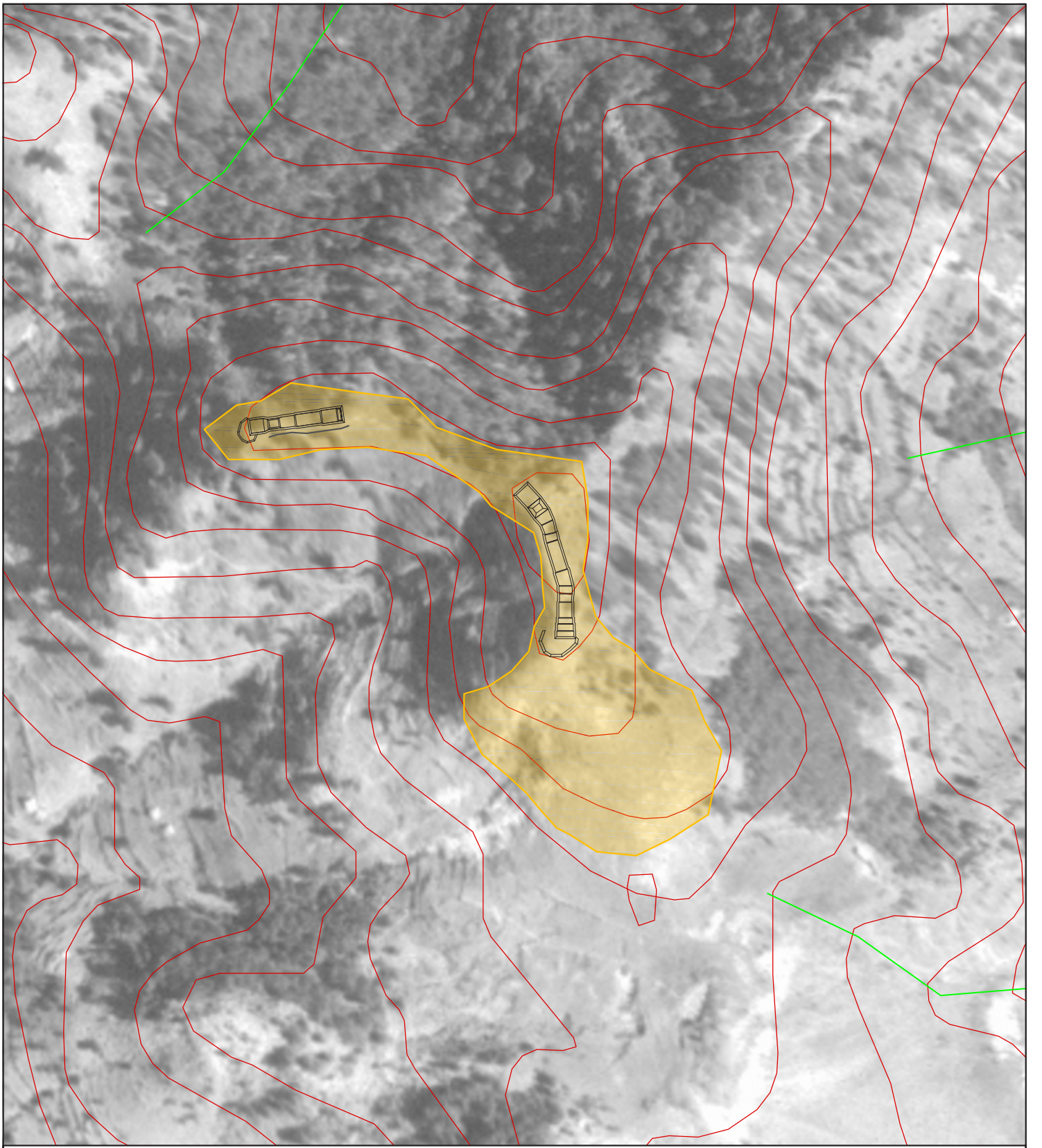
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:5000



Sitio 27 (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Santuario

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

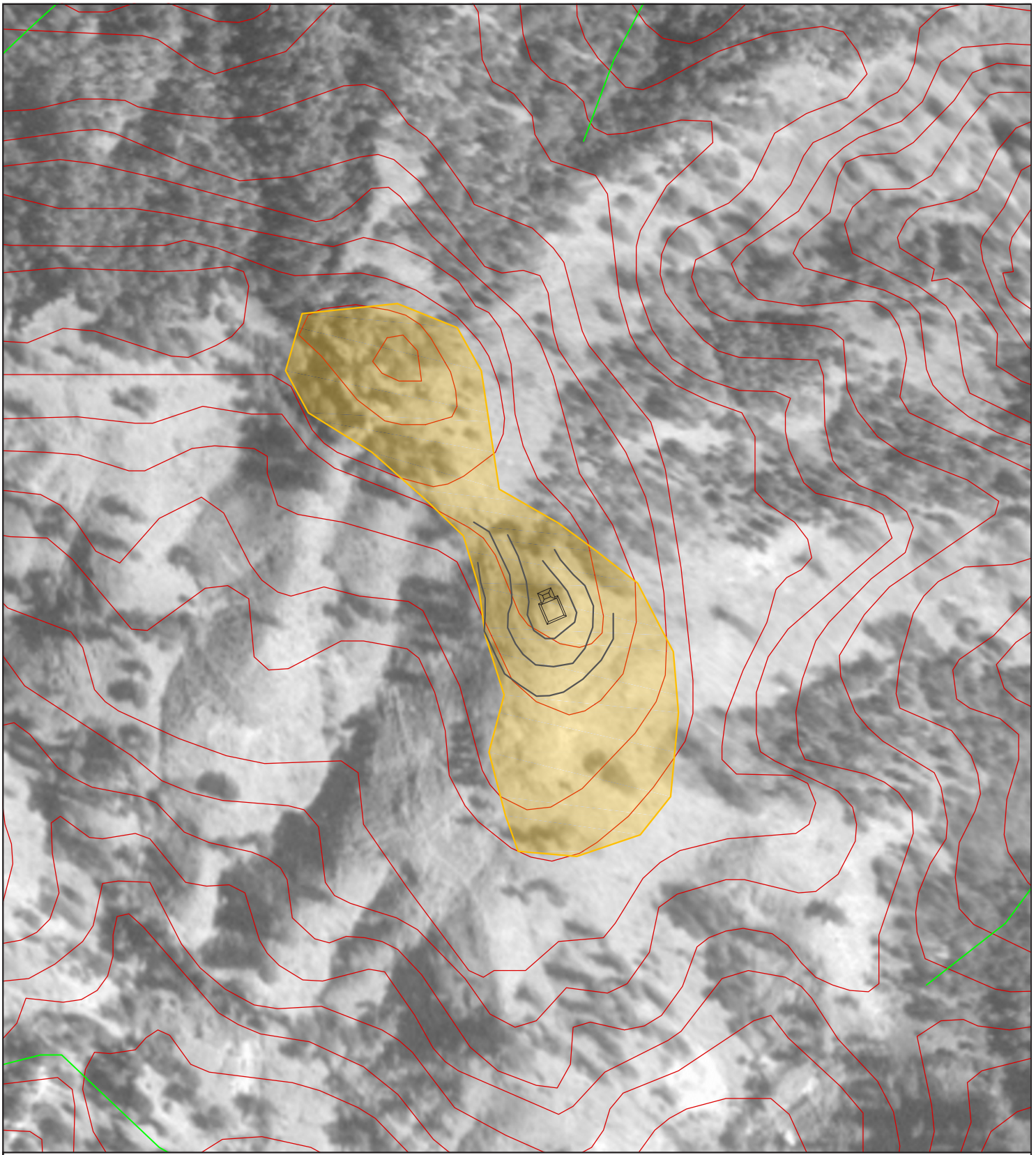
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:4000



Sitio 28 (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Santuario

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

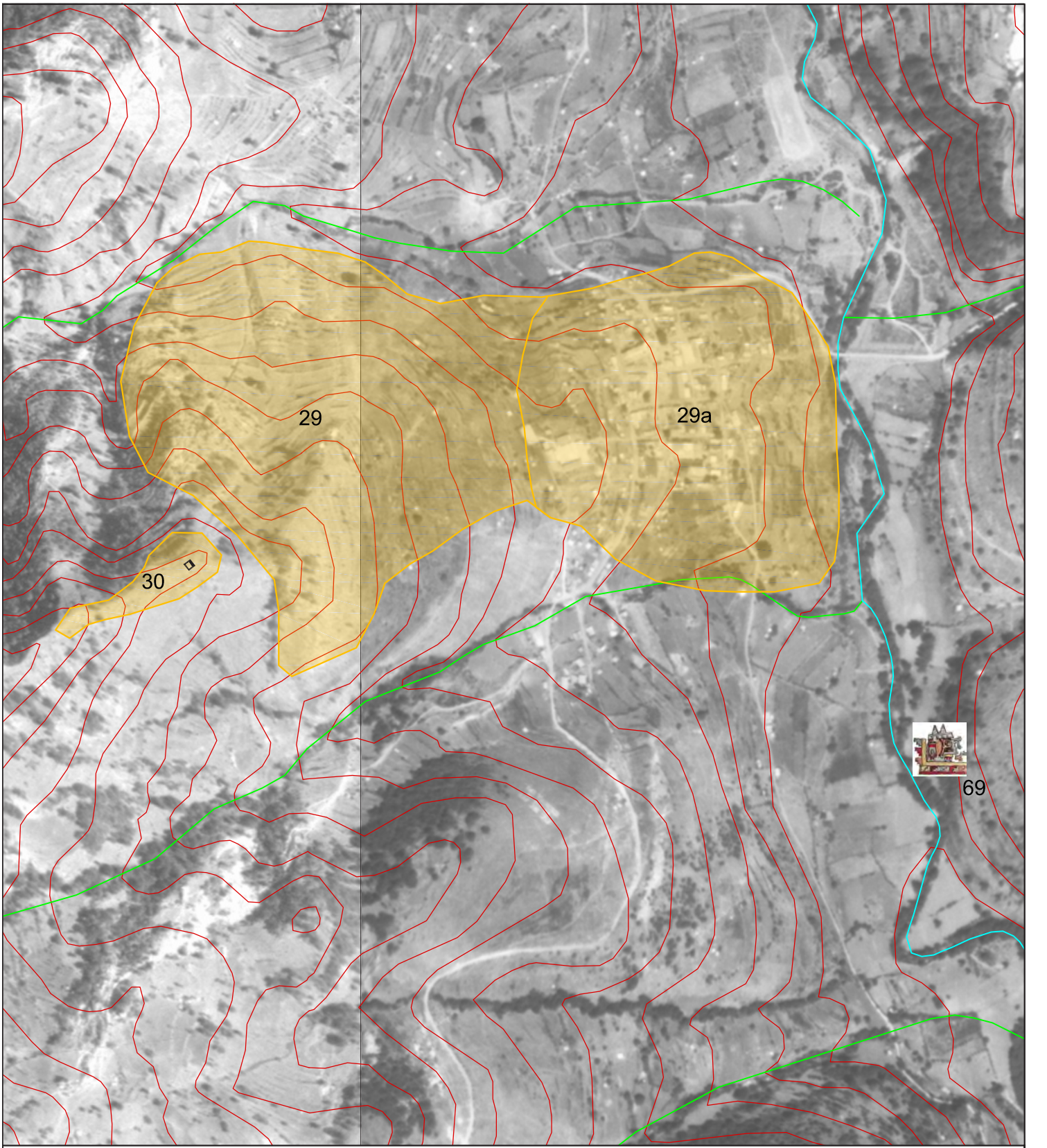
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:4000



Sitios 29/29a - Siki Ñuu, 30 - Ita Nikandi y 69 (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitios:
Sitio 29 - Terrazas
Sitio 29a - Pueblo pequeño
Sitio 30 - Santuario
Sitio 69 - Casa de Lluvia

Simbología:
Límites
Vehe Savi (Casa de Lluvia)

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

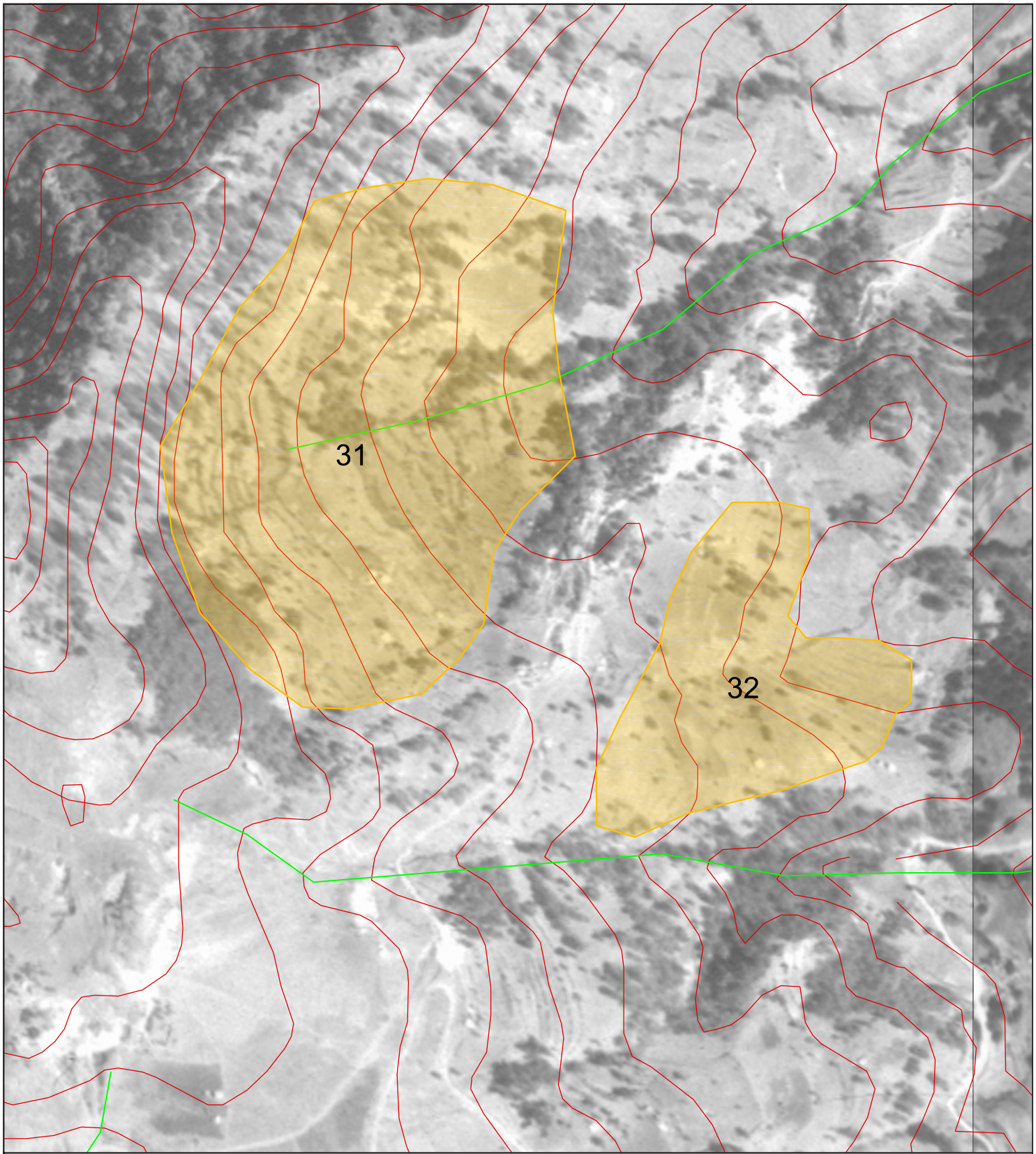
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:7500



Sitios 31 y 32 (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitios: Terrazas

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

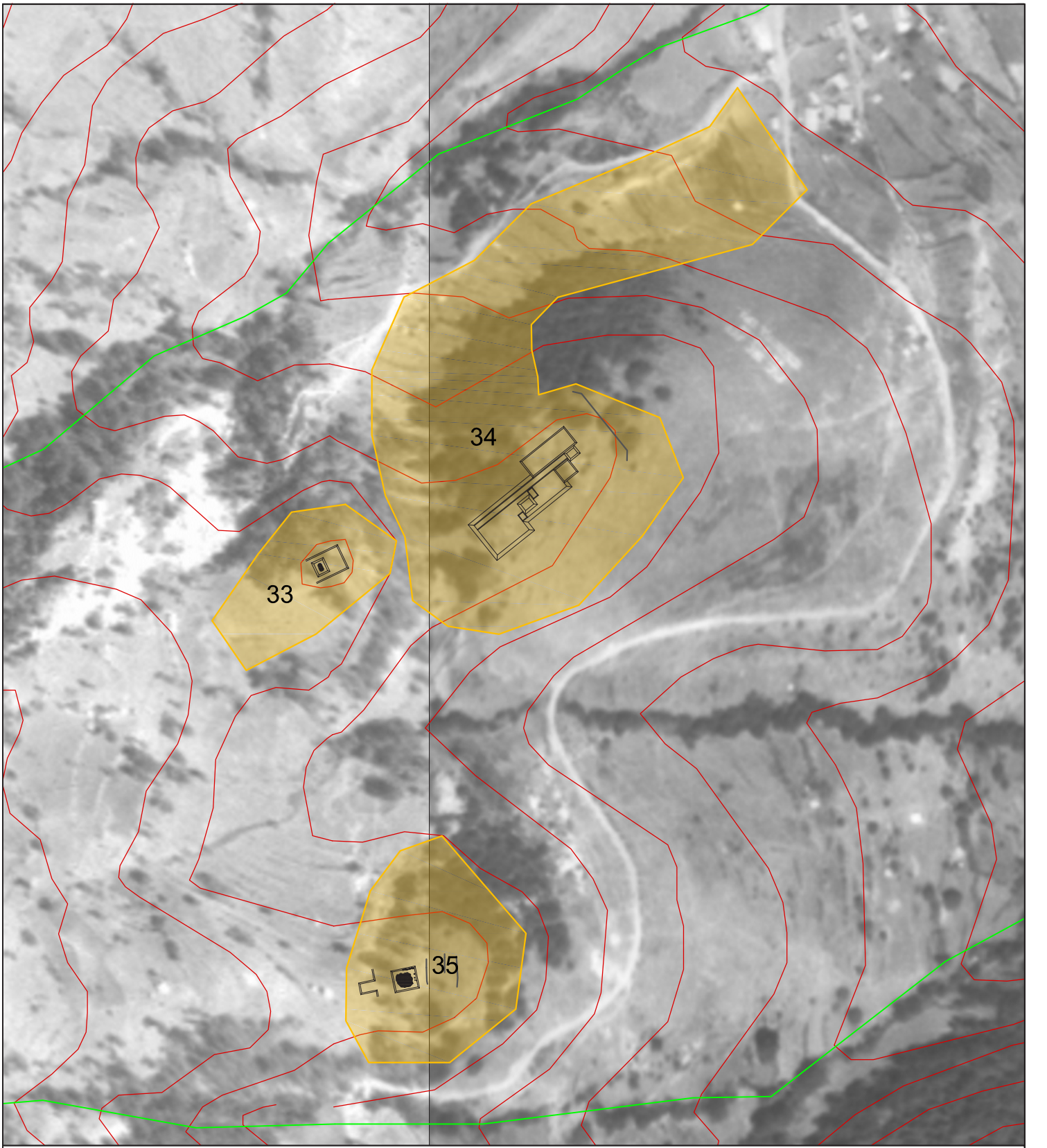
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:5000



Sitios 33 - Tinru Ñuhu Yaa, 34 y 35 (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio:
Sitio 33 - Pueblo pequeño
Sitio 34 - Pueblo grande
Sitio 35 - Pueblo pequeño

Simbología:
Límites
Roca Madre

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

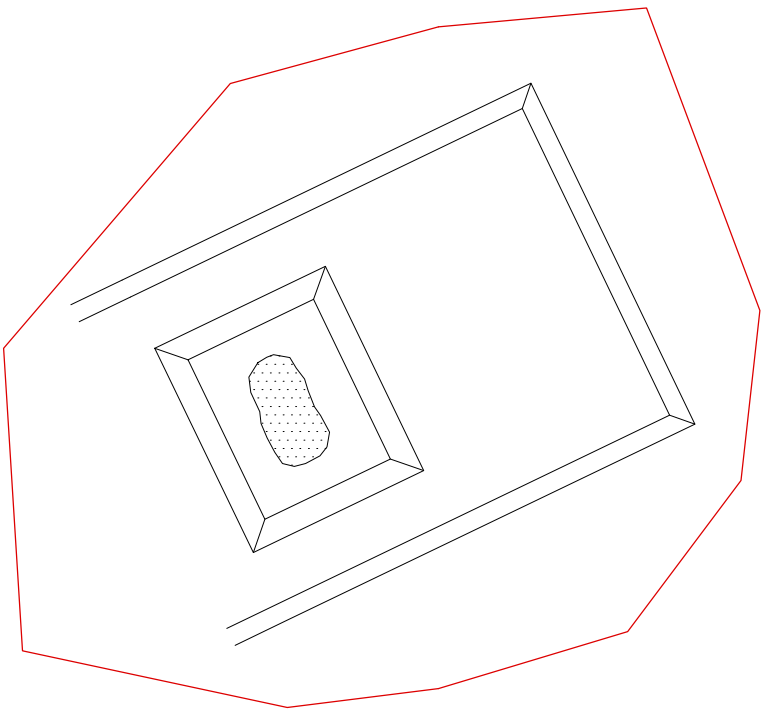
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:4000



Sitio 33 - Tɨnru Ñuhu Yaa (arquitectura)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Pueblo pequeño

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Roca Madre

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

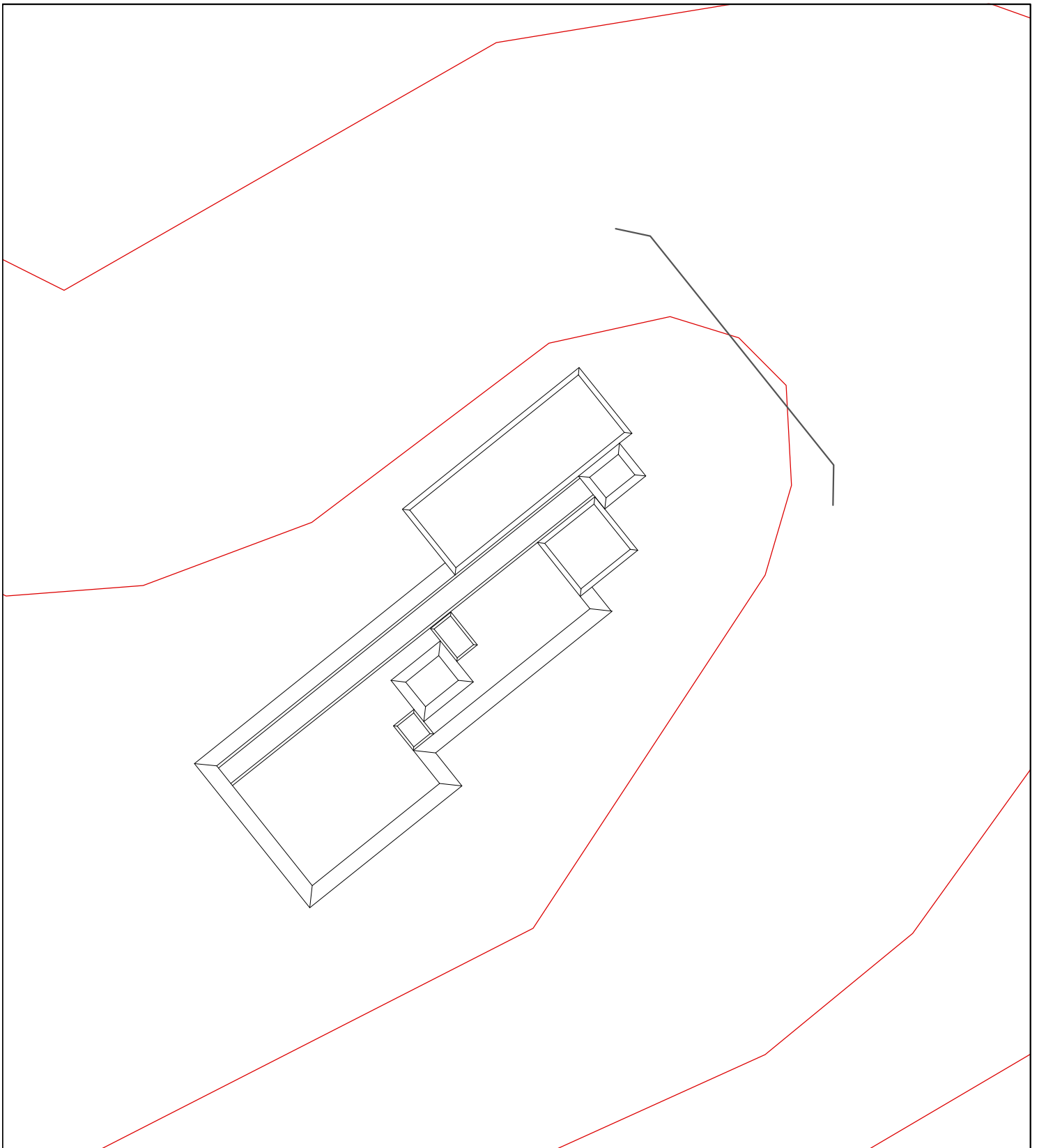
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:400



Sitio 34 (arquitectura)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

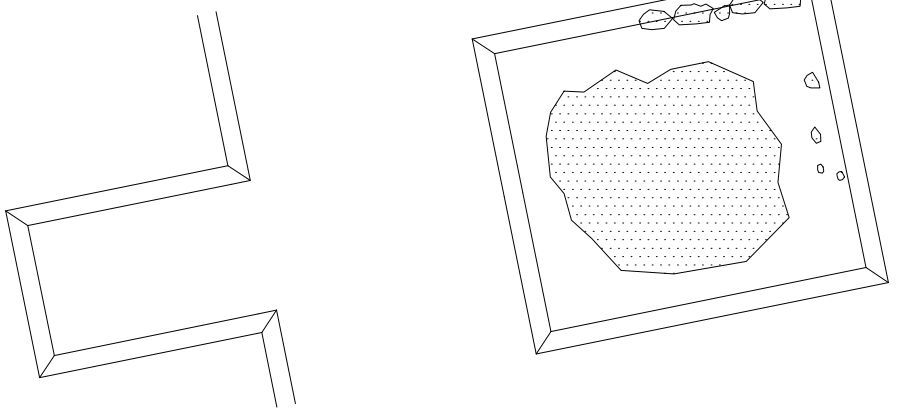
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:1000



Sitio 35 (arquitectura)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Pueblo pequeño

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Roca Madre

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

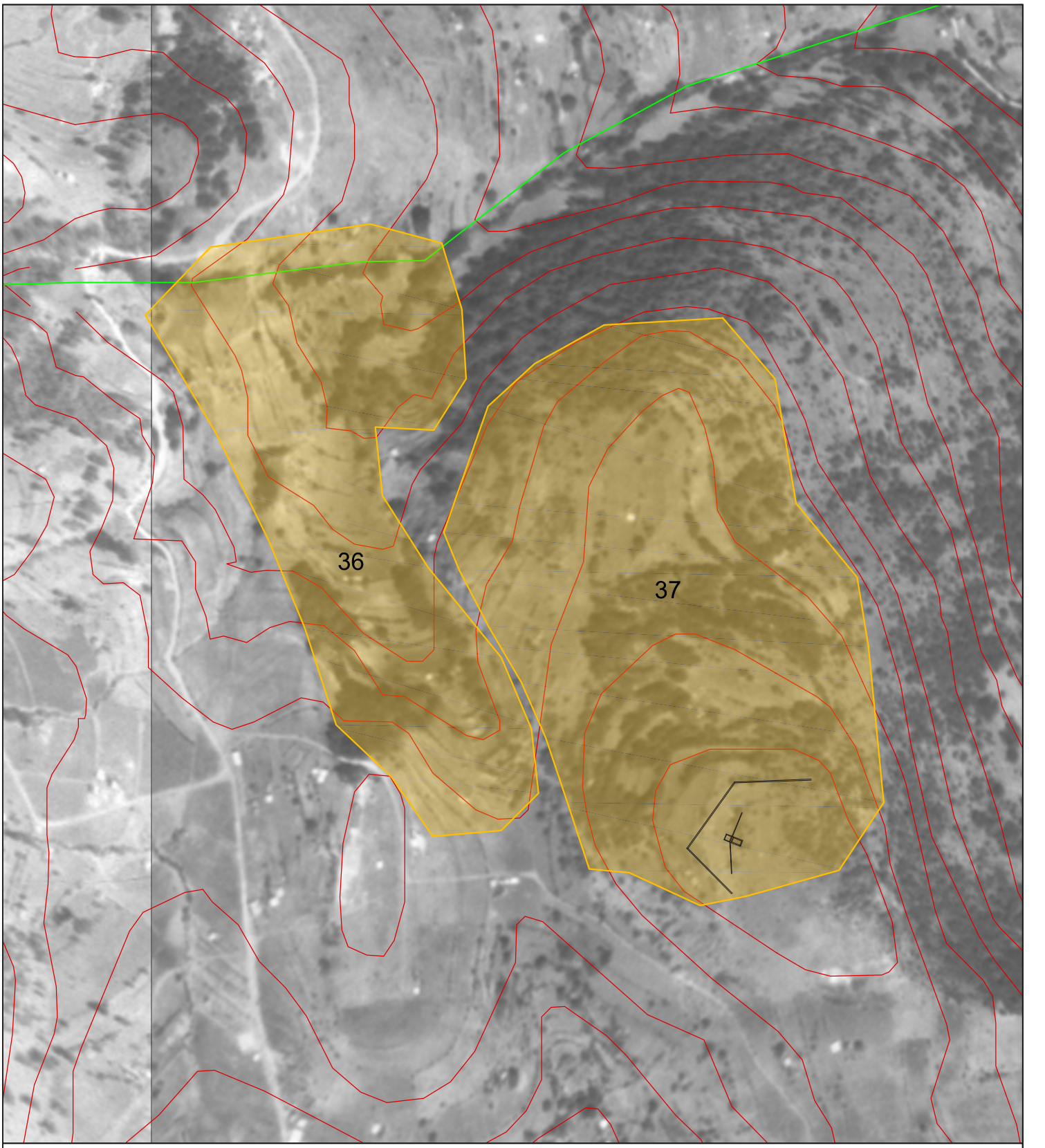
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:400



Sitios 36 - Shini Yuchite y 37 Tindu Ndesu (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio:
Sitio 36 - Terrazas
Sitio 37 - Pueblo pequeño

Simbología:
Límites

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

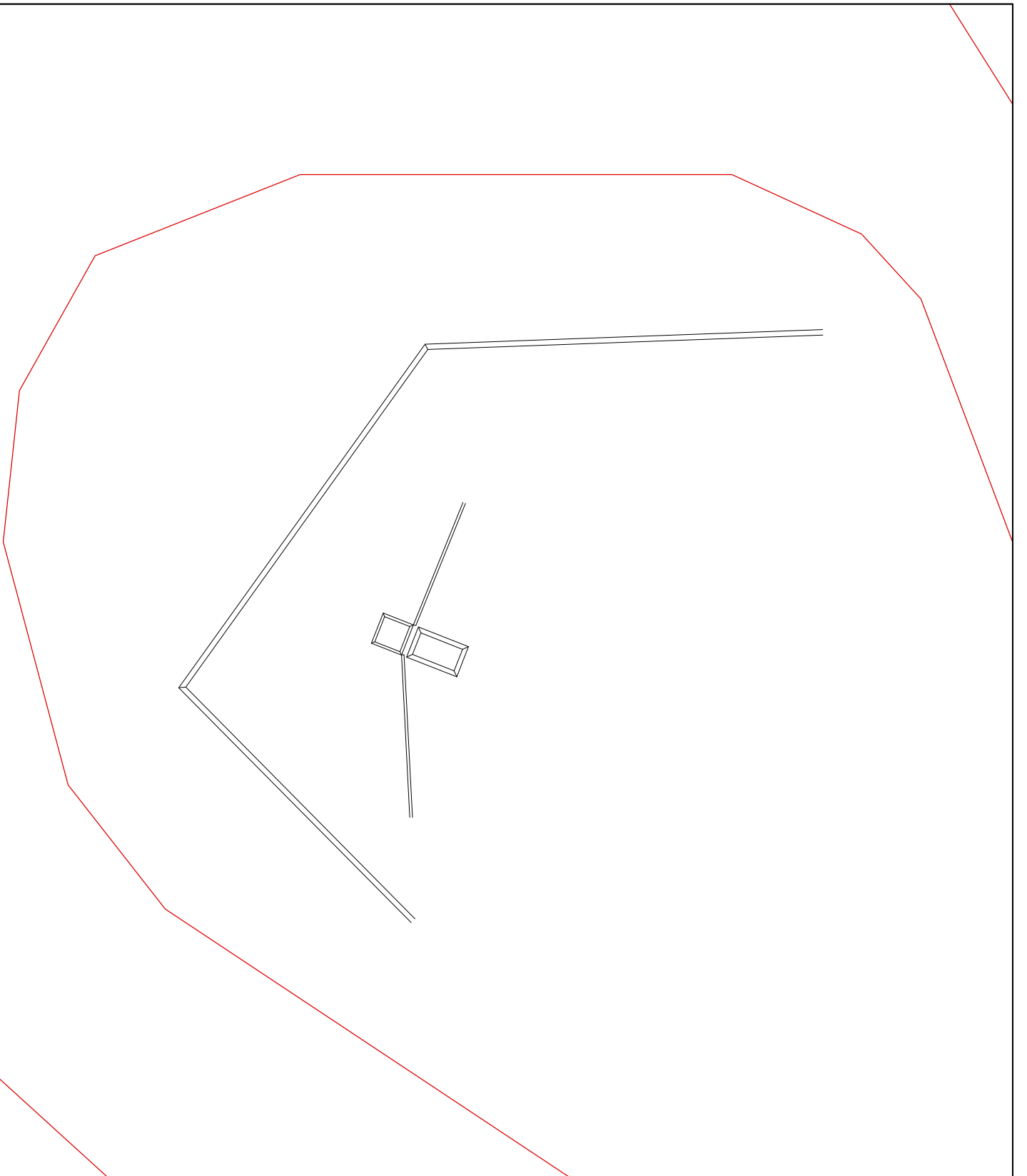
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:5000



Sitio 37 - Tindu Ndesu (arquitectura)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Pueblo pequeño

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

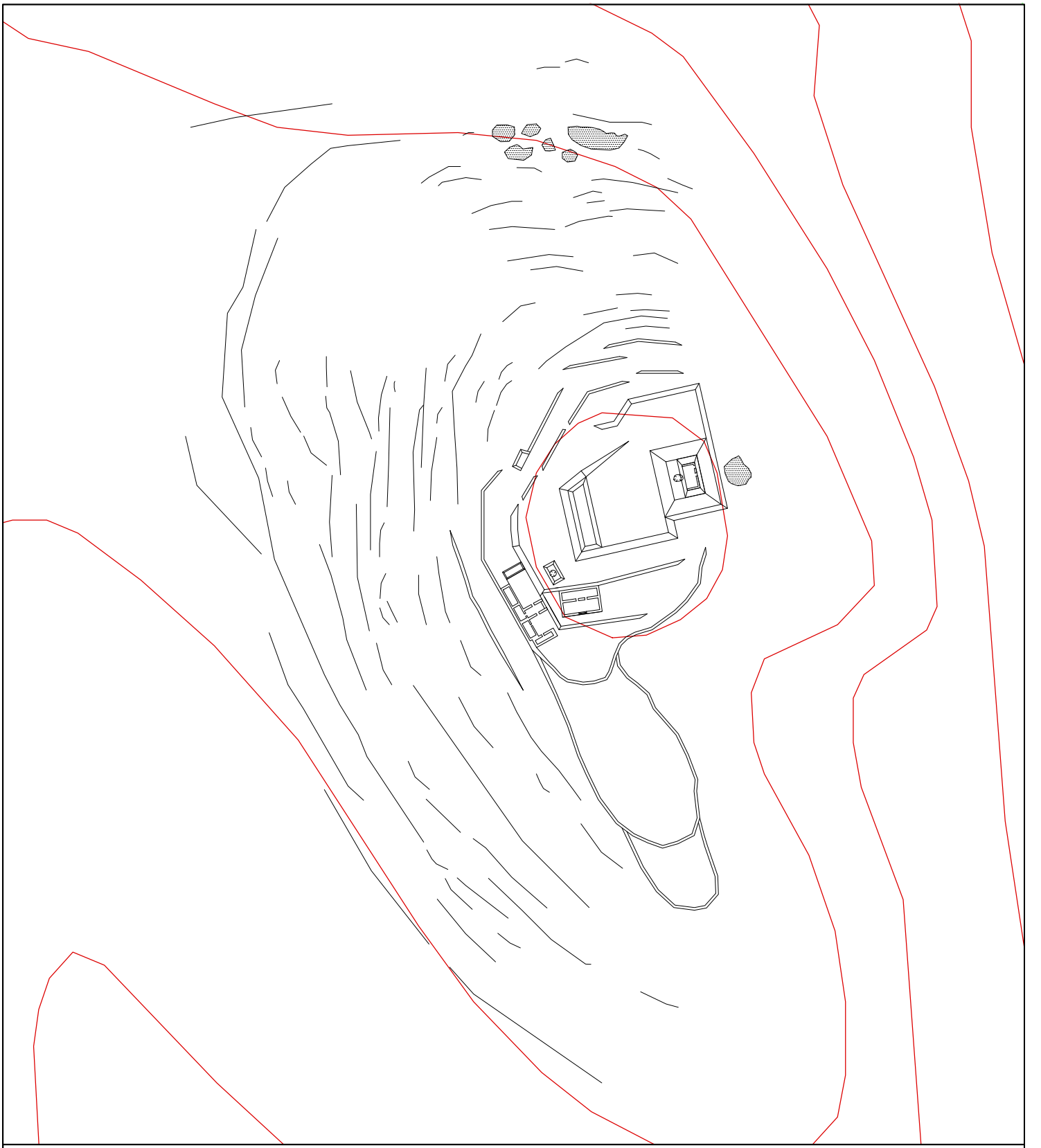
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:1000



Sitio 38 - Kava Neñu (arquitectura)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Symbology:

- Saqueo
- Roca Madre

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

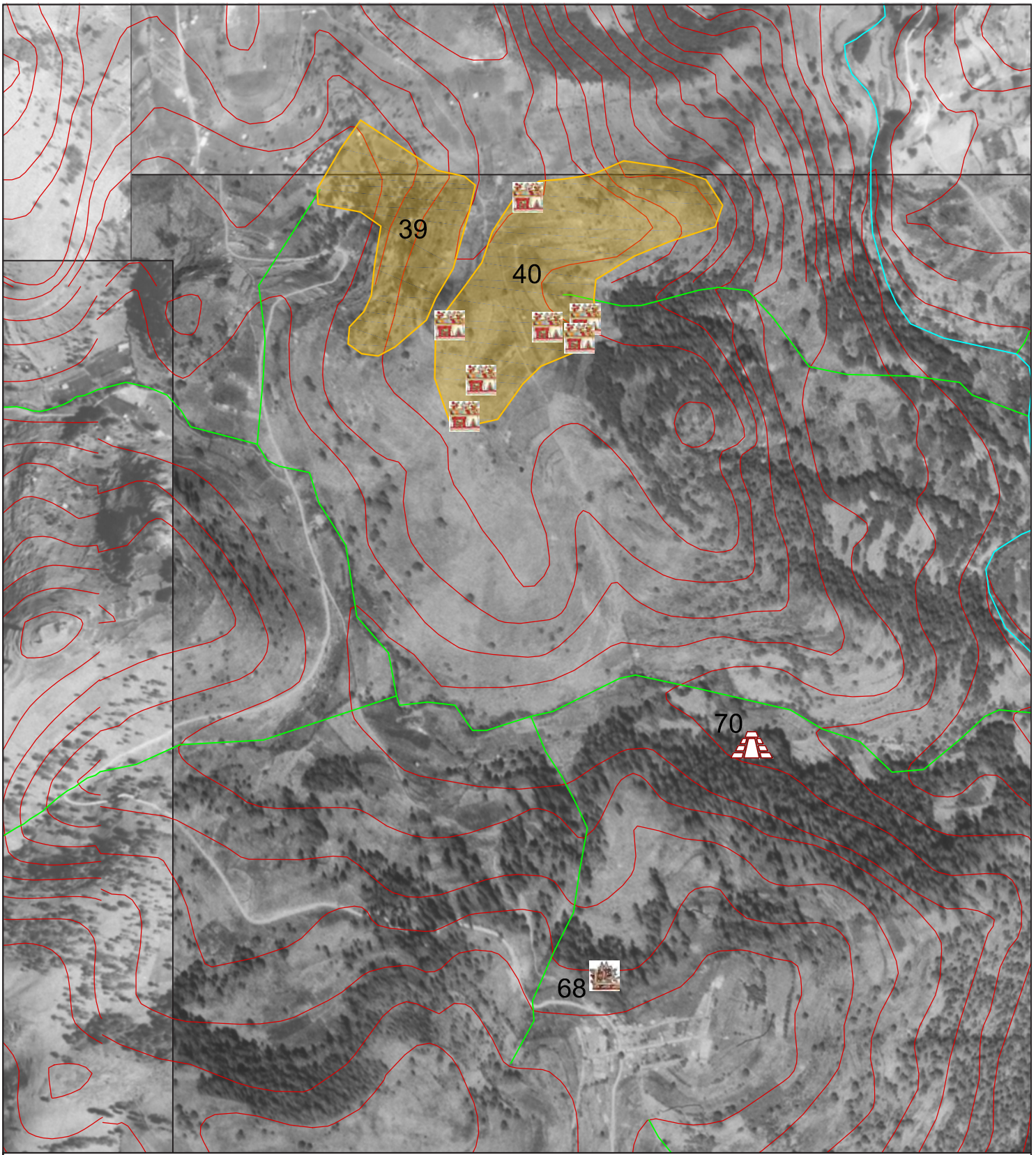
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:2000



Sitios 39 y 40 - Yunu Koyo -, 68, 70 (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio:
Sitios 39 y 40 - Terrazas
Sitio 68 - Casa de Lluvia
Sitio 70 - Sitio Colonial

Simbología:
- Límites
- Sitio Colonial
- Ñiñi (Temazcal)
- Vehe Savi (Casa de Lluvia)

Temporada: Febrero - Marzo 2016

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

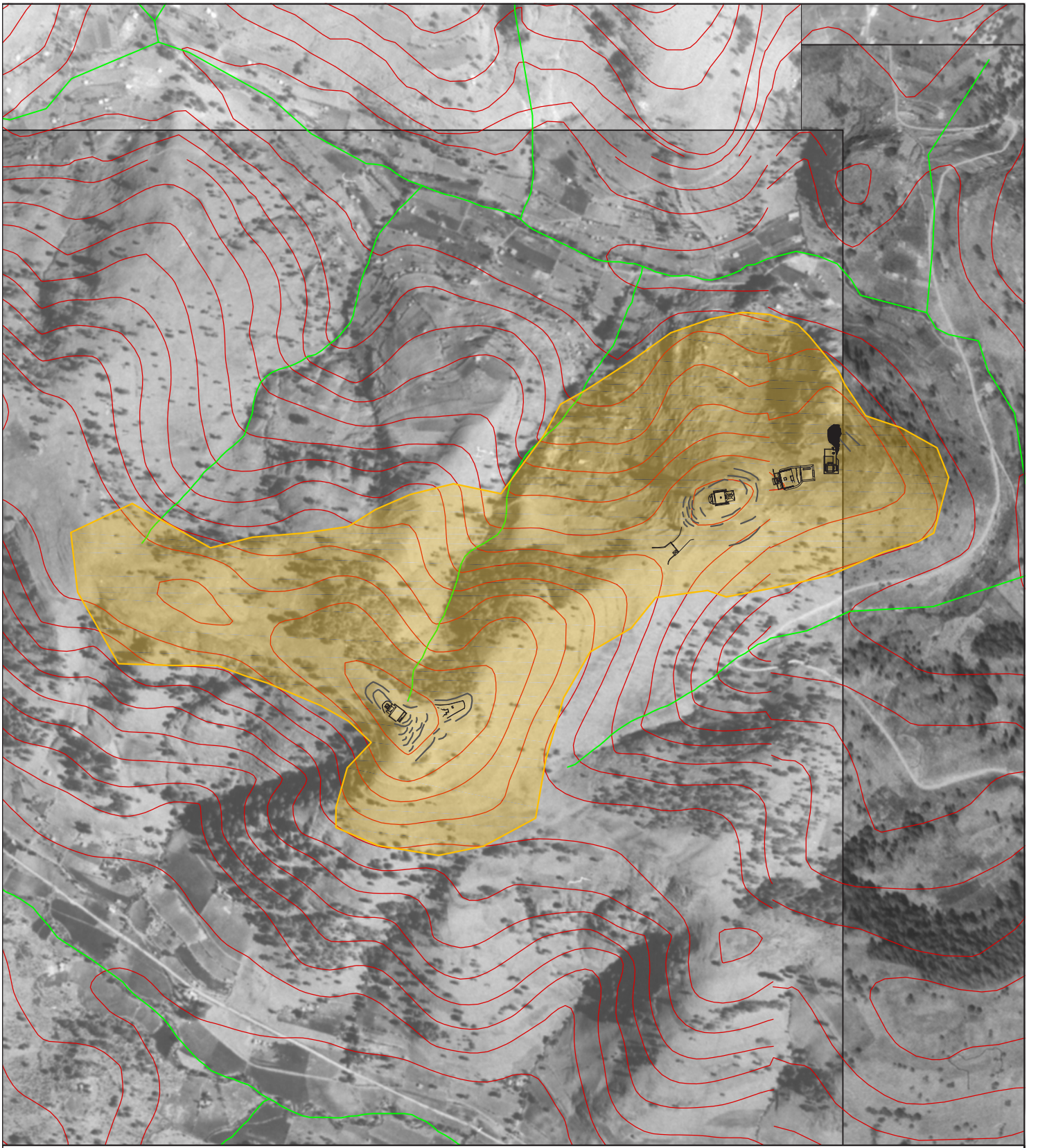
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:10000



Sitio 41 - Shini Tinru Ii Yuku (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

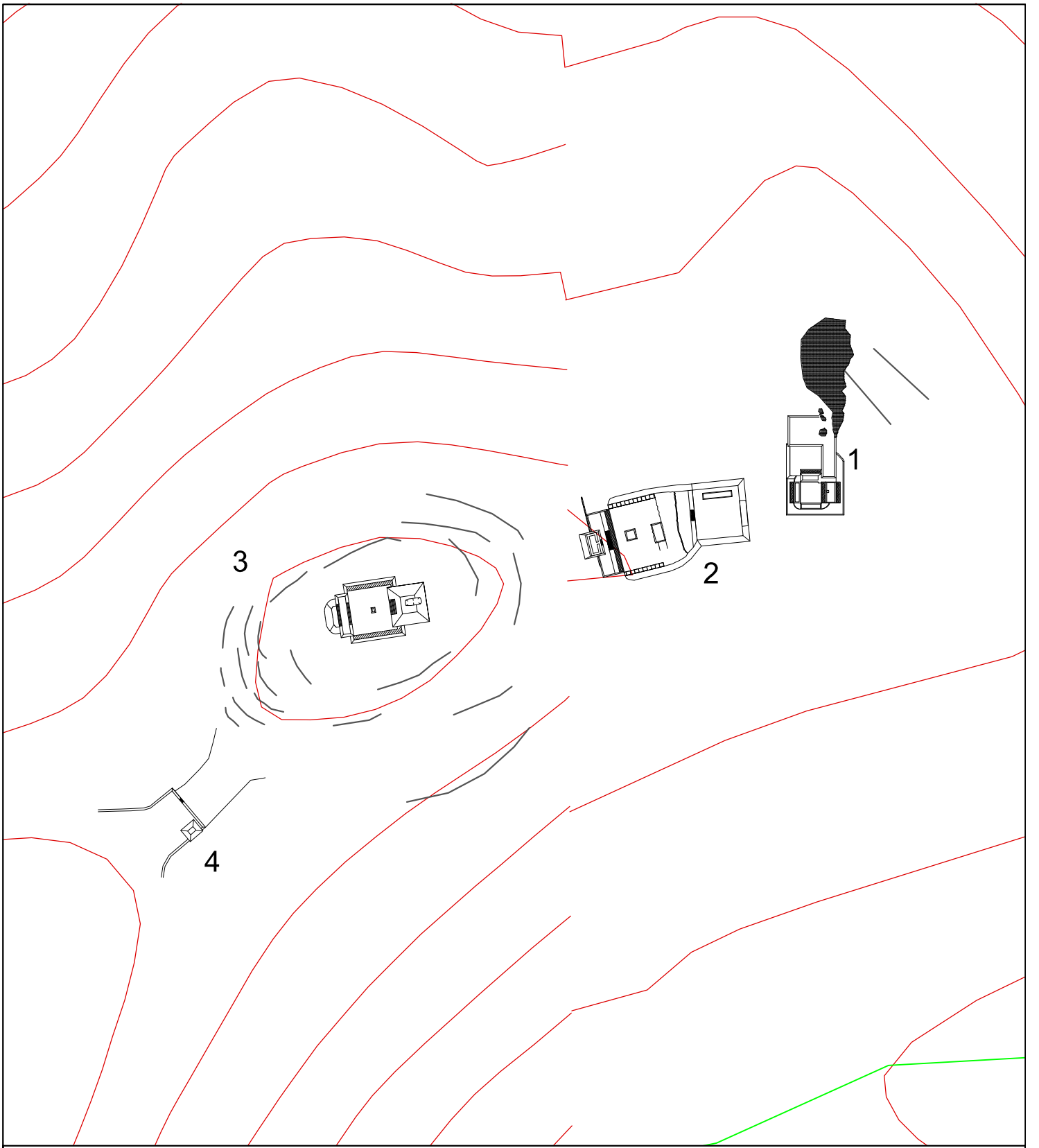
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:10000



Sitio 41 - Shini Tinru Ii Yuku (Conjunto)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

- Saqueo
- Roca Madre
- Banqueta
- Rampa de acceso

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

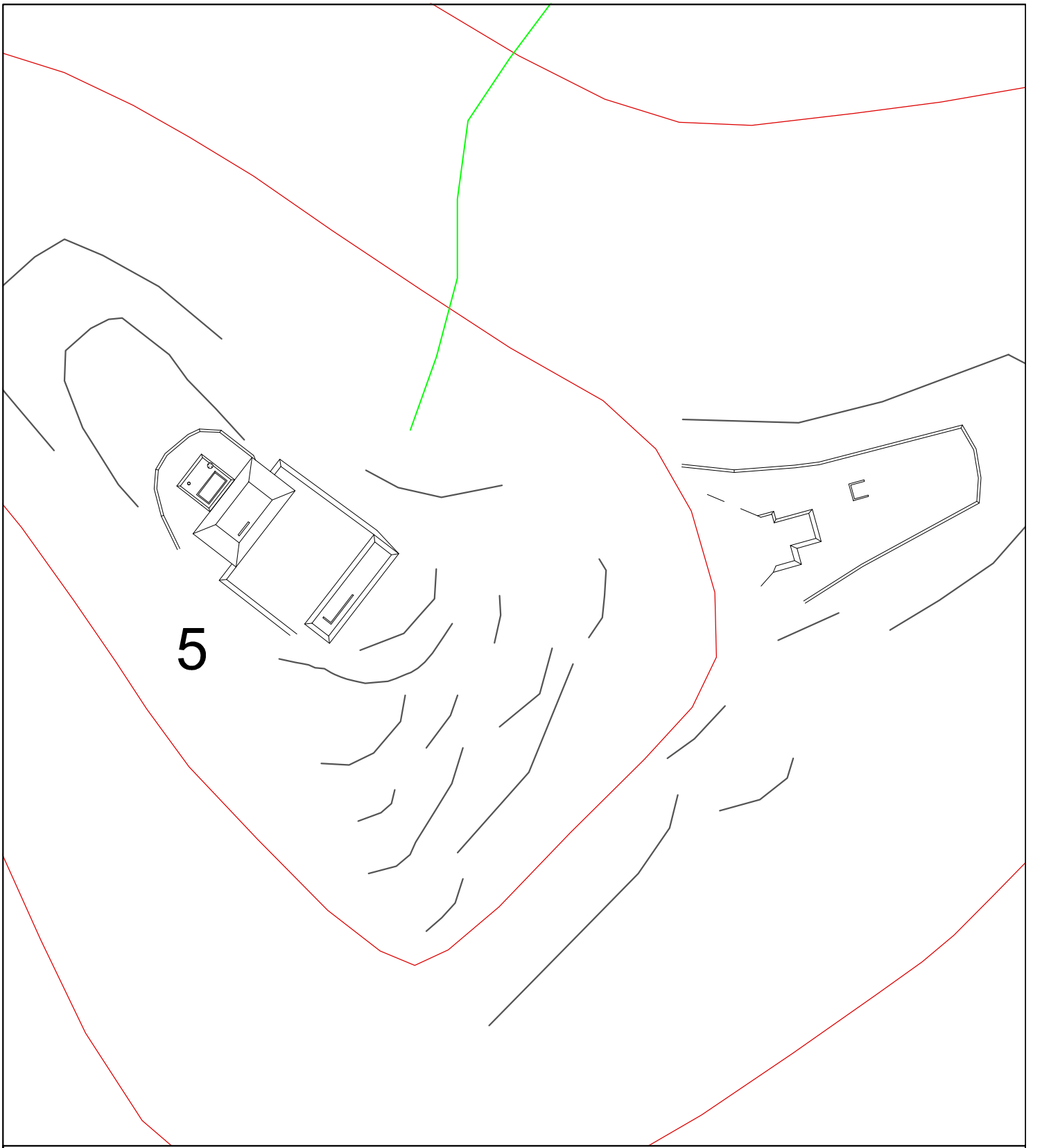
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:2500



Sitio 41 - Shini Tinru Ii Yuku (Conjunto)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Saqueo

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

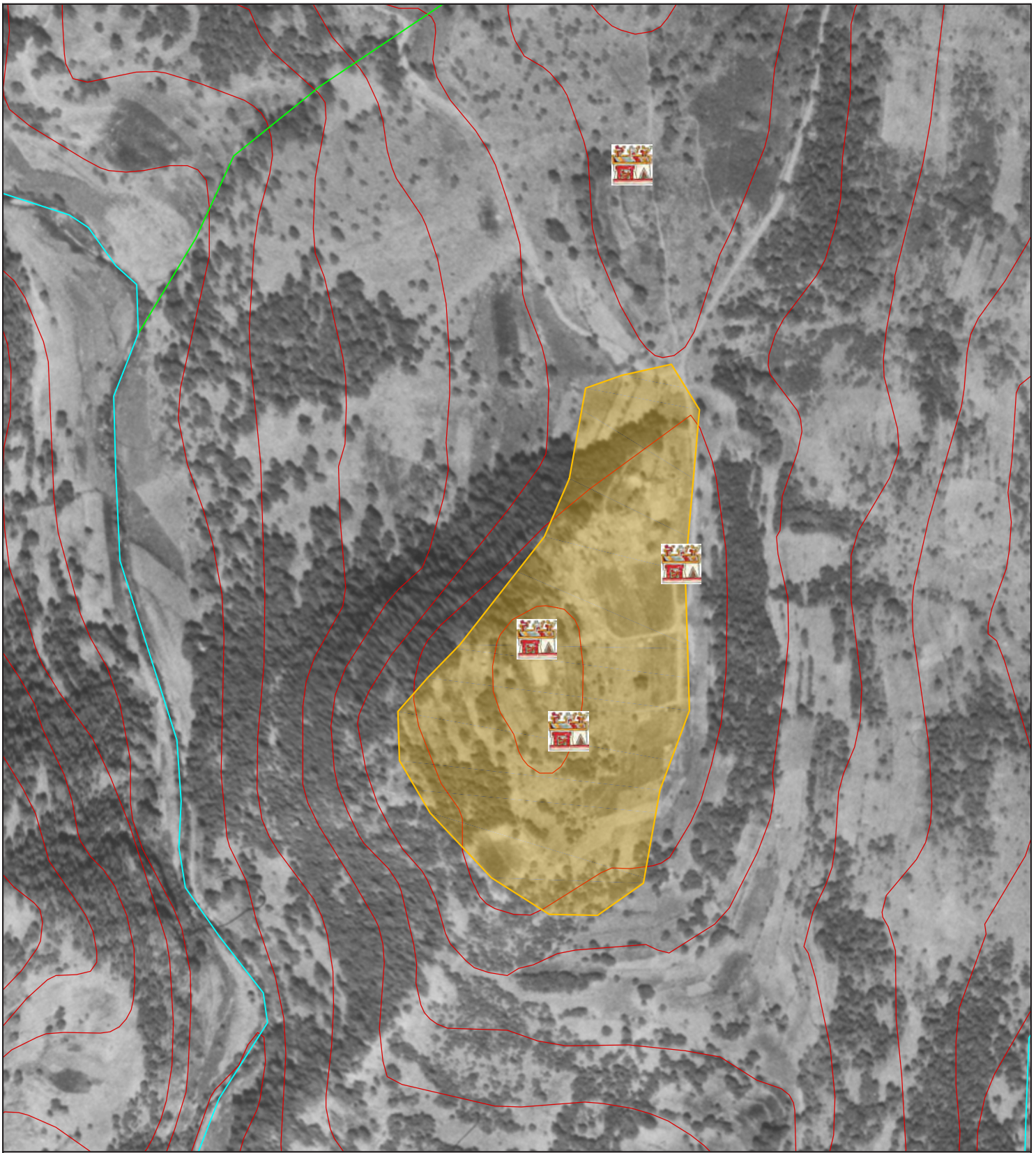
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:1000



Sitio 42 - Yuku Nikuka (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Terrazas

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

- Límites
- Ñihi (Temazcal)

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

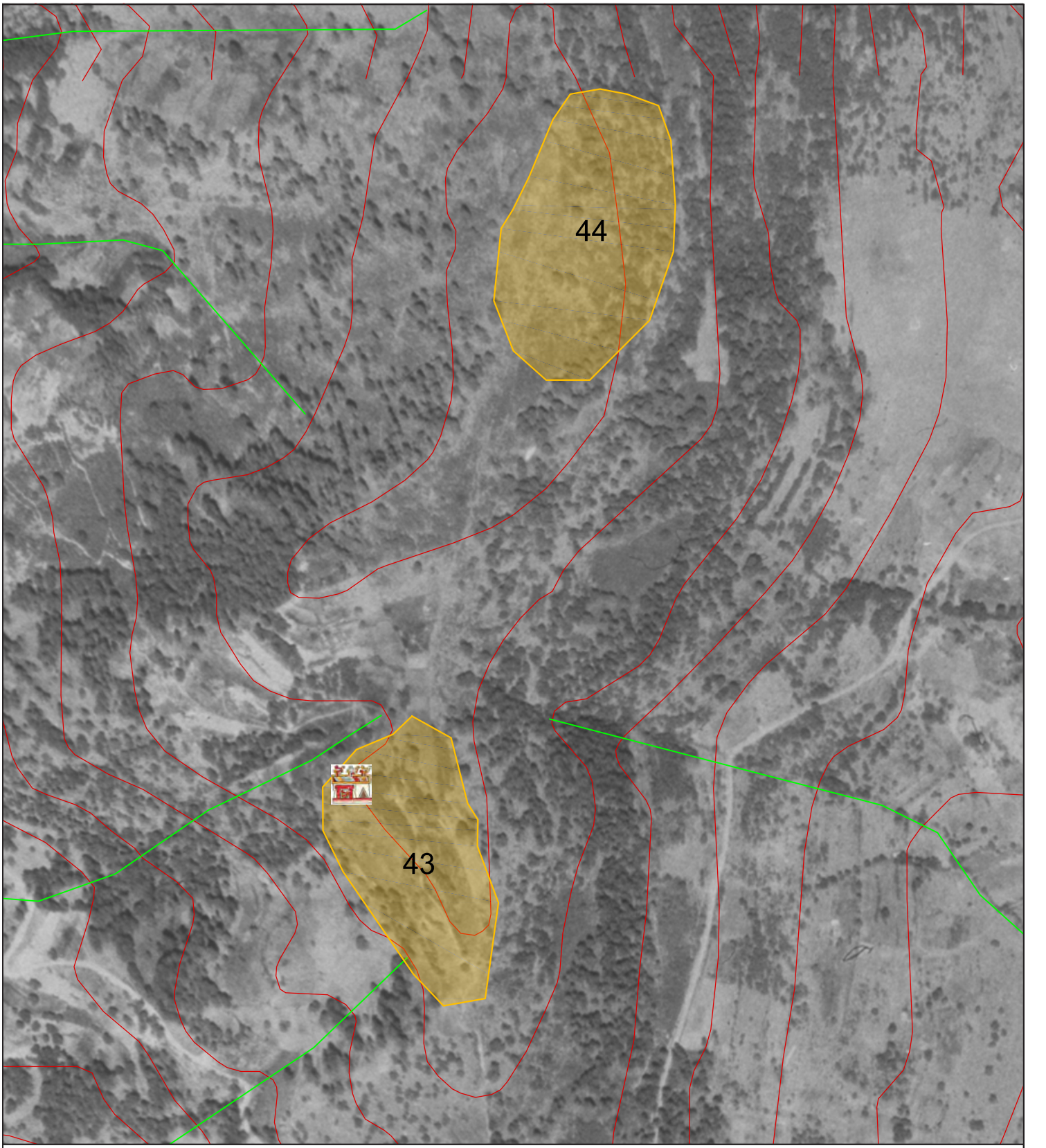
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:7500



Sitio 43 - Shini Yoko y 44 (límites)

Comunidad:
Santa Catarina Yosonotú

Tipo de sitio: Terrazas

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

Ñihi (Temazcal)

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

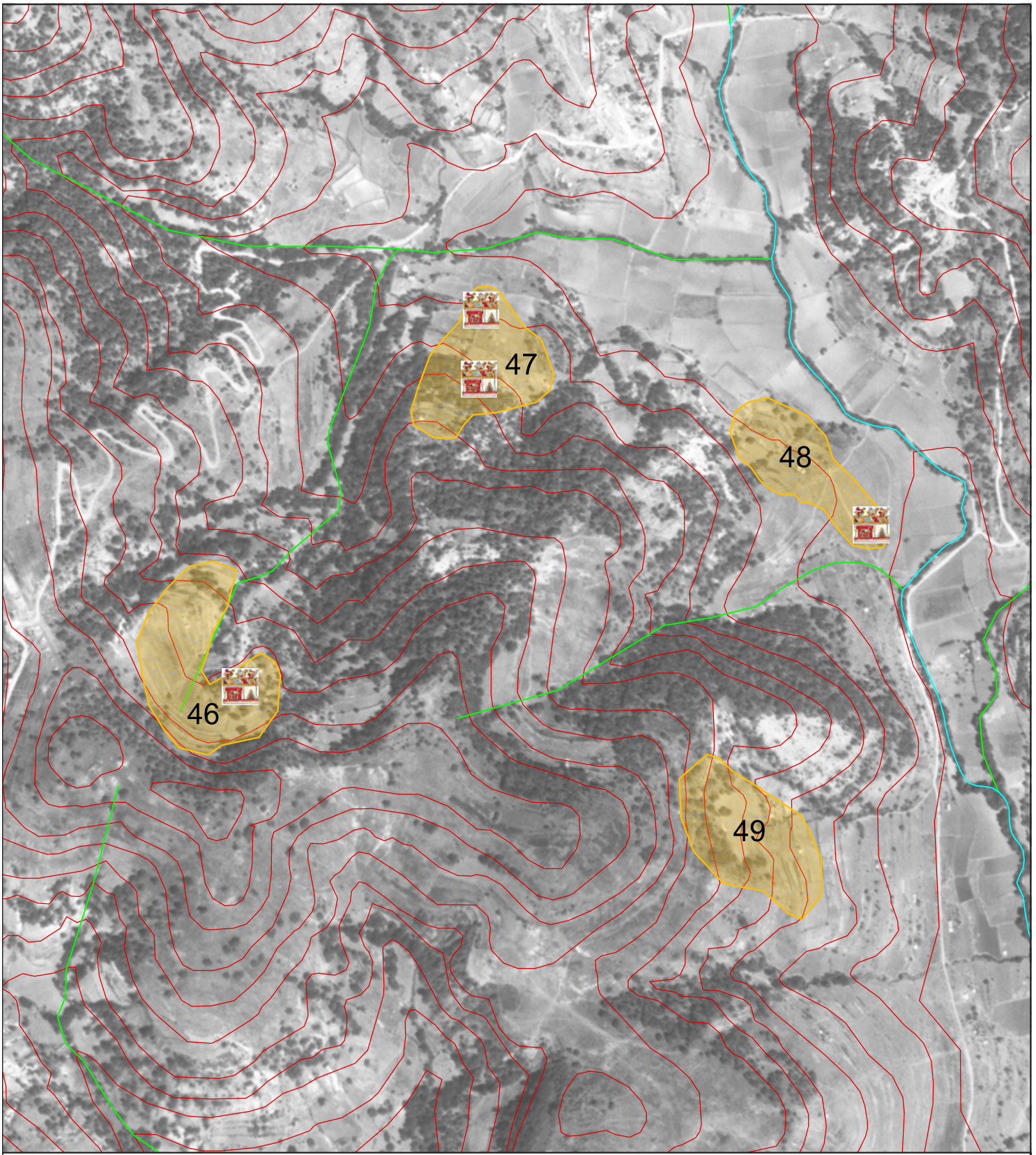
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:7500



Sitios 46, 47, 48 y 49 (límites)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Terrazas

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

- Límites
- Ñihi (Temazcal)

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

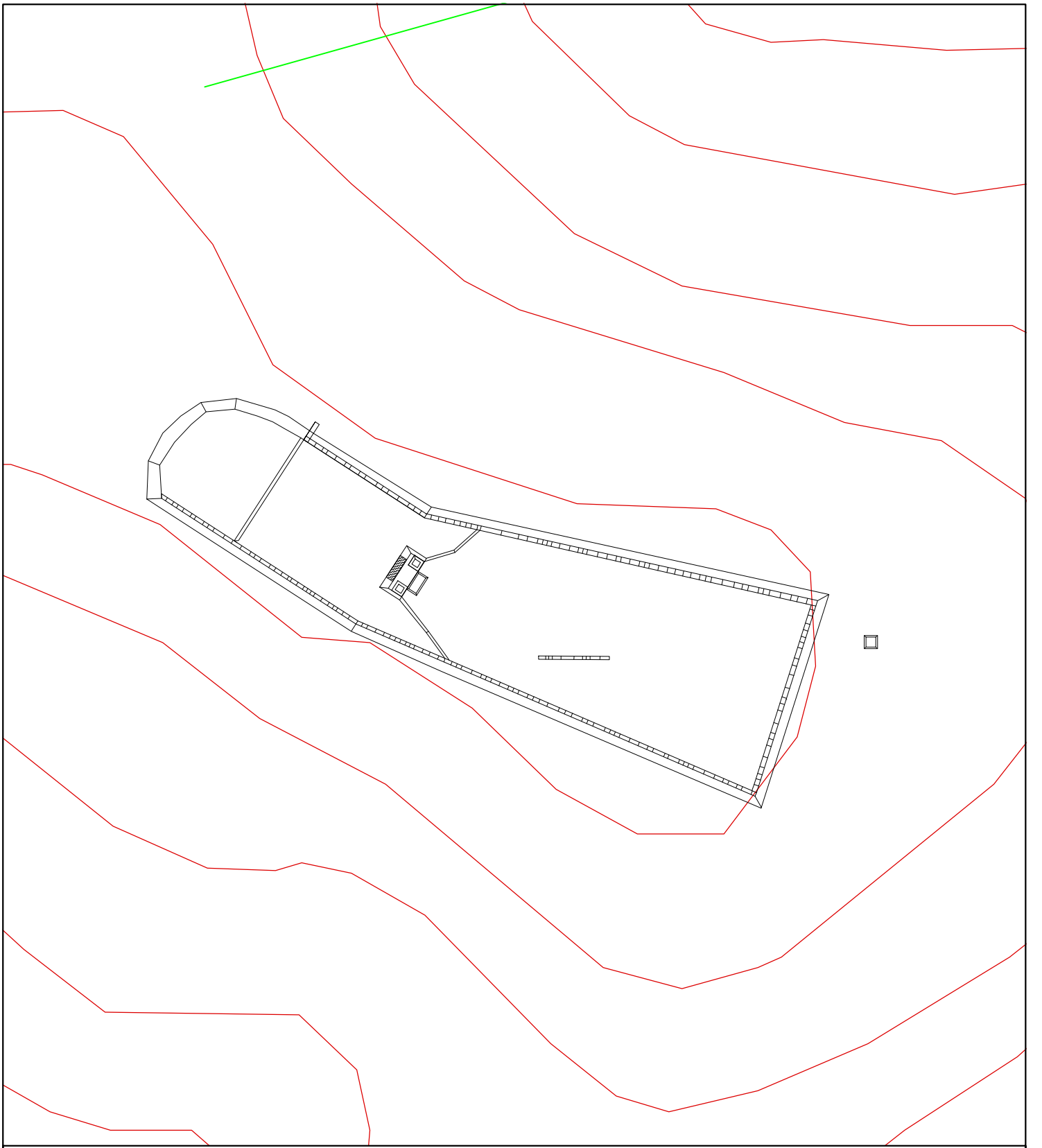
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:10000



Sitio 50 (arquitectura)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Santuario

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Rampa de acceso

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

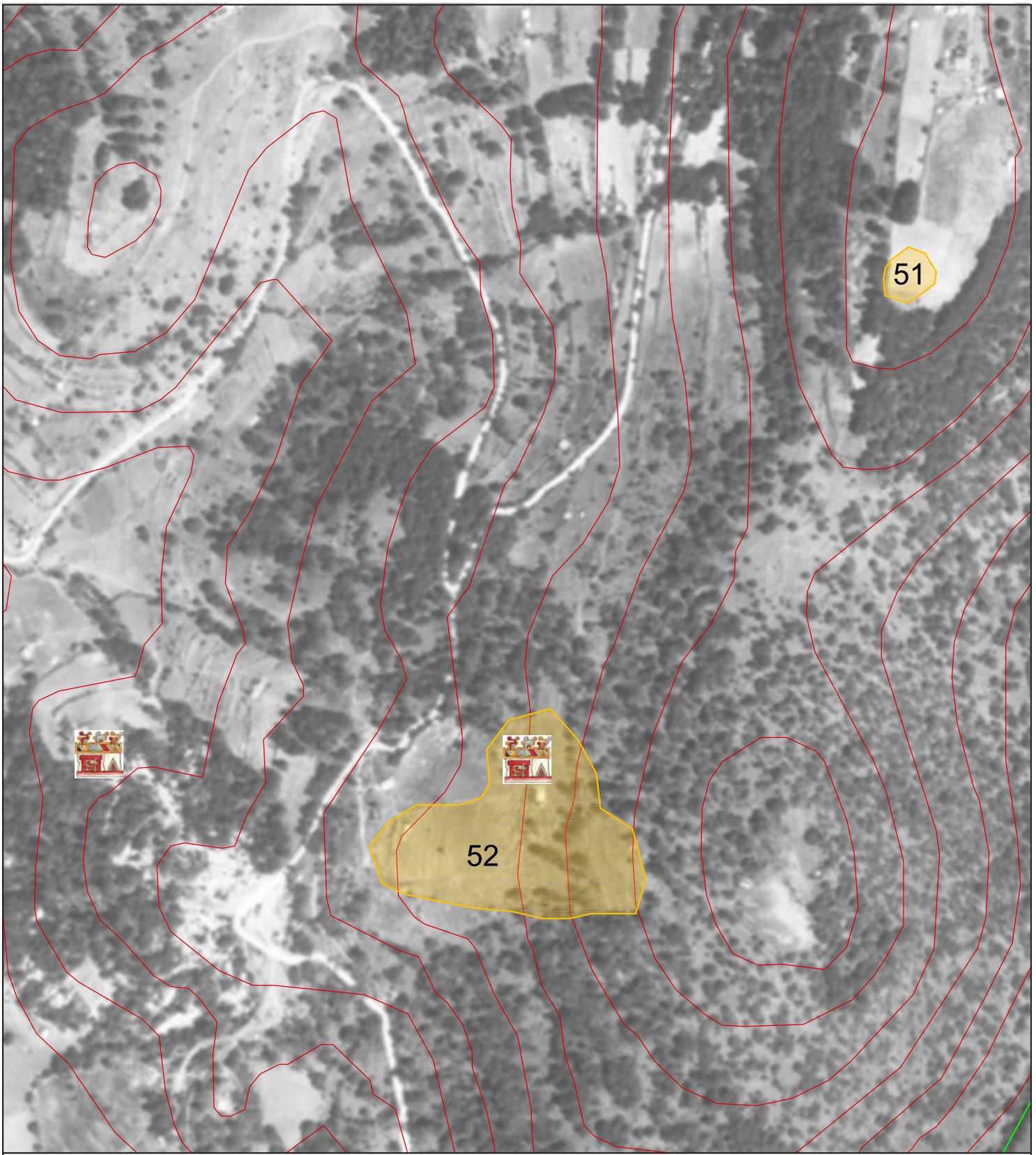
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:2000



Sitio 51 - Nuu Shiñuhu y 52 (límites)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio:
Sitio 51 - Casas aisladas
Sitio 52 - Terrazas

Simbología:
Límites
Ñihi (Temazcal)

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

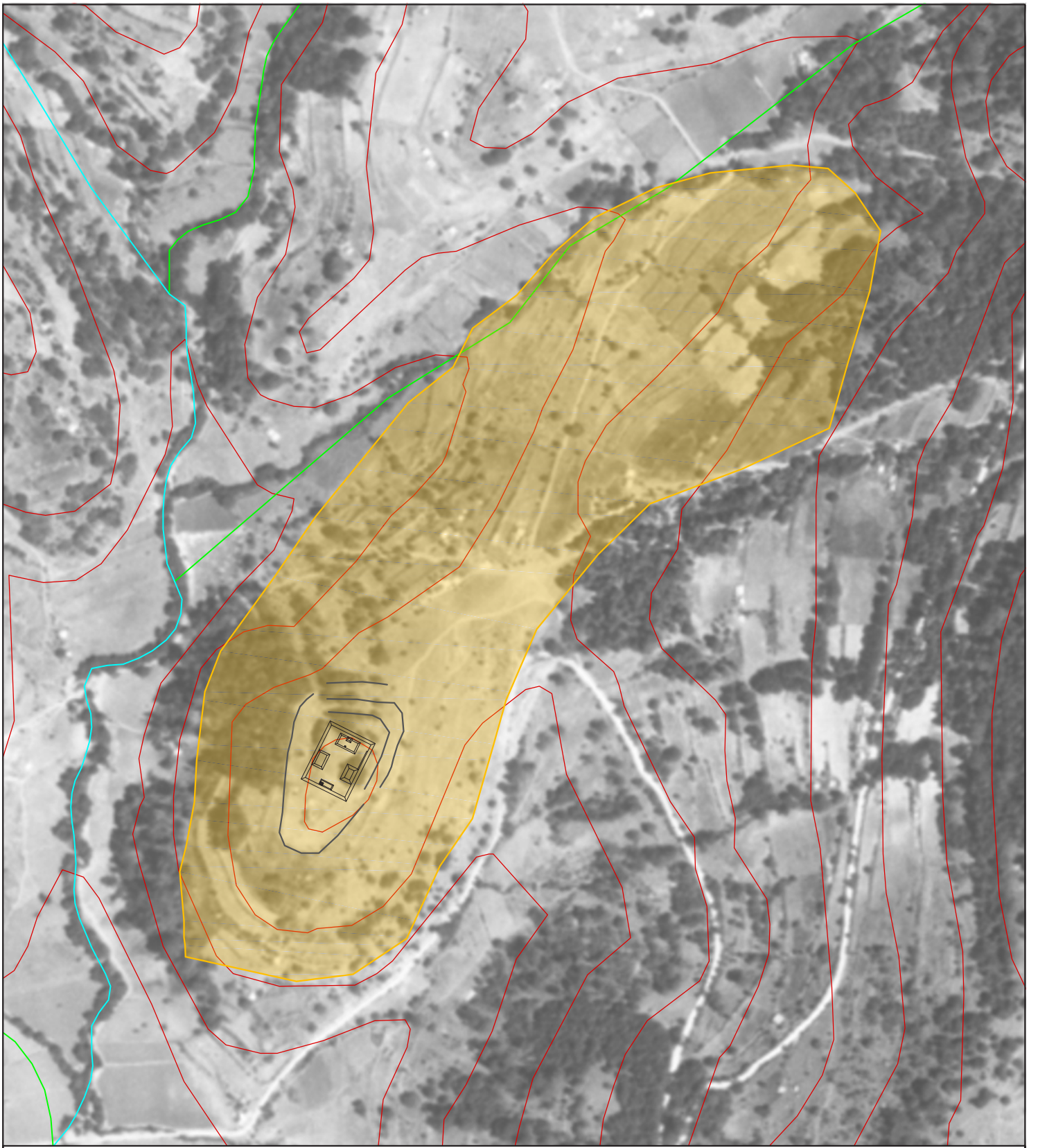
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:5000



Sitio 53 - Shini Kunu (límites)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo pequeño

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:5000

Sitio 53 - Shini Kunu (arquitectura)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo pequeño

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Tanque de agua

Poste de luz

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

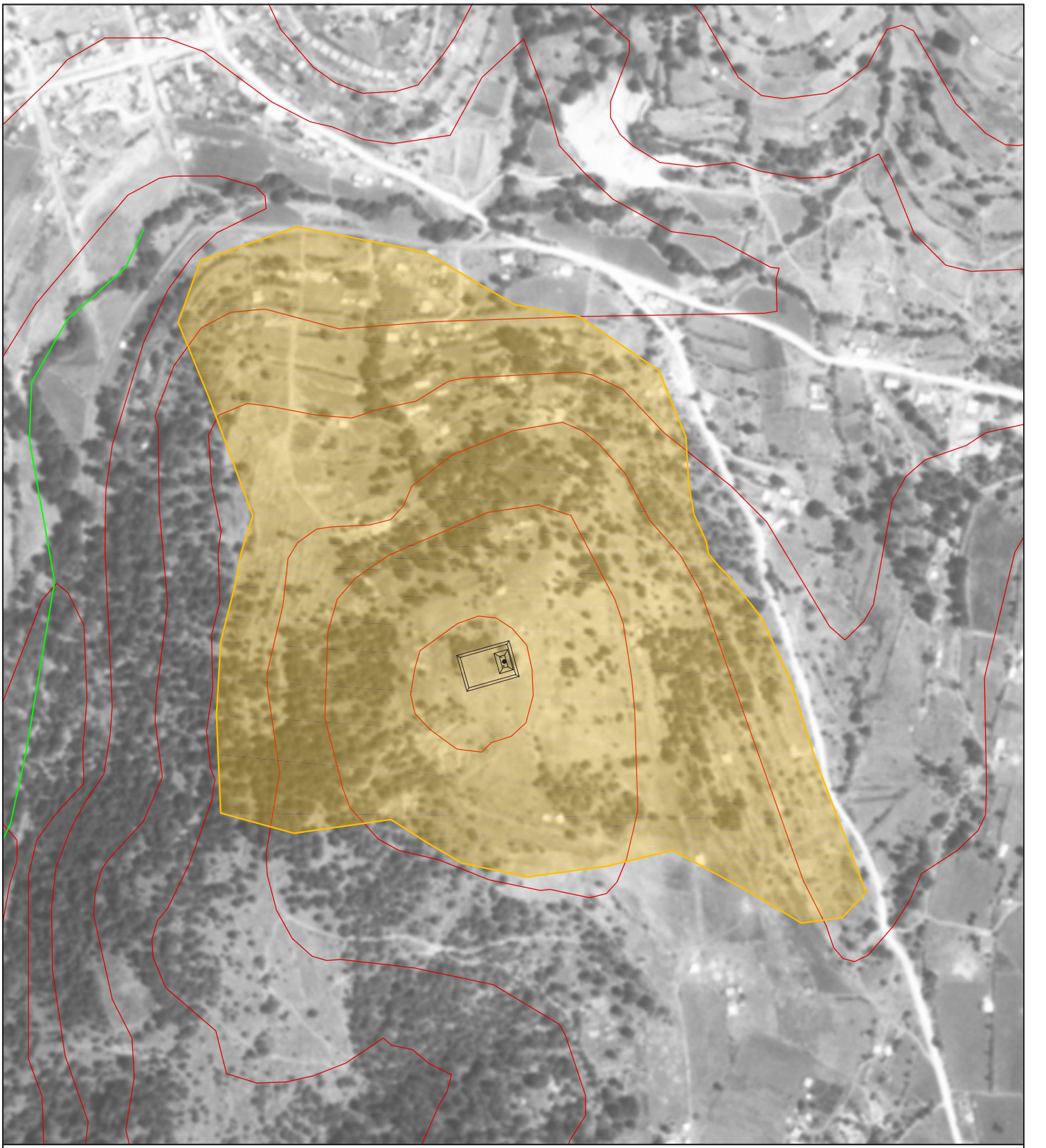
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:1000



Sitio 54 - Shini Tɨkɨkɨ (límites)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo pequeño

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

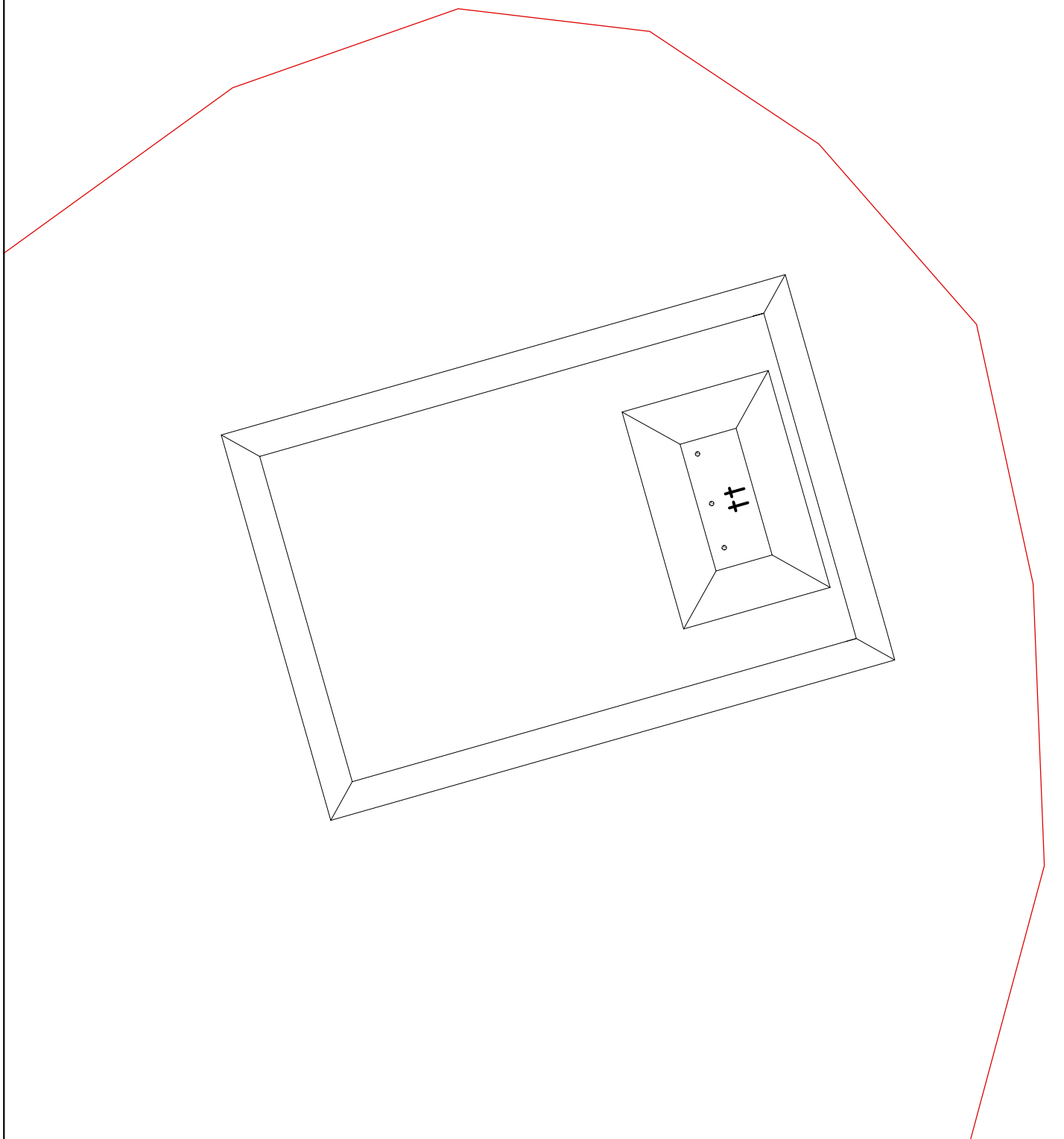
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:5000



Sitio 54 - Shini Tɨkɨkɨ (arquitectura)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo pequeño

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

- Cruz católica
- Saqueo

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:500

Sitio 55 (límites)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Terrazas

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

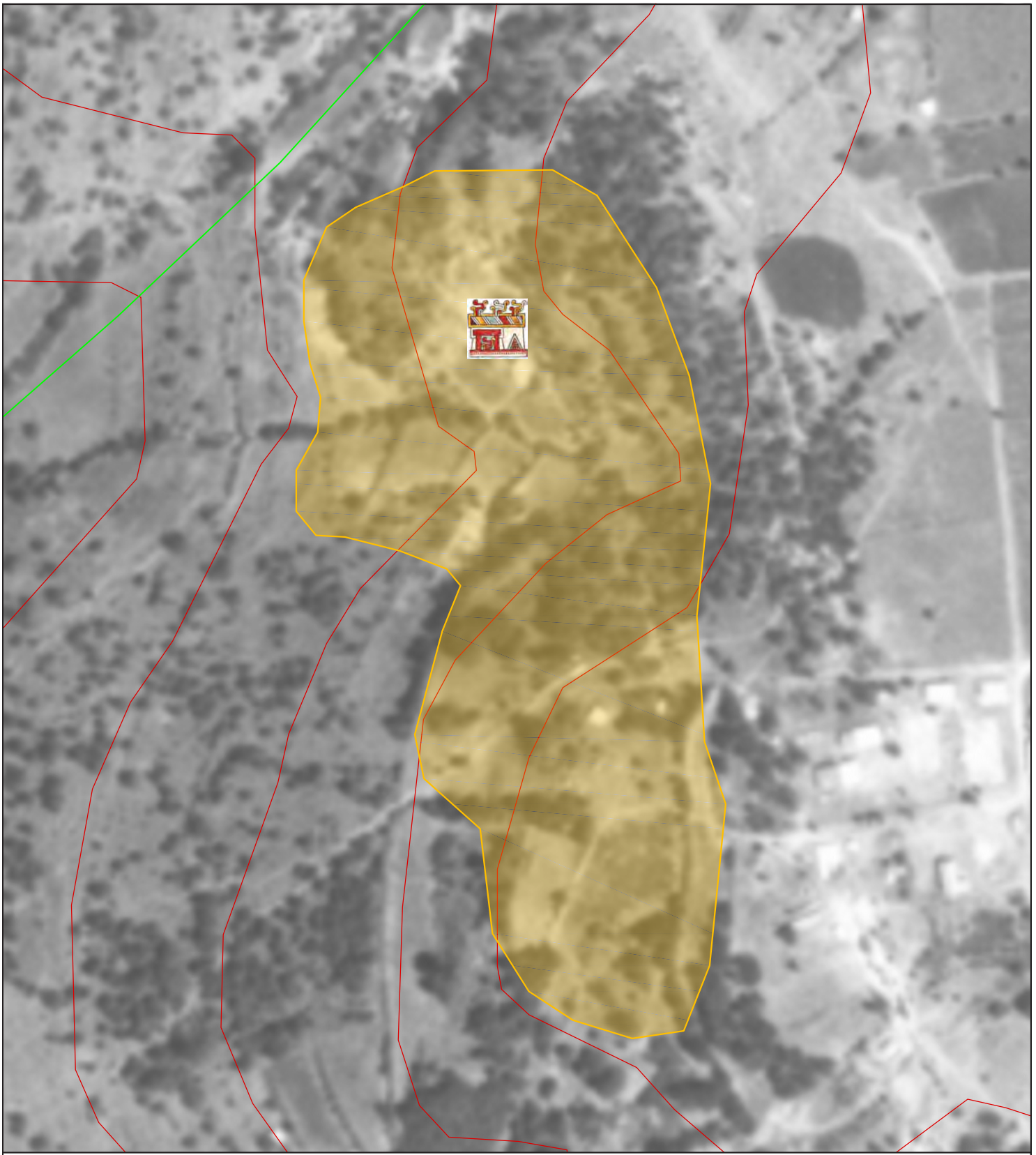
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:4000



Sitio 56 (límites)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Terrazas

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

Ñihi (Temazcal)

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

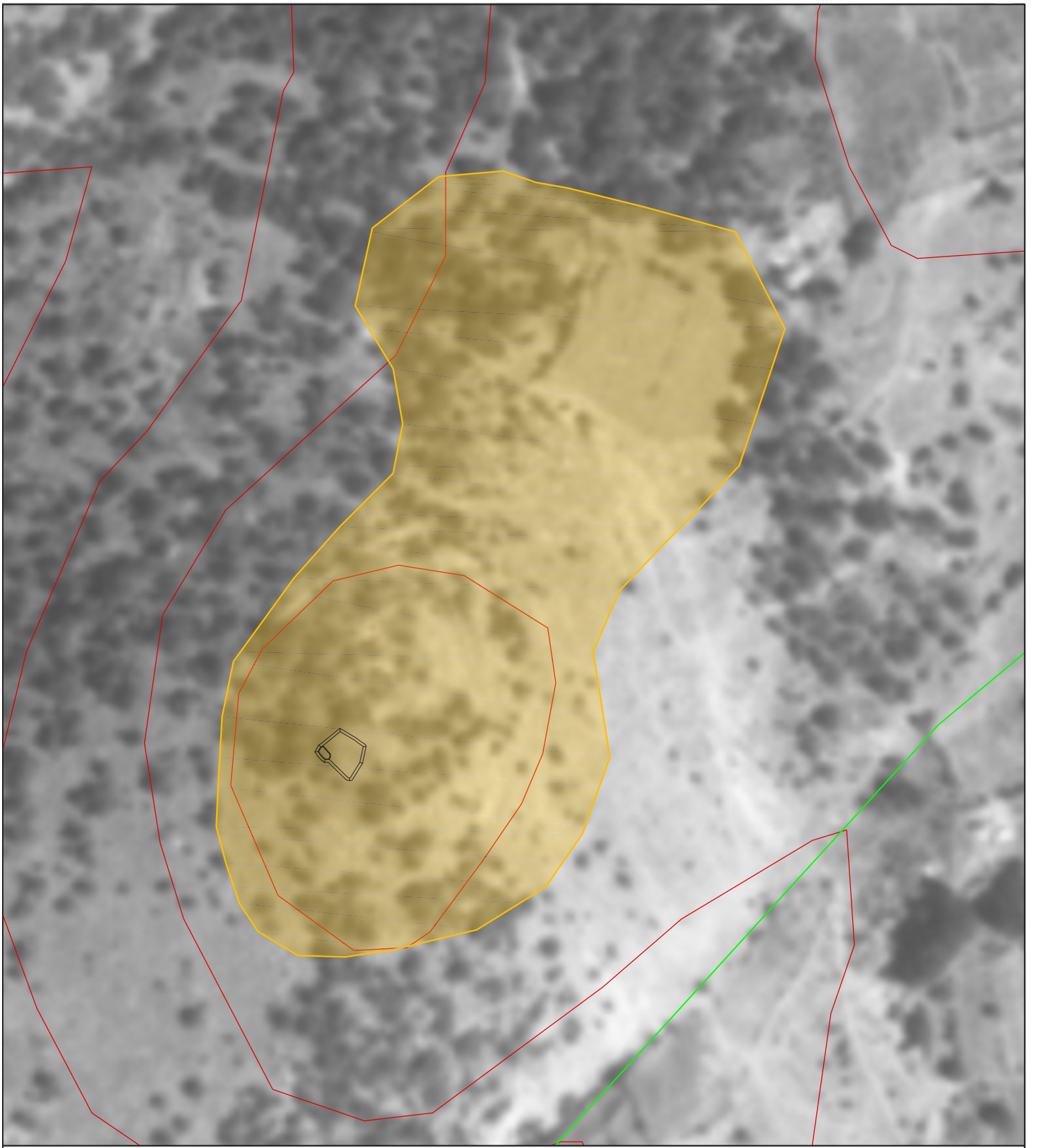
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:2500



Sitio 57 - Shini Tikaka (límites)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo pequeño

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

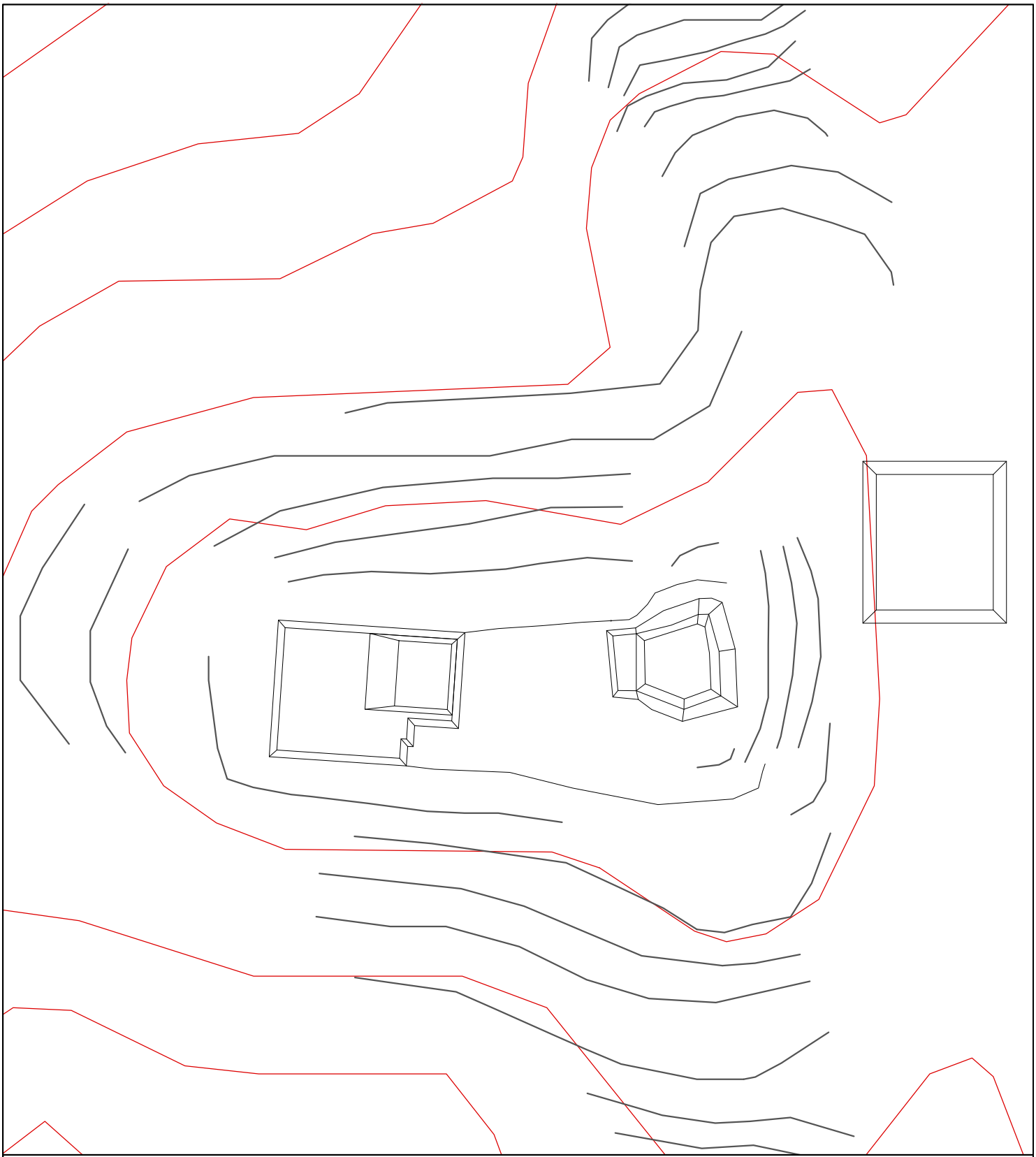
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:2000



Sitio 58 - Ndua Simini (arquitectura)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

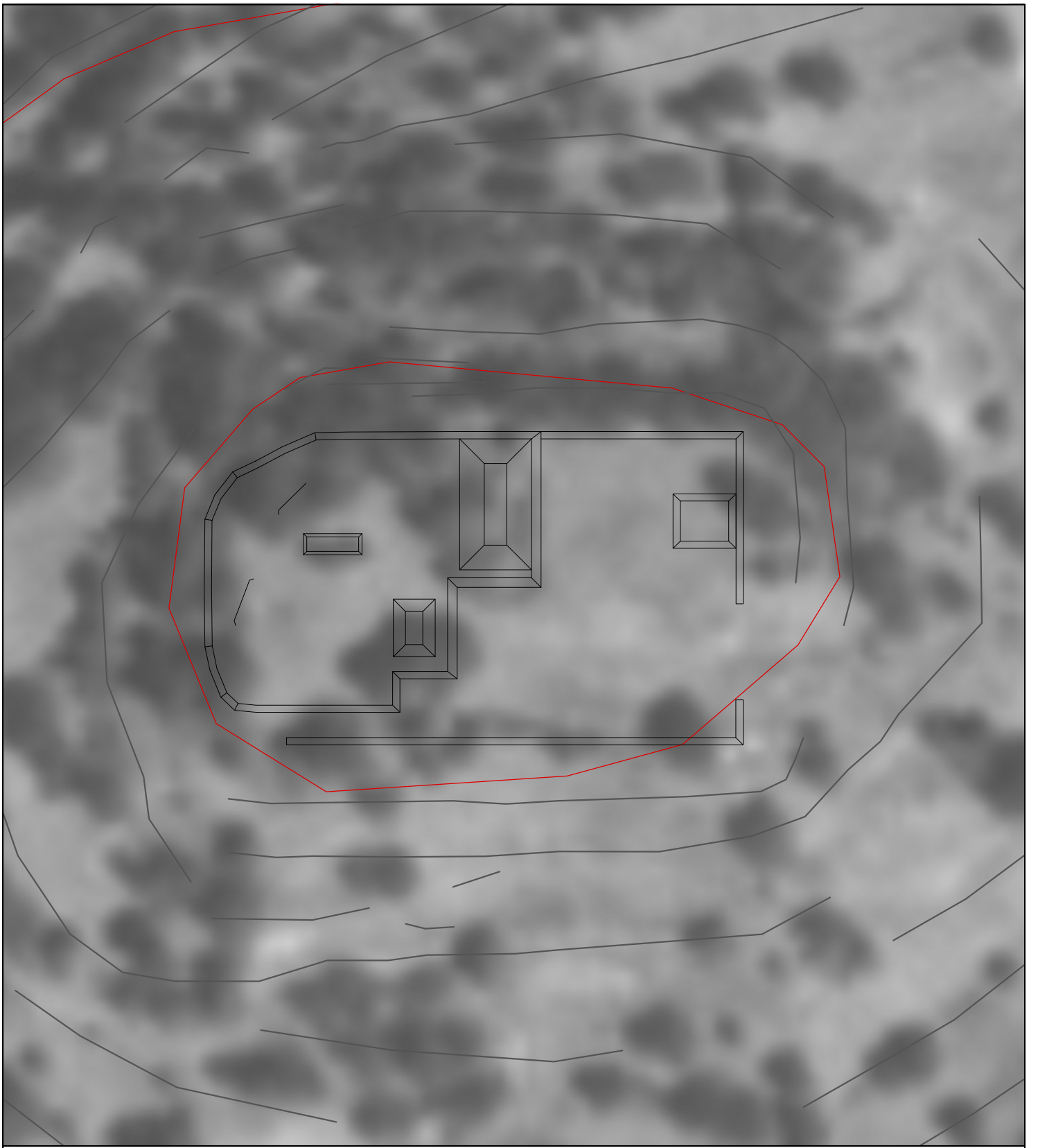
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:2000



Sitio 59 - Nuu Tandaha (arquitectura)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

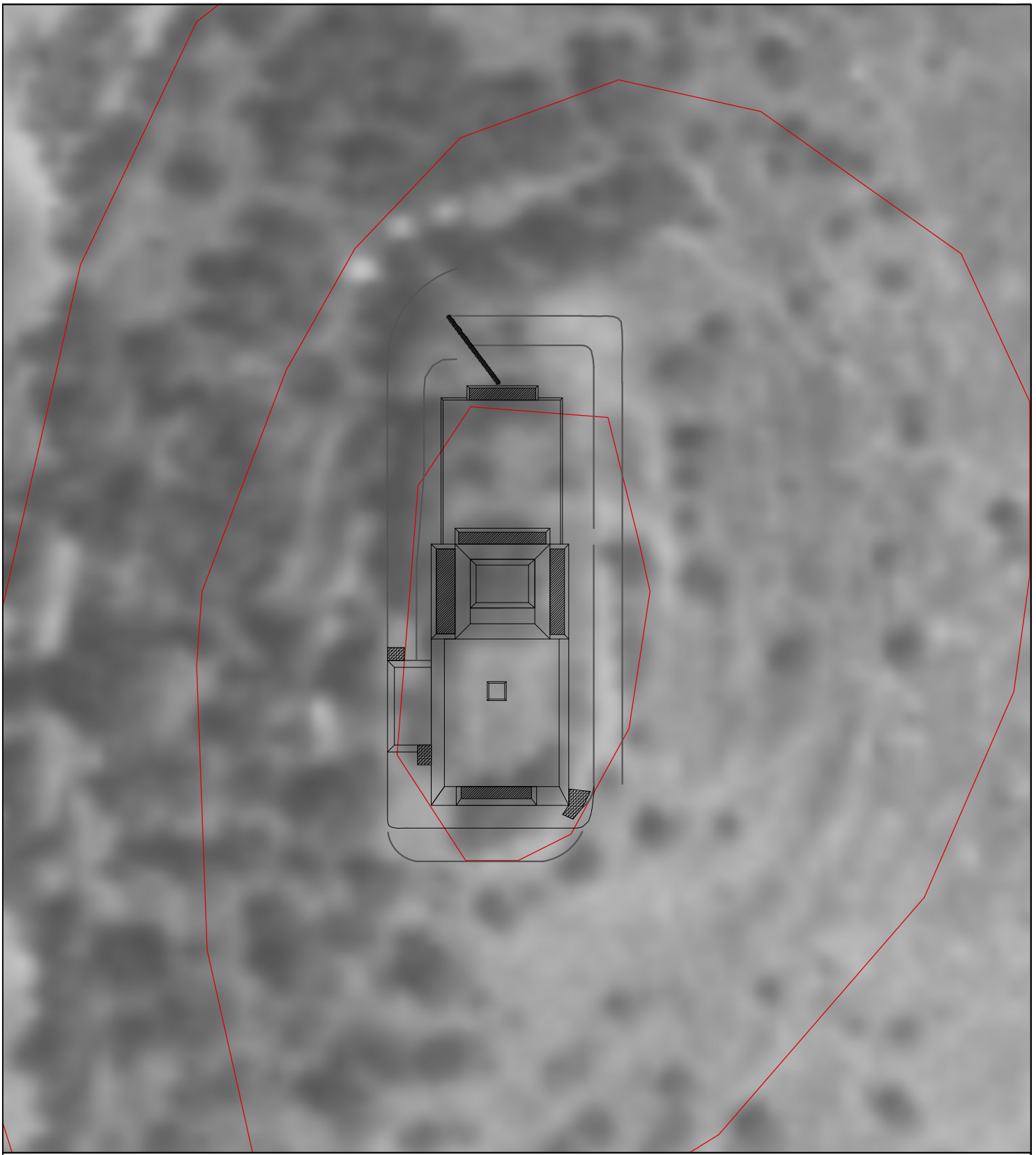
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:1000



Sitio 60 - Ndua Ñuu Saa (arquitectura)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

- Roca Madre
- Rampa de acceso
- Banqueta

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

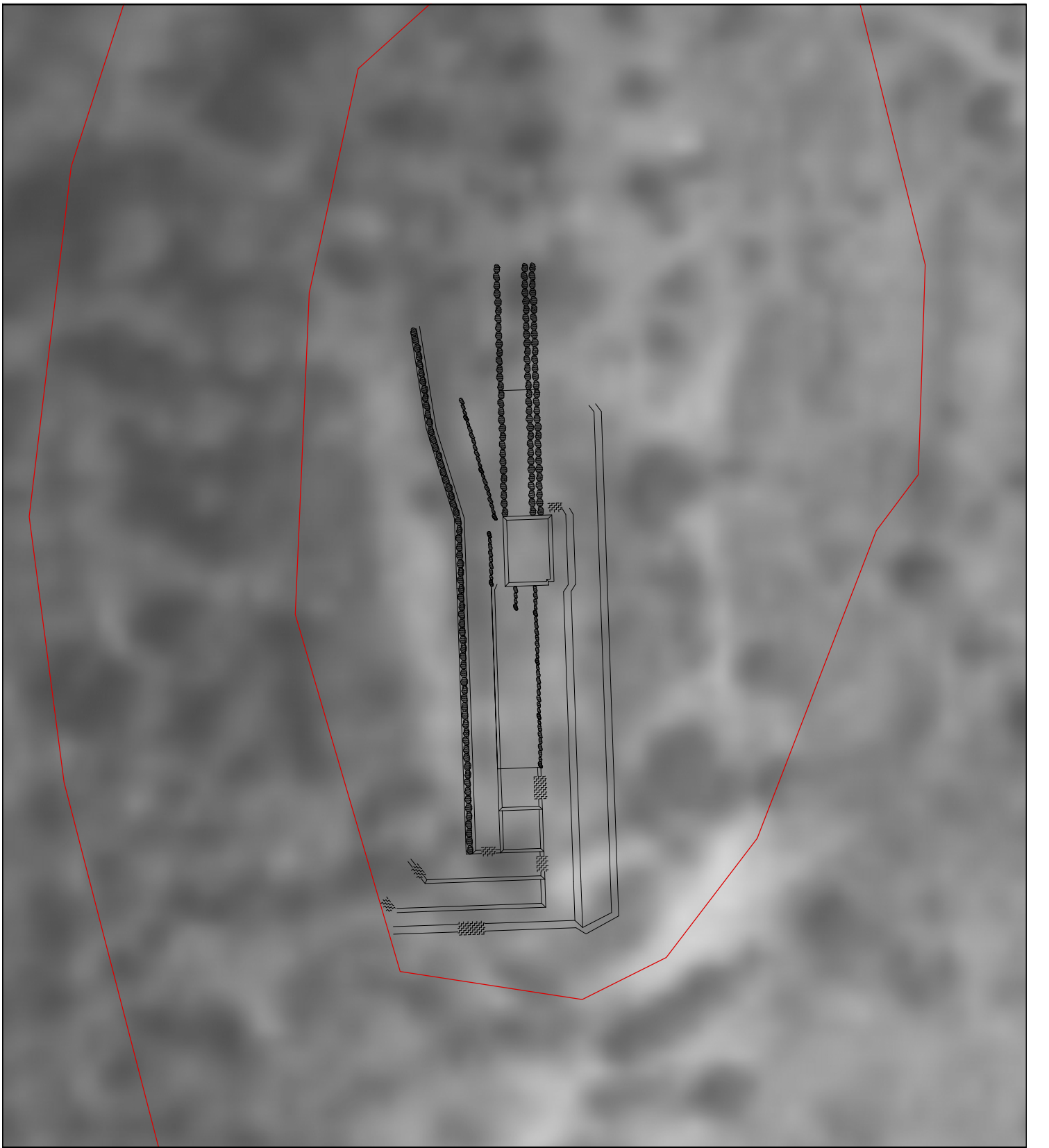
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:1000



Sitio 61 - Shini Tinana (arquitectura)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

- Roca Madre
- Rampa de acceso

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

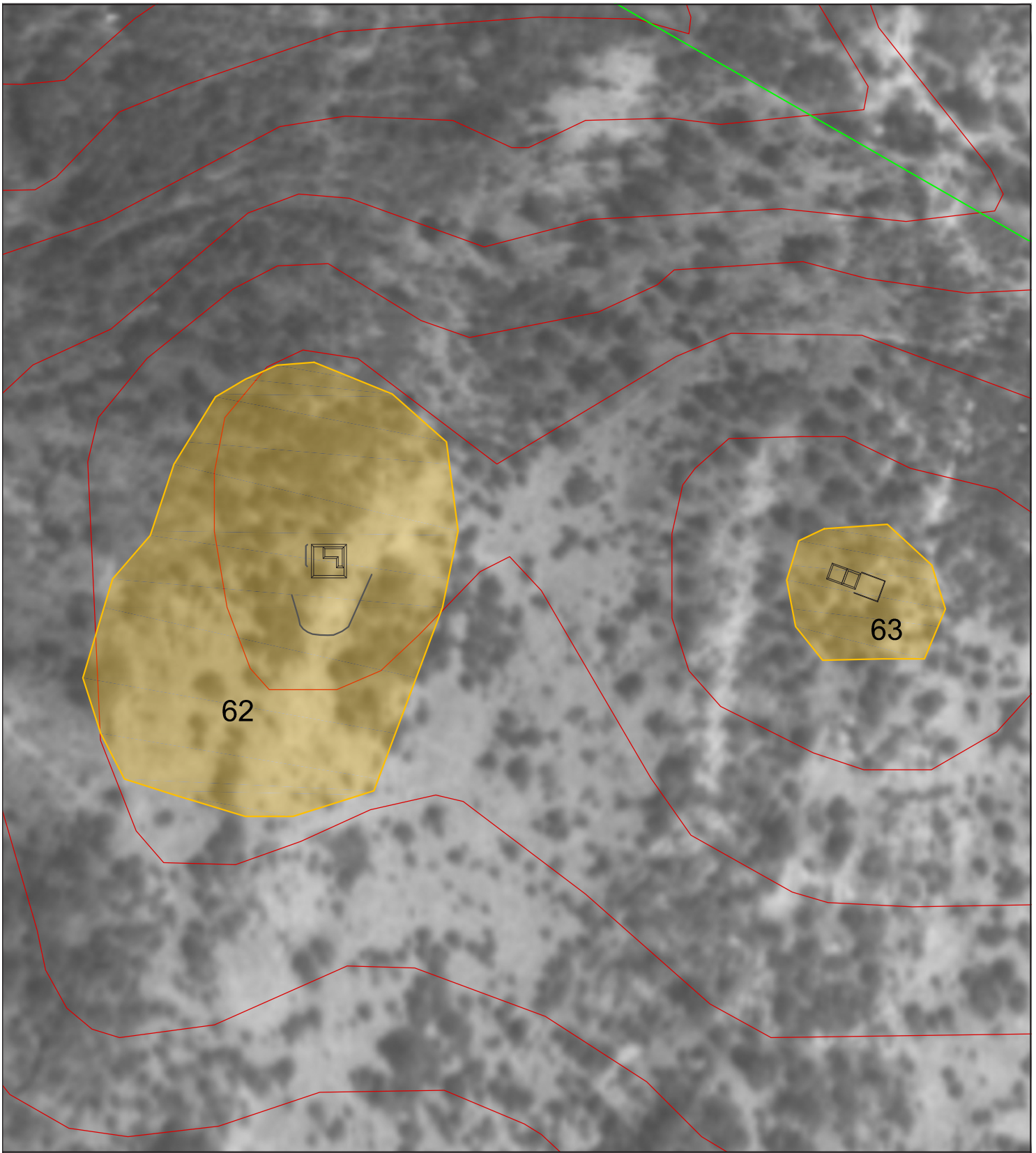
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:750



Sitios 62 y 63 - Yuu Ndiyi (límites)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Santuarios

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Symbology:
Límites

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

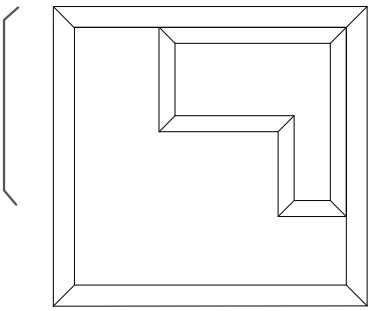
Leids Universiteits Fonds

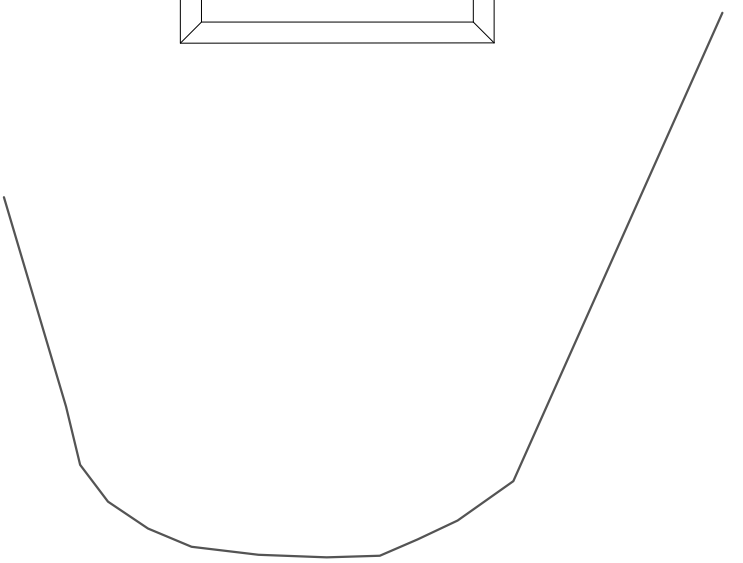
erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:2500





Sitio 62 - Yuu Ndiyi (arquitectura)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Santuario

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

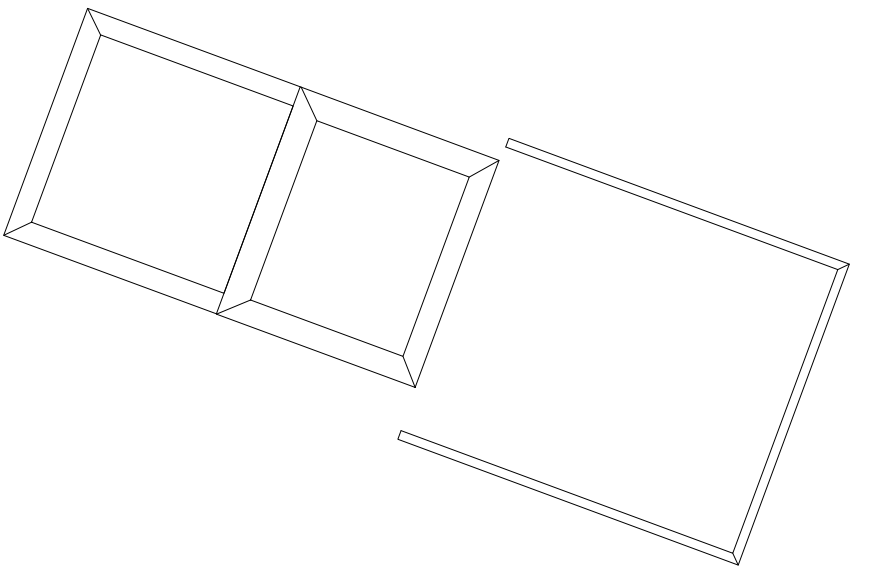
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:400



Sitio 63 - Yuu Ndɨyɨ (arquitectura)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio Santuario

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

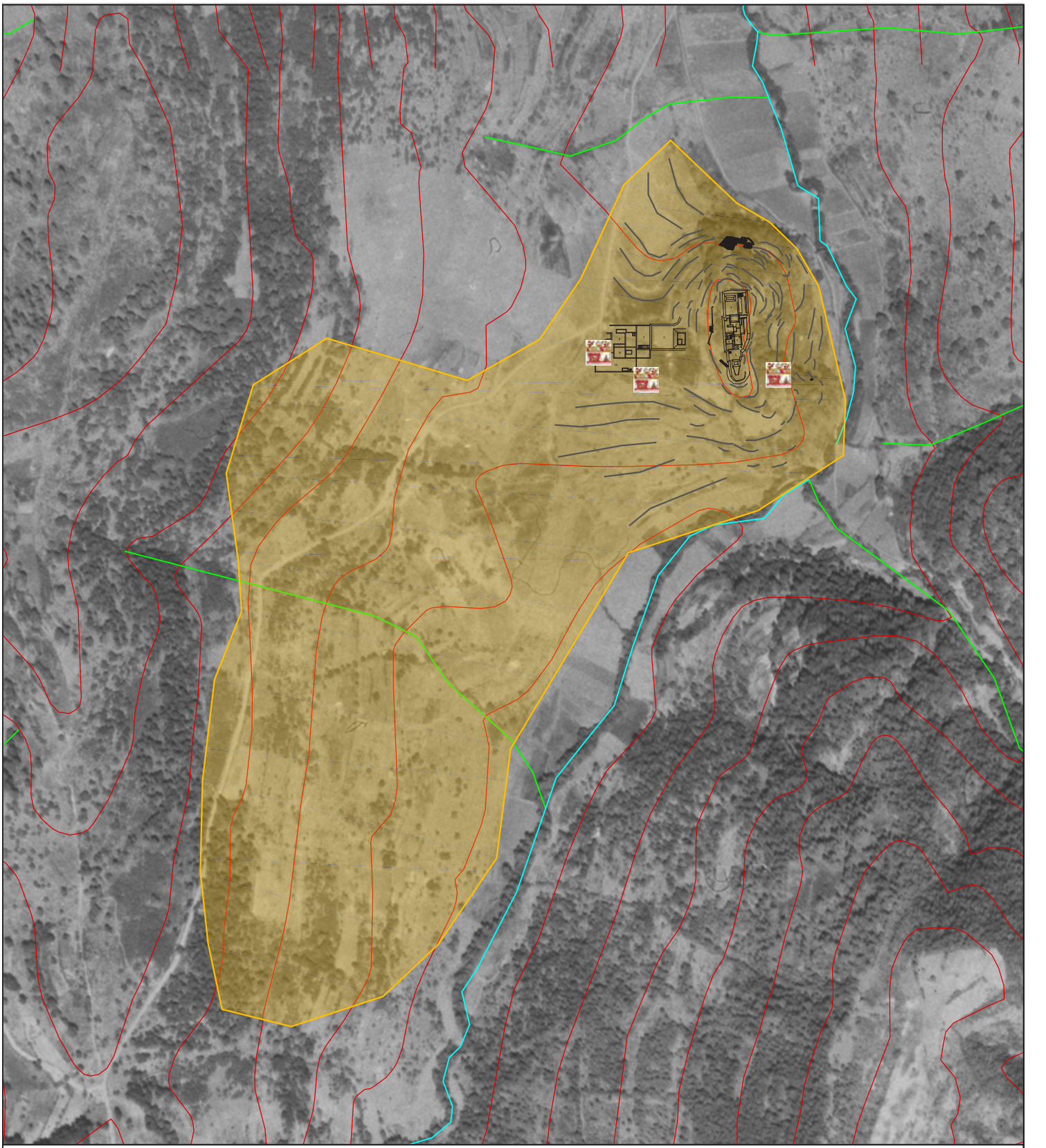
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:250



Sitio 64 - Chalcatongo Viejo (límites)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Symbology:

- Límites
- Ñihi (Temazcal)

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:10000

Sitio 64 - Chalcatongo Viejo (Conjunto)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo Grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

- Tumba
- Roca Madre
- Rampa de acceso
- Tanque de agua

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

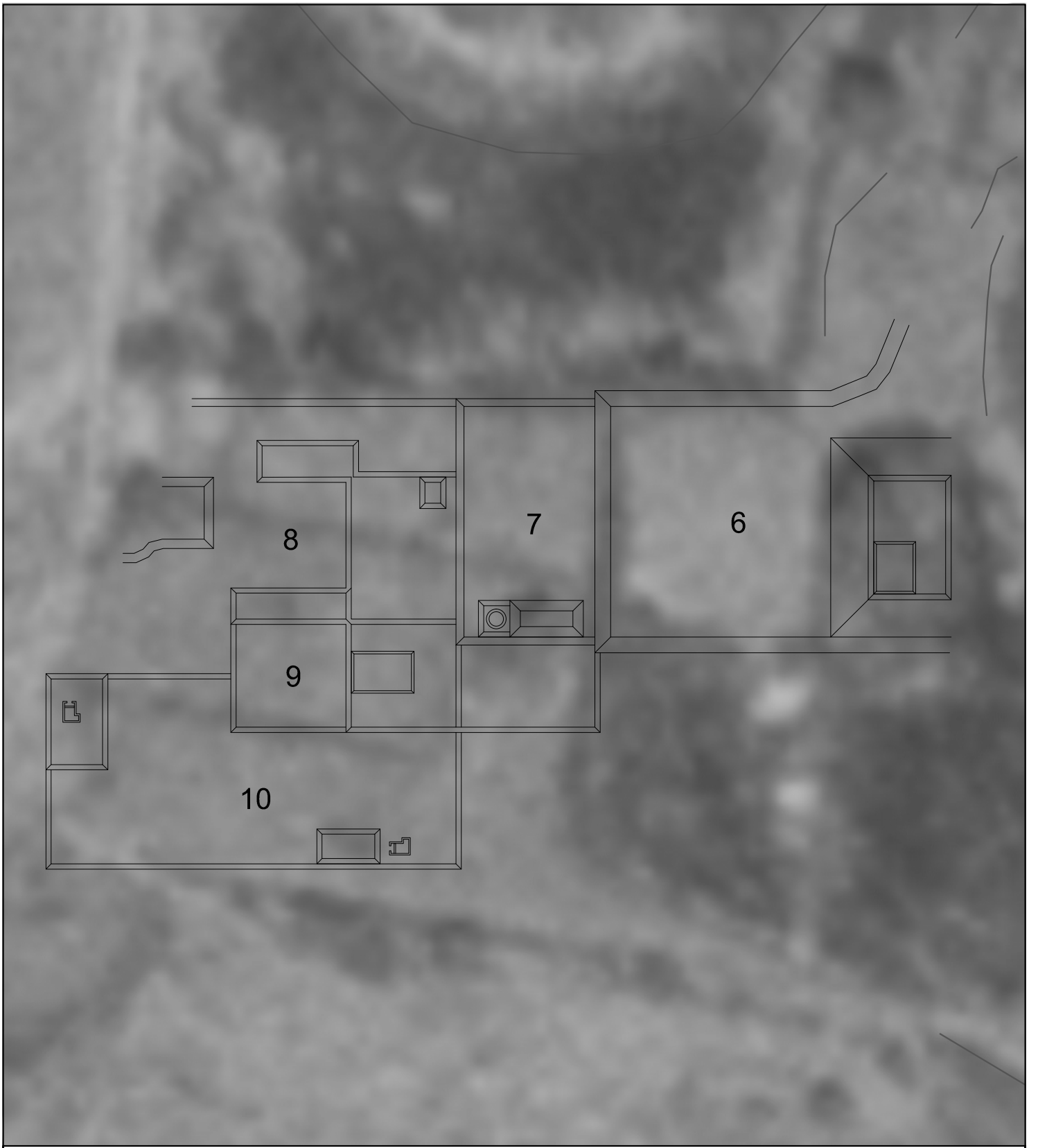
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:1000



Sitio 64 - Chalcatongo Viejo (Conjunto)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

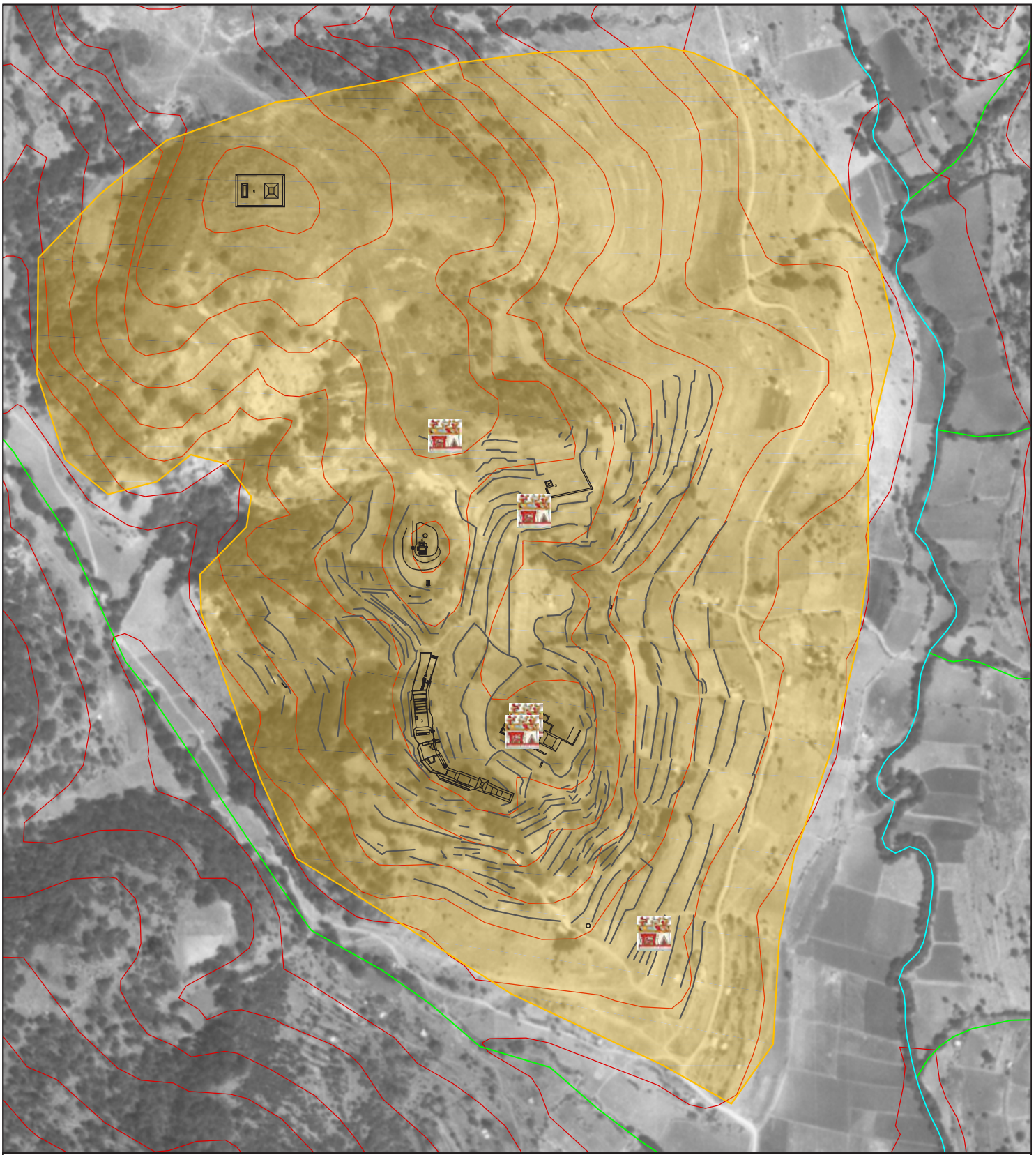
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:1000



Sitio 65 - Nuu Vishi (límites)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

Ñihi (Temazcal)

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

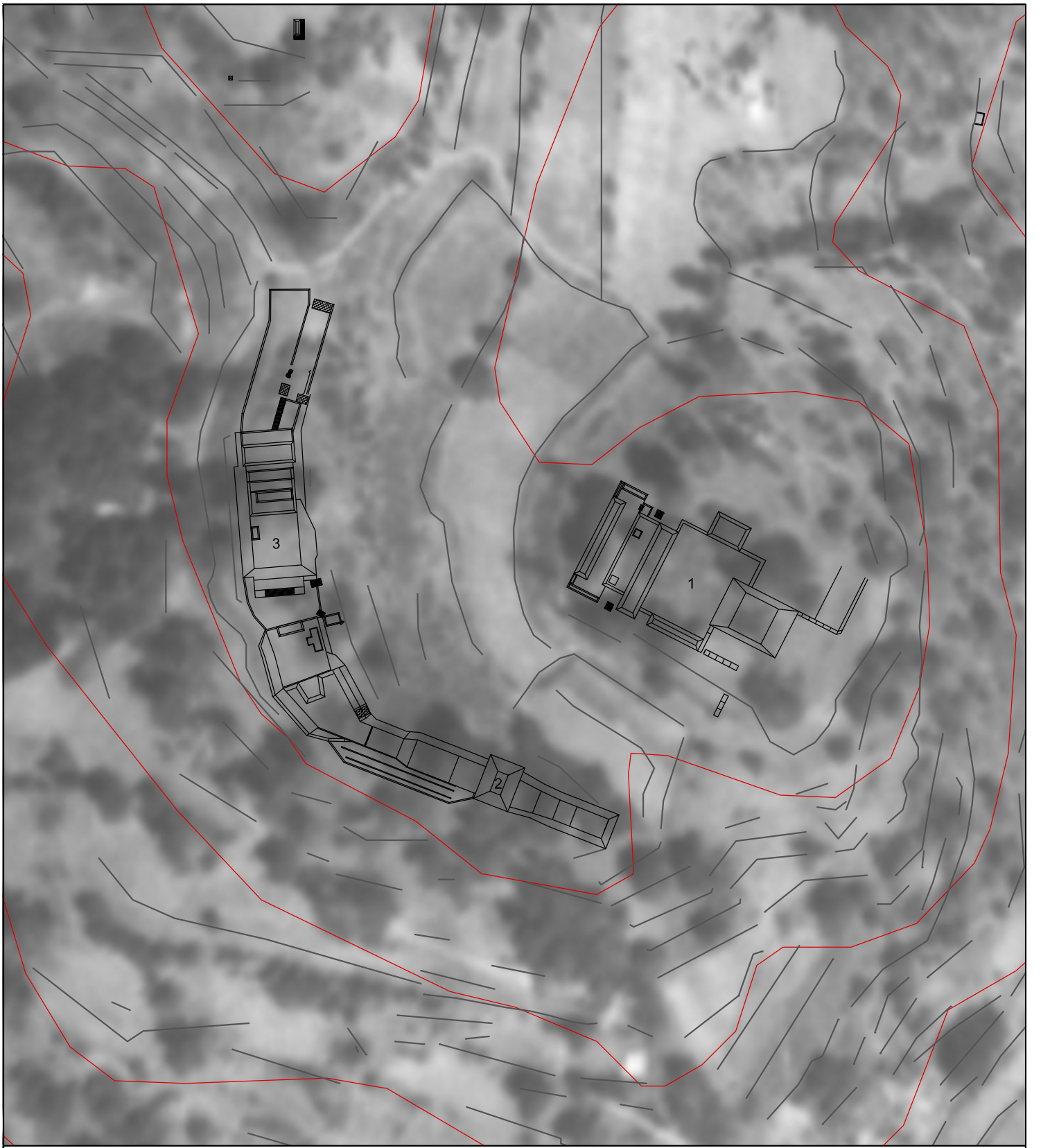
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:7500



Sitio 65 - Nuu Vishi (Conjunto)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo Grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Roca Madre

Rampa de acceso

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

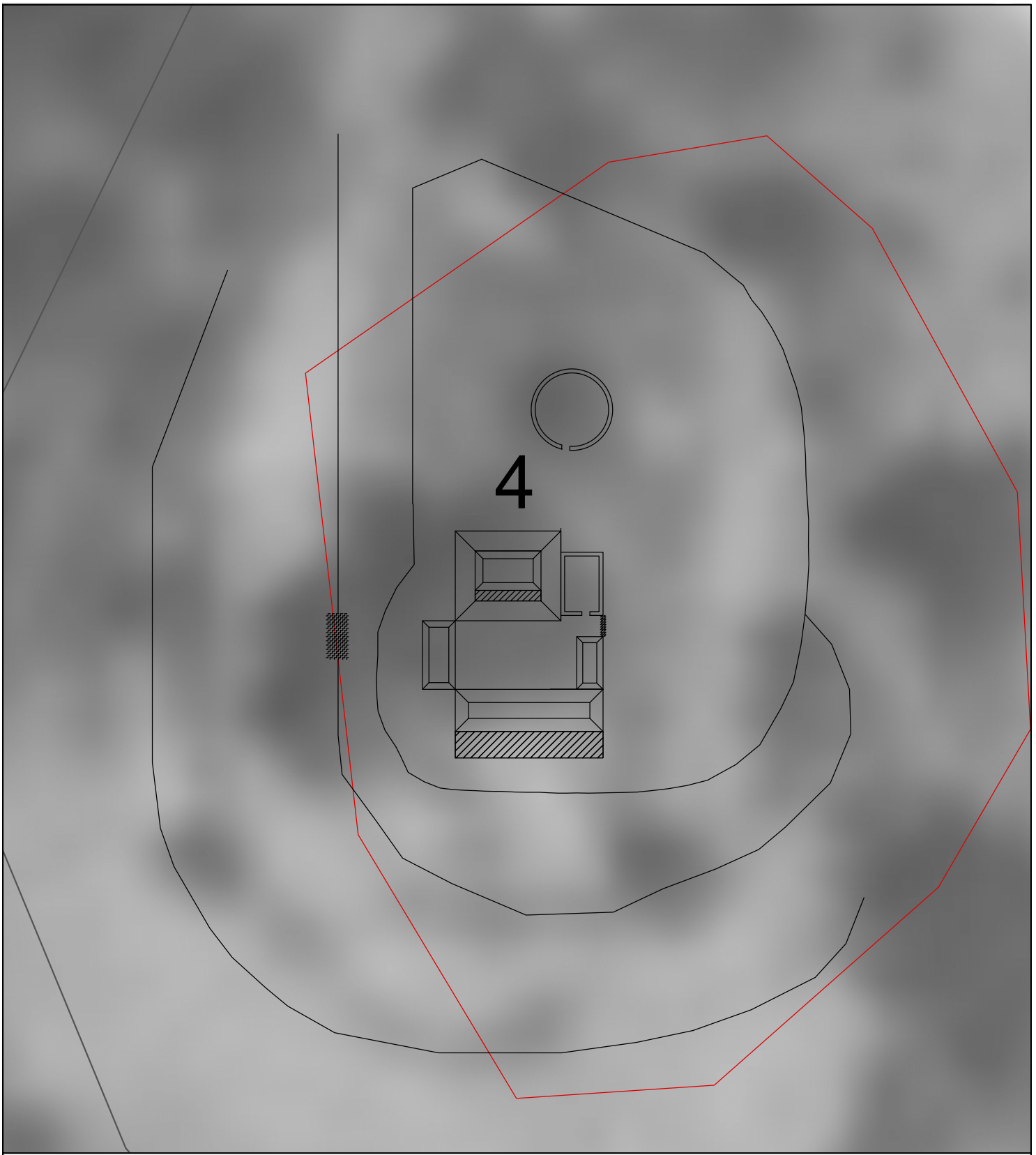
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:2000



Sitio 65 - Nuu Vishi (Conjunto)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Rampa de acceso

Banqueta

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:400

Sitio 65 - Nuu Vishi (Conjunto)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:
Rampa de acceso

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

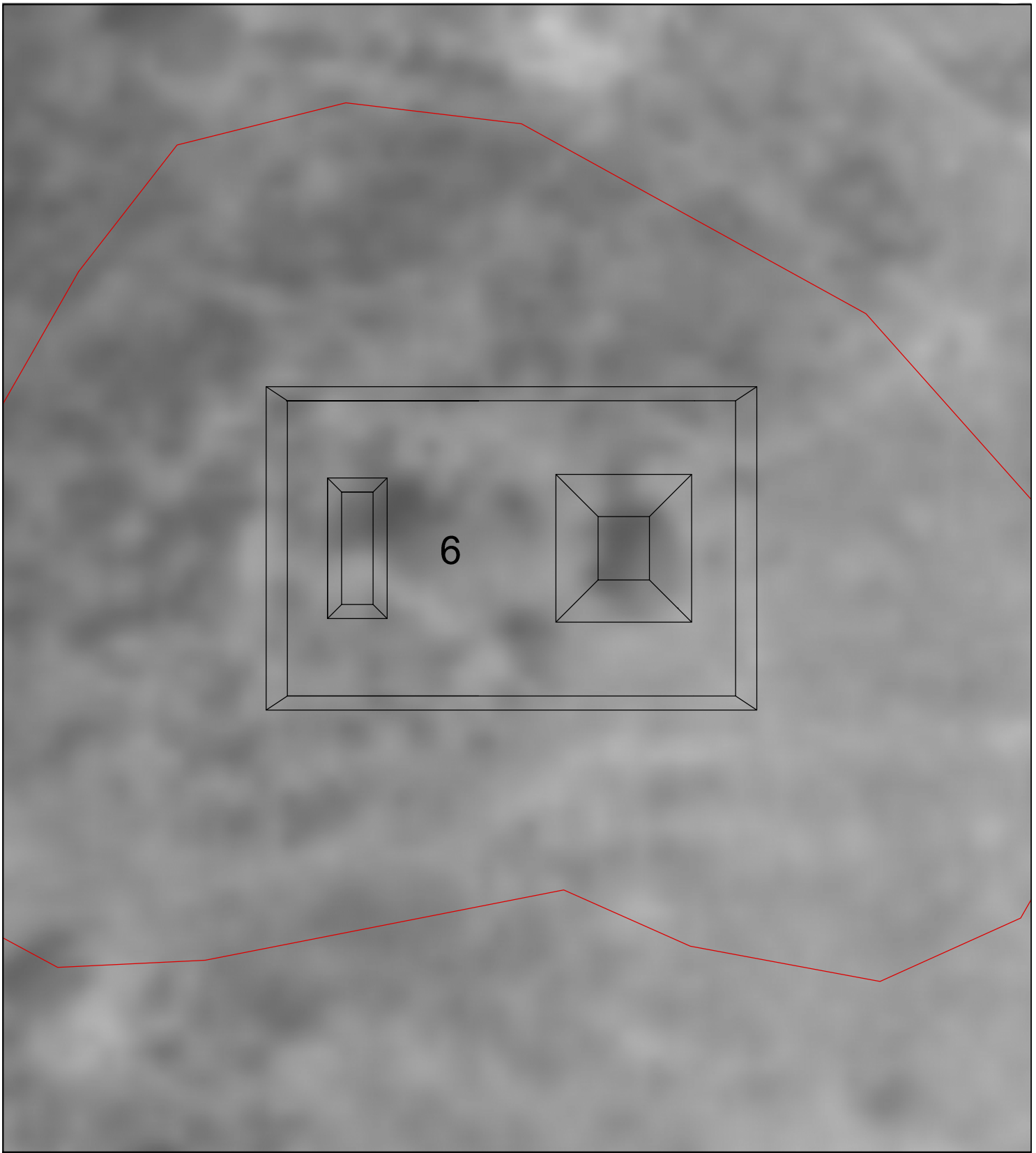
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:500



Sitio 65 - Nuu Vishi (Conjunto)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo grande

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de Nuu Ndaya
La Región de la Muerte

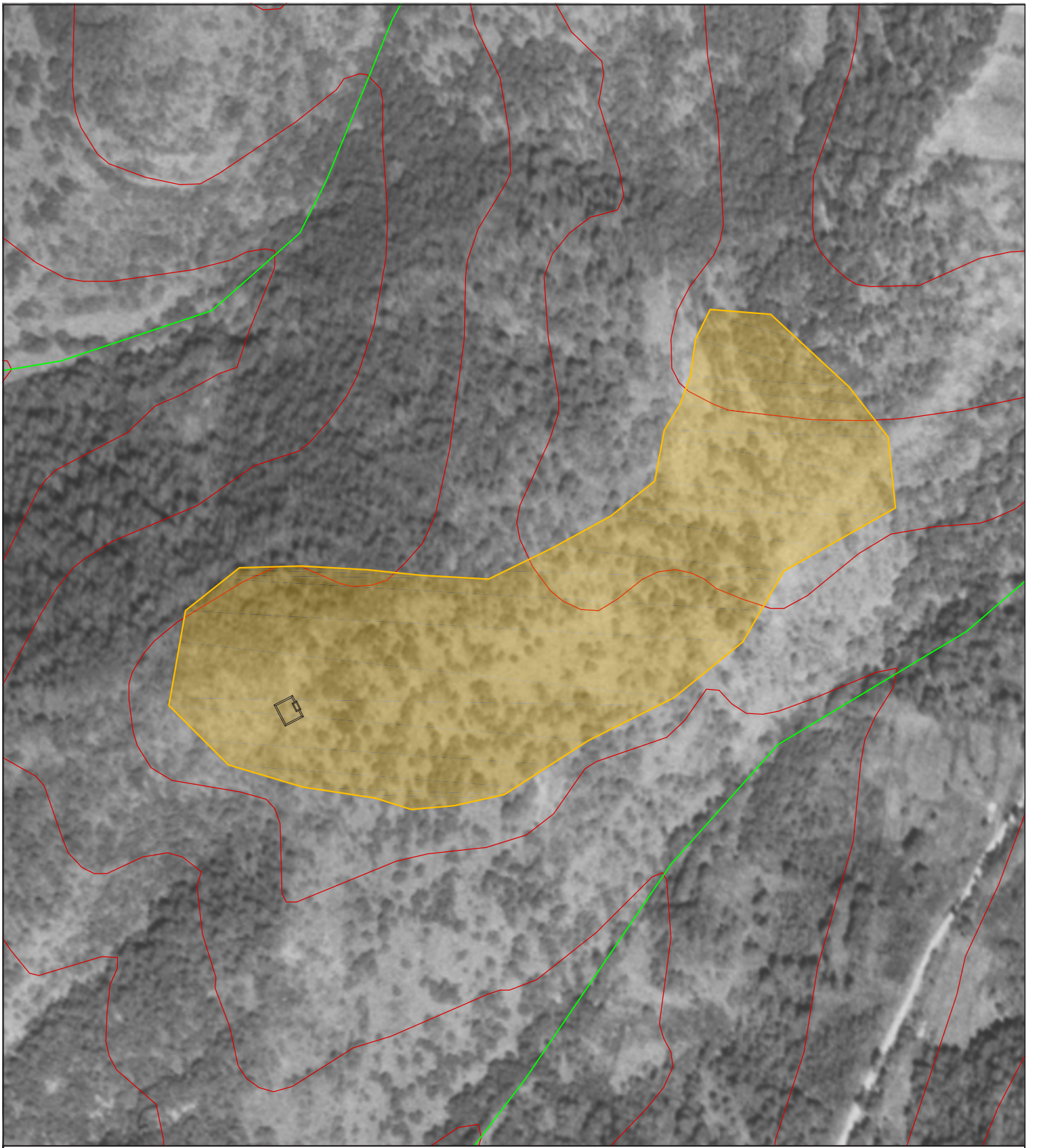
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: Time in Intercultural Contest
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:750



Sitio 66 - Yucha Ndaa (límites)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo pequeño

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

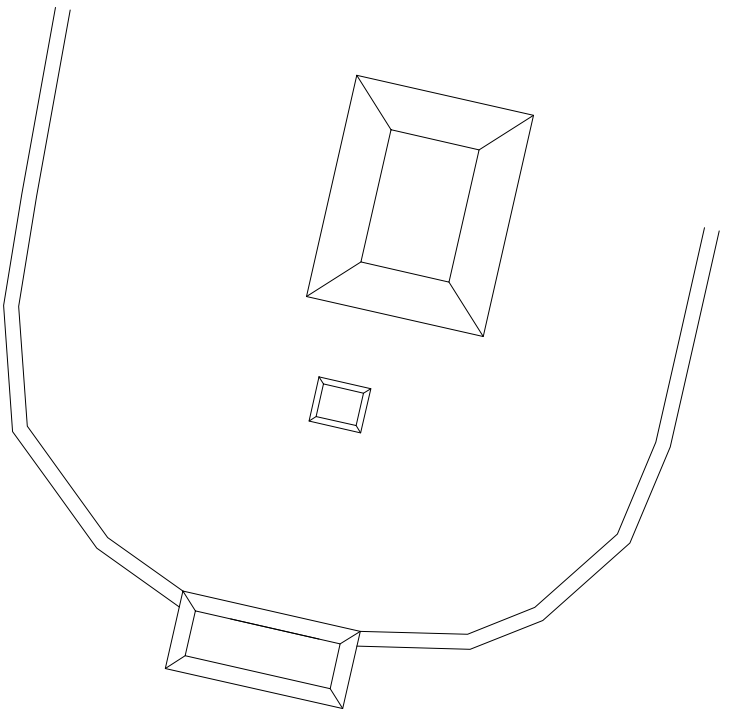
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:5000



Sitio 67 - Nducha Risu (arquitectura)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo pequeño

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

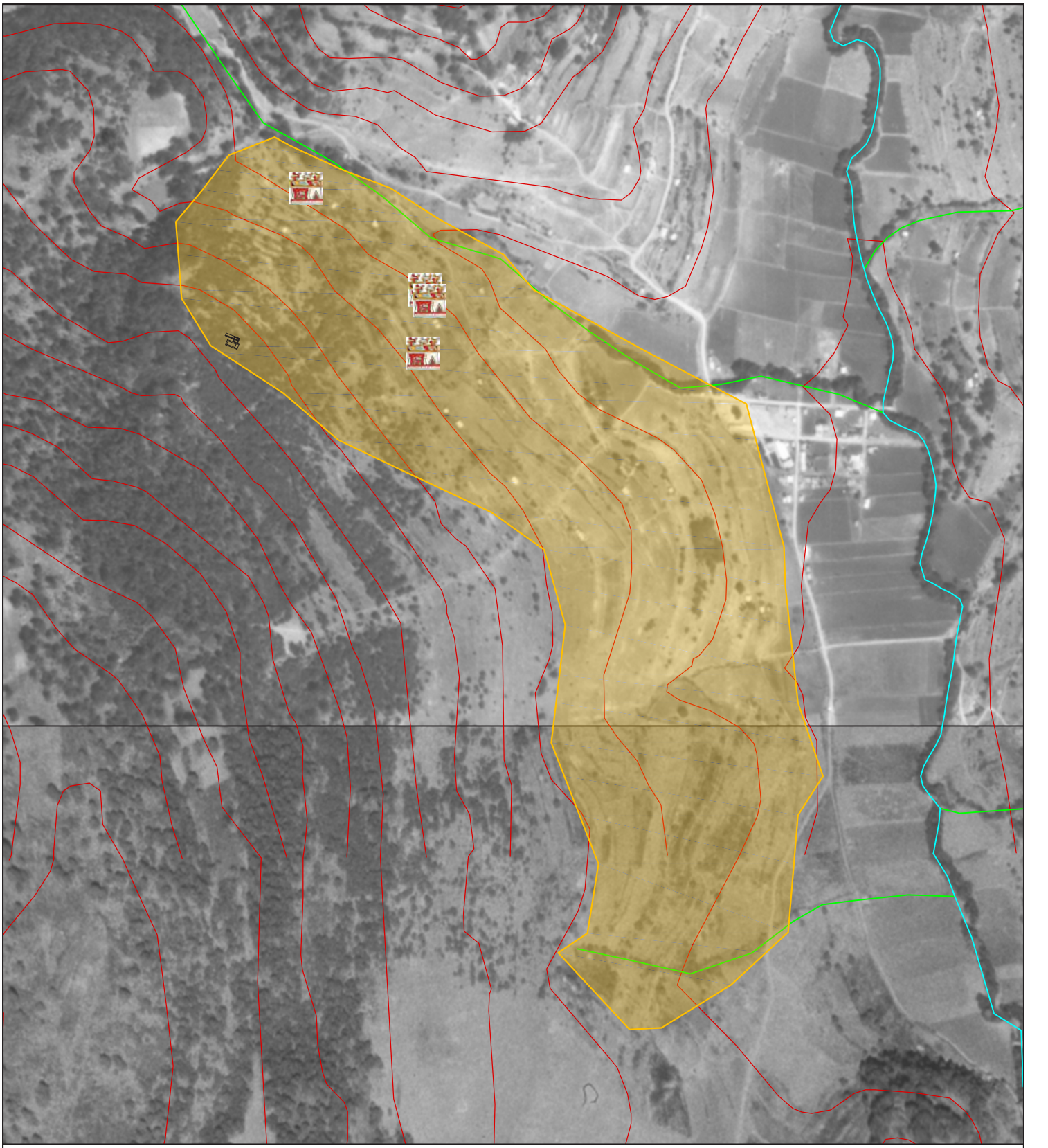
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Contest*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:500



Sitio 71 (límites)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Pueblo pequeño

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

- Límites
- Ñihi (Temazcal)

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

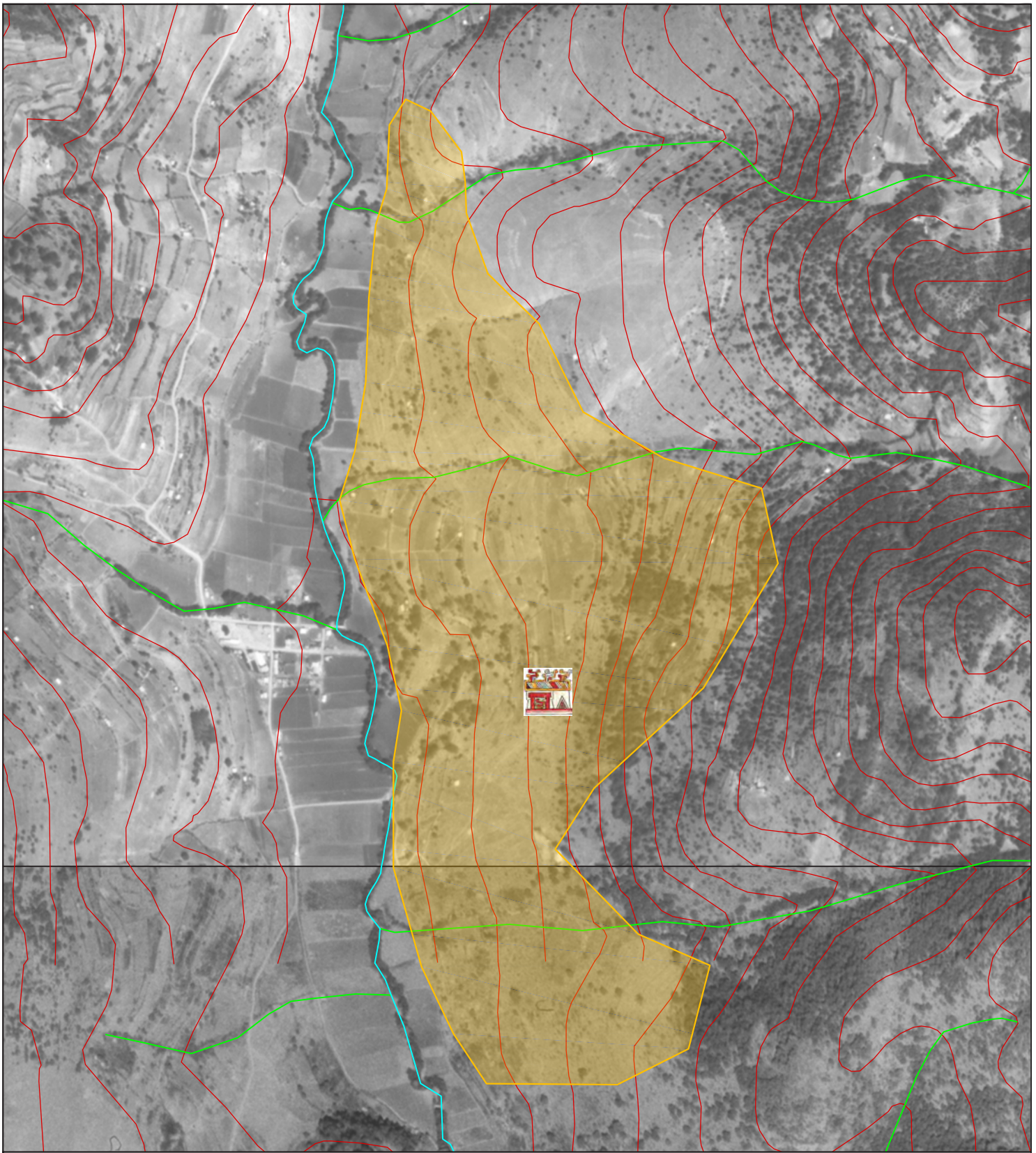
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:7500



Sitio 72 (límites)

Comunidad:
San Miguel el Grande

Tipo de sitio: Terrazas

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

Límites

Ñihi (Temazcal)

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

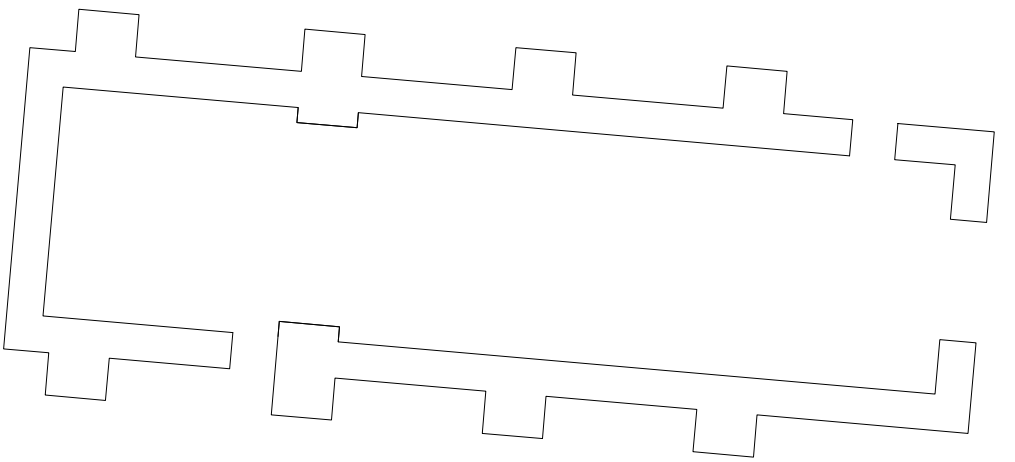
Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:10000



Sitio 73 - Iglesia vieja (arquitectura)

Comunidad:
Chalcatongo de Hidalgo

Tipo de sitio: Sitio Colonial

Temporada:
Febrero - Marzo 2016

Simbología:

El Antiguo Reinado de *Nuu Ndaya*
La Región de la Muerte

Leids Universiteits Fonds

erc

Project: *Time in Intercultural Context*
Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
ERC Advanced Grant 295434

N

Escala:
1:250

5.5 RECORRIDO ARQUEOLÓGICO EN EL ÁREA DE CHALCATONGO DE HIDALGO (2008)

Los datos que presentamos en este apartado son el resultado de un proyecto arqueológico realizado en el 2008, llevó por título "Dinámica del Patrón de asentamiento en el municipio de Chalcatongo" y el director fue el arqueólogo Enrique Fernández Dávila. En este proyecto, quienes escribimos, fuimos los responsables de la propuesta, del recorrido en campo, el análisis de material y la elaboración del informe final. Este proyecto surgió a partir de un recorrido de superficie en el que se registraron algunos sitios del municipio de Chalcatongo de Hidalgo, realizado en el 2007 como parte del proyecto "Línea de Transmisión Tlaxiaco-*Itundujia*" (Jiménez y Posselt 2006a).

5.5.1 Objetivos

Este estudio tuvo como objetivos: *1)* conocer la dinámica social en el valle de Chalcatongo a partir de la distribución espacial y temporal de los asentamientos precoloniales y *2)* la divulgación del trabajo realizado.

Con relación al segundo objetivo cabe mencionar que, actualmente, en varias zonas de la Mixteca los sitios precoloniales sufren una continua destrucción por: diferentes obras de infraestructura, actividades agrícolas y forestales, saqueo de piedra para construcciones modernas, crecimiento de población así como saqueo arqueológico. Estas actividades son llevadas a cabo por pobladores de la zona principalmente por desconocimiento de la existencia o de la relevancia de estos lugares históricos. También hay personas de las propias comunidades o ajenas a éstas que saquean los sitios en busca de piezas de valor.

Es por ello que en su momento y también como parte del presente estudio, se tuvo y se tiene contemplado divulgar los resultados de los trabajos realizados así como fomentar la protección y valoración de los diferentes vestigios arqueológicos que son parte de su patrimonio cultural, historia e identidad. Como parte de estas tareas se le proporcionó, a cada municipio, un mapa general con la ubicación de los sitios para que tengan conocimiento de su existencia y los protejan.

5.5.2 Área de estudio

La diferencia de esta zona (incluyendo las tres comunidades de los recorridos), respecto al resto de la Mixteca, es su nivel altitudinal que va de los 2450 msnm en el valle hasta los 3000 msnm en su serranía más alta que se ubica en su lado este. Esto ocasiona que se originen otro tipo de microambientes y productos.

El principal afluente que drena esta parte de la Mixteca es el Río Verde que fluye hacia la Cuenca de Chacahua en el Pacífico, tiene su origen en Nochixtlan y pasa al extremo este de Chalcatongo. Además de este afluente, existen varios ríos que cruzan la comunidad, siendo el más importante *Yucha Kahnu* (Río Grande), que corre de norte a sur e irriga dos de los principales valles que conforman este territorio, asimismo, cuenta con varios ojos de agua distribuidos en el municipio, algunos de ellos son *Vehe Savi* (Casas de Lluvia).

El extremo norte de la comunidad de Chalcatongo (señalado como Sector 1 en el proyecto) actualmente se caracteriza por un valle denominado "La Ciénega", recibe este nombre porque anteriormente lo era, pero en el año de 1930 fue desecada para aprovechar el área como tierras cultivables; a lo largo y ancho de este terreno se pueden observar canales que lo cruzan para irrigar las tierras. Cabe mencionar que la cabecera municipal se encuentra en el extremo sureste del valle, sobre una pequeña loma.

Este valle es uno de los más extensos en esta parte de la Mixteca y es circundado por cerros como: *Yuku Chayu* al norte, *Yuku Kuaan* al este (visible desde el Cerro de Pedimento), así como *Yucu Nkuu* y *Yuku Iñu* al sur (todos con evidencia precolonial), y es entre estos dos últimos que el valle se continúa hacia el sur al igual que el afluente. En esta parte del sur, en el lado este, se localiza un pequeño valle con buenas tierras para el cultivo ubicado en la agencia municipal de Guerrero, además de ser una parte de serranía de pendiente suave a abrupta que corre en un eje norte-sur.

El extremo sureste de la comunidad (señalado como Sector 2) presenta una topografía más accidentada, sólo cuenta con un pequeño valle ubicado en la Agencia de Abasolo, y el resto del territorio son cerros de pendientes semiabruptas. Entre ellos destaca el *Yuku Sutu* o Cerro del Padre, que es uno de los más altos de esta región, con 3000 msnm, y forma parte de una sierra que corre norte-sur, siendo al mismo tiempo un parteaguas, ya que las escorrentías ubicadas al lado este drenan el Río Verde, descendiendo hasta 1 200 msnm, mientras que las del lado oeste bañan la mayor parte del municipio. Este cerro es un importante santuario, su significado religioso o conceptualización es

similar a la del Cerro que se Fue o *Yuku Kahnu* en *Yoso Notu* y es también una *Vehe Savi* (Casa de Lluvia).

Finalmente, el extremo suroeste del municipio (señalado como Sector 3) se distingue por un valle de forma alargada con un ancho variable, siendo en la Agencia de Aldama en donde toma mayor amplitud. Este valle corresponde con la prolongación del valle La Ciénega en el extremo norte. Los cerros en esta área presentan una pendiente de suave a abrupta y no son muy altos, a diferencia de los anteriores (ver mapa en apartado 5.5.5).

5.5.3 Descripción de los sitios registrados en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

Durante esta investigación, como se observa en la tabla (6), se identificaron un total de 40 sitios arqueológicos, de los cuales 33 presentan arquitectura. Al respecto cabe destacar que 12 de estos sitios consisten en conjuntos de terrazas que en algunos casos se emplearon para habitación y en otros para cultivo. Los 7 sitios restantes son concentraciones de material cerámico. En la tabla también se señala el sector en donde se localiza cada sitio.

A continuación se presentan únicamente las descripciones de los sitios arqueológicos que se retoman en la presente investigación:

Chalc.1-S1

Este sitio recibe en mixteco el nombre de *Tɨndu Su*, se localiza en la Agencia Progreso, específicamente en el paraje denominado Cerro de Leche; se ubica en la cima de un cerro que presenta gran cantidad de afloramientos rocosos y un alto grado de erosión. El área central consta de dos estructuras, un montículo de 1.50 m de alto y una plataforma rectangular de .80 m de altura ubicada al noroeste del primero, sin una plaza aparente. El área habitacional es visible en las terrazas que se ubican en la ladera este del cerro así como un sistema de terrazas para la agricultura (lama-bordo) de aproximadamente 950 m de largo. Se observan algunos hoyos de saqueo antiguo y una porción del área central que era empleada para la agricultura.

Este sitio presenta cerámica de la fase Cruz, con una disminución para las fases Ramos y Flores, y siendo escasa para la fase Natividad.

Chalc.2-S1

El nombre que este sitio recibe en mixteco es *Kutu Yaa*, está ubicado en la Agencia Progreso, en el paraje conocido como Cerro Blanco. Se localiza en la cima de un cerro que presenta erosión por la acción del agua y está constituido por plataformas de poca altura (de .60 m a .90 m). Cuatro de ellas están distribuidas alrededor de una plaza, orientadas hacia los puntos cardinales, y una más hacia el extremo sur, siendo la de mayor altura. En el costado sur del cerro se observan terrazas habitacionales. Probablemente, el área central que conforma el sitio es una unidad residencial, cabe señalar que recientemente se ocupaba para siembra y actualmente para pastoreo.

De este sitio se obtuvo muy poco material, por lo que no se puede determinar su fechamiento relativo, pero el que fue recolectado corresponde a las fases Cruz, Ramos y Natividad.

Chalc.3-S1

Este sitio es conocido como *Yuku Ndua* o en español La Lomita, este último nombre corresponde con el paraje en donde que se encuentra. Se localiza en la cima de una loma y está conformado por una plataforma monumental sobre la que desplanta otra plataforma rectangular que funciona como plaza, la cual presenta un acceso al sur que dirige al conjunto principal ubicado en la parte más alta. Este conjunto consta de un montículo de aproximadamente 2 m de altura ubicado al este de la plaza principal, asimismo, los afloramientos rocosos forman parte del paisaje y de algunos edificios del sitio. Además, la distribución de las estructuras muestra cierta complejidad arquitectónica. Es posible observar algunos saqueos antiguos en el área principal. Sus terrazas habitacionales se distribuyen hacia sus costados suroeste y oeste.

Respecto al material cerámico, se tuvo poco para la fase Cruz; en la fase Ramos se nota un aumento considerable que se acentúa en la fase Flores, y en la fase Natividad todo indica que el sitio pierde fuerza y probablemente no es utilizado de forma permanente, pues se registró un sólo tipo cerámico y pocos tiestos.

Chalc.4-S1

El paraje en el que se localiza este sitio está ubicado en la Agencia Progreso y es identificado por los habi-

Clave de sitio	*Sector*	*Nombre con el que lo conoce la población*	*Con arquitectura*		*Concentración cerámica*
			estructuras	*terrazas*	
chalc.1-s1	S1	*Tindu Su*	X		
chalc.2-s1	S1	*Kutu Yaa*	X		
chalc.3-s1	S1	*Yuku Ndua*	X		
chalc.4-s1	S1	*Kava Arco*			X
chalc.5-s1	S1	*Yuu Maa* o Las Piedras Gemelas			X
chalc.6-s1	S1	*Yuku Chayu*	X		
chalc.7-s1	S1			X	
chalc.8-s1	S1			X	
chalc.9-s1	S1		X		
chalc.10-s1	S1			X	
chalc.11-s1	S1			X	
chalc.12-s1	S1	Fortín 1 o *Yuku Kuaan*	X		
chalc.13-s1	S1	Fortín 2	X		
chalc.14-s1	S1			X	
chalc.15-s1	S1				X
chalc.16-s1	S1				X
chalc.17-s1	S1	*Shini Yuku Nkuu*	X		
chalc.18-s1	S1	*Jaha Yuku Nkuu*	X		
chalc.19-s1	S1				X
chalc.20-s1	S1	*Tilu Tiñu*	X		
chalc.21-s1	S1	*Yucha Nundehe-Kava Chun*		X	
chalc.22-s1	S1	*Yuku Avizo*	X		
chalc.23-s1	S1			X	
chalc.24-s3	S3	*Kava Tijii*			X
chalc.25-s3	S3			X	
chalc.26-s3	S3	*Kava Tijii Alto*	X		
chalc.27-s3	S3	*Shini Yaka*			X
chalc.28-s1	S1			X	
chalc.29-s3	S3		X		
chalc.30-s1	S1			X	
chalc.31-s1	S1	*Kutu Nɨñi*	X		
chalc.32-s1	S1	*Yuku Tahño*	X		
chalc.33-s1	S1	*Chanestundi*	X		
chalc.34-s1	S1	*Yuku Iñu*		X	
chalc.35-s1	S1	*Yuku Jaco*	X		
chalc.36-s2	S2		X		
chalc.37-s2	S2		X		
chalc.38-s2	S2		X		
chalc.39-s3	S3		X		
chalc.40-s1	S1			X	

Tabla 6. Total de sitios registrados en el valle de Chalcatongo de Hidalgo durante el recorrido de superficie en el 2008

tantes como *Kava Arco*, nombre que recibe debido a un afloramiento rocoso de gran tamaño que presenta un hueco en el centro y en su parte superior se distinguen tres nichos de forma cuadrangular. En asociación a esta formación, hacia el noreste, se localizó una concentración baja de cerámica en un área rectangular delimitada por afloramientos rocosos, que podría haber funcionado como plaza. Debido a su composición y los elementos que presenta, la función del sitio posiblemente fue ritual.

El área muestra una ocupación para el Preclásico (fase Cruz), con poca evidencia para el siguiente periodo (fase Ramos), es ausente para el Clásico (fase Flores) y casi nulo para el Posclásico.

Chalc.5-S1

El sitio se encuentra en el paraje *Yuu Maa* y es conocido por la gente como Las Piedras Gemelas. Se localiza a pie de monte medio y consiste en una plaza delimitada en su lado oeste por dos afloramientos rocosos de grandes dimensiones y de forma irregular, de las que el sitio toma su nombre. Estos afloramientos están ubicados uno frente a otro con una separación de aproximadamente 2 m y en este espacio se encuentra un alineamiento de piedras que funciona como escalón, siendo un acceso de la plaza hacia la parte posterior de las piedras (hacia el oeste). En el costado este del sitio se observan algunas terrazas de poca altura. Posiblemente la función de este sitio fue ritual.

El sitio se ocupa principalmente durante la fase Ramos, encontrándose poca evidencia para los siguientes periodos (fases Flores y Natividad).

Chalc.6-S1

Este sitio pertenece a la Agencia Progreso y recibe en mixteco el nombre de *Yuku Chayu;* ocupa la mayor parte de un cerro, aunque el área central se localiza en la cima, su eje longitudinal corre de norte a sur, siguiendo la topografía del mismo cerro. Está constituido por cinco conjuntos arquitectónicos. En el sitio se observaron saqueos antiguos menores, algunos perfiles de piso, así como fragmentos de instrumentos de molienda (la arquitectura y su arreglo se describen a detalle en el apartado 6.6.1).

El material cerámico que se recuperó de este sitio fue poco perteneciente a la fase Cruz, su principal ocupación se da para el periodo Preclásico (fases Cruz Tardío y Ramos), disminuyendo considerablemente para el Clásico (fase Flores), aunque también se tiene material para el Posclásico (fase Natividad) sin que la muestra llegue a ser representativa.

Chalc.8-S1

Se encuentra en la Agencia de Progreso, a pie de un cerro cubierto principalmente de pastizal y poco bosque. Consiste en un sistema de terrazas para agricultura (lama-bordo), inicia en la ladera media del cerro y se extiende hasta una cañada, teniendo una extensión aproximada de 330 m por 180 m de ancho. Las terrazas están construidas a base de piedra y tierra, sus muros miden entre 1 m y 2 m de alto y cabe señalar que algunos están muy destruidos debido a la erosión y a agentes antropogénicos. Actualmente el sitio se emplea para pastoreo y en su cercanía se localiza un banco de material. No se recuperó material cerámico ni lítico.

Chalc.10-S1

El sitio se ubica en la Agencia de Progreso, en una planicie de pendiente suave, y está conformado por un sistema de terrazas para agricultura (lama-bordo) construidas a base de tierra y piedra que corren en un eje de sur a norte. Tiene una longitud de 1300 m y presenta muros de contención que miden de 1 a 2 m de altura.

Actualmente gran parte de esta área se sigue empleando para agricultura, los cultivos practicados son maíz, trigo y frijol, entre otros. Asimismo, se observa un sistema de canales para el riego de cada terraza que posiblemente fue utilizado desde épocas pasadas, ya que los canales son irrigados por un manantial de gran capacidad acuífera denominado *Tuun Yucha* ubicado en la parte alta del lama-bordo. Cabe resaltar que este sistema es el más extenso de esta área y siguiendo su largo se distingue, desde ortofoto y en campo, que otros pequeños sistemas de terrazas se anexan sin que afecten su forma.

Chalc.11-S1

Se localiza en la Agencia de Progreso y consiste en un sistema de terrazas de uso agrícola (lama-bordo) que se extiende de noroeste a sureste, alcanzando una extensión de 500 m y 100 m de ancho. Éste se distri-

buye a lo largo de una cañada que presenta una pendiente de media a abrupta, las terrazas fueron construidas a base de tierra y piedra y a pesar de la erosión que han sufrido, principalmente por el agua, todavía es posible observar muros de contención de 1.50 a 2.50 m de altura. Cabe mencionar que en su parte media existe un pequeño manantial y actualmente se emplea únicamente para pastoreo.

Chalc.12-S1

El sitio se ubica en la Agencia del Centro, en el paraje denominado El Fortín, de donde toma su nombre (Fortín 1), aunque también es conocido en mixteco como *Yuku Kuaan* (Cerro Amarillo). Se sitúa en la cima de un cerro y tiene un eje de norte a sur. La densidad de vegetación que presenta es alta, por lo que su recorrido y la identificación de las estructuras resultan complicados, sin embargo, en la cima fue posible observar el conjunto arquitectónico principal del sitio formado por una plataforma rectangular de aproximadamente .80 m de altura ubicada en la cara oeste de la plaza principal. Al oeste de la plataforma se observa un pequeño desnivel y algunas terrazas bien definidas.

En un nivel más bajo, al sur del conjunto principal y pasando por tres terrazas bien marcadas, se observa otro montículo de pequeñas dimensiones ubicado sobre una plataforma rectangular. Asimismo, en las laderas norte, este y oeste del cerro existen terrazas habitacionales en donde la densidad del material cerámico en superficie fue alta. Cabe mencionar que a pesar de ser extenso y localizarse en la cima del cerro, el sitio se integra de pocas estructuras de baja altura.

Con base en la cerámica se observa, de manera general, una ocupación desde la fase Cruz, que aumenta considerablemente al final de ésta y se mantiene durante la fase Ramos, decayendo en el Clásico y disminuyendo casi totalmente para la fase Natividad. De forma particular podemos decir que, durante la fase Cruz, la ocupación del sitio fue en su ladera oeste ya que en las otras áreas (central, ladera este y norte) la evidencia de material fue muy poca o nula. Ya para las fases Cruz Tardío-Ramos todas las zonas del sitio son ocupadas, aumentando considerablemente para esta última; para la fase Flores no se encontró mucha evidencia en el área central pero sí en sus laderas, aunque es menor que en las fases anteriores, y para Natividad sólo se recuperaron algunos tiestos, por lo que pensamos que el sitio no tuvo la misma importancia que en épocas anteriores.

Chalc.13-S1

Este sitio se localiza en un valle que se forma a pie de monte medio del cerro en el que se encuentra el sitio Chalc.12-S1, por lo que comparte el mismo paraje y se denominó Fortín Bajo. Consta de un conjunto arquitectónico principal formado por tres estructuras distribuidas alrededor de una plaza: una plataforma ubicada al norte, otra hacia el sur y un montículo mayor hacia el este, quedando abierto por su costado oeste. El montículo principal se encuentra muy dañado debido a saqueos antiguos que han dejado expuesta parte de la estratigrafía.

Al este del conjunto principal, aproximadamente a 120 m se observa una estructura de forma rectangular sobre una pequeña elevación; la disposición arquitectónica es difícil de distinguir ya que está muy destruida por la acción del arado, pero posiblemente se trate de una unidad residencial. Finalmente, al sur del conjunto arquitectónico se observa otra estructura muy semejante a la anterior, es una plataforma rectangular que se localiza sobre una elevación no muy pronunciada. Su forma es difícil de definir con exactitud ya que por mucho tiempo se ha utilizado para cultivo. Toda el área que comprende el sitio es empleada para pastoreo y algunos sectores son campos de cultivo. Las terrazas habitacionales se distribuyen hacia el oeste del sitio.

En cuanto a la ocupación del sitio, se localizó poco material para la fase Cruz, aumentando para la siguiente en todo el sitio (fase Ramos). La cerámica correspondiente a las Flores disminuyó para el área central y se localizó mayormente en el área de una plataforma ubicada al sur, lo que nos hace pensar que el área central se desocupó para este periodo. Los tiestos recuperados para Natividad fueron pocos.

Chalc.16-S1

Se localiza en la Agencia de Progreso, en la cima de una pequeña loma que sobresale en el valle; es una concentración cerámica de baja densidad localizada en un área rectangular de 260 m de largo por 128 m de ancho delimitada por afloramientos rocosos que dan forma a una plaza. El afloramiento más alto es de aproximadamente 1.80 m y está en su costado norte,

figurando como montículo sin llegar a serlo; la vegetación que se observa es arbustiva y pastizal. Actualmente el lugar se emplea para pastoreo, agricultura y, en menor medida, para habitación.

En este sitio la recolección de material fue difícil ya que se encuentra cerámica actual y precolonial. De este último periodo sólo se recolectó material correspondiente a las fases Cruz Tardío-Ramos y Ramos principalmente.

Chalc.17-S1

Se sitúa dentro de la Agencia Independencia, en el paraje *Yuku Nkuu*, nombre en mixteco del cerro en el que se ubica; el sitio es conocido por la población como *Shini Yuku Nkuu* (en la Cabeza o Cima de *Yuku Nkuu*) y se localiza en el extremo noroeste del cerro. El área central se encuentra en la cima y está constituida por siete conjuntos arquitectónicos: el primero, que a la vez es el principal, está integrado por una plaza cuadrangular delimitada por un muro de 1m de alto y en su costado este se observa un montículo de aproximadamente 6 m de alto. El segundo conjunto se localiza al sureste del primero y está conformado por tres plataformas ubicadas al norte, sur y este de una plaza que queda abierta por su costado oeste. El tercer conjunto se localiza al este del primero y cuenta con un montículo de 2 m de alto y una pequeña plaza al oeste.

El conjunto cuatro está al noroeste del conjunto principal y consta de una plataforma de aproximadamente 1 m de alto con una pequeña plaza al frente, cabe mencionar que este conjunto ha sido fuertemente afectado por actividades agrícolas. En el conjunto cinco únicamente es visible un montículo de 4 m de alto, sin una plaza aparente. Finalmente, los conjuntos seis y siete se conforman de una plataforma y una plaza respectivamente, el último se ubica en el extremo sureste del sitio.

El sitio cuenta con una gran cantidad de terrazas que desplantan desde el valle, algunas lo circundan y otras son cortas, de aproximadamente 5 m de largo, distinguiéndose algunas para uso habitacional y otras para agricultura, asimismo, existen dos cuevas de acceso reducido pero con una profundidad considerable. El material encontrado consistió en cerámica con una densidad alta, piedra tallada (lascas y algunas navajas de obsidiana) y piedra pulida (fragmentos de instrumentos de molienda).

Éste es uno de los sitios con mayor presencia para la fase Cruz y con una diversidad de tipos cerámicos, lo que nos indica su clara ocupación para este periodo. Durante las fases Cruz tardío y Ramos el sitio muestra un crecimiento considerable, siendo su principal periodo de ocupación que decae casi en una tercera parte para el siguiente periodo (fase Flores). Ya para la fase Natividad el sitio sólo presenta un tipo cerámico, el *Yanhuitlan* Crema Fino y algunos fragmentos de sahumadores, lo que nos hace pensar que su ocupación fue mucho menor que en las fases anteriores.

Chalc.18-S1

Este sitio se encuentra en la Agencia Iturbide, en el mismo cerro *Yuku Nkuu* que el Chalc.17-S1 y es identificado por la gente como *Jaha Yuku Nkuu* (en los Pies de *Yuku Nkuu*); se localiza en el extremo sureste del cerro, su área central se ubica en la cima y está conformada por dos conjuntos. El primero, que es el principal, se encuentra en la parte más alta y consta de dos estructuras: un montículo de 3 m de alto con una plataforma rectangular adosada y una plataforma hacia el sur de la plaza; por sus costados oeste y sur el conjunto se encuentra delimitado por unos muros de aproximadamente 1 m de alto. El segundo conjunto está integrado por un montículo de 3 m de alto y su plaza, siendo de menores dimensiones que el primero.

Entre ambos conjuntos se encuentra un área rectangular de 36 m × 22 m delimitada por un muro hecho a base de piedra y tierra de 1 m de alto; una estructura similar se observa hacia el norte del conjunto principal, siendo de menores dimensiones. Además de las estructuras descritas es necesario resaltar que el área principal del sitio está delimitada por un muro de aproximadamente .70 m de alto, simulando una pequeña muralla. El sitio presenta varias terrazas distribuidas a lo largo de sus laderas, están en buen estado de conservación y algunas lo circundan.

Cabe destacar que en la ladera este se localizaron cuatro canteras de piedra caliza, actualmente están muy enmontadas y erosionadas pero fue posible observar algunos bloques de esta piedra. Asimismo, en la cara sur del cerro existe una pequeña cueva de poca profundidad conocida como *Yau Kihin*, en este lugar se observó poco material cerámico y comenta la gente que en algún momento se extrajeron ollas y metates. El material encontrado en el sitio consistió en una

densidad alta de cerámica, lítica tallada (lascas de obsidiana) y lítica pulida (fragmentos de instrumentos de molienda y hachas). Cabe mencionar que este sitio, junto con el anterior (chalc.17-S1), parecen formar uno solo ya que comparten algunos elementos arquitectónicos así como algunos tipos cerámicos, además de ubicarse en el mismo cerro.

Este sitio tuvo su mayor ocupación durante el periodo Cruz Tardío-Ramos, ya que aunque se recolectaron algunos elementos para la etapa anterior (fase Cruz) no representan una evidencia clara. Para la fase Flores el sitio disminuye su ocupación considerablemente y sigue presentando poco material para la fase Natividad.

Chalc.20-S1

El paraje en donde se ubica este sitio se denomina El Tecolote, pertenece a la Agencia Independencia y recibe en mixteco el nombre de *Tilu Tiñuu* (Loma de Tecolote o Búho). Como su nombre lo indica, se localiza en una loma *(tilu)* y el área central se encuentra en la cima, teniendo un eje suroeste-noreste.

Está constituido por cuatro conjuntos arquitectónicos: el primero, que es el principal, está conformado por cuatro estructuras distribuidas alrededor de una plaza central con un montículo principal hacia el norte. El segundo conjunto se localiza hacia el extremo suroeste del primero y está integrado por dos plataformas de aproximadamente 25 m de largo que al parecer forman un juego de pelota en forma de I. El conjunto tres se ubica en el extremo suroeste del sitio y consta de una plataforma con su plaza hacia el suroeste. Finalmente, el cuarto conjunto se sitúa en el extremo norte y consiste en dos plataformas con su plaza al centro.

Cabe mencionar que al oeste del conjunto principal se localizó una pequeña cueva con daños ocasionados por erosión, asimismo, se observa un gran número de terrazas habitacionales y dos sistemas de terrazas para agricultura (lama-bordo), uno ubicado al oeste y otro al sur. Las terrazas están hechas a base de piedra y tierra con muros de contención de 1 m a 2 m de alto, las habitacionales generalmente presentan buen estado de conservación mientras que los lama-bordo han sido afectados fuertemente por la erosión. El material recuperado de este sitio fue cerámica y lítica tallada y pulida (fragmentos de herramientas de molienda y hachas). Actualmente el sitio está cubierto de bosque con áreas de pastizal y se emplea para uso forestal, de pastoreo y agrícola.

Éste es uno de los sitios con mayor material para la fase Cruz, su ocupación aumenta para la siguiente fase (Ramos) y decae para la Flores, siendo nula para la fase Natividad. Cabe aclarar que el material de la fase Cruz fue recolectado en la parte sur del sitio, encontrándose muy pocos elementos en el centro.

Chalc.24-S3

La Agencia en la que se localiza el sitio es Plan de Ayala y es identificado por la población como *Kava Tijii* (Peña del Zopilote), éste se ubica en ladera alta y consiste en una concentración cerámica de densidad media asociada a una peña de grandes dimensiones (de 12 a 15 m de altura) de la que toma su nombre. Este afloramiento presenta varias oquedades y cuevas y en algunas de ellas, en su interior, se observó cerámica muy erosionada. Debido a las dimensiones y ubicación de la peña, este lugar es visible desde diversos puntos del municipio y fuera de éste. El lugar está rodeado de bosque y cabe mencionar que es visitado frecuentemente por los habitantes de diferentes agencias ya que tiene un gran valor religioso (su importancia como santuario se trató en el aparatado 3.4.5.2.4).

En este sitio se localizaron materiales correspondientes a cada una de las fases establecidas para la Mixteca, aunque mostró mayor densidad para las fases Flores y Natividad. Cabe mencionar que debido a la zona de bosque en la que se encuentra así como su ubicación en pendiente fue difícil recuperar una muestra considerable de cerámica y mucho del material estuvo erosionado.

Chalc.26-S3

El sitio se encuentra en la Agencia llamada Plan de Ayala, compartiendo el mismo paraje que *Kava Tijii* (Chalc.24.S3) pero en un área de mayor altitud, por tal motivo se le asignó el nombre de *Kava Tijii Alto*, éste se localiza en la cima de un cerro boscoso y está conformado por cuatro pequeños alineamientos o muros de aproximadamente .40 m de alto que delimitan una pequeña plaza de 9 m de ancho × 10 m de largo. Por su ubicación, en una cima alta desde la que se tiene una vista privilegiada de varios lugares de diferentes municipios, y con base en la arquitectura

que presenta, probablemente este sitio funcionaba como mirador y era de carácter ritual al igual que *Kava Tijii*.

En este sitio se localizó muy poco material y la mayoría erosionado, pero el que fue posible analizar correspondió a las fases Cruz y Ramos, sin tener evidencia para las siguientes etapas.

Chalc.29-S3

Este sitio se localiza en la Agencia de Aldama, se distribuye en el brazo de una montaña y ocupa la cima. Está conformado por tres conjuntos arquitectónicos que corren sobre un eje de norte a sur y están separados entre sí por 500 m aproximadamente. El conjunto uno se conforma de cuatro estructuras distribuidas alrededor de una plaza principal, el montículo mayor se localiza al este y mide aproximadamente 4 m de altura, además, cuenta con dos grandes plataformas rectangulares hacia el extremo norte. Cabe señalar que estas estructuras sobresalen por sus dimensiones de las observadas en el área, asimismo, hacia el sur se localizó una pequeña cueva de poca profundidad que presenta asociación con un muro, dentro de ésta se localizaron alguno fragmentos de cerámica.

El conjunto dos se encuentra al sur del primero, sobre una pequeña cima, y está integrado por dos conjuntos: el principal presenta un arreglo de cuatro estructuras hacia los puntos cardinales con una plaza al centro, el montículo mayor se localiza al este, este conjunto es similar al antes descrito pero incluye un pequeño altar (de .50 m de alto) al centro de la plaza así como una plataforma adosada al frente del montículo principal (como una especie de banqueta), un edificio semejante al descrito en el sitio Chalc.18-S1. Hacia el norte, a escasos metros de este primer conjunto, se localiza el segundo, siendo de menores dimensiones. Éste cuenta con tres estructuras que rodean una plaza por sus costados este, oeste y norte, siendo esta última la principal (de 1.50 m de alto). Cabe mencionar que este conjunto es el más afectado, ya que presenta saqueos recientes que han dejado expuestos algunos muros de subestructuras así como el relleno de algunos edificios.

Finalmente, el conjunto tres se ubica al extremo sur del sitio y su configuración es distinta a la de los otros dos, consiste en una estructura cuadrangular constituida por cuatro pequeñas plataformas que rodean una plaza hundida, siendo la principal la que se localiza al norte. Asimismo, forma parte de este conjunto otra plataforma con una plaza ubicada al noroeste.

Cabe mencionar que a lo largo de todo el sitio se observan varios sistemas de terrazas tanto habitacionales como para agricultura (lama-bordo), sin que se distinga una separación clara entre los tres conjuntos. El material encontrado en superficie consistió en cerámica, fragmentos de instrumentos de molienda, hachas y lascas de obsidiana. El área en la que se localiza el sitio está cubierta de bosque espeso de encino con áreas para siembra, de hecho el primero se ha convertido en el principal agente de destrucción del sitio, especialmente del conjunto uno, mientras que los conjuntos dos y tres son afectados por actividades agrícolas. Es importante destacar que este sitio es uno de los más representativos del sector 3, tanto por su extensión como por su monumentalidad.

Como se vio, este sitio se dividió en tres conjuntos, así que el material se describirá de acuerdo con éstos. Conjunto 1: presenta cerámica para la fase Cruz y aumenta considerablemente para la parte tardía de ésta y durante la fase Ramos, desaparece para la fase Flores y nuevamente se tiene para la fase Natividad, aunque es escasa. Conjunto 2: presenta un desarrollo similar al del conjunto 1 durante las fases Cruz y Ramos, pero en la Flores éste sí presenta una ocupación considerable, aunque menor que en la etapa anterior. Conjunto 3: el material fue escaso en esta parte, pero lo analizado se ubica para las fases Cruz Tardío, Ramos y Flores.

Chalc.31-S1

La Agencia en la que se localiza este sitio es Guerrero y el paraje del cual toma su nombre es *Kutu Niñi;* se sitúa en la cima de un cerro de pendiente pronunciada y se compone de un conjunto arquitectónico de arreglo simple, integrado por una plataforma rectangular de aproximadamente 1.50 m de alto y otra de menores dimensiones ubicada hacia su costado norte, entre ambas hay una plaza. Asimismo, el sitio presenta varias terrazas habitacionales hacia su costado oeste.

Desde el cerro en donde se sitúa se tiene visibilidad hacia diferentes lugares del municipio. Es importante mencionar que se encuentra muy cercano al sitio Chalc.33-S1 que se ubica hacia el oeste, el cual presenta una notable diferencia arquitectónica observada en sus terrazas y en su complejidad.

El material recolectado en esta zona estuvo muy

erosionado, identificándose pocos tipos. Para la fase Cruz se tuvieron algunos elementos, pero fue para la fase Ramos que se identificó la mayor ocupación, la cual disminuyó considerablemente para la fase flores y para la fase Natividad se tuvo muy poca presencia.

Chalc.32-S1

Este sitio se encuentra en la Agencia de Zaragoza, sobre la cima de una loma alta denominada *Yuku Tahño*, de la cual toma su nombre. Su configuración arquitectónica es peculiar, se conforma de una plaza principal con un montículo mayor ubicado en su esquina sureste y frente a él, en la esquina noroeste de la plaza, hay una pequeña plataforma. Al oeste de la plaza se encuentra una plataforma alargada (de 50 m de largo por 30 m de ancho) con un pequeño montículo de 1.5 m de alto en su parte central, asimismo, adosado a esta plataforma, en su lado norte se observa un espacio rectangular delimitado por un muro de 1.50 m de alto en buen estado de conservación. Finalmente, hacia el sur de la plataforma alargada se distingue otra plataforma rectangular de menores dimensiones.

El conjunto arquitectónico se encuentra delimitado por un muro de aproximadamente .50 m de alto, asimismo, presenta terrazas habitacionales y de cultivo distribuidas hacia las laderas sur, oeste y norte. Actualmente el área central del sitio es de uso forestal, los árboles y la extracción de piedra son sus agentes de mayor destrucción, aunados al crecimiento de la población.

El sitio mostró poca cerámica para la fase Cruz, aumentando considerablemente en la etapa tardía de ésta y durante la fase Ramos, para fase Flores el sitio decae, al igual que para la fase Natividad.

Chalc.33-S1

El sitio se localiza en la Agencia de Juárez, sobre la cima de una loma, en el paraje denominado *Chanestundi*, nombre que se retoma para el sitio. El área principal está integrada por una plaza delimitada al este por un montículo de aproximadamente 5 m de altura, al oeste por una plataforma y al norte por un desnivel, quedando abierta por su costado sur.

El desnivel da paso a una plaza que se encuentra 1 m más arriba que el conjunto principal y cuenta con una estructura, que corre norte-sur, ubicada al norte y que a su vez juega con otra pequeña plaza rectangular hacia el oeste. Al noreste del montículo principal se encuentra una plataforma cuadrangular con la que da forma a dos plazas, una hacia el norte y otra hacia el este. Al sur del conjunto principal se observa un muro de 1 m de alto, en buen estado de conservación, que delimita un área cuadrangular y entre ambas estructuras se distingue un pasillo o calle para el tránsito interno.

Finalmente, en el extremo sur del sitio se localiza otra plataforma rectangular con una pequeña plaza hacia el norte. Existen además terrazas de uso habitacional y para agricultura distribuidas hacia sus costados sur y oeste y un mayor número hacia el norte. Cabe mencionar que los afloramientos rocosos le imprimen un sello distintivo a este sitio, ya que forman parte de su paisaje y están integrados a su arquitectura, como se observa en la estructura ubicada al norte. Cerca del área central existe una peña de 2 m de alto, además de una gran roca de 1 m de alto que presenta una cruz tallada. Actualmente el área central del sitio está cubierta de bosque con algunas áreas para agricultura.

En este sitio se localizó material del periodo temprano (fase Cruz), con un aumento para la etapa tardía de éste y la fase Ramos, tuvo su auge para la fase Flores y continuó para la fase Natividad, aunque ya no con la misma fuerza. Éste es de los pocos sitios que presentó evidencia cerámica de manera continua.

Chalc.40-S1

El sitio pertenece a la Agencia de Juárez, se sitúa en la cima de un cerro denominado Fortín, del cual toma su nombre. Está conformado por sistemas de terrazas bien definidas elaboradas a base de tierra y piedra que dejan expuestos muros de .80 m a 1.30 m de alto. Se distinguen terrazas de uso habitacional y para agricultura, estas últimas se distribuyen hacia el costado sur y oeste del sitio. Además de las terrazas, en la ladera sur del cerro se observa una especie de altar conformado por bloques de piedra de los que sobresale uno que termina en punta y es visible desde una distancia considerable. Asimismo, cabe señalar que en el sitio existen varios afloramientos rocosos que le imprimen un sello particular. Actualmente este lugar se considera sagrado y en el mes de diciembre se llevan a cabo pedimentos como parte de un ritual.

El material recuperado del sitio mostró una fuerte ocupación durante la fase Cruz, la cual disminuyó

considerablemente para la fase Ramos, siendo casi nula para la fase Flores y aumentando para la fase Natividad.

5.5.4 Consideraciones finales

El análisis del material cerámico que fue recuperado de los diferentes sitios registrados nos permitió asignarles un fechamiento relativo (tabla 7). Gracias a esto es posible decir que el área de estudio estuvo habitada desde las fases Cruz Temprano (1350-700 a.C.) y Cruz Tardío (700-400 a.C.) y tuvo una mayor presencia para la fase Ramos (400 a.C.-300 d.C.), posteriormente ocurrió una disminución en la fase Las Flores (300-900 d.C.) y se dio la reocupación de algunos sitios durante la fase Natividad (900-1520 d.C.), sin llegar a ser representativa.

Referente a la fase Cruz es importante mencionar que, debido a que todos los sitios identificados para esta fase fueron reutilizados en épocas posteriores, esta etapa formativa quedó debajo de esas ocupaciones y es difícil encontrar material en superficie así como distinguir la extensión de los asentamientos. Con base en la densidad de tiestos y diversidad de tipos es posible decir que los sitios representativos para esta fase son: Chalc.1, Chalc.4, Chalc.12, Chalc.18, Chalc.20 y Chalc.40. Cabe señalar que no se localizó algún sitio que únicamente tuviera ocupación para esta fase, y que con este primer acercamiento no es posible determinar la extensión de los asentamientos ni el tipo de estructuras existentes.

Asimismo, es interesante de notar que la mayoría de los sitios registrados para esta temporalidad se localizan en cimas de cerros, a diferencia de lo que ocurre en otras áreas de la Mixteca en donde los sitios para esta fase se encuentran en los valles cercanos a fuentes acuíferas, pie de montes o en cimas de lomas pequeñas.

Todos los asentamientos que existieron durante la fase Cruz continuaron para la fase Ramos, identificándose seis más: Chalc.5, Chalc.6, Chalc.17, Chalc.29, Chalc.31 y Chalc.32, siendo un total de ocho los que tuvieron su auge en este periodo de tiempo.

Es difícil separar con claridad los sitios pertenecientes a la fase Cruz y aquellos de la fase Ramos, ya que algunos tipos cerámicos se tienen en ambos periodos de tiempo. En conjunto podemos decir que 31 sitios estuvieron habitados durante estas fases, lo que representa 77% del total de sitios registrados. De tal forma, éste es el lapso de tiempo en que el área recorrida tuvo su mayor ocupación.

Los sitios son: Chalc.3, Chalc.5, Chalc.6, Chalc.12, Chalc.15, Chalc.16, Chalc.17, Chalc.18, Chalc.19, Chalc.20, Chalc.21, Chalc.24, Chalc.25, Chalc.26, Chalc.29, Chalc.30, Chalc.31, Chalc.32, Chalc.35, Chalc.37, Chalc.38 y Chalc.40 los cuales presentan su mayor esplendor en esta fase. También se encuentran Chalc.1, Chalc.2, Chalc.4, Chalc.7, Chalc.9, Chalc.13, Chalc.27, Chalc.34 y Chalc.39, que aunque tienen ocupación no llega a ser tan importante como para los sitios anteriores, o son ocupados por casi todo el periodo precolonial.

Asimismo cabe destacar que los sitios más representativos de esta área tienen su auge durante este lapso de tiempo, con base en el número de estructuras visibles así como en su monumentalidad y extensión podemos nombrar los siguientes: La Lomita (Chalc.3), *Yuku Chayu* (Chalc.6), *Yuku Nkuu* (Chalc.17 y Chalc.18), el sitio localizado en la comunidad de Aldama (Chalc.29) y el de Abasolo. Siendo el asentamiento más importante *Yuku Chayu*, al que nos referiremos con detalle en el siguiente capítulo.

Para la fase Flores, con base en el material, fue posible distinguir que la mayoría de los sitios se siguieron utilizando pero con una notable disminución en su ocupación, dentro de éstos se encuentran: Chalc.1, Chalc.5, Chalc.6, Chalc.7, Chalc.12, Chalc.13, Chalc.17, Chalc.18, Chalc.20, Chalc.29, Chalc.31, Chalc.32 y Chalc.35. Otros se mantuvieron con el mismo nivel de ocupación que en la fase anterior como: Chalc.24, Chalc.38 y Chalc.39. Los sitios Chalc.3 y Chalc.33 se incrementaron, siendo los más representativos de esta fase. Además, surgieron dos pequeños sitios que son Chalc.30 y Chalc.37. Con relación a esta temporalidad observamos que los sitios existentes presentan, de forma general, una ocupación menor.

Finalmente, los tipos cerámicos correspondientes a la fase Natividad se observaron en la mayoría de los sitios, sin embargo, la densidad de material cerámico reportado para cada uno es escasa en comparación a la existente para las fases previas y en otras regiones. Asimismo, cabe resaltar que sólo se identificaron cuatro tipos cerámicos: Cocción Diferencial, Yanhuitlan Crema Fina, Chachoapan Crema Arenosa y Nochixtlan Vajilla Rústica, los dos últimos sólo se tuvieron en dos sitios.

El sitio representativo de esta fase es Chalc.22, que

de acuerdo con su arquitectura fue un sitio pequeño sin un área central bien definida. Con base en la evidencia se puede decir que durante esta fase los sitios fueron principalmente pequeñas unidades habitacionales. Los sitios que se tienen son: Chalc.3 y Chalc.33, que son los que presentan mayor ocupación pero sin superar la importancia que tuvieron en otras fases; Chalc.22, que se reutiliza para esta temporalidad después de no haber presentado ocupación durante la fase anterior, asimismo, existen sitios como Chalc.6 y Chalc.17-18 para los que se puede pensar en una actividad ceremonial debido a la evidencia de sahumadores y el sitio Chalc.24, que sin presentar evidencia arquitectónica ha sido continuamente (hasta la actualidad) considerado un lugar sagrado para los habitantes.

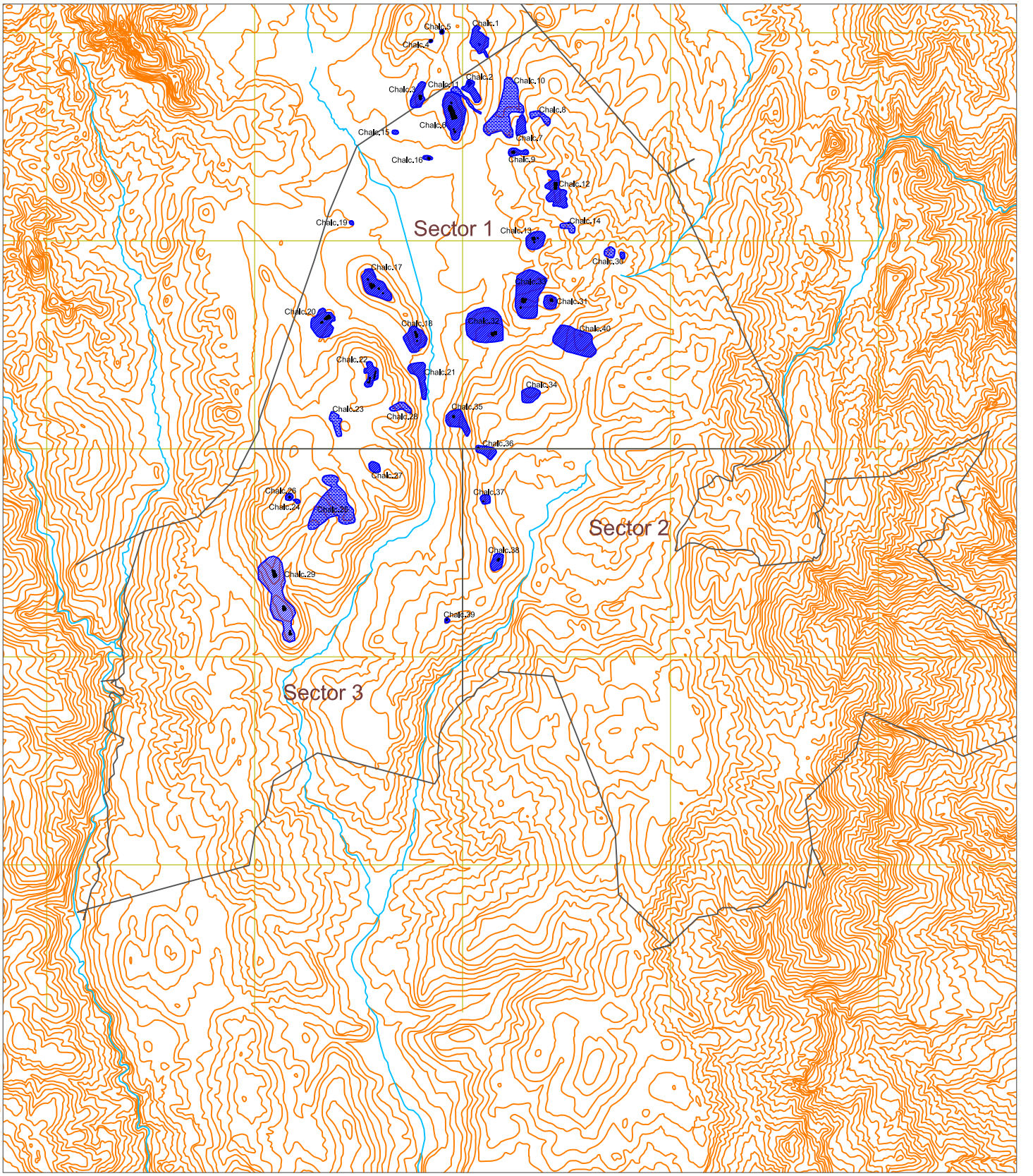
A manera de conclusión, podemos decir que con base en este estudio preliminar ahora se sabe que esta área de Chalcatongo de Hidalgo tuvo su auge durante el Preclásico, con ciudades y santuarios representativos comparables a los reportados en otros valles, y que para el Clásico y Posclásico fue poco habitada, en estas fases la gente vivió principalmente en pequeños caseríos y algunos santuarios siguieron siendo importantes. Estos datos se retoman en el siguiente capítulo (VI) para hablar del *yuvui tayu* (reinado) de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) y tener un panorama general de la historia de esta región.

Sitio/Temporalidad	*Cruz 700-300 a.C.*	*Ramos 300 a.C.-300 d.C.*	*Flores 300-900 d.C.*	*Natividad 900-1521 d.C.*
Chalc. 1	**X**	x	x	x
Chalc. 2	x	x	x	x
Chalc. 3	x	x	**X**	x
Chalc. 4	**X**	x	x	x
Chalc. 5		**X**	x	x
Chalc. 6	x	**X**	x	x
Chalc. 7	x	x	**X**	x
Chalc. 8	–	–	–	–
Chalc. 9	x			
Chalc. 10	–	–	–	–
Chalc. 11	–	–	–	–
Chalc. 12	**X**	**X**	x	x
Chalc. 13	x	x	**X**	x
Chalc. 14	–	–	–	–
Chalc. 15	x			
Chalc. 16		x		
Chalc. 17	x	**X**	x	x
Chalc. 18	**X**	x	x	x
Chalc. 19	x			
Chalc. 20	**X**	**X**	x	x
Chalc. 21	x	x		
Chalc. 22	x	x		**X**
Chalc. 23	–	–	–	–
Chalc. 24	x	x	x	x
Chalc. 25	x	x		
Chalc. 26	x	x		
Chalc. 27		x		
Chalc. 28	–	–	–	–
Chalc. 29	x	**X**	x	x
Chalc. 30	x	x	x	
Chalc. 31	x	**X**	x	**x**
Chalc. 32	x	**X**		x
Chalc. 33	x	x	**X**	x
Chalc. 34		x	x	
Chalc. 35	x	x	x	
Chalc. 36	–	–	–	–
Chalc. 37		x	x	
Chalc. 38	x	x	x	
Chalc. 39		x	x	
Chalc. 40	**X**	x	x	x

Tabla 7. Temporalidad de los sitios registrados en Chalcatongo de Hidalgo, con la **X** se indica la fase de mayor ocupación con base en el porcentaje del material cerámico analizado

5.5.5 Croquis de los sitios registrados

(Véanse pp. 398-416)



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

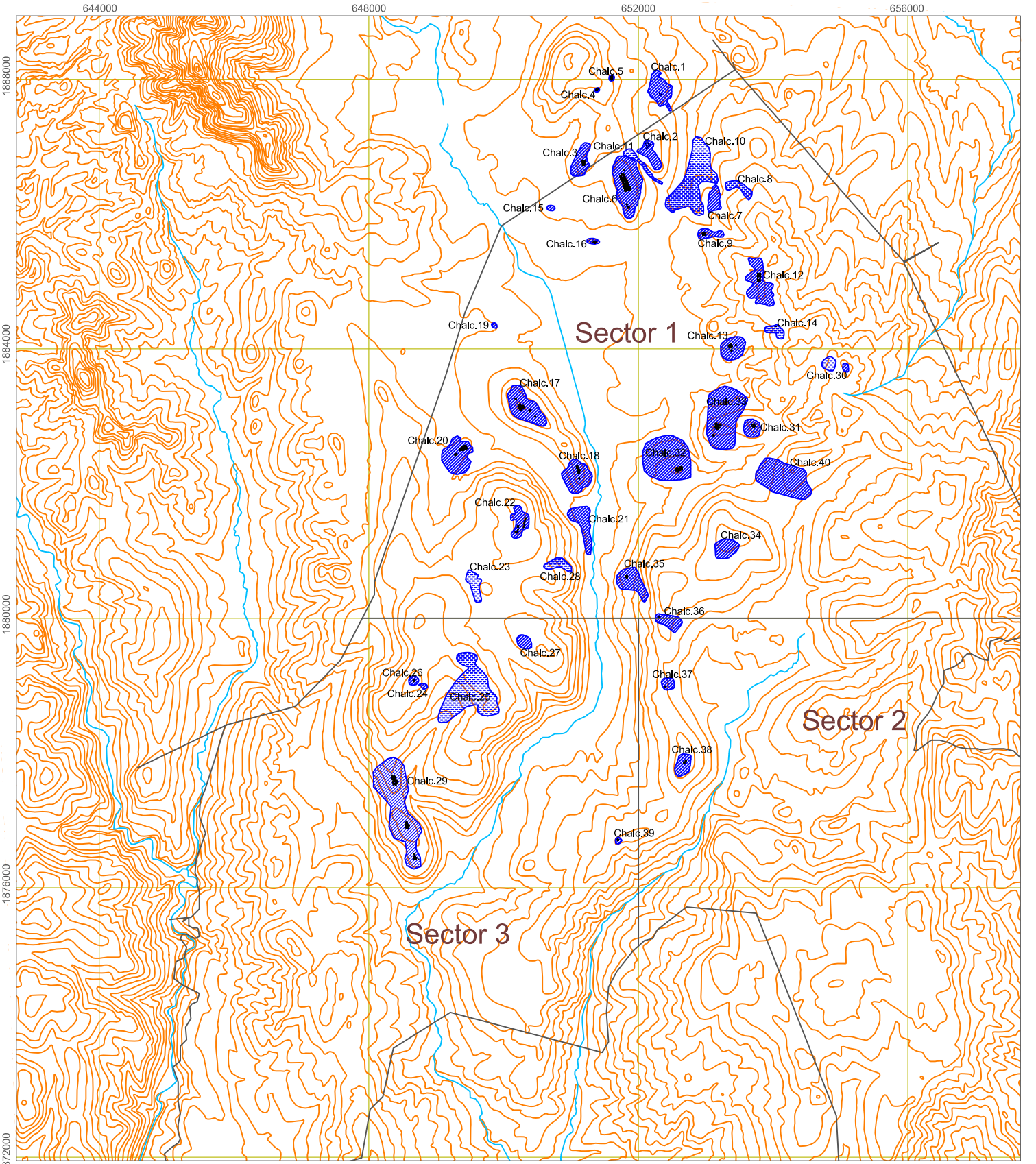
Dibujó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

Limite del municipio de
Chalcatongo de Hidalgo

Simbología:
extensión de sitio
río
equidistancia entre
curvas 40 m

NORTE

Escala:
1:10000



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

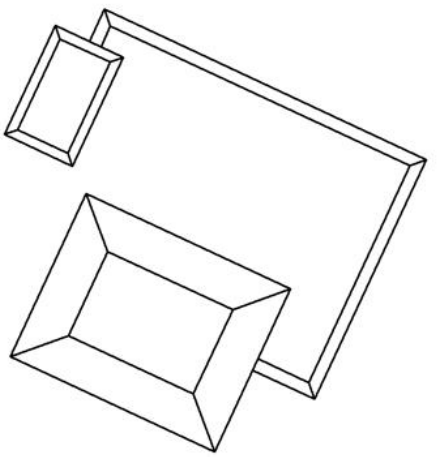
Dibujó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

Sitios

Simbología:
extensión de sitio
río
equidistancia entre
curvas 40 m

NORTE

Escala:
1:7500



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

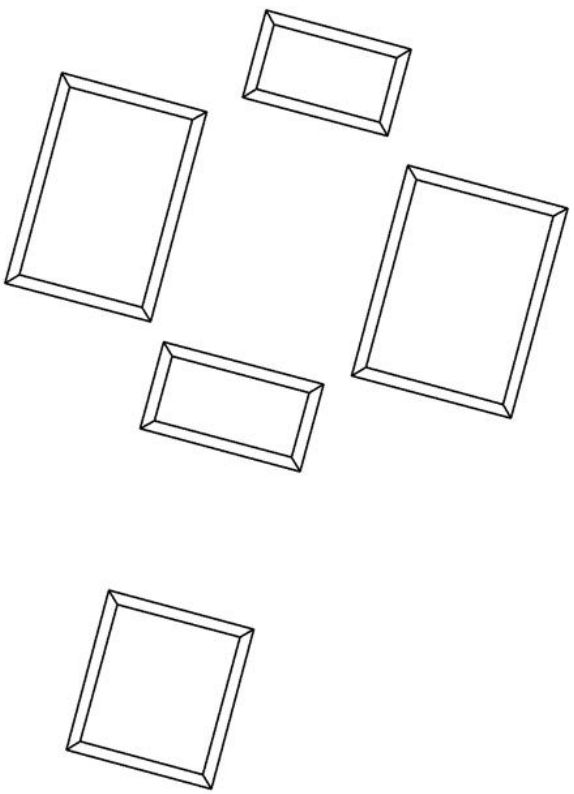
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 1-S1 Tinduzu

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:50



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

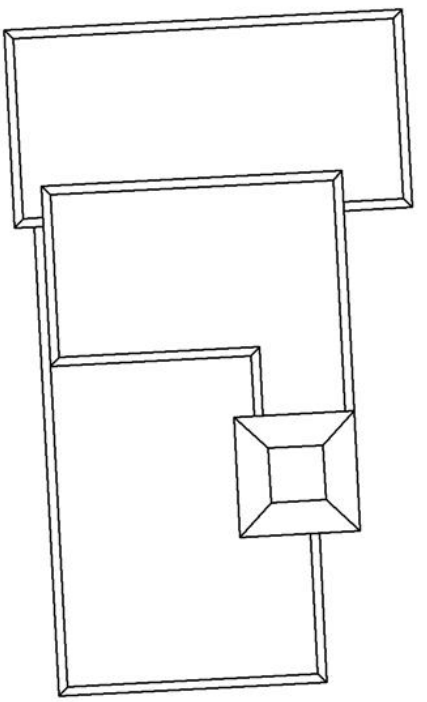
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 2-S1 Cutuya

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:100



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

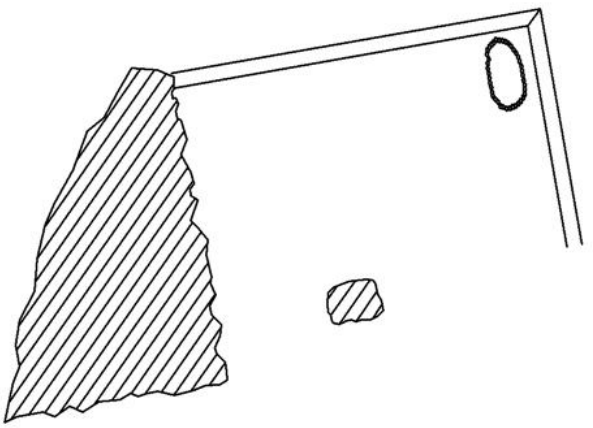
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 3-S1 Yucu ndua

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:75



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

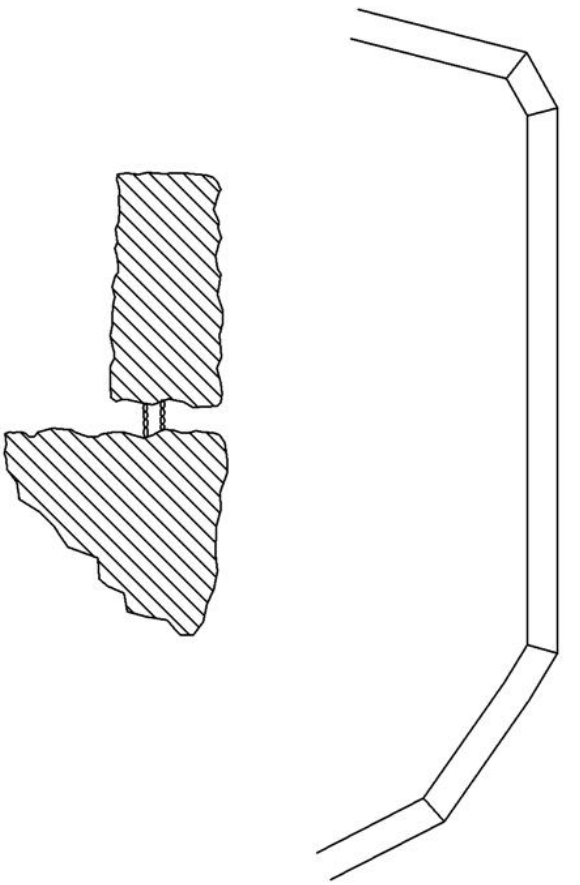
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 4-S1 Cava arco

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:50



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

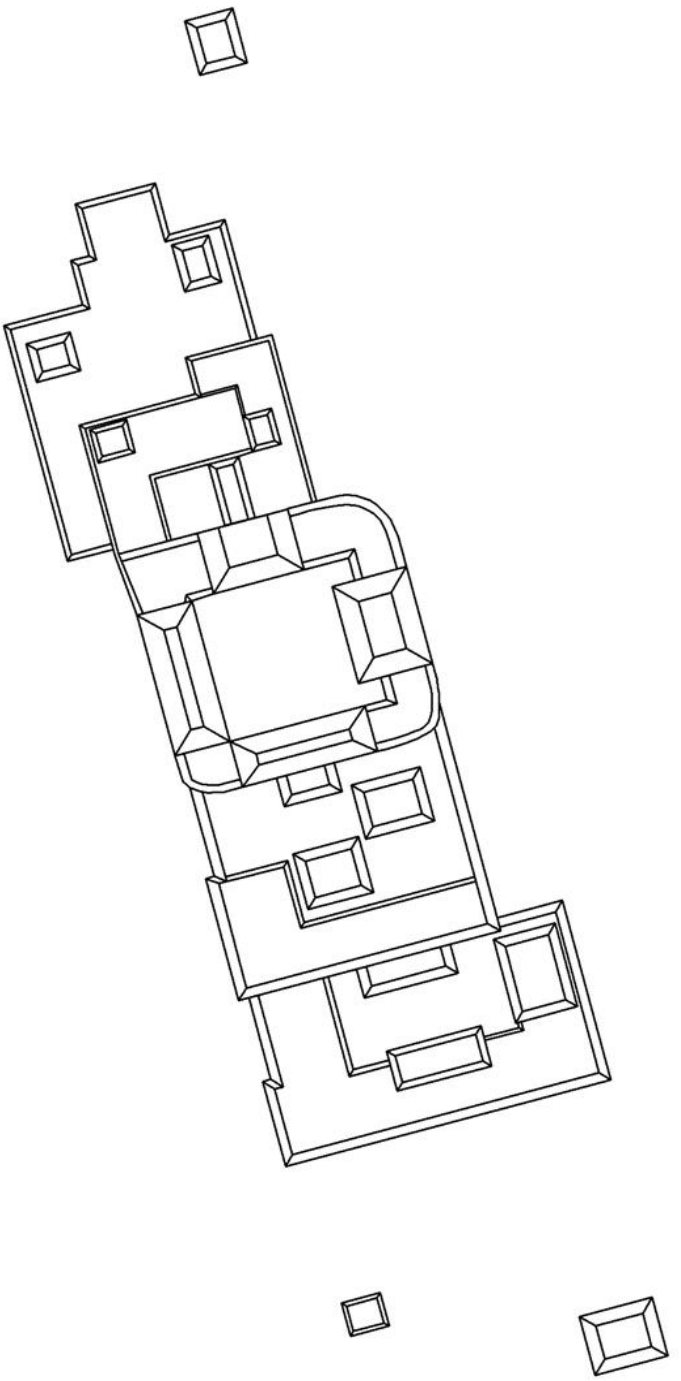
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 5-S1 Piedras gemelas

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:50



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

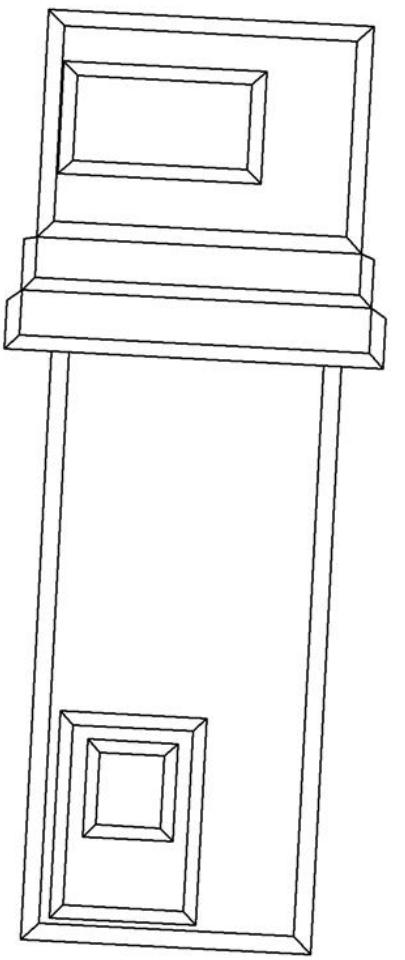
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 6-S1 Yucuchayu

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:200



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

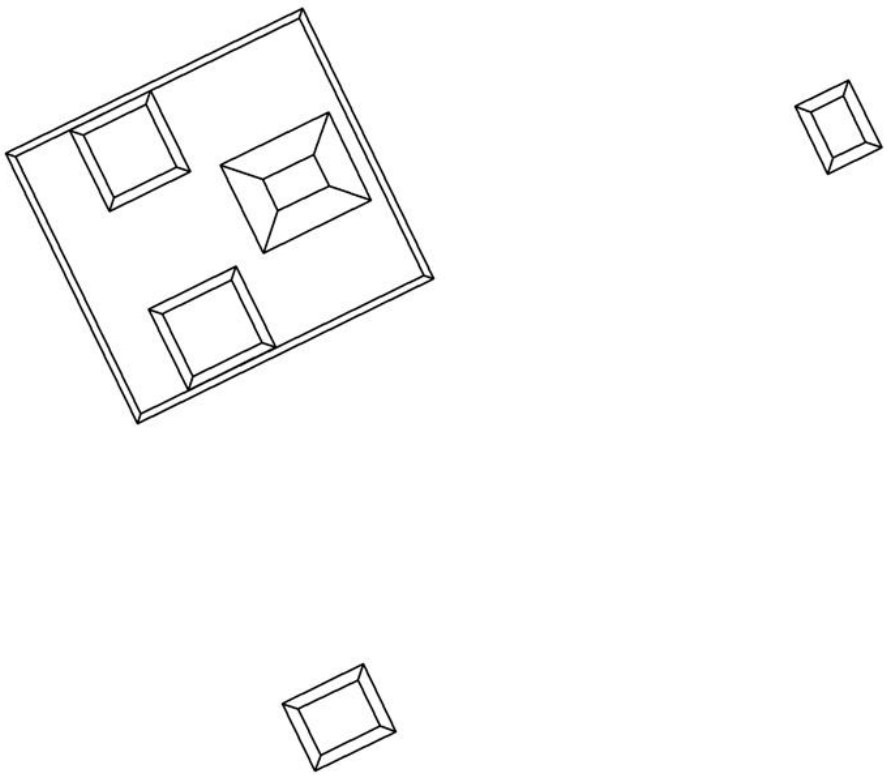
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 12-S1 Cerro el Fortín

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:100



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

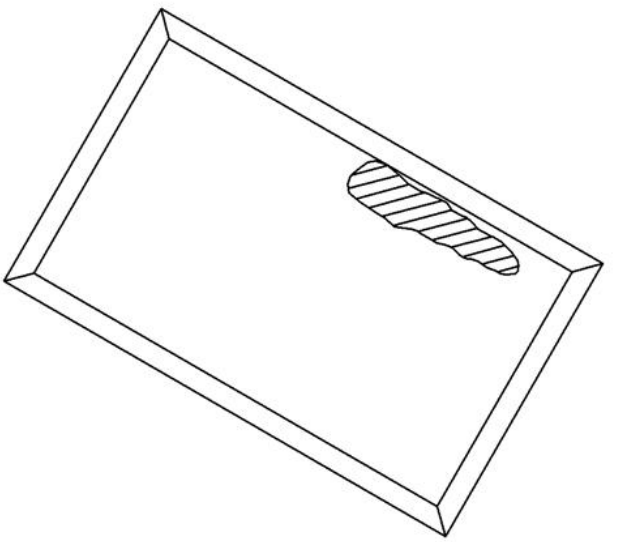
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 13-S1

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:100



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

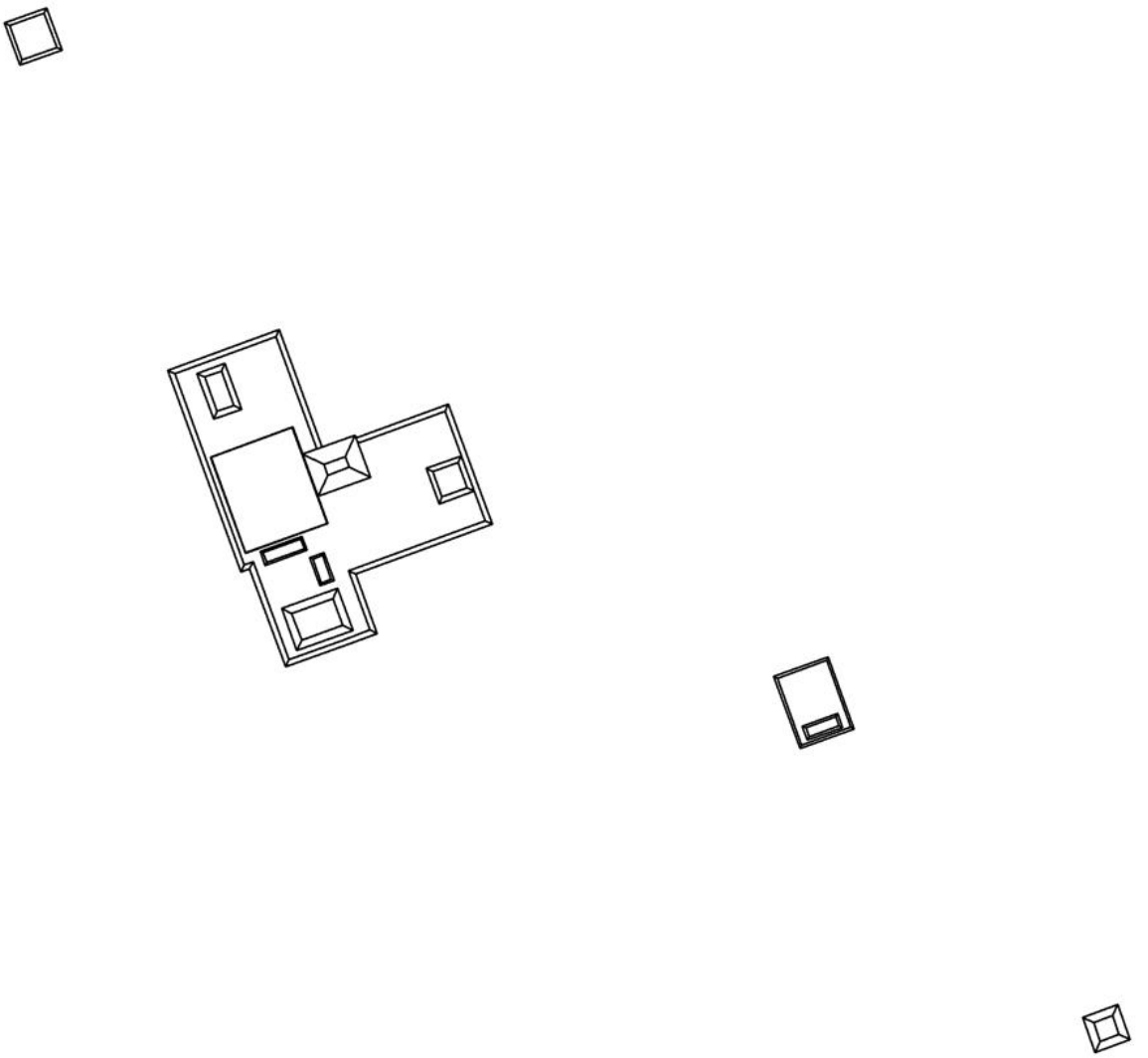
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 16-S1

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:50



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

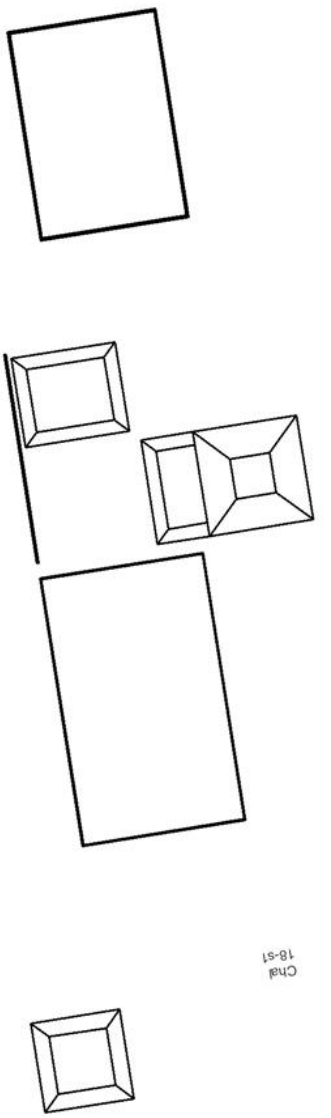
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 17-S1 Shiniyucuncuu

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:200



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

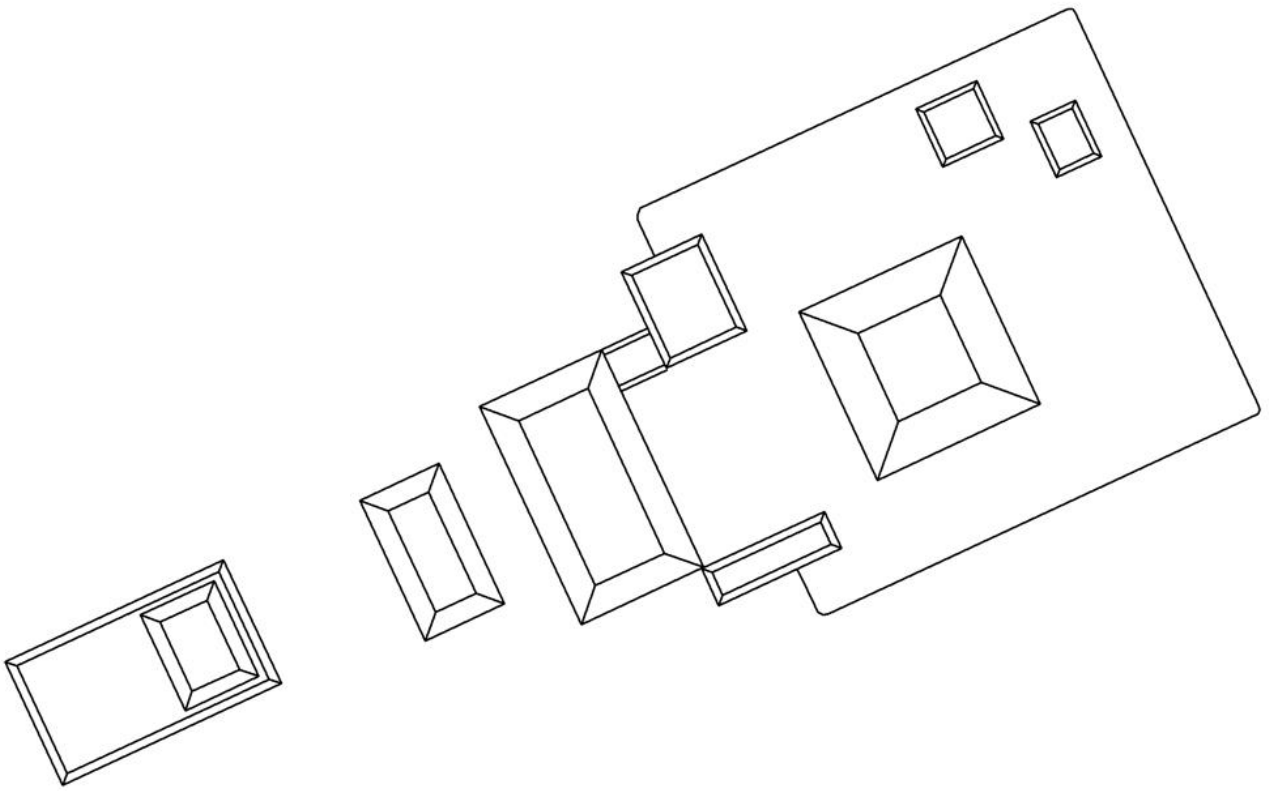
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 18-S1 Jaha yucuncuu

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:100



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

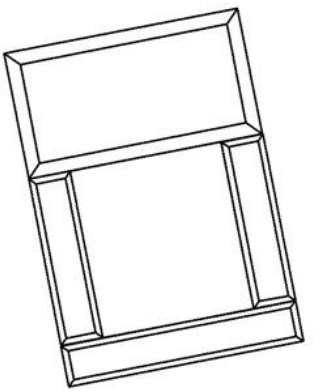
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 20-S1 Tilu tiñu

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:100



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

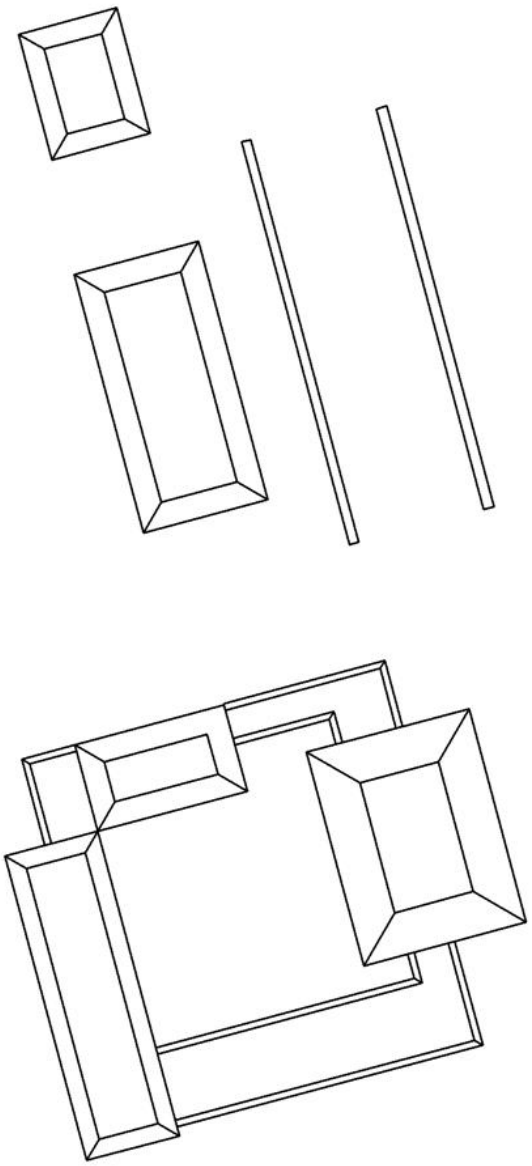
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 26-S3 Cava tijí

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:50



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

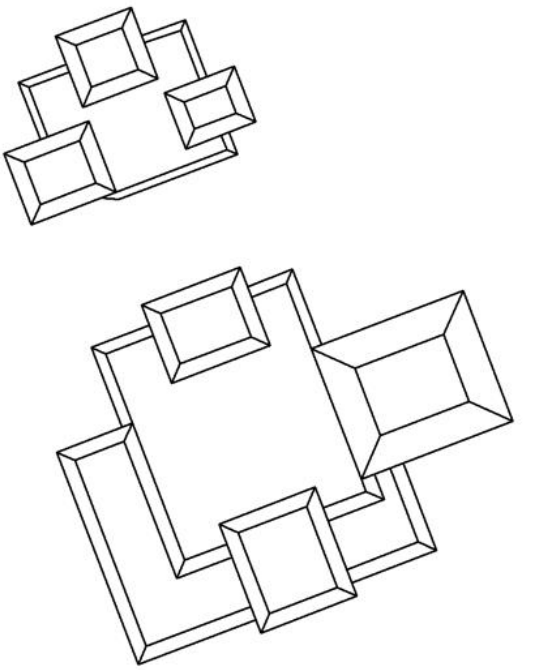
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 29-S3 conjunto 1

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:100



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

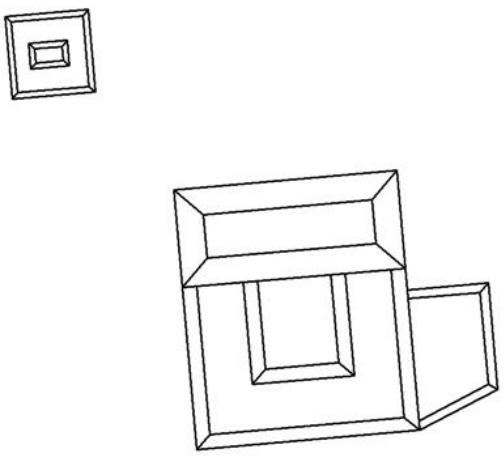
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 29-S3 conjunto 2

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:100



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

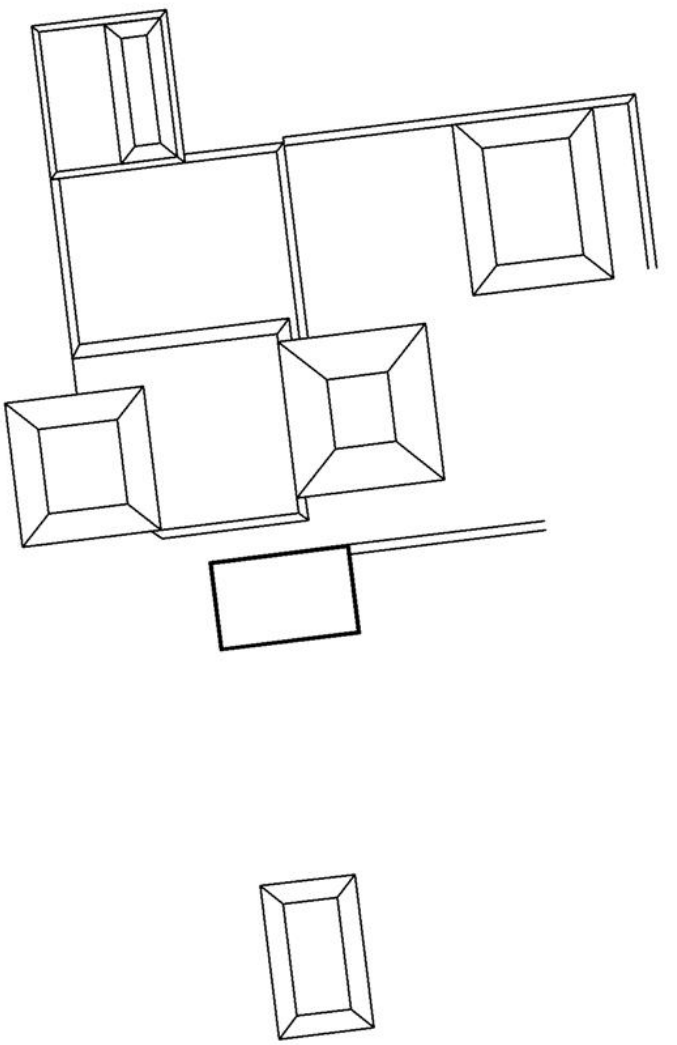
Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 29-S3 Conjunto 3

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:100



Proyecto:
Dinámica del patrón de asentamiento
en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo

Director del proyecto:
Arqlgo. Enrique Fernández Dávila

Sitio:
Chal 33-S1 Chanestundi

Levantó y digitalizó:
Ivette Jiménez Osorio
Emmanuel Posselt Santoyo

NORTE

Escala:
1:100

Capítulo VI
El Paisaje del *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros)

6.1 INTRODUCCIÓN

En este capítulo hablaremos del *yuvui tayu* (reinado) de *Ñuu Ndaya* con especial atención en los *ñuu* (Pueblos) de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* y *Yoso Notu*. Mostraremos su conformación durante el Posclásico (900-1521 d.C.) y su devenir así como el de sus habitantes en un paisaje milenario de profundo valor y significado. Nos enfocaremos principalmente en los periodos precolonial y colonial y haremos conexiones con el presente para un mejor entendimiento del registro arqueológico e histórico.

Para las interpretaciones del periodo precolonial y colonial no seguiremos la narrativa evolucionista que, como señalamos en la introducción, es con principio y fin, fragmentada, unidireccional y recta, termina en 1521 y está desconectada o desvinculada del presente. En este caso, seguiremos una narrativa flexible e integrativa que nos muestre: cambios y continuidades, sin principio ni fin, una que vincule el pasado y el presente, que muestre movimientos, es decir, un paisaje en movimiento, y varias líneas de vida (temporales, espaciales, de sustento, visuales, sagradas, históricas y de los diferentes seres).

Asimismo, para el periodo colonial no seguiremos la narrativa que se ha empleado en varios países colonizados, la cual puntualiza el impacto de occidente sobre las sociedades indígenas. Con relación a esta narrativa Smith señala que se ha teorizado como una fase de progresión: *1)* descubrimiento y contacto, *2)* declinación de la población, *3)* aculturación, *4)* asimilación y *5)* reinvención como una cultura híbrida. Mientras los términos pueden diferir a través de varios paradigmas teóricos, el descenso histórico a un estado de nada y desesperación ha persistido en estos enfoques. Por otro lado, la misma autora explica que las perspectivas de los Pueblos Indígenas entienden el impacto de occidente de diferente manera: *1)* contacto e invasión, *2)* genocidio y destrucción, *3)* resistencia y sobrevivencia y *4)* recuperación como Pueblos Indígenas. En este caso hay un sentido de optimismo y esperanza (1999:88). Esta última es la que mostraremos, no en este orden establecido pero si enfatizando sus fases.

Al respecto, cabe agregar que no buscamos el origen o lo original que no cambia, ni lo híbrido o lo nuevo de la cultura, lo que nos interesa seguir son las líneas de vida de *Ñuu Savi* o la Nación Mixteca, las cuales expresan continuidades y cambios y forman parte de un campo relacional. En este sentido seguimos la idea de Ingold, quien señala que la Antropología –que él desarrolla– no debe ser explicativa sino que tiene que ser implicativa. Con la primera se visualiza un mundo de entidades y eventos individuales ligados por conexiones externas que no alteran su naturaleza básica, con esta antropolgía se busca tener la totalidad de la forma y, por lo tanto, un cierre y una terminación de un sistema de relaciones. Asimismo, a partir de la comparación y clasificación se tiene como consecuencia la asignación de formas o estructuras en tipos y subtipos[211] (2008).

211 En la Antropología y la Arqueología hay clasificaciones que, pueden o no, tener efectos negativos, dentro de ellas están las temporales, espaciales, culturales-materiales y de seres humanos, ejemplo de esta última es el sistema de castas que se sigue usando en algunos trabajos de estas ciencias. Esta clasificación es de efectos negativos, pues motiva al robo y pérdida de identidad de los seres humanos. En este sentido, cabe preguntarnos ¿qué se considera para que un indígena sea indígena? o ¿qué determina que un mestizo sea mestizo?, ¿es ético hablar de categorías como original o híbrido en los seres humanos?. En busca de más categorías racistas, hoy se aplican en combinación los términos indígena, mestizo y criollo para señalar la pérdida gradual de la "originalidad" o la "hibridación" del ser humano, se tiene por ejemplo: indígena-mestizo, indígena-criollo, mestizo-indígena, criollo-mestizo y mestizo-criollo. Incluso el abuso de categorías impuestas durante la colonia ha llevado a proponer que un hijo entre una persona mixteca y una zapoteca sería un mestizo, quien gradualmente ha perdido su historia original. Al final, ésta es la fragmentación que la colonización dejó, la cual lamentablemente está muy presente. De acuerdo con Martínez, el sistema de castas establecido en América tuvo sus inicios en España en el siglo XV a través de la forma legal de Limpieza de Sangre, la cual empoderaba y diferenciaba a los católicos españoles de los

La segunda (implicativa) se focaliza en el proceso que está en eterna formación y nunca está completo, la vida. Ésta es equivalente al despliegue de un continuo y siempre envolvente campo de relaciones, dentro del cual los seres de todo tipo son generados y mantenidos en un lugar. Con esta antropología se busca aprehender la coherencia relacional del mundo en sí mismo. Lo que la diferencia es que este mundo no es solamente lo que se piensa sobre él sino lo que pensamos con él, en donde éste y sus habitantes son nuestros maestros (Ingold 2008).

De acuerdo con este autor, la Antropología es un entendimiento crítico del ser humano, y es conocer en el único mundo que todos nosotros habitamos. Por lo tanto, hacer Antropología es estar continuamente abiertos al mundo (diferentes formas) más que buscar un cierre (una forma). Es un esfuerzo esencialmente comparativo, pero lo que se compara no son objetos o entidades cerradas sino maneras de estar o ser (Ingold 2008).

Estas ideas que Ingold plantea son de importancia para la investigación arqueológica que realizamos, la cual busca explicar o generar interpretaciones del pasado precolonial desde una postura implicativa, es decir, inmersos en el paisaje de *Ñuu Savi*. En este sentido, las comparaciones y clasificaciones que hacemos en este trabajo no pretenden fragmentar el paisaje o la vida sino todo lo contrario, buscan su integración a partir de las similitudes de percepciones.

Así, en este capítulo, que corresponde a la fase interpretativa del estudio que realizamos, integraremos el registro arqueológico, los conocimientos y percepciones de los habitantes de esta área, la información de los códices y de los documentos coloniales y lo visto en los capítulos anteriores sobre sustento, rituales y narrativas. Esto con el objetivo de brindar una narrativa multivocal y que vincule pasado-presente-futuro, aunque el discurso se enfoque en el pasado precolonial y colonial.

Empezaremos con la conformación e importancia de este *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) plasmadas en los códices, después nos focalizaremos en los documentos coloniales para conocer los pueblos que integraban este reinado así como para vislumbrar el proceso caótico y dramático que se generó por los intentos de congregaciones en esta área. En la parte media de este capítulo presentaremos la conformación de dos *ñuu* (Pueblos) que formaron parte de este *yuvui tayu* (reinado) durante el Posclásico (900-1521 d.C.): Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* y *Yoso Notu*, resaltando los vínculos entre los diferentes lugares que se enumeran.

Posteriormente, regresaremos a la época colonial para mostrar cómo reaccionaron las comunidades ante las exigencias de los colonizadores y, al mismo tiempo, la forma en que se apropiaron de lo que en un inicio se les impuso. Finalmente, daremos un recuento de los asentamientos que existieron previo al periodo Posclásico, entendidos como los antecedentes de esta gran región.

6.2 *ÑUU NDAYA* (EL PUEBLO DE LOS ANCESTROS) EN LOS CÓDICES

Los códices son las fuentes escritas por los propios actores de la historia precolonial, por ello la información que contienen es relevante y muy rica en cuanto a las relaciones sociales, los hechos históricos y la visión del mundo de las sociedades mesoamericanas. En específico, para la Mixteca se cuenta con cinco principales códices del Posclásico Tardío: *Yuta Tnoho*, *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*, *Tonindeye*, *Añute* (de estilo precolonial) e *Iya Nacuaa*. Lamentablemente éstos son una mínima muestra de los que debieron haber existido en su tiempo, sin embargo, su estudio ha permitido reconstruir parte de esa historia, ya que los que existen dan cuenta de los gobernantes así como de sus linajes y matrimonios, ciudades, conquistas, divinidades, rituales, santuarios, etcétera.

Al respecto, como lo explican Jansen y Pérez, debemos tener presente que aunque los códices se centran en el registro y la conmemoración de eventos realizados por los gobernantes, su historia debe entenderse como la representación de una colectividad, es decir, de una vida en comunidad con valores simbólicos y morales compartidos (2007a:26-27).

Para el caso concreto que nos ocupa, en este apartado nos referiremos a la representación del *yuvui tayu* (reinado) de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) en algunos códices mixtecos, atendiendo a los topónimos con relación a su ubicación geografía así como

judíos y musulmanes conversos (2008). Asimismo, Gutiérrez señala que aunque el sistema de castas fue derogado en México, éste está presente actualmente a través de la "tiranía de la pigmentocracia", la cual sigue dando preferencias, de todo tipo, a los que tienen características europeas y dejando en la pobreza estructural a las personas de comunidades y a los de piel morena (2015). Ambos autores hacen un llamado a eliminar la mentalidad pasiva colonial.

a su importancia religiosa. En este sentido hablaremos del emblemático Templo de los Ancestros y de su guardiana la Señora 9 Hierba, que fueron visitados por gobernantes de diferentes ciudades de *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia) a manera de consulta para la toma de decisiones que marcaron el curso de sus vidas.

De tal forma, es necesario comenzar por la ubicación del área en donde realizamos el recorrido arqueológico de superficie. Tomando como referencia la percepción cuadripartita de los antiguos mixtecos, con relación al orden del espacio y del tiempo, vemos que ésta se encuentra en la parte sur de la Mixteca Alta.

Esta organización espacio-tiempo en correspondencia a los puntos cardinales, que estuvo vigente al menos durante el Posclásico, quedó inscrita en algunos documentos mixtecos de origen precolonial. En ellos se observan distintos conjuntos de signos toponímicos, entendidos como paisajes, que se han podido identificar con las cuatro direcciones. Estos paisajes tienen una ubicación concreta en la geografía y, al mismo tiempo, representan conceptos fundamentales de la religión mixteca, ya que refieren a lugares y Señores primordiales (Anders, Jansen, et al. 1992b; Jansen 1982, 1998a).

La identificación de los diferentes conjuntos de signos toponímicos (paisajes) con las cuatro direcciones, se fundamenta principalmente en los nombres en mixteco que ofrece fray Francisco de Alvarado para referirse a ellas (Jansen 1982, 1998a). De tal forma, se tienen los siguientes paisajes en correspondencia con los cuatro rumbos de *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia):

Un cielo, a veces con sol, como el oriente. En mixteco antiguo sería *andevui, sa yocana ndicandii, sa yocana ñuhu* (cielo, donde sale el sol, donde sale *ñuhu* (la luz o el dios)). Existieron varios templos del cielo, como se observa en los códices, pero el más importante sin duda estuvo ubicado en una peña cerca de Apoala. Actualmente en el pueblo se identifica como *Kavua Kaandihui* (peña sobre la que está tendido el cielo) (Jansen 1982:130-131 y 244-248).

Un valle entre dos montes principales, monte partido y monte de ajedrez (en su versión abreviada) como el norte. En mixteco es *yuku naa* (cerro obscuro), por lo que el elemento ajedrez en el cerro representa el adjetivo obscuro *(naa)*. La frontera norte de la Mixteca estaría en un área barrancosa en donde se ubica Tepeji (Monte Partido) y Huehuetlan (lugar de los ancianos). *Naa* tiene también una connotación simbólica como lugar sagrado de origen porque puede referir a *nuu naa*, la época primordial de oscuridad (Jansen 1982:131-134 y 265-268).

Un río con un montoncillo de ceniza como el poniente. En mixteco es *Yaa Yuta* (ceniza del río). La frontera occidental de la región mixteca correspondería con el Río Nejapa, Río de Ceniza, y su patrona es la Señora 1 Águila, identificada como *Yoko Sitna Yuta* (diosa abuela del río) (Jansen 1982:134 y 262).

Un templo de la muerte con un patio de sangre y corazones como el sur. En mixteco el término es *Huahi Cahi*, literalmente Casa Amplia; *Cahi* también es una palabra para cementerio. Asimismo, la expresión que ofrece Alvarado para viento meridional es *tachi ndaya*, la cual brinda la posibilidad de ubicar esta frontera en el área de Chalcatongo.

Cabe aclarar que actualmente el nombre de Chalcatongo en mixteco es *Ñuu Ndeya* (Pueblo de Abundancia), pero en el siglo XVI, según la lista de Antonio de los Reyes, era *Ñuu Ndaya*, (Jansen 1982:249; Reyes 1593:89). El término *ndaya*[212] parece estar relacionado (como una forma arcaica) con *ndeye*, término que refiere a la muerte (Jansen y Pérez 2010b:312). Asimismo, como lo dejan ver Jansen y Pérez, en un texto colonial escrito en mixteco aparece la palabra *Andaya* (en referencia al lugar de los difuntos) como un concepto que los frailes equipararon al infierno de los cristianos (Jansen y Pérez 2009a:246-247). La patrona de este paisaje es la Señora 9 Hierba.

Con relación a esta disposición de los cuatro puntos cardinales, Jansen (1998a:135) propone que se deriva de una subdivisión vertical del cosmos en Cielo-Tierra-Inframundo, en donde la Tierra es representada por el difrasismo monte y agua (*yuku nduta* en mixteco, *altepetl* en nauatl). Así, el cielo (sol) se asoció con el Oriente, el monte con el Norte, el agua (río) con el Poniente, y el inframundo con el Sur. Luego los mixtecos escogieron lugares concretos en la geografía real para representar estos conceptos elementales.

Como se señaló, la región de interés para el presente estudio es el sur, por ello nos referiremos a este paisaje representado en las láminas del códice *Yuta Tnoho* (Vindobonensis) (Anders, Jansen, et al. 1992b).

212 En este escrito, los conceptos de *Ñuu Ndaya* (Pueblo de los Difuntos) y *Andaya* (Lugar de los Difuntos) son entendidos en relación con el ámbito de los ancestros, es decir, de los antepasados por parentesco directo o con quienes se tiene una estrecha relación emocional e ideológica. Así, *ndaya* se traducirá como ancestros. De ahí que los elementos (templo, cerro, río) que conforman este *yuvui tayu* y aparecen en los códices con características de "muerte" serán nombrados también en relación con los ancestros.

En este códice se muestran los cuatro paisajes antes mencionados y el centro en relación con la fundación de los *yuvui tayu* (reinados) del Posclásico. Es interesante notar que las escenas inician con una serie de actos que se presentan de manera consecutiva y que son invariables en cada fundación, lo cual nos habla de los elementos canónicos de este ritual, estos son:

> una fecha sagrada, seguida por el personaje primordial que dirige el rito. Otros lo saludan ceremonialmente, tocando el caracol y ofreciéndole una codorniz decapitada, lumbre y copal. Luego se repite siempre la misma frase: *1)* Año 1, el primer año, es decir, el tiempo de la fundación. *2)* Dos hombres jalan una cuerda, que en este contexto ha de ser lo que en náhuatl se llama *tlalmécatl*, "cordel para medir tierras o heredades". Se define aquí el espacio para la construcción. *3)* Una piedra rectangular con pies. Pictóricamente, esta configuración representa una lápida labrada "que se acerca". Fonéticamente podemos interpretarla como *yuu saha*, "piedra al pie" o "piedra del fundamento". *4)* Piedras no labradas se colocan como altares *(chiyo)* y escaleras *(ndiyo)*… *5)* Se termina una pirámide. *6)* Un hombre amarra un rectángulo verde, es decir, se delimita la tierra. *7)* Cuatro casas *(huahi)*, caracterizadas por un ojo, una ave, una jícara de sangre y almendras de cacao con sangre respectivamente. Siempre son las mismas y aparentemente representan en términos categóricos los cuatro templos *(huahi Ñuhu)* del centro ceremonial… Luego, uno de los que habían saludado al personaje dirigente enciende el Fuego Nuevo y otro hace una limpia ceremonial del paisaje. (Jansen 2009:587-589).

En el caso del paisaje del sur, con base en la lectura de las láminas 15 y 14 (Anders, Jansen, et al. 1992b:164-166), reconocemos tres escenas o rituales que antecedieron a la realización del fuego nuevo en este reinado (figura 156). La primera se realizó durante la fecha sagrada de fundación que fue el año 9 Conejo, día 1 Lagartija, y quien dirigió el ritual fue la Señora 9 Hierba (divinidad de los ancestros) sentada en el Templo de los Ancestros, es decir, consagrado a éstos. Bajo su supervisión se realizaron rituales que estuvieron asociados precisamente con la veneración de los difuntos, incluso se puede decir que se instauró una forma de ritual funerario que también la vemos en los otros paisajes en el mismo códice.

Como parte de la segunda escena, vemos que la Señora 9 Hierba encabeza un ritual y recibe el saludo ceremonial de parte de los sacerdotes dedicados a su propio culto: el Señor 9 Mono, el Señor 9 Pedernal, el Señor 12 Viento y el Señor 13 Casa. La tercera escena corresponde con la fundación del centro ceremonial de los cuatro *Vehe Ñuhu* (Templos o Casas de Dios) conforme a lo establecido, esto marcó el primer año, el tiempo del principio, Año 1 Caña, día 1 Lagarto fue la fecha sagrada.

En cuanto a los cuatro *Vehe Ñuhu* (templos), desde el punto de vista arqueológico, consideramos que hace referencia al arreglo arquitectónico de una plaza cerrada por cuatro estructuras hacia los puntos cardinales, que es un patrón común entre los grandes sitios del Posclásico[213], precisamente en correspondencia con la visión cuadripartita del mundo. Este arreglo se conforma principalmente de un montículo y tres plataformas o de cuatro plataformas y, en menor medida, de dos montículos y dos plataformas.

Referente a estos *Vehe Ñuhu*, en el códice observamos que unos presentan su cimiento de poca altura, lo que podría estar haciendo referencia a plataformas, mientras que otros tienen su cimiento de mayor altura y cuentan con una escalinata, lo cual estaría indicando un montículo. Así, con base en lo representado, entendemos que uno de los centros ceremoniales de este *yuvui tayu* (reinado) del sur estuvo conformado por un montículo principal (el templo de Cacao y Sangre) y tres plataformas (El Templo del Ojo, el Templo del Ave y el Templo de Vaso con Sangre).

Con relación al *Vehe Ñuhu* (templo) de Cacao y Sangre, Jansen y Pérez mencionan que en la actualidad la sangre de guajolote y cacao molido son parte de la ofrenda mazateca para las divinidades de la Tierra. Asimismo, explican que la forma fonética de cacao *(dzehua)* y el color rojo *(quaha)* del líquido pueden leerse como los verbos *yodzehua*, *yoquaha* (crear, inventar) que aparecen en la expresión *Iya ñuhu tnani huisi, ñuhu ninduyu nidzehua niquahaya* "Señor dios (quien) es inteligente y capaz, dios (quien) pensó, creó y construyó", aparentemente un título antiguo para reproducir la referencia española al Creador "autor Dios creador de todas las cosas" (2007a:90-91).

Continuando con la lectura vemos que una vez establecido el centro ceremonial, el Señor 9 Pedernal taladró el Fuego Nuevo para fundar los Pueblos y sus dinastías, mientras que el Señor 9 Mono hizo la limpia

213 Cabe aclarar que este patrón también se presenta en sitios de épocas anteriores.

Figura 156. El *yuvui tayu* del sur: *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) (láminas 14 y 15 del códice *Yuta Tnoho*)

ceremonial del paisaje, representado por una serranía de cinco cerros con un río y nueve templos (lámina 14 del códice *Yuta Tnoho*) (figura 156).

El ritual de Fuego Nuevo, como apuntan los autores antes nombrados, debe ser entendido como una referencia simbólica a la primera luz del amanecer primordial y, al mismo tiempo, es una ceremonia de inauguración del nuevo gobernante. En cuanto a los templos, señalan que algunos toman sus nombres de los lugares significativos del paisaje, es decir, el mundo construido reproduce el entorno natural. En este sentido, explican que una oposición binaria entre el mundo urbano *(ñuu)* y la Tierra *(ñuhu)* es creada (Jansen y Pérez 2007a:83-98). Esto lo podemos ver en los tres primeros templos que se muestran después de la serranía y que están relacionados con los tres primeros cerros, es decir, tienen la cualidad con la que se enviste a cada cerro: el Templo de los Ancestros, el Templo del Cerro de Piedra y el Templo del Cerro de los Pies.

Referente a la serranía, vemos que el primer cerro que se presenta es el de los Ancestros, le sigue el de Piedra, a continuación el Cerro de los Pies, enseguida el del Jarro y finalmente el de la Máscara, asimismo, en la base de los últimos dos cerros se observa el Río de los Ancestros (figura 157). Retomando el difrasismo en mixteco *yuku nduta* (cerro y agua) para referirse a comunidad, Jansen y Pérez proponen que el Cerro de los Ancestros y el Río de los Ancestros son una referencia general a *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) (Jansen y Pérez 2010b:315), de igual forma, nosotros consideramos que el topónimo del Cerro de los Ancestros puede corresponder con la *Shiñi Ñuu* o cabecera, la cual proponemos que se ubica en la comunidad actual *Ñuu Kahnu* (San Miguel el Grande)[214], en donde se localiza el asentamiento precolonial que es conocido por la población como "Chalcatongo Viejo".

Continuando con las identificaciones, los mismos autores proponen que El Cerro de Piedra corresponde con *Yuku Yuu* (Cerro de Piedra), la impresionante peña en la comunidad actual de San Mateo Peñasco. El Cerro de los Pies podría representar a *Yuku Jahan* "Cerro que se Fue" cercano a Santa Catarina *Yosono-*

214 Esta asociación se explica más adelante con base en la narrativa oral, la evidencia arqueológica y lo referido en algunos documentos coloniales.

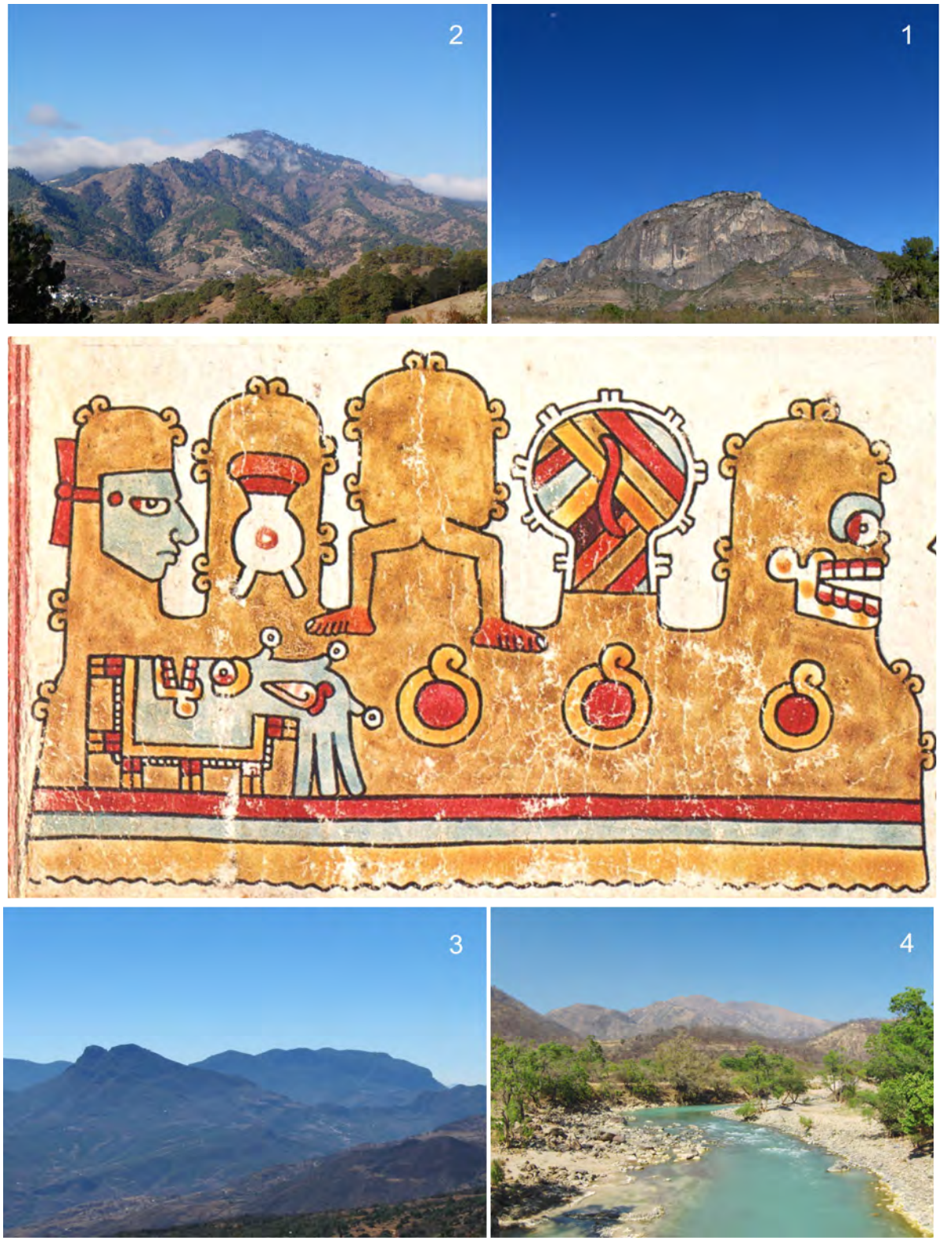


Figura 157. El paisaje del *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya: 1)* San Mateo Peñasco, *2)* El Cerro que se Fue, *3)* Al frente Cuahnana y detrás *Yuku Tindoho* y *4)* el Río Verde. La cabecera se omite porque se trata a detalle en el próximo apartado

tu o el área de *Nuu Yoo-Yuku Iti*, rodeando las tierras tropicales, conocida como *Saha Yuku* "a los pies de las montañas" (Jansen y Pérez 2010b:315-316).

Los últimos dos topónimos que se observan en la serranía también aparecen juntos en el códice *Tonindeye* (lámina 48), en donde se muestran como parte de una serie de conquistas que llevó a cabo el Señor 8 Venado una vez que se estableció como gobernante de *Yuku Dzaa* (Tututepec). Considerando el contexto en ambos códices, estos topónimos han sido identificados por Jansen y Pérez con las comunidades actuales de Cuanahna (derivado de *Yuku Anana*, Cerro de la Máscara) y *Yuku Tindoho* (Cerro del Jarro) (figura 157) (Jansen y Pérez 2007a:206-207; 2010b:316).

De tal forma, consideramos que, con este paisaje, en el códice se está haciendo referencia a la región del sur de *Ñuu Savi* y al *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya*, el cual estuvo conformado por varios *Ñuu* (Pueblos) importantes. En este sentido, proponemos que el topónimo del Cerro de los Ancestros está haciendo referencia tanto al área en donde se localiza el asentamiento precolonial de Chalcatongo Viejo (la cabecera) como al total de los Pueblos que están bajo su influencia, es decir, al *yuvui tayu* (reinado).

Asimismo, como parte de este paisaje, en la esquina inferior izquierda de la serranía se presenta el Río de los Ancestros que abarca los dos últimos cerros (el de la Máscara y el del Jarro), si ubicamos geográficamente estos dos lugares, *Cuanahna* y *Yuku Tindoho*, es interesante de notar que precisamente se localizan pasando un río (el Río Verde)[215] y constituyen el extremo sur de este *yuvui tayu* (reinado) (figura 157). Esta disposición se observa también en la lámina 45 del mismo códice *(Yuta Tnoho)* cuando se mencionan los cuatro puntos cardinales, aquí los cerros se muestran de manera separada aunque siguiendo el mismo orden (figura 158).

En este contexto es más evidente la relevancia del Cerro de los Ancestros, indicada por su tamaño y ubicación preponderantes, enseguida están el Cerro de Piedra y el Cerro de los Pies, y después se presenta el Río de los Ancestros que antecede al Cerro de la Máscara y el Cerro del Jarro. La mención del Río en este orden corresponde con la ubicación geográfica antes descrita y, a su vez, podría estar indicando la configuración de un gran *yuvui tayu* (reinado) en donde se reconocieron dos áreas principales, una integrada por los tres primeros *Ñuu* (Pueblos) y otra por los últimos dos (figura 158). Esta distinción quizás está relacionada con el nombramiento que se hace de los nueve templos (lámina 14), en donde sólo figuran tres relacionados con la serranía, precisamente con los cerros ubicados al oeste del Río.

Regresando a la lámina 15 del Códice *Tonindeye*, al inicio de la fundación de este *yuvui tayu* observamos que el primer *Vehe Ñuhu* que se muestra es el Templo de los Ancestros. Este templo se entiende que estaba consagrado a los difuntos, es decir, fue un lugar liminal para su conmemoración en donde se podía, además, invocar su fuerza y sabiduría, y que era custodiado por la Señora 9 Hierba. Con base en los códices sabemos que éste fue el templo más importante, el que le dio identidad y renombre al *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya*.

Con relación a la Señora 9 Hierba *(Iyadzehe Qcuañe)* Jansen y Pérez explican que es una divinidad de la muerte, comparable con *Cihuacoatl* de los Mexica, quien es el espíritu del tabaco alucinógeno (piciete) y la Señora de la Vía Láctea. Uno de sus atributos es la mandíbula descarnada, lleva también un *quechquemitl* de color negro decorado con motivos en forma de S de color blanco. En náhuatl esta forma es conocida como *xonecuilli* y es usada para indicar un tipo de tortillas especialmente hechas para rituales. La palabra también designa una constelación particular en el cielo. Además, la combinación de blanco y negro es una referencia a la muerte. De tal forma, su nombre probablemente debe ser entendido tanto como "Señora de la constelación *Xonecuilli*" y como "Poder de Muerte", lo cual la hace un tipo de *Omiteotl* (deidad náhuatl de los huesos) (2010b:265).

Asimismo, los autores antes citados mencionan que uno de los títulos de la Señora 9 Hierba es "Flor de Maíz *(yoco)*, que toma sangre *(neñe)*", que ella es la conocedora del misterio más profundo, más allá de la muerte como una frontera final del tiempo de vida de un individuo y que es la conexión con el mundo de los ancestros, con el poder numinoso que es el fundamento del sentimiento y la práctica ritual. Al respecto, debemos tener presente que para los antiguos mixtecos así como para los pueblos contemporáneos, como lo señalan Jansen y Pérez, la imagen de la muerte no es macabra o aterradora sino más bien una expresión de reconexión con los orígenes, con el poder, el amor y la guía de los ancestros como una parte integral de nuestra existencia (2010b:266-267).

215 Este río es el que pasa por la comunidad de *Yuta Nduchi*, es el que divide en los mapas coloniales las dos áreas de estudio que abarcamos en la investigación.

Figura 158. Representación de los cerros del *yuvui tayu* de *Andaya*; pasando el Río de los Ancestros (el Río Verde), se encuentran el Cerro del Jarro *(Yuku Tindoho)* y el Cerro de la Máscara *(Cuanahna)* (lámina 48 del códice *Yuta Tnoho*)

Retomando el Templo de los Ancestros y a la Señora 9 Hierba vemos que juegan un papel importante en varios códices mixtecos. En algunos casos, generalmente cuando se presentan en asociación a los otros topónimos direccionales, están haciendo referencia a la región del sur (al *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* investido de un profundo significado religioso en relación con el ámbito de los ancestros). Asimismo, cuando este topónimo aparece sin los otros tres, se muestra como un lugar sagrado de suma importancia histórica, ya que fue visitado y reverenciado por varios gobernantes de diferentes *yuvui tayu* de la Mixteca. En este Templo, el cual permitía un encuentro espiritual con los ancestros, y con la intervención de la Señora 9 Hierba, se efectuaron decisiones importantes sobre alianzas matrimoniales, tomas de posesión, así como acciones bélicas que determinaron la Historia de *Ñuu Savi*.

Como ejemplo del primer contexto se tiene la escena de las láminas 3 y 4 del códice *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (Bodley) que muestra la muerte de cuatro gobernadores de Monte Albán como consecuencia de un conflicto armado descrito como "la guerra que vino del cielo". Estos señores fueron: 4 Casa "Bastón de Golpes", 3 Mono "Quemador de las Pirámides", 10 Lagarto "'Águila" y 10 Águila "Coyote" (figura 159).

Este evento fue trascendental en la Historia precolonial porque marcó el fin de la esfera de Monte Albán y la estructura política del Periodo Clásico. Como parte de esta narrativa, los Señores mencionados fueron sepultados en los lugares que corresponden con

las cuatro direcciones: el Señor 4 Casa y el Señor 3 Mono fueron enterrados en el Lugar del Cielo, la montaña cerca de *Yuta Tnoho* (Apoala), el Este; el Señor 10 Águila fue depositado en el Río de Cenizas, Río Nejapa, el Oeste; el Señor 10 Lagarto en la montaña Negra, cerca de Tepeji, el Norte y los restos del Señor 12 Lagartija y del Señor 12 Zopilote fueron enterrados en la región de *Ñuu Ndaya*, el Sur (Jansen y Pérez 2005:56 y 57).

En esta imagen la región del sur está representada por la Señora 9 Hierba en actitud y con atavíos de guerrera (escudo y lanza) parada sobre la ciudad de los ancestros, la cual muestra también la cualidad de guerra indicada con una banda de cheurones. Asimismo, es interesante de notar que detrás de 9 Hierba se observa una pezuña de venado, detalle que se aclarará más adelante.

Este suceso también se registró en el códice *Tonindeye* (Nutall) (lámina 20), en esta escena se observa que los fardos funerarios de los mismo Señores, 12 Lagartija y 12 Zopilote, fueron llevados por el Señor 9 Viento "Cráneo de Piedra" ante la Señora 9 Hierba para su protección. Aquí la Señora 9 Hierba se muestra igualmente en actitud guerrera, con una mano sostiene su escudo y con la otra empuña un hacha. Asimismo, se presenta la ceremonia funeraria del Señor 4 Casa y el Señor 3 Mono llevada a cabo por el Señor 10 Lluvia (Jansen y Pérez 2007a:135-141).

En cuanto al segundo contexto, que es cuando la Señora 9 Hierba es visitada en su templo, el Templo de los Ancestros, por grandes personalidades que escribieron la historia de *Ñuu Savi*, se tienen varios ejemplos. El más conocido y relevante, por estar documentado en varios códices (*Añute, Tonindeye, Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* e *Iya Nacuaa* I), es la visita de la Señora 6 Mono del *yuvui tayu* de *Añute* (Jaltepec) y el Señor 8 Venado del de *Ñuu Tnoo* (Tilantongo), quienes se presentaron ante este Templo para hacer una consulta sobre su futuro a la Señora 9 Hierba, es decir, expresaron sus anhelos y sus preocupaciones, y escucharon los consejos de esta respetable y sabia Señora sobre las acciones que debían llevar a cabo.

Como resultado de esta consulta, a la Señora 6 Mono le fue revelado que debía casarse con el Señor 11 Viento "Jaguar Sangriento", mientras que el Señor 8 Venado recibió muchos objetos de poder que jugaron un rol en eventos significativos de su vida. Esta visita influenció el resto de su existencia y con ello, la historia dinástica subsecuente (para una explicación más detallada de este encuentro ver Jansen y Pérez 2007a: 196-209).

Otro ejemplo de una consulta a la Señora 9 Hierba es la que realizó el Señor 4 Viento "Serpiente de Fuego" en un momento crítico de su vida, cuando su familia (sus dos medios hermanos y su madre, la Señora 6 Mono) había sido tomada prisionera y ejecutada por el Señor 8 Venado "Garra de Jaguar" como consecuencia de la muerte de su propio padre, el Señor 11 Viento "Jaguar Sangriento". Habiendo escapado de este ataque, siendo todavía un niño, el Señor 4 Viento visitó a la Señora 9 Hierba en otro santuario que no era el de los Ancestros (Jansen y Pérez 2005:88-89) (figura 160). Este caso es interesante ya que nos habla de la importancia de esta divinidad y sugiere que su culto existió en diferentes santuarios; uno de los más importantes, como lo explica Jansen (2012b:27-33), fue sin duda la tumba 7 en Monte Albán.

Continuando con la historia del Señor 4 Viento vemos que años más tarde, una vez que realizó el ritual de la perforación de la nariz y fue investido con los diferentes títulos que le correspondían como gobernante, regresó a *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia) y tomó posesión, se asentó en *Ñuu Yuchi* (Pueblo del Pedernal). En los siguientes años, él mismo llevó a cabo una

Figura 159. Los restos del Señor 12 Lagartija y el Señor 12 Zopilote, gobernantes de Monte Albán, fueron enterrados en la región del Sur *(Ñuu Ndaya)*, la cual está representada por la Señora 9 Hierba sobre la ciudad de los ancestros (láminas 3 y 4 del códice *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*)

Figura 160. Consulta del Señor 4 Viento a la Señora 9 Hierba en otro santuario que no es el Templo de los Ancestros

serie de rituales en honor a las deidades principales y a los ancestros divinos, dentro de ellos a la Señora 9 Hierba, que en esta ocasión sí visitó en el Templo de los Ancestros (Jansen y Pérez 2005:84-87).

Otra visita al Templo de la Muerte, aunque sin la presencia de la Señora 9 Hierba, fue la que realizó el Señor 3 Perro de la Montaña Obscura Moteada, que en ese momento estaba casado con la Señora 8 Serpiente "Sol Telaraña" de *Ndisi Nuu*. Esta visita fue parte de una peregrinación que inició a raíz de la muerte del Señor 12 Lluvia "Jaguar Sangriento", gobernante de *Ndisi Nuu*, durante su viaje pasó por diferentes lugares sagrados, dentro de ellos el Recinto de las Cenizas, que como se explicó fue un santuario dedicado al oeste, y al final, antes de reunirse con su padre 7 Serpiente "Águila", en la Montaña de la Máscara Preciosa, pasó al Templo los Ancestros (Jansen y Pérez 2005:76-81).

Además de la referencia que se hace al Templo de los Ancestros como un santuario relevante y a la Señora 9 Hierba como su guardiana, a la vez patrona del sur, en los códices también se hace mención a la Ciudad de los Ancestros y a sus respectivos gobernantes.

Un ejemplo de este último caso se tiene en la lámina 12 del códice *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (Bodley) (figura 161), cuando se menciona la procedencia de la segunda esposa del Señor 8 Venado, su sobrina la Señora 6 Águila "Telaraña Jaguar". Ella fue hija de su hermana, la Señora 9 Mono, quien se había casado con el Señor 8 Lagarto, gobernante de *Ñuu Ndaya*. En esta misma escena, un dato relevante para el siguiente apartado, se señala que La Señora 6 Águila ya había estado casada antes, con el Señor 13 Perro "Flor Jaguar", gobernante de la Montaña de las Siete Piedras, *Yuu Usa*, la comunidad actual de Santa Catarina *Yuxia*, perteneciente a Chalcatongo (Jansen y Pérez 2005:65).

Figura 161. La Ciudad de los Ancestros *(Ñuu Ndaya)* es el lugar de procedencia de la segunda esposa del Señor 8 Venado, su sobrina la Señora 6 Águila "Telaraña Jaguar", hija de su hermana, la Señora 9 Mono, quien se había casado con el Señor 8 Lagarto, gobernante de esa ciudad. La Señora 6 Águila ya había estado casada con el Señor 13 Perro "Flor Jaguar", gobernante de la Montaña de las Siete Piedras, la comunidad actual de Santa Catarina *Yuxia*, perteneciente a Chalcatongo (lámina 12 del códice *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu*)

Figura 162. Consulta de la Señora 6 Mono a la Señora 9 Hierba sobre una amenaza que sufrió cuando iba camino a la ciudad de su esposo. La reunión se llevó a cabo en un patio frente al Templo de los Ancestros. En respuesta al agravio que sufrió la Señora 6 Mono, la Señora 9 Hierba puso a su disposición guerreros de la Ciudad de los Ancestros y del Cerro del Venado (lámina 7 del códice *Añute*)

De igual forma, como parte de este *yuvui tayu*, en la página 7 (IV) del códice *Añute* (Selden), se nombra el Cerro del Venado en asociación al Templo de los Ancestros y a la Ciudad de los Ancestros (figura 162). El contexto de su mención es cuando se presenta la segunda consulta que hizo la Señora 6 Mono de Jaltepec a la Señora 9 Hierba en el Templo de los Ancestros, sobre lo que ella interpretó como una amenaza de muerte cuando iba de camino a la ciudad de su esposo (Jansen y Pérez 2007b:206-207).

Una asociación similar se muestra también en la página 4 del códice *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (Bodely) (Jansen y Pérez 2005:57), en el caso del entierro de los dos Señores de Monte Albán descrito anteriormente. Dado el contexto y con base en el registro colonial, este cerro podría estar haciendo referencia al lugar descrito por Burgoa como el panteón de los reyes mixtecos ubicado en el Cerro de Cervatillos (Jansen y Pérez 2007b:206).

Con lo expuesto hasta el momento entendemos que, de acuerdo con la Historia documentada en los códices, el *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) fue extenso, es decir, se conformó de varios *Ñuu* (Pueblos), y que la *Shiñi Ñuu* o cabecera estuvo directamente asociada con el simbolismo de los ancestros, tal como lo indican la serranía y la referencia a la Ciudad de los Ancestros. Asimismo, sabemos que existió un santuario de relevancia regional que estuvo custodiado por la Señora 9 Hierba, representado con el Templo de los Ancestros, y hubo también un cerro importante indicado con el Cerro del Venado. En este sentido, los códices dan cuenta del valor sagrado y los distintos lugares que dieron forma al paisaje de este *yuvui tayu*.

En los siguientes apartados hablaremos de la conformación de este *yuvui tayu* (reinado) a partir de documentos coloniales, y de *Ñuu Ndaya* (el Pueblo de los Ancestros) con base en los datos arqueológicos recuperados durante el trabajo de campo y en las vivencias de los mixtecos contemporáneos.

6.3 *ÑUU NDAYA* (EL PUEBLO DE LOS ANCESTROS) EN LOS DOCUMENTOS COLONIALES

Durante los primeros años del periodo colonial el reinado de *Ñuu Ndaya* o Chalcatongo fue visitado por varios colonizadores que estuvieron en la región de la Mixteca, testimonio de esto son los diferentes registros realizados durante esa época. Estos documentos fueron elaborados principalmente por frailes y por las autoridades civiles que intentaron llevar a cabo las congregaciones en este reinado. Lamentablemente, éstos contienen sólo una breve descripción del área y mención de los pueblos que integraban este reinado, en comparación con otros lugares en la Mixteca de los que se tiene mayor información. Cabe señalar que hasta el momento no hay estudios que profundicen en los documentos y que nos brinden una idea clara de Chalcatongo para la época colonial.

En este apartado nos enfocaremos en la conformación de este *yuvui tayu* (reinado) durante la época colonial, es decir, se propondrá un área tentativa de su extensión y los pueblos que lo integraban. Asimismo, nos interesa acercarnos al proceso caótico y dramático que se generó por los intentos de congregaciones en esta área. Para ello retomamos únicamente documentos que ya han sido publicados como parte de otras investigaciones.

6.3.1 Pueblos que conformaron el *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya*

Un registro relevante para el estudio de la Mixteca colonial es el que realizó Burgoa, en este caso Chalcatongo se menciona como el lugar en donde se ubica un importante santuario y se brinda una descripción de éste, aunque cabe aclarar que es desde la percepción de los frailes. Siguiendo a Burgoa, menciona que Fray Benito Hernández:

> Estando en el pueblo de Tlaxiaco, salía a predicar por sus contornos, y trepaba como solícito cazador, por todas aquellas **montañas** incultas, e inaccesibles, donde tenían sus madrigueras aquellos lobos infernales, y **andando por las de Chalacatongo**, **tuvo noticia del panteón** nefando de innumerables supersticiones, **que generalmente veneraban todos los pueblos**, y **señoríos de esta Mixteca**, en la cumbre de un cerro que descollaba con eminencia sobre todos, donde la naturaleza o los estragos del diluvio hicieron **una grandísima oquedad o cueva**…[216] (Burgoa 1989:337).

El cerro en donde se encuentra la cueva tenía por nombre Cumbre de Cervatillos (Burgoa 1989:339) y de acuerdo con la descripción, era un importante santuario en donde se encontraban varios caciques relevantes que habían fallecido, se menciona que Fray Benito:

> … llegado allá vido toda la circunferencia muy barrida, y matizada de variedad de flores, que se crían en las frescuras de la montaña… reconoció el puesto, descubrió una dilatadísima cuadra, con luz de unas troneras, que le habían abierto por encima, y por los lados, puestos poyos como urnas de piedras, y sobre ellas inmensidad de cuerpos, por orden en hileras, amortajados con ricas vestiduras de su traje, y variedad de joyas de piedras de estima, sarteles, y medallas de oro, y llegando más cerca, conoció algunos cuerpos de caciques, que dé próximo habían fallecido… (Burgoa 1989:340).

Más adelante se señala que este mismo fraile realizó la destrucción del santuario, deshaciendo todos los fardos funerarios, las representaciones de los dioses y los lienzos de pinturas. Al final describe cómo mandó a sacar todo lo que se encontraba dentro de la cueva y que, afuera de ésta, hizo una gran fogata en la que quemó todo eso (Burgoa 1989:341).

En esta descripción, Fray Benito Hernández menciona a Chalcatongo en términos regionales, es decir, se refiere al *yuvui tayu* (reinado) de manera general y lamentablemente no brinda una descripción de la ciudad o de alguno de los pueblos que lo conformaban, él se focalizó principalmente en el santuario ubicado en el Cerro de los Cervatillos.

Este lugar mencionado por Fray Benito ha sido trabajado, en cuanto a su identificación, por Jansen y Pérez (2010b:315), quienes a través de un análisis lingüístico, geográfico, de las narrativas orales y de las costumbres actuales, lo identifican con un cerro en *Itundujia*, actualmente conocido como *Yuku Kasa* (que se puede traducir como Montaña Potente). Es un cerro grande ubicado en el extremo sur de la Mixteca Alta que muy bien podría ser un marcador de esta dirección. Éste es el cerro al que nos referimos en asociación visual y espiritual con el santuario en el Cerro de Pedimento (capítulo III), asimismo, recordemos que en la región es conocido como el lugar a donde va la gente después de que fallece.

Consideramos que ésta fue una de las primeras visitas y estragos que sufrió Chalcatongo durante la Colonia, y un aspecto importante es que se menciona un primer lugar de este reinado, un cerro sagrado que ha sido identificado con *Yuku Kasa*. Posteriormente, entre 1580 y 1590, Chalcatongo se nombra otra vez pero ahora en el contexto de las congregaciones de las poblaciones en esta región.

Con base en los documentos sabemos que durante este periodo se realizaron tres intentos de congregaciones, y gracias a las diferentes investigaciones se pueden enumerar varios pueblos o estancias que formaron parte de este *yuvui tayu* (reinado) (tabla 8). En el trabajo de Gerhard se mencionan 11 estancias para la región: cinco estaban cercanas a la cabecera de Chalcatongo, en la parte alta de la región (los primeros cinco de la tabla), cuatro se ubicaban cercanas a *Itundujia*, en Tierra Caliente (del 6 al 9) y hacia el sur estuvieron dos lugares más que fueron parte de Chalcatongo (10 y 11), los cuales entre 1745 y 1803 se convirtieron en pueblos independientes (1972:288). En la investigación de Marta Martín se mencionan 10 pueblos en general (2011:189; 2015:192). Finalmente, en un primer trabajo, Jansen menciona que el reinado

216 Las palabras en negritas fueron resaltadas por nosotros.

de Chalcatongo estuvo conformado por ocho pueblos (1982:252) y en un trabajo reciente que realizó en colaboración con Aurora Pérez incluye a Santiago *Nuu Yoo* (2010b:314), lo que nos da un total de nueve pueblos.

Estos son los pueblos de los que se tiene certeza que iban a ser congregados en esta región, pero al parecer hubo otros más cuya situación no es muy clara en los documentos coloniales, pues no se sabe si fueron parte de Chalcatongo o de Tlaxiaco. La referencia que se tiene de éstos es que los pueblos del lado norte de Chalcatongo iban a ser congregados en San Mateo Peñasco, pero todo indica que esto no tuvo éxito pues los pueblos que se nombran permanecen en su lugar original hoy en día (Martín 2011:164; 2015: 193).

El documento que habla sobre esta congregación en San Mateo Peñasco, que ha sido trabajado por Spores, menciona que los principales y naturales de los pueblos de San Pedro Molinos, Santa Catalina *Ticuaha*, San Felipe *Tindaco* y Santo Domingo *Tixa* o *Ixcatlan* eran sujetos del pueblo de Tlaxiaco y querían ser congregados en el pueblo de San Mateo Peñasco (tabla 8), sin embargo, más adelante señala que Chalcatongo era el lugar a donde iban a misa todos los domingos y fiestas del año estos mismos pueblos (2005:13).

Este último hecho nos hace pensar que son los pueblos de la parte norte de Chalcatongo. Recordemos que uno de los objetivos de las congregaciones era que las poblaciones fueran convertidas a la fe cristiana y que formaran parte de esta nueva vida religiosa, proceso que se estaba realizando en Chalcatongo, y al mismo tiempo buscaban congregarlas en lugares distintos a su ubicación original.

Romero menciona que la conquista debe analizarse en términos de relaciones de poder, en la que los caciques buscaron lo mejor para ellos y su pueblo, y en algunas situaciones era mejor aliarse al poder colonial para separarse o defenderse de los señoríos y caciques rivales (1994:229). Ésta pudo haber sido una de las razones por la cual los pueblos del norte de Chalcatongo decidieron formar un asentamiento en San Mateo Peñasco y así ser independientes de su antiguo reinado.

Asimismo, hay que considerar que durante las diferentes congregaciones algunos pueblos eran obligados a juntarse en un lugar y después moverse a otro. Ejemplo de este descontrol lo vemos en el caso de San Mateo *Yuku Tindoho*. Este fue un pueblo que sería congregado en Chalcatongo (número 11), pero al mismo tiempo es mencionado como uno de los pueblos a congregarse en Tlaxiaco (Spores 2005:12).

Al parecer sucedió lo mismo con San Andrés Tiza (el 5), el cual se pensaba que no había sobrevivido a las congregaciones realizadas en Chalcatongo (Gerhard 1972:288). Sin embargo, en el documento sobre San Mateo Peñasco se menciona a la estancia de San Agustín (probablemente Santo Domingo *Tixa* o *Tisaha*) y se piensa que hace referencia al actual Santo Domingo Ixcatlan (Spores 2005:12). Asimismo, en un documento del siglo XIX que habla sobre el curato de San Mateo Peñasco, se nombra a San Pablo *Tisaha* (traducido como Tierra de Calabazo) como uno de los 11 pueblos que lo integran (Huesca, Esparza, et al. 1984a:326).

Retomando la asociación de Spores entre estos tres poblados, pensamos que San Andrés *Tiza* sobrevivió y que durante las congregaciones se le cambió el nombre, primero de San Andrés a San Agustín, luego a San Pablo, y finalmente a Santo Domingo, con el que se le conoce en la actualidad. Asimismo, un aspecto que refuerza esta idea es su ubicación geográfica.

En el documento señalado, San Agustín *Tisaha (Tixa)* se menciona entre las estancias de San Mateo *Yuku Tindoho* y de Santa Catalina *Yujia* (Spores 2005: 12). Esto es un reflejo de su realidad geográfica, pues estos tres poblados se encuentran en vecindad y se reconocen claramente con municipios o comunidades actuales. Asimismo, en el registro realizado por Gerhard se menciona que San Andrés Tiza estaba cercano a Chalcatongo, y en la actualidad ambos municipios son vecinos, lo que corrobora esta identificación.

Cabe mencionar que el topónimo de *Yujia* aparece en el códice *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (Bodley) y ha sido identificado con la comunidad actual de Santa Catarina *Yujia* (como vimos en el apartado anterior). En este caso el topónimo se traduce como Siete Piedras (Jansen 1994:115) y tiene estrecha relación con el reinado de Chalcatongo (Jansen y Pérez 2005:64) (figura 161). Este mismo topónimo aparece en el mapa de Teozacoalco e indica el límite entre el reinado de Teozacoalco y el de Chalcatongo (Anders, Jansen, et al. 1992a:46). Por lo tanto, Santa Catarina *Yujia* sería otro lugar del reinado de Chalcatongo.

Así, con este estudio preliminar vemos que el *yuvui tayu* de Chalcatongo, en la Colonia y posiblemente durante la época Posclásica, estuvo integrado por la

Gerhard	*Martín*	*Jansen*	*Spores*	*Municipios Actuales*
Sta. María (Natividad) Chalcatongo, o *Ñundeya*	Chalcatongo	Chalcatongo		1. Chalcatongo de Hidalgo
San Miguel el Grande *(Ñucaño)*	San Miguel	San Miguel el Grande		2. San Miguel el Grande
Santa Catarina *Yosonotu*	Santa Catalina[a]	Santa Catarina *Yosonotu*		3. Santa Catarina *Yoso Notu*
Santiago *Yosondua* (*Mizteguaca*)	Santiago Mixtehuaca	Santiago *Yosondua* (Mizteguaca)		4. Santiago *Yosondua*
San Andrés Tiza	San Andrés Tiza			5. Santo Domingo Ixcatlan
Santa Cruz *Itundujia* o Pozotitlan	Santa Cruz	Santa Cruz *Itundujia*		6. Santa Cruz *Itundujia*
Santa Lucía *Nutneñu* (Monteverde)	Santa Lucía	Santa Lucía Monteverde		7. Santa Lucía Monteverde
Los Reyes	Los Reyes			8. Santos Reyes Aldama[b]
San Andrés *Doyoñana* (Xacala; Cabecera Nueva)	San Andrés	San Andrés Cabecera Nueva		9. San Andrés Cabecera Nueva
Santa Catarina *Cuanana* (Guanana)				10. Santa Catarina *Cuanahna*
San Mateo *Yucutindoo*				11. San Mateo *Yuku Tindoho*
	Yolotepec	Santa María Yolotepec		12. Santa María Yolotepec
		Yujia		13. Santa Catalina *Yujia*
		Nuu Yoo		14. Santiago *Nuu Yoo*
			San Felipe *Tindaco*	15. San Felipe *Tindaco*
			Santa Catarina *Ticua*	16. Santa Catarina *Ticuaha*
			San Pedro Molinos	17. San Pedro Molinos
			San Mateo Peñasco	18. San Mateo Peñasco

a La autora no menciona si fue Santa Catarina *Yoso Notu* o Santa Catarina *Cuanahna*, pero pensamos que debió corresponder con una de estas dos comunidades.

b Ésta es una agencia actual del municipio de Cabecera Nueva que concuerda con el nombre de Los Reyes, además, en un documento del siglo XIX que trata sobre Santa Cruz *Itundujia* se nombra el pueblo de Los Reyes como parte de este curato y se menciona que estuvo a una legua de distancia con relación a la cabecera (Huesca, Esparza, et al. 1984b:1992). Esta distancia (hacia el oeste de Santa Cruz *Itundujia*) corresponde con la comunidad actual de Santos Reyes Aldama. Por otro lado, en el testamento de don Diego de Velasco, cacique de Chalcatongo (Jansen 1994:115), se señala al pueblo de Los Reyes, sin embargo, no se menciona su ubicación, pero pensamos que se trata de la misma población. Hay que señalar que don Diego de Velasco les dejó como herencia una yunta de toros Bellacos a las iglesias de *Itundujia*, de la Cabecera y de los Reyes; esta última debió ser considerada por su cercanía a *Itundujia*, donde al parecer residía don Diego de Velasco.

Tabla 8. Pueblos o estancias que formaron parte del *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* con base en diferentes investigadores

población de 18 pueblos, muchos de los cuales hoy en día continúan en su lugar original (figura 163). Los primeros 14 son: *1)* Santa María Natividad Chalcatongo o *Ñuu Ndeya, 2)* San Miguel el Grande o *Ñuu Kahnu, 3)* Santa Catarina *Yoso Notu, 4)* Santiago *Yosondua, 5)* San Andrés *Tiza* o Santo Domingo Ixcatlan, *6)* Santa Cruz *Itundujia, 7)* Santa Lucía Monte Verde o *Nutneñu, 8)* Los Reyes o Los Santos Reyes Aldama, *9)* San Andrés *Doyoñana* o Cabecera Nueva, *10)* Santa Catarina *Cuanahna, 11)* San Mateo *Yuku Tindoho, 12)* Santa María *Yolotepec, 13)* Santa Catalina *Yujia* y *14)* Santa María *Nuu Yoo.*

Los últimos cuatro pueblos que también consideramos, aunque no son mencionados directamente como parte de este *yuvui tayu* son: 15) San Felipe *Tindaco*, 16) Santa Catarina *Ticuaha*, 17) San Pedro Molinos y 18) San Mateo Peñasco o *Yuku Yuu.* Todos ellos se corresponden con comunidades actuales, y también hay que recordar el único santuario que se menciona en los documentos coloniales, *Yuku Kasa*, el cual se ubica en el extremo sur de este reinado (figura 163).

Con relación a estas comunidades, es importante mencionar que en las narrativas orales que hay en la región se pueden seguir diferentes líneas que las entretejen. Ejemplo de esto lo vemos en la narrativa que habla sobre la *Ndoso Sihi* (antigua reina) de San Pedro Molinos y el *Ndoso Yii* (antiguo rey) de San Miguel el Grande y en la que refiere a los tiempos primordiales de los *Ndoso* (antiguos reyes), que señala que la gente de *Yoso Notu* es la misma que la de *Ticuaha*, es decir, tienen un origen común (apartado 4.3.1).

Asimismo, otra narrativa que consideramos relevante porque integra a varias de estas comunidades y, según nuestro entendimiento, habla de las congregaciones, es la que nos compartió el *Tata Ñuu* (Abuelo del Pueblo) Francisco Morales Cruz de la comunidad de Santa Catarina *Yoso Notu*:

… eso es lo que dicen de los *Ndoso* (antiguos reyes)
Ese es él, quien andaba mucho
Andaba pueblo por pueblo
Y llegó a un lugar en donde hicieron una reunión
Esto me lo contó en 1948 nuestro *Tata Ñuu* (refiriéndose a un señor de respeto de la comunidad)
Él contó que esto pasó mucho más antes, más antes
Él me lo contó a mí y dijo que anduvieron todos los *Ndoso*
Y que mandaron a hacer una reunión
Y que llegó una cuadrillita, de los que llaman reyes, a Putla
Por allá, allá se reunieron ellos, allá platicaron
Sobre cómo iba a quedar o cómo iban a poner a cada pueblo pues,
Allá se juntaron varios y allá platicaron varios
Dijo que hubo esa plática y **de ahí sacaron a la virgen de Santa Catarina *Yoso Notu***
Tres vírgenes las sacaron de ahí (Putla) y son las que llegaron aquí (*Yoso Notu*)
Las tres vírgenes de Santa Catarina llegaron aquí, una se quedó aquí
Y aquí se (re)partieron
Una virgen de Santa Catarina se fue a *Ticuaha*, Santa Catarina *Ticuaha*
Otra virgen se fue a *Cuanahna*
Y ahí (en Putla) platicaron sobre **dónde iban a hacer un templo**
Porque antes, antes hicieron un templo hasta allá abajo
En donde le dicen la Unión *(Kaa Ndu, Kaa Nru)*, ahí hicieron un templo
Pero no se acabó, nada más hicieron la mitad
Y allá, allá no podían hacer nada (en la Unión)
Terminaron ese templo y luego se vinieron para acá
Y aquí hicieron este templo (en San Catarina *Yoso Notu*)
Porque les gustó este lugar
Aquí lo hicieron

Luego hicieron otra reunión (los *Ndoso*)
Hicieron otra reunión y allá **estaba una caja**
Y de cada pueblo llegaron (los *Ndoso*)
A ver cuál era la mejor caja, la más bonita
Y ese canijo (astuto), el que digo *Ndoso* (de *Yoso Notu*)
Ese canijo *Ndoso* agarró la más bonita, la mejor
Dijo: esa me la llevo porque esa es la mejor
Y las que estaban feas (las cajas)
Las agarraron los de **Atatlauca,**
los de **San Miguel el Grande**
y también **Chalcatongo**
y también **Itundijia**
y **San Andrés Cabecera Nueva**
y **Monteverde** no, porque este no estaba[217]
eso es lo que hicieron,

217 Es interesante de notar que aquí el narrador excluye explícitamente a Monteverde. Pensamos que esta exclusión es debido al problema actual de límites territoriales que tiene *Yoso Notu* con este municipio. Ésta es una problemática que sufren varias comunidades de la Mixteca precisamente como resultado de la colonización.

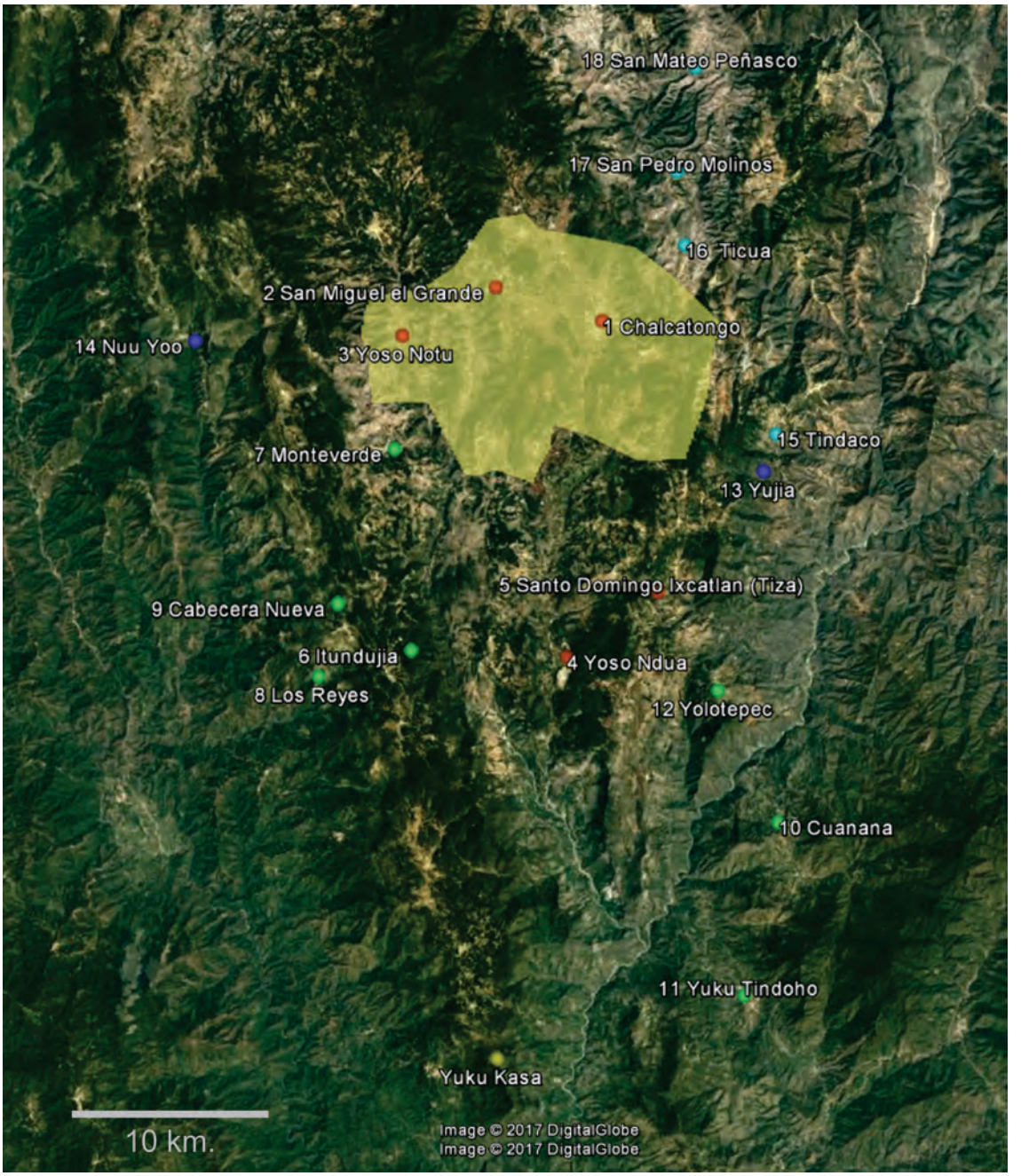


Figura 163. Pueblos y lugares que conformaron el *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* en la época colonial. Los señalados con punto naranja son los que iban a ser congregados en Chalcatongo, los de color verde en *Itundujia*, los azules en San Mateo Peñasco, los de color morado se sabe que pertenecieron a Chalcatongo en general y el punto de color amarillo marca un santuario. El área sombreada de amarillo corresponde con la cabecera norte del reinado que fue recorrida por nosotros

por eso se quedó esto (la caja) aquí,
la que decía Linda,
ése es el nombre de la caja.
Ésa es la caja que agarró esa gente antigua *(Ndoso)*,
esa es la que agarró
y esa la guardó el *Ndoso*, la guardo él
y luego llegaron a un lugar en donde abrieron esa caja,
y puro hueso de duraznal es lo que tenía adentro la caja,
eso es lo que tenía la caja
no es dinero no es nada.
Nada más por encima estaba brilloso,
eso es lo que hubo,
pensaban que tenía dinero, pero no es dinero,
puro huesito tenía adentro.
Por eso se quedó ese nombre de Santa Catarina *Yoso Notu* (por la Virgen que les tocó).

Siguiendo esta narrativa, vemos que los antiguos reyes o *Ndoso* de las poblaciones de esta región realizaron dos reuniones en Putla[218]. La primera trató de tres temas: el primero fue sobre la organización de los pueblos, sobre dónde se iban a ubicar, el segundo fue referente a las tres vírgenes Santa Catarina, que quedaron como Santas Patronas de *Yoso Notu*, *Ticuaha* y *Cuanahna*, y el tercero fue la construcción de una iglesia en el paraje *Kaa Ndu* por parte de los diferentes reyes que participaron en la reunión. En la segunda reunión se habló de la repartición de unas cajas con semillas, que para el caso de *Yoso Notu* fue la que contenía semillas de durazno.

Esta narrativa es importante para el tema que tratamos en este apartado porque, primero, nos habla de dos reuniones en las que participaron los reyes de varios de los pueblos que conformaron este reinado y, segundo, porque deja ver que en ellas se asignó la ubicación así como el Santo Patrono de cada pueblo. Por las temáticas que trata pensamos que es una narrativa que está haciendo referencia al momento de las congregaciones. Interesantemente, también muestra las acciones y decisiones tomadas por los propios pueblos ante las nuevas normas que se les impusieron.

Especialmente llama la atención la referencia sobre la construcción de un templo para todos, ya que una característica de las congregaciones fue precisamente la construcción de una iglesia católica en el centro de la nueva población. Ésta es una interpretación de la narrativa, pues no se hace mención explícita de este evento, pero los cuatro temas que muestra son típicamente del periodo colonial. Asimismo, cabe señalar el papel de los *Ndoso* (antiguos reyes) como personajes centrales en esta "reorganización" de los Pueblos.

Más adelante hablaremos de esta iglesia que se construyó en el paraje de *Kaa Ndu* (que se puede traducir como la Campana Estuvo Ahí o Ahí se Cayó la Campana, de acuerdo con Omar Aguilar Sánchez, hablante del mixteco). Ahora retomaremos la segunda temática referente a las tres Vírgenes Santa Catarina, las cuales están en *Ticuaha*, *Yoso Notu* y *Cuanahna*. En otras narrativas estas tres vírgenes se mencionan emparentadas, una madre y dos hijas, y en ocasiones como hermanas. Si ponemos atención a la ubicación geográfica de estas comunidades vemos que *Ticuaha* está al norte, *Yoso Notu* al centro y *Cuanahna* al sur.

Esto nos llama la atención porque se puede comparar con la disposición espacial de los pueblos vistos en la lámina 14 del códice *Yuta Tnoho* (Vindobonensis), en donde se muestra el paisaje de la región del sur. En esta representación la disposición de los cerros corresponde, primero, a un orden jerárquico, en donde se muestra al Cerro de los Ancestros como el topónimo de inicio, esto posiblemente indica que es la cabecera y, al mismo tiempo, representa a todo el *yuvui tayu*, tal como se explicó anteriormente. Los cerros subsecuentes siguen un orden geográfico y vemos que se van nombrando de norte a sur. En este orden aparecen, después de la cabecera, San Mateo Peñasco (al norte), Santa Catarina *Yoso Notu* (al centro) y, cruzando el Río de los Ancestros (el actual Río Verde), se encuentran *Yuku Tindoho* y *Cuanahna* (al sur).

Con estas observaciones queremos establecer una comparación entre la disposición espacial que refleja la narrativa de las tres vírgenes y la representación del paisaje en el códice, las cuales enfatizan el norte, el centro y el sur de este gran *yuvui tayu* de Chalcatongo. Al respecto, cabe señalar que en el área en donde se sitúa la cabecera existen dos lugares desde donde se puede apreciar, casi en su totalidad, el paisaje mostrado en la lámina 14 del códice *Yuta Tnoho:* en la cima de *Yuku Kuaan* (Cerro Amarillo) o Cerro el Fortín así como en el *Yuku Sutu* (Cerro del Padre), ambos ubicados en la comunidad actual de Chalcatongo. De tal forma, consideramos que la serranía que se observa en el códice está haciendo referencia al centro y a los extremos (norte y sur) del *yuvui tayu*.

218 El nombre completo es Putla Villa de Guerrero y se ubica a unos 35 km hacia el este de *Yoso Notu*.

6.3.2 Sobre las congregaciones en el área norte del antiguo reinado

Regresando a los Pueblos que se mencionan en los documentos coloniales como parte de este *yuvui tayu*, entendemos que Chalcatongo y Santa Cruz Itundijia fueron los principales, la importancia de ambos pueblos se deja ver en dos documentos del siglo XVI (Jansen 1982:252). El primero se trata de una probanza de 1622, en la que diferentes testigos explican con detalle los lazos familiares entre don Diego de Velazco y Arellano, un príncipe mixteco heredero del Señorío de Chalcatongo que residía en Itundijia, y doña Micaela de la Cueva, quienes solicitan permiso para poder casarse (Jansen 1994:101). Una sección del documento hace mención que se trae a los principales Francisco Pérez, Luis Pérez y Luis Velázquez para ser testigos y observadores por parte de todos los principales de **Chalcatongo** *(Ñuundaya)* y de **Santa Cruz Monte que Arde Lumbre Itundujia** (Jansen 1994:104).

El segundo documento es de 1603 y trata sobre los tres intentos de congregación en este reinado de Chalcatongo. El primer intento se quiso realizar en **San Miguel el Grande**, sin embargo, por la negativa de los diferentes pueblos no se realizó; en este caso los pueblos involucrados propusieron realizarla en un lugar llamado **Almoloya** (el segundo intento), pero finalmente el alcalde mayor de Teposcolula decidió que la congregación se realizara tanto en **Chalcatongo** como en **Santa Cruz Itundujia** (tercer intento) (Martín 2011:174; Sánchez 2004). La importancia de estos dos últimos pueblos se corrobora con otro documento que señala el deseo de mover a la gente que vivía en Chalcatongo a Santa Cruz Xocoyola Hicpala (Santa Cruz *Itundujia*), esto debido a la muerte masiva de casi todos los congregados en Chalcatongo (Jansen 1982).

Como vemos en estos documentos, Chalcatongo e Itundijia juegan un rol principal, en el primero se mencionan como las cabeceras del *yuvui tayu* y en el segundo se refieren como los lugares reconocidos oficialmente para realizar las congregaciones. Asimismo, es importante mencionar, aunque no contamos con más evidencia en los documentos, que en algún momento se llevaron a cabo diferentes congregaciones que incluyeron a los pueblos que eran parte del antiguo *yuvui tayu*, las cuales resultaron en las comunidades que conocemos hoy en día.

Retomando el último documento, podemos señalar que tres de los lugares mencionados para realizar las congregaciones se pueden identificar fácilmente, ya que los nombres de San Miguel el Grande, Chalcatongo y Santa Cruz Itundijia corresponden con municipios actuales. En el caso de Almoloya es un poco más difícil, pues actualmente no existe en el área un lugar con este nombre, sin embargo, más adelante y con otra información propondremos un lugar.

En cuanto a los nombres que se mencionan en los documentos coloniales se debe tener en cuenta que corresponden con lugares en donde se realizaron o se quisieron realizar las congregaciones, y que muchos de ellos son pueblos que se crearon durante el periodo colonial. Respecto a estos procesos debemos considerar que las congregaciones tuvieron efectos catastróficos en la región, pues durante este proceso la mayoría de la población cayó enferma y gran parte murió (Martín 2015:189). Asimismo, varias poblaciones fueron obligadas a moverse a estos nuevos asentamientos, es decir, hubo desplazamientos forzados. En los documentos relacionados con las congregaciones se asienta que las personas lo hicieron voluntariamente, pero en otros registros coloniales vemos, desde los ojos de los colonizadores, que esto se realizó utilizando la represión en diferentes formas (Romero 1994).

Para el área de Chalcatongo no se tienen estudios o documentos (publicados) que nos muestren cómo se vivió este proceso, pero recurrimos a algunos casos de la misma región que pueden ser comparables con lo que pasó en esta área, para darnos una idea. Ejemplo de estas congregaciones y de los conflictos generados por estos movimientos lo vemos en los casos de Juxtlahuaca y de Tecomaxtlahuaca, dos comunidades vecinas en la Mixteca Baja. Para el primer pueblo se menciona como los frailes:

> … con su ferviente amor vinieron en platicar esta escuela, heredada del maestro que vino del cielo a enseñarla,… andaban en busca de este **rebaño** desgarrado de los lobos (en alusión a las personas que habitaban esta región de Juxtlahuaca), que lo traían por montes, y valles, en carnicerías de sacrificios, era muy dada a estos inhumanos ritos la **gente de la Mixteca Baja**, que como ultramontanos, tenían de bárbara brutalidad… y valíanse de lo intrincado de los montes, **para vivir**… pero **los ministros evangélicos**… **seguían la caza sin parar**, **al olor de aquellas fieras** penetraron aquellos montes, **bajaron al valle de Xustlahuaca**…reconocieron lo inculto de los vecinos,

> y naturales, los religiosos y **hallándose conquistados con armas de fuego se consagraron a reducirlos con las luz del evangelio**… y aunque el ánimo de los principales no era muy belicoso… pudo la del religioso instituto penetrar el alma y desengañar a muchos de los principales y disponerlos a que tuviesen ministros, y que les hiciesen iglesia, y albergue donde recogerse, y **a las faldas de la montaña en la eminencia del valle había más de tres mil indios con sus familias…** (Burgoa 1989:354-355).

En esta cita vemos claramente cómo se realizó esta congregación o reducción de, por lo menos, tres mil personas y sus familias, asimismo, cómo los ministros evangélicos seguían la caza sin parar de los habitantes de Juxtlahuaca, hecho que no fue realizado únicamente por la escuela heredada por el maestro que vino del cielo (el evangelio) sino por las armas de fuego de los colonizadores, esto a pesar de que los principales no eran belicosos.

En el caso de Tecomaxtlahuaca, ubicado al norte y a una legua (alrededor de 5 km) de distancia de Juxtlahuca, la congregación fue también violenta, y se menciona la manera en que los habitantes fueron desplazados de su pueblo originario, el cual se conocía como "Tecomaxtlahuca la antigua" y tenía tierras, agua, llanos para siembra, aguas para riego y montes con mucha leña (Burgoa 1989:362). Asimismo, se señala que:

> … en tiempo de la persecución general de los malos ministros de las congregaciones con que **esquilaron toda la muchedumbre** de los indios que tenían estos reinos, **pasan a éstos a las tierras y valle de Xustlahuaca**, **mendingando en las ajenas lo que les sobraba en las propias** y para distinguirlos les permitieron la nueva población, con división a la parte del norte, eran muchos y grandes labradores… **eso no les cuadro a los naturales de Xustlahuaca**… **por lo que les dieron en zozobrarlos con obras, y palabras como advenedizos**, ocupándolos en lo más servil y molesto de su república, y comunidad, y **creció la fatiga hasta obligarles a buscar su libertad**, y quietud, y en prosecución de ella, determinaron ir a presentar al virrey su cautiverio y trabajos, en tierras ajenas… (Burgoa 1989:363).

En esta primera parte se muestran muy bien las problemáticas enfrentadas por los dos pueblos que se juntaron en una sola congregación, la manera en que se dio la discriminación y el rechazo de una población sobre otra, situación que sin lugar a duda fue generada por la violencia ejercida por el poder colonial que los había desplazado. Más adelante, las personas de Tecomaxtlahuaca mencionan en su reclamo que:

> … **teniendo ellos sitio**, y **valles donde poblar**, siendo muchos más, **y si la razón para removerlos de su lugar nativo** ("Tecomaxtlahuca la antigua") **era por ser muy húmedo**, y **enfermizo**, **que era lo que alegaron los jueces**, tenían otras muchas tierras de sus cacicazgos y patrimonios, en menos distancia que el que dejaron; la razón y la piedad obligó al virrey a darles licencia para fundar su nuevo pueblo…**fueron tan astutos y prevenidos** de secreto… **que en una noche se pasaron más de cuatrocientos casados** media legua, de **este otro pueblo**, pasado el río, hacia el noroeste… **en donde de chozas y enramadas, amanecieron casas** y calles muy ordenadas… que tiene más de cuatrocientas familias… (Burgoa 1989: 363).

No sabemos cuánto tiempo duraron los desplazamientos de las personas de Tecomaxtlahuaca, lo que sí sabemos es que generaron problemas para la propia población así como para su vecina Juxtlahuaca. Este hecho lo hemos citado en unos cuantos renglones, pero si pensamos en términos de experiencia vivencial habrá que considerar los efectos y estragos causados, los cuales perviven hasta hoy en día. Ejemplo de éstos son los innumerables conflictos agrarios que hay entre comunidades por el establecimiento de los límites territoriales. Como consecuencia de estos pleitos actualmente sigue habiendo desplazamientos, muchas de las comunidades desplazadas llegan constantemente a la ciudad de Oaxaca y ocupan el zócalo a manera de protesta, ante esta situación el Gobierno de Oaxaca continúa inmóvil.

Continuando con los documentos, además de las versiones de los colonizadores existen registros que fueron escritos por los pobladores originarios, quienes vivieron en carne propia los estragos sufridos bajo el dominio colonial. Romero (2012) nos brinda un ejemplo muy claro sobre cómo los pueblos mesoamericanos entendieron e integraron, de formas distintas, los eventos ocurridos como parte de su propia historia, la cual debía ser conocida por las futuras generaciones.

El caso que expone es el de los títulos primordiales

de dos comunidades zapotecas de la Sierra: el de Juquila (de finales del siglo XVI) y el de Yateé (escrita en 1634 por don Francisco Yalao). En donde el primero, cuya escritura guarda una estructura mesoamericana, deja ver una adaptación a una situación radicalmente nueva y no hace ninguna referencia a la violencia de la guerra; mientras que el segundo muestra que todo lo que fue vivido y endurecido a través de la conquista permaneció en la memoria de los pueblos. Este último documento refiere explícitamente a la violencia de la conquista militar cuando expresa que:

> … cuando la palabra de Dios no había llegado a aquí, los hijos del sol, como ellos llaman a la gente de Castilla, quienes vienen sobre el gran mar desde España, todo lo que ellos trajeron consigo, (ellos vistieron) en armadura, ellos trajeron armas echas de metal, ellos vinieron con perros feroces que comen gente, ellos vinieron con caballos que nos aterrorizaron enormemente, el Señor conquistador de pueblos, antes que ellos llegaran nosotros huimos, nos escondimos (Romero 2012:101).

En este caso, como explica Romero, los pueblos resumieron esta violencia en una sola expresión en zapoteco: *guesegui yechi*, el conquistador de pueblos. Con relación a este documento, la misma autora señala que refleja una memoria dividida, truncada, ya que por un lado, los frailes y el poder colonial son respetados y, por el otro, la violencia y el terror son reclamados (2012:101 y 104).

Citamos estos ejemplos para mostrar que la colonización fue un proceso dramático que no se puede, ni se debe, pasar por alto cuando nos referimos a la fundación o a las congregaciones de los Pueblos de Mesoamérica en tiempos coloniales. Algunos documentos históricos, como el de Juquila, e incluso narrativas orales de fundación, no hacen alusión a la violencia de estos hechos, pero esto no significa que no hayan existido y que causaran profundos daños y transformaciones a las poblaciones locales.

Al respecto debemos tener presente que, siguiendo el argumento de Romero, después de la Colonia los pueblos se replantearon estos eventos para que tomaran sentido en sus vidas y se elaboraron nuevas memorias. Y que éstas no son permanentes o fijas sino que cambian de acuerdo con las circunstancias de cada comunidad, de acuerdo con los eventos que cada una confronta y, sobre todo, influencia las formas en las cuales cada sociedad va construyendo su futuro (Romero 2012:92).

De tal forma, con lo expuesto hasta el momento, podemos decir que el *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* abarcó la población proveniente de al menos 18 Pueblos, de los cuales Chalcatongo e *Itundujia* fueron los más importantes, y que durante el proceso de las congregaciones hubo desplazamientos forzados que, por un lado, ocasionaron el abandono de algunas ciudades y, por el otro, dieron origen a otras nuevas. Enseguida nos enfocaremos únicamente en la parte norte del reinado de *Ñuu Ndaya*, principalmente en Chalcatongo, *Yoso Notu* y en San Miguel el Grande, ya que es en donde realizamos nuestra investigación.

Así, con relación al establecimiento de nuevos asentamientos, podemos mencionar que la congregación realizada en Chalcatongo se formó con personas que fueron desplazadas de comunidades cercanas y lejanas. Esto lo planteamos porque en el centro de esta comunidad, así como en sus alrededores, no se ha encontrado evidencia precolonial que nos permita hablar de un lugar significativo durante el Posclásico. Por ello afirmamos que la comunidad actual de Chalcatongo se trata de un asentamiento establecido en la época colonial y que no corresponde con el lugar en donde se ubicó la cabecera en tiempos precoloniales.

Para esta afirmación también retomamos la información proporcionada por las narrativas orales históricas de la región. Una narrativa generalizada que tienen muy presente varias comunidades actuales[219] refiere que el antiguo Chalcatongo se encontraba en el paraje de *Ndua Vee* (Valle Bajo) de la agencia de Benito Juárez, en el municipio de San Miguel el Grande. Esta narrativa conecta al antiguo Chalcatongo con un sitio precolonial específico nombrado precisamente "Chalcatongo Viejo". Este asentamiento, como lo veremos en el siguiente apartado, es representativo del Posclásico en esta área.

Todo parece indicar que, durante la colonización, la mayoría de la gente que vivía en "Chalcatongo Viejo" fue forzada a abandonar esta ciudad y, por lo tanto, desplazada a otros lugares, uno de ellos fue el actual Chalcatongo. Asimismo, pensamos que la mayoría de las personas fueron congregadas también en la comunidad actual de San Miguel el Grande o *Ñuu Kahnu*, lugar en donde se quería hacer la primera

219 Éstas son: Chalcatongo, San Miguel el Grande, Santa Catarina *Yoso Notu*, San Esteban *Atatlahuca*, Santa Lucía Monteverde, Santiago *Yosondua* y Cabecera Nueva.

congregación de acuerdo con lo visto en el documento antes citado.

La evidencia arqueológica nos indica que el área en donde se localiza actualmente la cabecera de San Miguel el Grande fue un asentamiento menor antes de la llegada de los colonizadores. Este asentamiento se encontraba a una distancia de 5 km de "Chalcatongo Viejo", por lo que consideramos que estaban relacionados (esta asociación se verá en la parte arqueológica). Al respecto, la narrativa oral que trata sobre la fundación de la comunidad de San Miguel el Grande nos explica que ésta se formó a partir de ocho pueblos vecinos, los cuales corresponden con asentamientos precoloniales que fueron habitados justo antes de la llegada de los españoles, e interesantemente uno de ellos fue "Chalcatongo Viejo" (Jiménez y Posselt 2015).

En el caso de la narrativa de fundación del actual Chalcatongo hemos recogido dos versiones, ambas muy parecidas. La que nos compartieron los habitantes de Chalcatongo menciona que ellos vinieron de *Nuu Yoo* y que durante su andar se quedaron a vivir primero en *Yuku Nikuka* (una agencia de la comunidad de *Yoso Notu*), después de unos años se cambiaron a Chalcatongo Viejo y finalmente se movieron al actual Chalcatongo. Por su parte, la versión que escuchamos en *Yuhu Yau* (Boca de la Cueva), paraje en San Miguel el Grande, narra que de esta cueva salieron los primeros hombres que poblaron Chalcatongo Viejo, quienes venían de *Nuu Yoo*, después de unos años se movieron a Guerrero (una agencia de San Miguel el Grande) y finalmente se fueron a vivir al actual Chalcatongo. Ambas narrativas marcan una línea de peregrinación que venía de *Nuu Yoo*, pasó por "Chalcatongo Viejo" y terminó en el actual Chalcatongo.

Asimismo, es importante de notar que ambas narrativas de fundación (la de San Miguel el Grande y la de Chalcatongo) señalan que "Chalcatongo Viejo" fue su antecesor, lo que indica su relación histórica con estas dos comunidades actuales. Con relación a este vínculo es importante referirnos a sus nombres: Chalcatongo o *Ñuu Ndaya* y San Miguel el Grande o *Ñuu Kahnu*. Del primero se sabe que ese era el nombre del asentamiento en tiempos precoloniales, esto con base en la narrativa oral, en los documentos coloniales y en los códices. Del segundo conocemos que su nombre en mixteco, desde tiempos coloniales hasta la actualidad, ha sido *Ñuu Kahnu* (Pueblo Grande), nombre que posiblemente correspondió con la importancia que tenía el antiguo Chalcatongo durante el periodo precolonial. En este sentido, pensamos que una comunidad se quedó con el nombre del antiguo asentamiento (Chalcatongo) y otra hizo énfasis en el estatus como cabecera (Pueblo Grande).

Con esta información podemos seguir parte de la Historia de las personas que fueron obligadas a dejar "Chalcatongo Viejo" y que dieron origen a dos poblados, el primero en San Miguel el Grande, *Ñuu Kahnu* (el Pueblo Grande) y el segundo en Chalcatongo de Hidalgo, *Ñuu Ndeya* (Pueblo de Abundancia). Estos pueblos que fueron desplazados, al igual que en otras partes de la Mixteca y de Mesoamérica, sufrieron las consecuencias de las congregaciones coloniales. Tuvieron que adaptarse a un lugar nuevo, a nuevas reglas, a pleitos de tierras con los pobladores ya establecidos, así como a la carencia de tierras cultivables, y a esto hay que sumarle que los pobladores no tenían permitido regresar a sus lugares de origen (Gerhard 1977:351).

Estos movimientos violentos de poblaciones quisieron desarraigar a las personas de sus ciudades originarias y con ello de sus raíces, de su Historia, sin embargo, no lo lograron totalmente, pues hoy en día es posible reconocer estas líneas de vidas pasadas en el Paisaje. Éstas están presentes en los documentos coloniales, en los lugares en el paisaje, en los datos arqueológicos y en las narrativas orales de los descendientes de aquellos pobladores, en donde se afirma una identificación con estos lugares históricos y sagrados.

6.4 EL *YUVUI TAYU* DE *ÑUU NDAYA* (EL PUEBLO DE LOS ANCESTROS) A PARTIR DE LA EVIDENCIA ARQUEOLÓGICA

Con la información vista en los códices y en los documentos coloniales podemos señalar que el *yuvui tayu* de Chalcatongo o *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) fue de gran importancia en tiempos precoloniales, y que posiblemente integró a la gente de 18 pueblos que se ubicaron entre el Cerro de San Mateo Peñasco y el de *Yuku Tindoho*, incluyendo el santuario en *Yuku Kasa*. Parte de su importancia la podemos ver materializada en el paisaje, en donde la evidencia arqueológica nos da cuenta de este gran reino del sur.

Trabajos realizados por otros investigadores muestran dos asentamientos importantes de este reino. El primero se ubica en el extremo norte, en San Mateo

Peñasco, aunque no ha sido recorrido completamente, sólo se registró parte de la cima del Cerro de la Peña Grande y se menciona que fue un centro ceremonial importante desde el Preclásico Terminal hasta el Posclásico (Kowalewski, Balkansky, et al. 2009:253). El segundo se localiza en la comunidad de Santa Catarina *Ticuaha*, en donde se registraron nueve sitios con arquitectura, destacando el de *Nuñu* por ser el de mayores dimensiones (19 estructuras, un juego de pelota y tres plazas). De acuerdo con los análisis cerámico y arquitectónico este sitio tuvo ocupación durante el Clásico, es decir, entre el 300 y el 900 de nuestra era (Cruz 2002).

Quienes escribimos también hemos recorrido un área de este *yuvui tayu*, que es la conformada por los municipios actuales de Chalcatongo de Hidalgo, San Miguel el Grande y Santa Catarina *Yoso Notu*. Asimismo, hemos realizado visitas esporádicas a los municipios de Santiago *Yosondua* y Santa Lucía Monteverde. Esto como parte del proyecto arqueológico que efectuamos en el 2016 y de otros trabajos previos (Jiménez y Posselt 2006a, 2007, 2009). En total hemos recorrido aproximadamente 10% de este *yuvui tayu* (reinado), una parte mínima pero significativa si consideramos que es en donde se localiza una de las dos capitales de este reinado, la de la parte norte (figura 163).

Hay que puntualizar que la organización de la estructura política registrada en los documentos coloniales tempranos señala que un *yuvui tayu* (petate, trono) o reinado, como lo hemos empleado, se conformó de dos o más *ñuu* sin comprometer su autonomía e individualidad (Terraciano 2001:104). En este sentido, el término *ñuu* hace referencia tanto a un asentamiento como a una región y se tradujo al español como pueblo, territorio o lugar para la población (Terraciano 2001:103).

Dentro del *yuvui tayu* se localizaba un asentamiento que era el principal, en donde residía la clase gobernante (Terraciano 2001:103). Alvarado registra la expresión *dzini ñuu* que traduce como cabeza del pueblo o cabecera (Jansen y Pérez 2009b), término que en la variante del área de estudio corresponde con *shini ñuu* y actualmente se emplea para referirse a un municipio. Asimismo, a los pueblos grandes o ciudades con gran población se les refería como *ñuu kahnu*, término que se traduce literalmente como Pueblo Grande[220] (Terraciano 2001:103).

Cabe señalar que el *ñuu* estaba integrado por varios *siqui ñuu* interrelacionados, que comúnmente se han traducido como barrios (Terraciano 2001:106), y por varios *ndaha ñuu* (*ndaha* = manos y *ñuu* = pueblo, literalmente manos del pueblo). En este capítulo nosotros utilizaremos el primer término para referirnos a los asentamientos menores que están contiguos a la *shini ñuu*, algunas veces la separación entre estas dos unidades son arroyos temporales o sistemas lama-bordo. Los asentamientos menores que están alejados de la *shini ñuu* los mencionaremos como *ndaha ñuu*, este término se emplea actualmente para nombrar a las agencias o pueblos pequeños que forman parte de un municipio. La diferencia entre un *siqui ñuu* y un *ndaha ñuu* es su distancia respecto al asentamiento principal.

Esto en cuanto a la estructura de la organización política, asimismo, queremos añadir como parte integral de los *yuvui tayu* las diversas *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios o santuarios) y los *koo yuu* (terrazas para la agricultura o lama-bordo). Como vimos en la primera parte de esta tesis, ambos son lugares en donde se llevan a cabo actividades fundamentales para una vida en comunidad, ya que en ellos se tienden lazos a nivel familiar, vecinal y comunal. De igual forma, en los primeros se materializan las relaciones entre los seres humanos y los seres sagrados de la religión mixteca, mientras que en los segundos se realizan principalmente trabajos de agricultura y se forjan otros conocimientos que repercuten en diferentes ámbitos sociales.

Los conceptos sobre la organización política que mencionamos fueron registrados durante el periodo colonial temprano, tiempo en que los mixtecos seguían refiriéndose a sus organizaciones, instituciones y categorías culturales en sus propios términos (Terraciano 2001:117), aspecto que es fundamental para poder entender la organización de las poblaciones durante el Posclásico.

Con esta estructura en mente, a continuación presentamos la conformación de dos *ñuu* (Pueblos) que integraron este *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* durante el Posclásico (900-1521 d.C.). El primero es el de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* que, de acuerdo con los documentos coloniales y a la evidencia arqueológica, consideramos es la *shini ñuu* o cabecera del área norte y el que se representó en los códices precoloniales. El segundo *ñuu* es el de *Yoso Notu* (figura 164).

220 Como vimos anteriormente, con este término se nombró a San Miguel el Grande durante la Colonia, muy probablemente por ser parte de la cabecera norte del reinado de Chalcatongo en tiempos precoloniales.

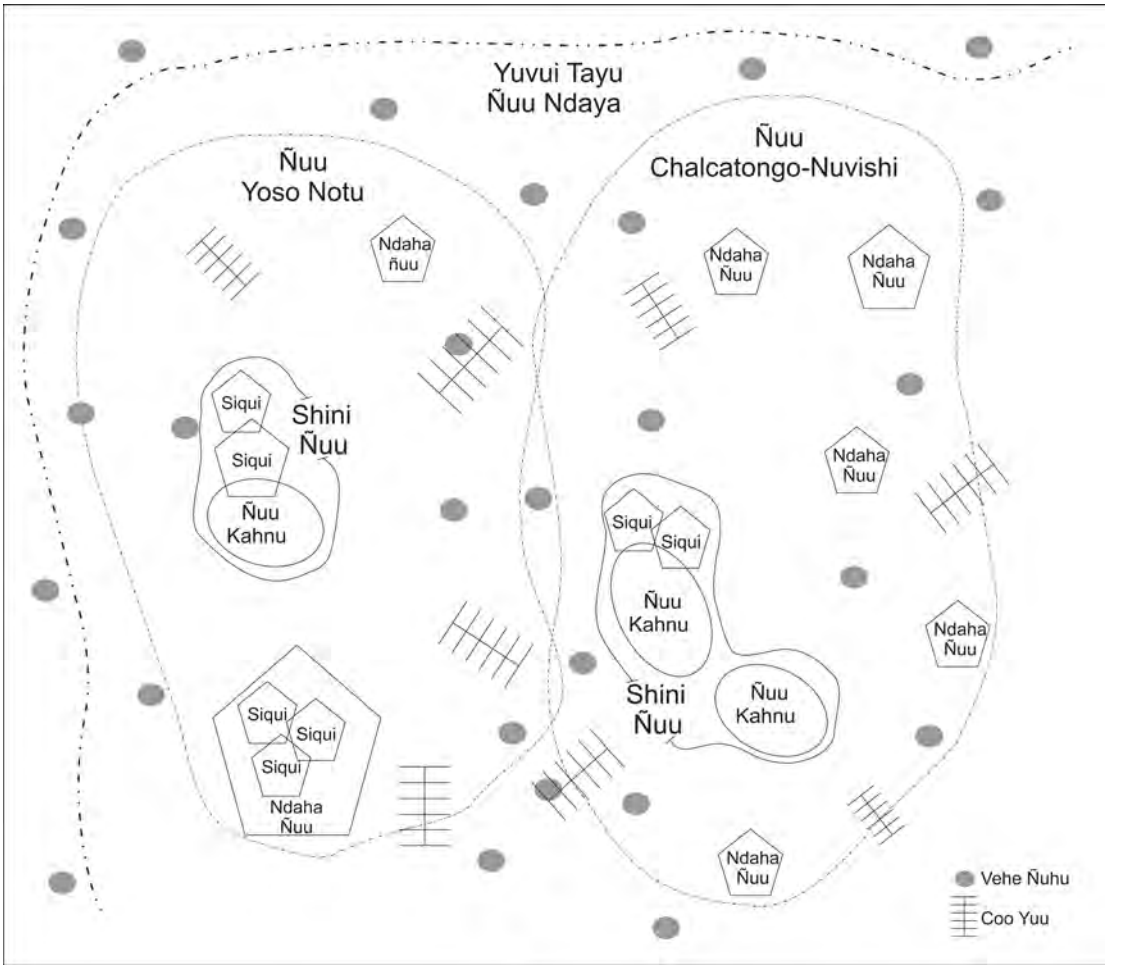


Figura 164. Diagrama que representa la conformación de la parte norte del *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* en el Posclásico

6.4.1 El *Ñuu* de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi*

De acuerdo con la clasificación propuesta, identificamos que el primer *ñuu* estuvo integrado por una *Shiñi Ñuu* (Cabecera) conformada a su vez por dos *ñuu kahnu* o asentamientos monumentales: Chalcatongo Viejo (sitio 64) y *Nuu Vishi* (sitio 65). Ambos unidos por áreas habitacionales sobre terrazas (sitios 71 y 72), las cuales se ubican en las laderas bajas de dos serranías que llegan al *Ndua Vee* (Valle Bajo) en la comunidad actual de San Miguel el Grande. Un aspecto importante de mencionar es que se identificó una ruta de peregrinación que partió del sitio de *Nuu Vishi* hacia el santuario en el Cerro de Pedimento (sitios 50, 5 y 4). Hacia este mismo cerro se identificaron otras rutas, lo que nos indica su importancia a través del tiempo (sitios 2, 3, 11, 12 y 14).

A lo largo del *Ndua Vee* (Valle Bajo) también se localizaron seis *ndaha ñuu* (manos del pueblo) o pueblos pequeños asociados a la cabecera (sitios 4, 42, 54, 60, 61 y 67), estos ocuparon principalmente las laderas y cimas de los cerros bajos. Asimismo, además del valle y los *koo yuu* (lama-bordo), en la *Shini Ñuu* (Cabecera) y en los pueblos pequeños se ubicaron terrazas para agricultura y lugares de habitación en algunas laderas (sitios 6, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 66, 71 y 72), así como los sistemas lama-bordo asociados a los sitios 56, 58 y 59. Finalmente, una parte importante de este *yuvui tayu* fueron las *Vehe Ñuhu* (Casas de dios) (sitios 1, 4, 5, 50, 52, 57, 62 y 63 así como santuarios actuales[221]) que se ubicaron en los

221 Además de los sitios precoloniales se incluyen lugares de connotación sagrada para la comunidad actual, los cuales conocimos durante este proyecto de recorrido o hemos visitado con anterioridad.

Figura 165. Parte de los asentamientos (sombreado naranja) que componen el *Ñuu* de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi*, los puntos en azul indican los santuarios del dios Lluvia o *Vehe Savi* (Casas de Lluvia)

alrededores de la *Shini Ñuu* y los *Ndaha Ñuu* (figura 165); en algunos casos fue posible asociar el santuario con alguna divinidad o ritual, como se verá más adelante.

6.4.1.1 La ciudad o *Ñuu Kahnu* de Chalcatongo

De acuerdo con la evidencia arqueológica podemos señalar que el sitio de Chalcatongo Viejo era un *Ñuu Kahnu* (Pueblo Grande). Además de recintos de uso administrativo y ceremonial existieron varias terrazas habitacionales en donde vivía la mayor parte de la población. Asimismo, al igual que otros sitios, éste fue uno abierto, es decir, no había accesos particulares para entrar sino que prácticamente se podía acceder por todos sus lados. Observamos que la entrada a la ciudad es de forma gradual, no hay una separación tajante con el área de milpa ni con el *yuku* (monte).

De igual forma, como parte fundamental del área habitacional se observan dos *kava* (peñas), una al norte del sitio y la otra al este. Desde el punto de vista de la religión mixteca, estos dos lugares son relevantes, idóneos para realizar rituales de algún tipo. La peña ubicada al este tiene elementos que la relacionan con el agua, no es un manantial propiamente, pero es un lugar de mucha humedad, en donde crece musgo y plantas que en la región se conocen como los Hijos de la Lluvia, por lo que puede identificarse como una *Vehe Savi* (Casa del dios Lluvia). Esta peña está asociada a una terraza larga que termina a sus pies, lo que indica que había un sólo camino hasta este santuario y, a su vez, señala parte del *ichi ñuhu* (camino de la peregrinación) que debieron seguir los pobladores de este asentamiento.

Respecto a la peña ubicada al norte, la más grande de las dos, es más fácil sugerir que es de carácter sagrado, pues actualmente en este lugar se realizan rituales de curación y es conocido como *Vehe Ñuhu* (Casa de dios) por los pobladores de esta zona. Esta peña está conectada al sitio precolonial a través de algunas terrazas que direccionan el tránsito hacia este lugar, lo que nos señala su importancia. Su aproximación desde diversos lados indica que era un lugar más accesible y visitado para la realización de rituales particulares (como lo es hoy en día) y comunales, ambos muy importantes para el Pueblo de Chalcatongo Viejo.

Como parte del sitio se identificaron dos *koo yuu* (sistemas de terrazas para la agricultura), uno en la parte este y otro en el lado oeste del sitio. Cabe señalar que este último se encuentra en cercanía a las áreas residenciales del sitio (conjuntos 8, 9 y 10). Además de estos lugares se tuvieron otras áreas para agricultura, como la parte del valle cercana al río, la cual tiene tierras muy fértiles que actualmente son de riego,

por medio de *ichi ndute* (canales). Asimismo, se localizan terrazas para agricultura sobre las laderas de los cerros, las que están junto al valle son más productivas que las que se ubican a mayor altitud, ya que en las últimas la tierra tiene mucha piedra. Las áreas para agricultura se encontraban tanto al sur como al norte de Chalcatongo Viejo (sitio 64, además de los sitios 71 y 72).

Cabe señalar que las unidades residenciales se localizan en el lado este del sitio, cercanas al área habitacional y junto a dos de las plazas importantes (conjuntos 6 y 7). Como parte del área residencial se ubicaron en superficie tres patios, pero podemos proponer que hubo hasta seis. Hay que recordar que los patios estaban rodeados de cuartos, por lo que pensamos que la mayoría de la clase gobernante vivió en esta zona.

Un lugar de suma importancia, adyacente al área residencial antes mencionada, es el conformado por los conjuntos 6 y 7. En estos conjuntos se encuentran las plazas de mayores dimensiones en el sitio, es decir, los lugares principales en donde se congregó la mayoría de la población para la realización de rituales o para reuniones de carácter social, incluso ambas plazas pudieron haber reunido a la población de pueblos cercanos (figura 166).

Observamos que esta parte, conformada por las áreas señaladas (habitacional, residencial y ceremonial), es en donde se concentró la mayoría de la población, y que el acceso a ésta podía ser desde cualquier lado, es decir, por el norte, este, sur y oeste sin que hubiera restricciones evidentes. Asimismo, hay comunicación entre las unidades habitacionales, las unidades residenciales, las áreas de cultivo y algunos de los lugares sagrados. Es claro que las terrazas son las que van direccionando el tránsito entre los diferentes lugares de la comunidad y hacia el área central.

6.4.1.1.1 El recinto ceremonial

Esta situación de libre tránsito vista para el área habitacional cambia para al área central (conjuntos 1, 2, 3, 4 y 5), ya que se ubica sobre una gran plataforma de 4 m de altura y el acceso a esta parte sólo se pudo realizar por dos lugares (figura 167). El primero fue a través de unas terrazas que se ubican en la parte suroeste, detrás del conjunto 6. Éstas conducen a un acceso que está justo en la esquina sureste de la plaza del conjunto 5, al costado de uno de los montículos principales. Cabe señalar que este acceso es pequeño y parece ser privado, ya que pasa por una posible unidad residencial anexa al montículo en el extremo sur del sitio.

El segundo acceso se ubica en la parte este del sitio, justo al sur del Juego de Pelota. En este punto se conectan tres terrazas que direccionan el tránsito hacia los conjuntos 2, 3 y 5. Las dos terrazas que conducen a los conjuntos 2 y 3 tienen aproximadamente 1 m de

Figura 166. Las plazas más grandes del sitio de Chalcatongo Viejo (conjuntos 6 y 7)

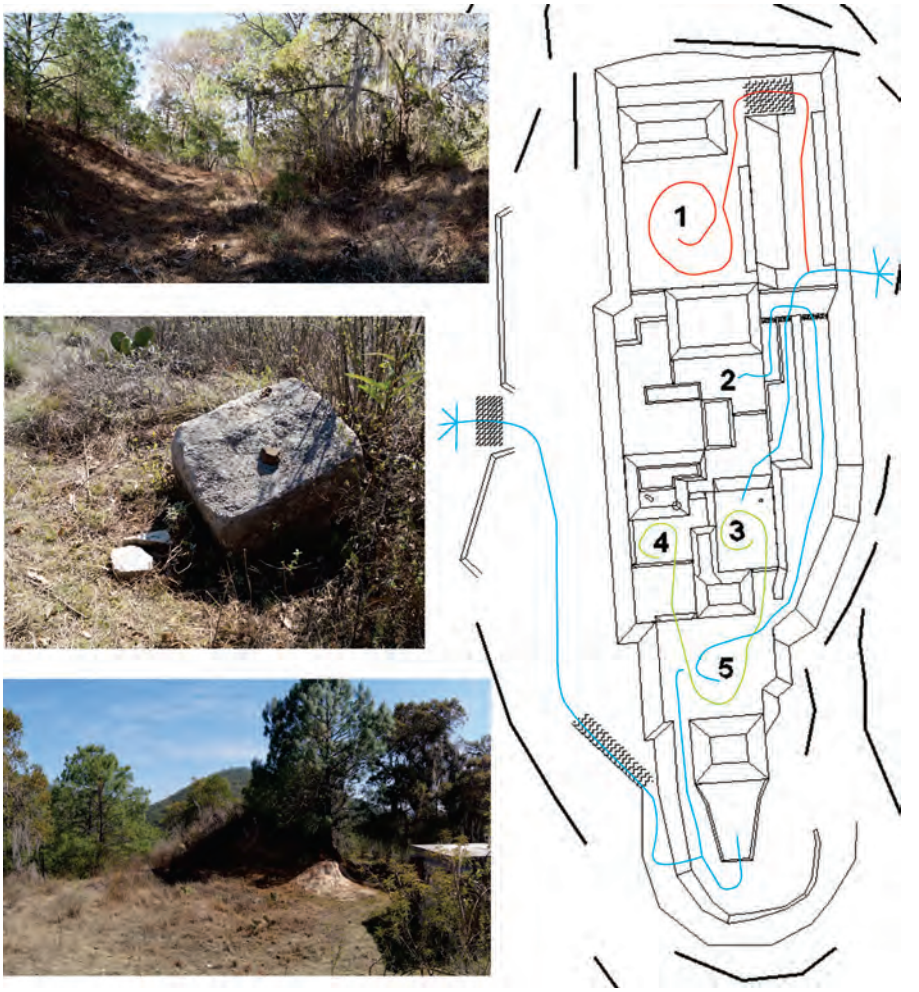


Figura 167. Croquis del recinto ceremonial de Chalcatongo Viejo. Las líneas de color azul señalan las rutas de acceso, la de color rojo indica la primera secuencia ritual y la de color verde la segunda y tercera secuencias rituales. Las fotos, de arriba hacia abajo, muestran: el Juego de Pelota (conjunto 1), el Altar de Agua (conjunto 4) y la plaza con montículo del conjunto de abajo o sur (5)

ancho, lo que sugiere que el flujo por éstas fue reducido. La terraza que conduce al conjunto 5 es más amplia, de 2 m de ancho, lo que permitió un mayor tránsito de personas. Regresando al segundo acceso o entrada al sitio vemos que ésta es amplia (de 5.5 m de ancho) y además de conducir la circulación a los conjuntos señalados, también conectaba directamente con el Juego de Pelota del Conjunto 1.

Así, los que entraban a esta parte central del sitio por el segundo acceso podían ir directamente al Juego de Pelota (figura 167) y, al cruzarlo, subir por una rampa que accedía a la plaza del conjunto 1, que es la de mayores dimensiones de esta parte central. Desde esta plaza se podía ser partícipe de los rituales llevados a cabo en este lugar así como de los que se realizaban en el Juego de Pelota. Cabe señalar que el montículo del conjunto 1 está orientado hacia el sur, hacia donde se encuentra *Yuku Kasa*, aunque faltan tomar medidas más precisas ya que el propio cerro no es visible desde esta parte, sólo es una visual zonal. Asimismo, el eje del Juego de Pelota es norte-sur. Por su ubicación lo nombramos Conjunto *Ichi Ninu*[222] (hacia Arriba, norte).

El conjunto 2, de acuerdo con sus características arquitectónicas y a sus accesos, proponemos que es

222 Los términos que se retoman para nombrar los conjuntos arquitectónicos corresponden con la variante del mixteco de Chalcatongo (Pérez 2011).

un área residencial. Tiene, además, una ubicación muy significativa ya que está en el corazón del pueblo, valga la redundancia, en el centro del área central, por lo que las personas que habitaron en este lugar fueron de suma importancia. Debido a esto lo nombramos Conjunto *Ini* (corazón).

Antes de señalar la relevancia del conjunto 3, primero hablaremos del conjunto 4. Este conjunto no es muy grande, como lo indica su plaza que es tres veces más chica que la del conjunto 1. La plaza está conformada por dos plazas contiguas, la primera se asocia con un montículo de dos cuerpos y cabe señalar que en el descanso formado por el primer basamento se identificó una piedra alargada, la cual, con base en el conocimiento mixteco, se puede interpretar como un *Ndoso* (rey antiguo). Hay que recordar que actualmente los *Ndoso* ocupan lugares importantes dentro de la comunidad, por lo que no es extraño pensar que en tiempos precoloniales estuvieron en la parte central de los asentamientos, como lo veremos también para la ciudad de *Nuu Vishi*.

Interesantemente, en la segunda plaza del conjunto 4 se localizó una piedra rectangular compuesta de moluscos petrificados (figura 167), la cual interpretamos como un altar dedicado al Agua. Esta interpretación la hacemos, primero, porque es muy diferente a las piedras utilizadas para la construcción y, segundo, porque en otros contextos, contemporáneos y arqueológicos, hemos visto la importancia de los moluscos y caracoles petrificados en relación con algunos santuarios.

Cabe señalar que cerca de este asentamiento se ubica una zona de rocas con caracoles de mar petrificados (referido como sitio 72). Actualmente, este lugar es significativo para los habitantes porque es señal de que, en el pasado, esta región estuvo inundada por el mar. Consideramos que el Altar de Agua en el sitio proviene de esta parte y es interesante pensar, independientemente si este fue su lugar de origen, en todas las actividades que implicó, desde su obtención, trabajo, traslado y los diferentes rituales que se realizaron para que esta piedra sagrada llegara al recinto principal de la ciudad, incluyendo una gran procesión.

Asimismo, cabe mencionar que este tipo de caracoles petrificados los hemos visto asociados a una *Vehe Savi* (Casa de Lluvia) que se visita actualmente en la comunidad de *Yoso Notu*. En este caso el caracol está en la entrada, junto a una jícara de piedra de estalagmita, fragmentos de estalagmitas, un *koho kuu* (sahumador) y vasos de veladoras; todos estos elementos rituales están al pie de *Ñuhu Savi* (el dios Lluvia) manifestado en forma de estalagmita y de una Santa Cruz hecha de madera.

De igual forma, este tipo de caracoles los identificamos durante la excavación de una plataforma en el área central de un sitio en Tlaxiaco, se encontraban asociados a varias *ñuhu* (divinidades) representadas como cabezas de piedra y fragmentos de cerámica polícroma (Jiménez y Posselt 2007). Estos elementos, de acuerdo con las interpretaciones, pudieron formar parte de una ofrenda relacionada con el agua y los ancestros. Asimismo, es bien sabido que en la época precolonial los moluscos y los caracoles fueron indicadores de agua, esto lo podemos ver en varias representaciones.

Regresando a las plazas del conjunto 4, concluimos que la primera estuvo relacionada con el *Ndoso*, en este caso el protector de la comunidad, y la segunda con *Savi*, el ser sagrado del agua, o con las aguas primordiales. Por estos elementos proponemos llamarlo Conjunto del *Chio Ndute* (Altar de Agua) y del *Ndoso*.

El conjunto 3 es el que tiene la plaza más pequeña y su importancia radica en la esquina noreste, en donde se ubica una piedra alargada colocada de manera vertical, de pie, la cual consideramos un elemento canónico de los rituales realizados en esta plaza. Gracias a la evidencia arqueológica sabemos que esta piedra estuvo estucada de color blanco.

Asimismo, por su forma, la podemos comparar con otras piedras vistas en los códices y en el Templo Mayor de Tenochtitlan (figura 168), lo que nos habla de la importancia del sitio. En los códices esta piedra era utilizada en el sacrificio ritual de cautivos de guerra y también la vemos en ceremonias de entronización, como la del Señor 8 venado, en donde se recuesta sobre una piedra (similar a la que vemos en el conjunto 3) y un noble tolteca le coloca una nariguera de turquesa, símbolo de realeza. Debido a este elemento proponemos para este conjunto el nombre de Plaza de la Entronización. En el apartado 2.2.3.3 hablamos sobre la decoración de los recintos en donde se realizaba este tipo de rituales, los cuales muestran un acabado de petate (surco recto) en las paredes.

La Plaza de la Entronización está cerca del área residencial y también da acceso, por medio de una plataforma y rampas, a la parte alta del montículo norte del conjunto 5, justo en donde estuvo la *Vehe*

Figura 168. A la izquierda, la piedra ubicada en la plaza del conjunto 3 del sitio de Chalcatongo Viejo; al centro, la página 9 del códice *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (Bodley) en donde se muestra una piedra similar forrada con piel de jaguar sobre la cual el Señor 8 Venado recuesta su cabeza y es investido con la nariguera de turquesa; a la derecha, la piedra enfrente del templo de Huitzilopochtli en el Templo Mayor

Ñuhu (Casa de Dios). Esto nos lleva a proponer que en esta plaza se realizaba un ritual previo, de carácter privado, para continuar con otro en la *Vehe Ñuhu* del montículo señalado, el cual debió incluir a más personas ya que la plaza es más grande. A su vez, desde la plaza del conjunto 5 (figura 167), los participantes podían dirigirse hacia las plazas en donde estaban el Altar de Agua y el *Ndoso*. A este conjunto 5, por su ubicación, lo nombramos Conjunto *Ichi Vee* (hacia Abajo, sur).

Es clara la interrelación que hay entre los conjuntos (1, 2, 3, 4 y 5) que componen el área central y, considerando los elementos arquitectónicos fundamentales, canónicos de esos tiempos, como las *Vehe Ñuhu* (Casas de dios), plazas y el juego de pelota, podemos asociarlos con la realización de rituales. Entendemos que en cada conjunto se realizó uno o más rituales, asimismo, podemos señalar que hubo rituales que se llevaron a cabo en dos o tal vez en tres conjuntos, estos como parte de una secuencia ritual.

Así proponemos por lo menos tres secuencias rituales (figura 167): la primera sería en el Conjunto 1, *Ichi Nuu* (Norte o de Arriba), entre el juego de pelota y la plaza principal; la segunda sería entre la plaza del conjunto *Ichi Vee* (Sur o de Abajo) y las plazas contiguas del conjunto *Chio Ndute* (Altar de Agua) y del *Ndoso;* la tercera sería similar a la anterior, pero añadiéndole la plaza de entronización. Pensamos que esta secuencia pudo iniciar en esta última plaza, precisamente en la piedra que le da nombre, y continuar hacia la *Vehe Ñuhu* (Casa de dios) de la plaza de abajo (sur). Asimismo, por integrar espacios privados, proponemos que esta secuencia ritual estuvo destinada principalmente a personas de alto rango, muy específicas, tanto de esta ciudad como de otras vecinas.

Desde nuestra perspectiva, las primeras dos secuencias rituales serían de carácter público. Como mostramos en el apartado sobre el Ritual de Pedimentos (3.5), hay ejemplos de secuencias rituales en las que los peregrinos visitan diferentes lugares dentro de una misma población. Pensamos que algo similar pudo haber pasado en estos sitios precoloniales y, en lugar de entender los conjuntos arquitectónicos como espacios aislados, proponemos verlos interrelacionados entre sí.

La relación espacial y arquitectónica es clara, pero la que proponemos es la ritual, la que surgiría a través de la experiencia en estos lugares, en donde los peregrinos tendían lazos entre ellos y con los diferentes seres sagrados del paisaje cuando alcanzaban un estado de *communitas;* esto ocurría al compartir los rituales en las plazas y en las *Vehe Ñuhu*. Con la información que tenemos no es posible proponer cómo fueron los rituales, pero sí es posible pensar en el entretejido de las diferentes líneas de vida que compartieron esta parte del sitio.

La conformación nucleada de los primeros cinco conjuntos de Chalcatongo Viejo sobre una gran plataforma, así como la poca accesibilidad a esta parte del sitio, nos muestran que fue un área exclusiva y monumental en términos religiosos. Si recordamos, sólo hay un espacio que puede ser considerado residencial (conjunto 2) y se localizaron dos áreas de habitación detrás de las *Vehe Ñuhu* principales, que por su ubicación y dimensiones, podemos entenderlas como parte de los mismos santuarios. Al respecto, Geurds y Jansen (2008) mencionan que estos lugares no deben verse aislados sino como parte de una misma esfera sagrada, especialmente los que están en íntima relación con las *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios). En sí, la mayoría de los

edificios ubicados en esta monumental plataforma son de connotación religiosa, por lo que consideramos esta área como un gran Complejo Religioso en Chalcatongo Viejo.

Desde la perspectiva de un peregrino, ya sea mixteco, zapoteco o de otra región, es interesante pensar cómo se fueron cruzando los diferentes campos de cultivo, las terrazas y las casas de los pobladores de esta ciudad de Chalcatongo Viejo y que al llegar al acceso del área central, el estado personal debió cambiar de uno mundano a uno sagrado, en donde ciertas normas y percepciones tomaron forma a partir del peregrino. Esto debió suceder durante un tiempo ritual que reunió a más personas, con quienes se compartía esta experiencia y se generaba una percepción en común de este lugar.

Asimismo, se debe tener en cuenta la percepción de las personas que habitaban esta ciudad, quienes debieron considerar este centro ceremonial como un lugar de suma importancia y, al mismo tiempo, no centraron su vida religiosa en este lugar monumental. Como vimos, la ciudad tenía otros santuarios (los conjuntos 7 y 8 y las dos *kava* que mencionamos al principio), lo que generó una multiplicidad de lugares sagrados y con ello una multiplicidad de tiempos rituales para las personas de Chalcatongo Viejo. Este aspecto lo podemos ver en otros sitios, como en *Nuu Vishi*, el cual se describirá a continuación.

6.4.1.2 La ciudad o *Ñuu Kahnu* de *Nuu Vishi*

Esta ciudad es la más grande en los valles mencionados, estuvo integrada por seis conjuntos arquitectónicos que incluyen áreas de uso habitacional, áreas de cultivo y *koo yuu* (terrazas para la agricultura), así como recintos de uso cívico y ceremonial. Las rutas de aproximación a esta ciudad debieron ser principalmente por sus terrazas habitacionales del este, contiguas al valle. Para visitar *Nuu Vishi* desde la ciudad de Chalcatongo Viejo se debió seguir una ruta en dirección norte, aproximadamente 1320 m, caminado por un sendero en el valle o por las terrazas al costado oeste del mismo. Entonces se llegaba a las primeras casas distribuidas a lo largo de las terrazas ubicadas al este de la ciudad (figura 169).

El *ini* o corazón de esta ciudad se ubicó en la cima de la primera loma respecto del valle, y estuvo conformado de dos grandes centros religiosos (conjuntos 1, 2 y 3) así como de las residencias de los gobernantes y sacerdotes dedicados al cuidado de las *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios) y a la celebración de los rituales. Para acceder a esta parte de la ciudad, ya sea como visitante de otra población o como habitante, se debió subir por senderos que atravesaron las terrazas de manera perpendicular. Estando en la parte alta de la loma se debió decidir por visitar el recinto de las cuatro *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios) con la cancha del juego de pelota (conjunto 1) o seguir la ruta de peregrinación por distintas *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios) (conjuntos 2 y 3), algunas consagradas a los *Ndoso*, los seres sagrados que participaron en la creación del mundo.

Si se había optado por visitar el recinto de las cuatro *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios) se debió caminar por algún sendero entre las terrazas y continuar subiendo, siguiendo este recorrido se pasaría por un área pequeña de terrenos de cultivo que debió haber sido trabajada por los habitantes de las casas vecinas. Llegando a la cima de esta loma, en donde se construyó el corazón de la ciudad, el tránsito debió ser por un camino paralelo al muro que delimitaba el gran recinto sagrado.

De tal forma, la entrada era por el lado norte y de ahí se podían seguir principalmente dos rutas, una en dirección al sur por el costado este y otra hacia el oeste (figura 169). La primera era más larga pero se tenía la oportunidad de rodear, por su parte posterior, la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) más grande e importante, incluso los locales o visitantes podían permanecer en esta área y convivir antes de congregarse en la *kahi kahnu* (*kahi* = plaza, *kahnu* = grande), a la que se accedía por un pasillo ubicado en su esquina sureste. De igual forma, siguiendo este recorrido se podía entrar a la plaza por su esquina suroeste, éste era un acceso más amplio que permitía llegar a la *kahi* (plaza) rodeando el área de temazcales y cruzando la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) del oeste; este mismo acceso conducía hacia la cancha del juego de pelota que se encontraba en un nivel más bajo (figura 170).

Aquí es interesante de notar la asociación de las cuatro *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios) con los *ñɨhɨ* (temazcales) y la cancha del juego de pelota, en donde cada uno estuvo cargado con un valor sagrado específico en relación con los rituales que se llevaban a cabo y, juntos, conforman un importante centro religioso. Con relación a las cuatro *Vehe Ñuhu* que rodean la plaza principal de esta ciudad, cabe señalar que tanto su disposición como sus dimensiones son únicas entre los sitios recorridos y es notable su semejanza con la representación de los cuatro templos, en donde se

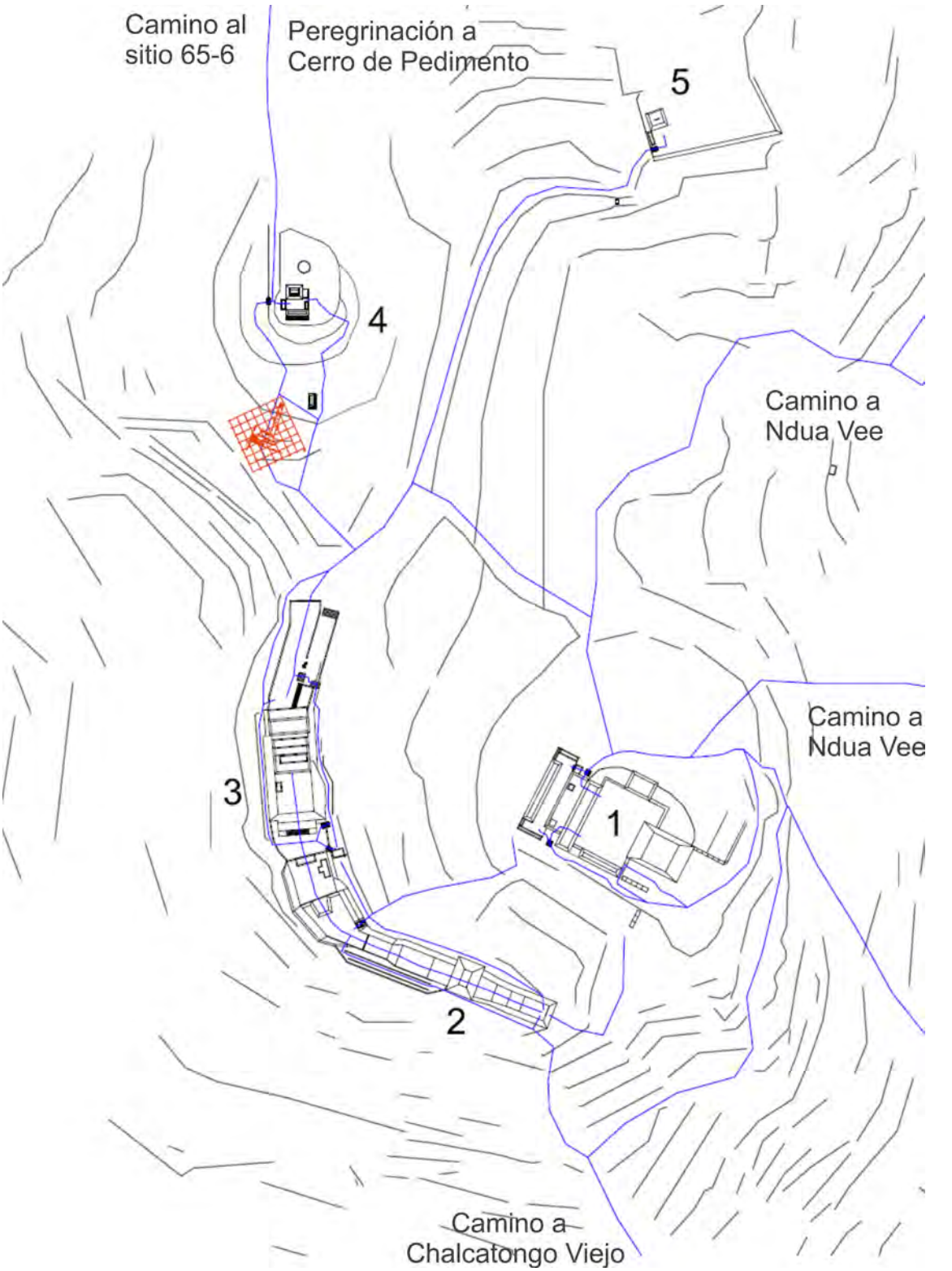


Figura 169. Vista general del sitio *Nuu Vishi*, las líneas en azul muestran las rutas de aproximación a éste y entre los diferentes conjuntos. Se señala también el área que se excavó (retícula en color rojo)

Figura 170. Cancha del Juego de Pelota con su cabezal al fondo

realiza la ceremonia de fuego nuevo en este reinado del sur, en el códice *Yuta Tnoho* (Vindobonensis) (figura 156). Hasta el momento no contamos con los datos suficientes para poder establecer su correspondencia, sin embargo, sí podemos imaginarnos que en este escenario sagrado se pudieron realizar este tipo de ceremonias.

Referente a la cancha del juego de pelota es importante destacar su similitud con la que se encuentra en Chalcatongo Viejo, en cuanto a la forma de I, sus dimensiones (de 45 m de largo × 15 m de ancho, el primero, y de 43 m × 16 m, el segundo) y su orientación con un eje norte-sur. Es bien sabida la importancia del juego de pelota en un plano simbólico con relación al propio orden del mundo, y el hecho de que las dos ciudades contiguas que integraron la *shini ñuu* o cabecera tengan este elemento arquitectónico nos habla de su jerarquía.

La segunda ruta para acceder a la *kahi* (plaza) llega a un acceso en su esquina noroeste, que al igual que el descrito para la esquina suroeste, daba paso a la plaza y a la cancha del juego de pelota (figura 171). Esta vía bien podía ser utilizada por los habitantes que vivían en la parte norte o alta de la ciudad y por visitantes de poblaciones ubicadas al este de la misma, en este último caso es probable que se pasara rodeando un grupo de terrazas para agricultura construidas entre una cañada, en donde se aprovechan los sedimentos ocasionados por la erosión y las escorrentías. Es importante señalar que, dada la propia configuración del terreno, en el lado oeste de la ciudad, en la misma dirección, se encontraba otro conjunto de terrazas para agricultura que fueron construidas entre otra cañada.

El segundo centro religioso (conjuntos 2 y 3) que formó parte del corazón de esta ciudad se construyó respetando la forma natural del terreno así como los *Ndoso* o seres sagrados que quedaron petrificados en ese lugar. La forma que tiene de L así como la disposición de las plazas y las *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios) de manera consecutiva y linear, que dan la sensación de estar subiendo y bajando algunas lomas, son poco común en los asentamientos de esta región (figura 171). Analizando el tránsito por los diferentes espacios es interesante de notar que hay dos rutas muy claras en dirección al norte, la primera llega hasta la *Vehe Ñuhu* más grande de este complejo y la segunda conduce al área de las rocas sagradas.

Partiendo del recinto de las cuatro *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios), el acceso a este complejo debió haber sido principalmente por dos rutas, ambas cruzando un área plana que separa a los dos recintos. Cabe señalar que actualmente esta área es de uso agrícola y duran-

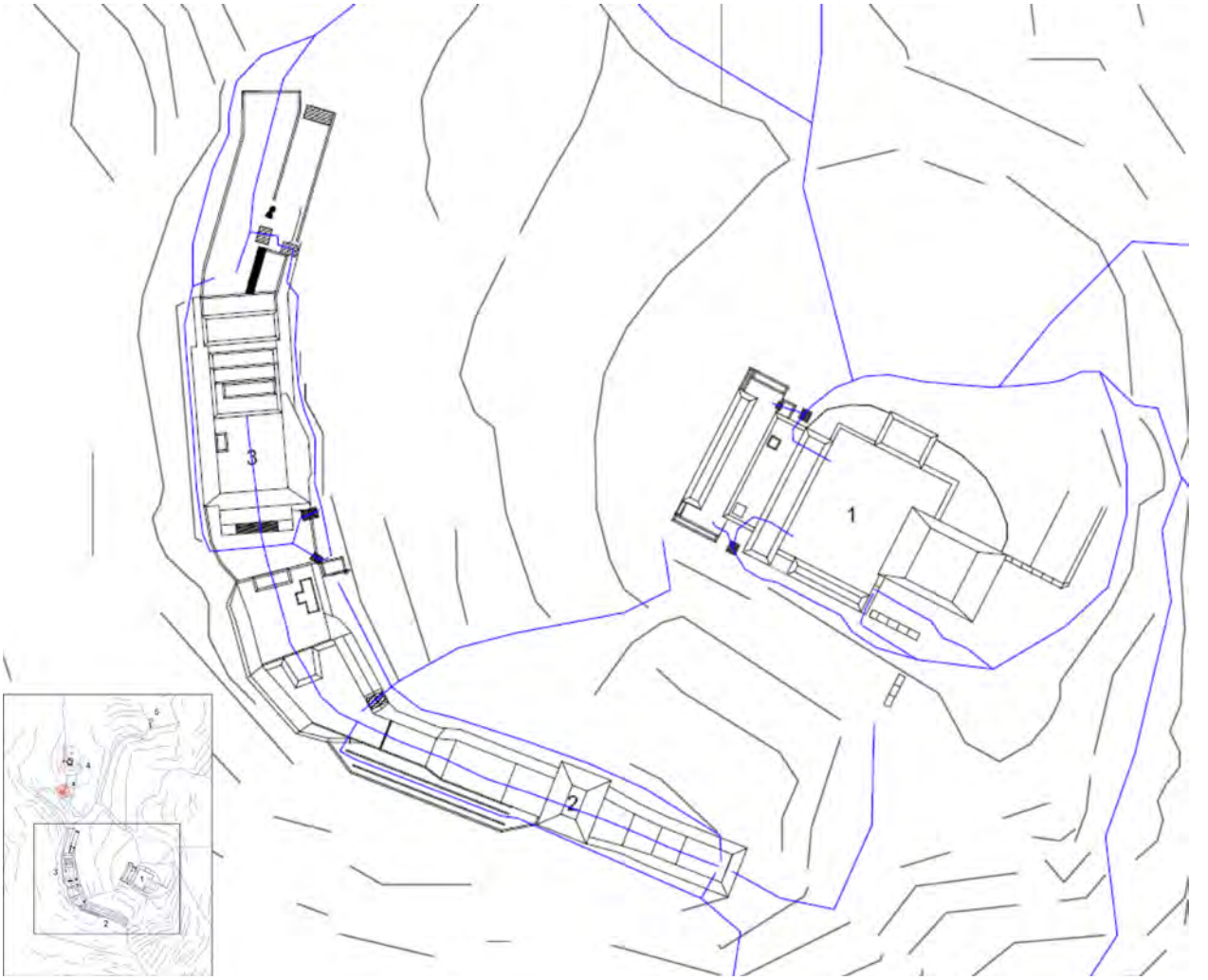


Figura 171. Acercamiento del *ini* o corazón de la ciudad (conjuntos 1, 2 y 3), en azul se muestran los recorridos que se proponen

te el recorrido de superficie no se identificó algún elemento arquitectónico *in situ*, únicamente material cerámico, pero es probable que aquí hayan existido algunas estructuras, principalmente residencias de los gobernantes. Esto con base en la decoloración que presenta la tierra así como en la presencia de estuco de color blanco y parte de una columna (de .50 m de alto).

Siguiendo con el recorrido, la primera ruta debió salir de la esquina suroeste y, después de pasar por el área mencionada, llegaría a algunas casas sobre una serie de terrazas que darían acceso a dos lugares importantes: en dirección al norte se caminaría sobre una última terraza en la que se encuentra un altar (figura 171), el cual muy probablemente estuvo consagrado al *Ndoso*[223] de *Nuu Vishi* (Lugar Templado), un ser sagrado quien debió ser el protector y vigilante de la ciudad y que participó, junto con los *Ndoso* de otras ciudades, en la creación del mundo.

El camino podía continuar en esta misma dirección (hacia el norte), ya que estando frente al altar observamos que entre éste y el muro de la terraza hay un pasillo que permite seguir por algunas terrazas que conducen hacia otro recinto sagrado, en donde se caminaba entre varias rocas sagradas, probablemente algunos *Ndoso* que se encontraban reunidos al mo-

223 Recordemos que en este lugar, sobre una pequeña plataforma, fue encontrada una piedra alargada (de 1.53 m × .50 m) muy similar en dimensiones y forma al *ndoso* que es visitado hoy en día por personas de la misma comunidad.

Figura 172. A la izquierda montículo principal del conjunto 2, a la derecha montículo que da acceso a la plaza principal del conjunto 3

mento de la primera luz del sol. El recorrido en dirección sur por estas rocas sagradas daba acceso a la última *Vehe Ñuhu* de este gran centro religioso −o a la primera si se venía caminando desde lo alto de la ciudad−. Esta área corresponde con el extremo norte del centro religioso.

Este lugar, de acuerdo con el pensamiento religioso de los mixtecos contemporáneos, fue sin duda muy significativo, de profundo valor sagrado porque pudo haber estado relacionado principalmente con la creación del mundo y la primera salida del sol[224]. Éste pudo ser un buen lugar para la conmemoración de esa primera salida del *Iha Ndikandii* (dios Sol) y para explicar la historia sagrada de la creación.

La segunda ruta de aproximación hacia este centro religioso (conjuntos 2 y 3) daría inicio por el extremo sur del complejo, desde donde se tiene una vista panorámica del valle *Ndua Vee* y de la ciudad de Chalcatongo Viejo. Desde este punto se podrían tomar tres caminos con dirección al noroeste: el primero sería siguiendo la parte central del complejo, en donde proponemos que los peregrinos subirían por la primera *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios), los otros dos caminos serían por las terrazas laterales del este y oeste respectivamente. Eligiendo cualquier camino se visitaría esta primera *Vehe Ñuhu* y se recorrerían aproximadamente 45 m hasta llegar a una *kahi* (plaza) en la que confluyen las diferentes rutas, lo que sugiere la importancia de este lugar que conduce hacia un pequeño recinto sagrado que, a su vez, comunica directamente con otra *kahi* (plaza) relevante (figura 172).

Desde la primer *kahi* (plaza), utilizando las rampas en su lado este, se podía visitar el recinto sagrado del *Ndoso* de la ciudad así como la *Vehe Ñuhu* de las rocas sagradas. Asimismo, pudo funcionar como un vestíbulo para acceder a la *kahi* (plaza) y a la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) más grandes de este complejo, de este acceso llama la atención la amplitud de las escalinatas con sus alfardas que sugieren la afluencia de visitantes en días específicos de celebraciones religiosas. Este recinto marca el fin del recorrido por la parte central del complejo y el inicio del tránsito por las terrazas laterales. Esta observación es importante porque apunta a que el recorrido podía continuar hacia la *Vehe Ñuhu* de las rocas sagradas o incluso seguir una ruta hacia otros lugares sagrados dentro de la misma ciudad y fuera de ella, como se verá más adelante.

De ahí que, debido a la conformación y al recorrido que sugieren los espacios arquitectónicos, proponemos que en este complejo se llevaban a cabo peregrinaciones que implicaban diferentes rituales en las distintas *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios), algunos realizados en conmemoración de los *Ndoso*. Asimismo, cabe señalar que la configuración arquitectónica de este complejo religioso, poco común en asentamientos que le fueron contemporáneos, es similar a la que observamos en los santuarios de montaña que se localizan en la serranía de Cerro que se Fue, como los sitios 17, 27 y 28 (éstos se verán más adelante,). En estos casos, la evidencia sugiere que las peregrinaciones siguieron el rumbo indicado por las propias crestas de los cerros que culminaba a los pies de este gran cerro sagrado,

224 En las comunidades contemporáneas de esta parte de la Mixteca Alta es muy generalizada la narrativa que refiere a los *Ndoso* como seres primordiales y a su petrificación como resultado de la primera salida del dios Sol (apartado 4.3.1.9).

Figura 173. A la izquierda se muestra la plataforma principal del conjunto 5 en donde se ubica el *Ndoso*, y a la derecha vemos a este ser sagrado en el centro rodeado de piedras, vasos de veladora y botes de refresco a manera de ofrendas

y para la construcción de las *Vehe Ñuhu* (Casas de dios) se integraron los elementos sagrados que ofrecía cada lugar.

Saliendo de este centro religioso se estaría dejando el corazón de la ciudad y se podría optar por visitar otros recintos sagrados en dirección al norte o uno al noreste. Iniciaremos con el recorrido hacia el del noreste (conjunto 5), para llegar a él se seguiría una ruta por alguna terraza habitacional en un mismo nivel altitudinal hasta llegar a una *kahi* (plaza) que tiene su acceso principal en la esquina suroeste, es decir, se llegaría de manera directa a la entrada del recinto conformado de dos *Vehe Ñuhu* (Casas de dios), una hacia el oeste y otra hacia el norte (figura 169). Cabe señalar que este recinto se encuentra rodeado de terrazas de uso habitacional y de cultivo.

La *Vehe Ñuhu* del norte debió ser la más importante debido a su tamaño y principalmente porque en su centro está un *Ndoso* (ser sagrado), que a diferencia del antes descrito, corresponde con un afloramiento rocoso. Es importante mencionar que actualmente este ser sagrado es visitado y venerado por los habitantes de la comunidad, principalmente por los vecinos del lugar, quienes le llevan ofrenda (figura 173). La relación que guarda este *Ndoso* con el otro en el corazón de la ciudad no se puede definir con certeza, pero podría tratarse de una pareja de *Ndoso* (mujer y hombre) entendidos como la pareja primigenia de este pueblo.

Respecto al recorrido en dirección al norte, éste conducía a la parte más alta de la ciudad en donde se encontraba otro recinto sagrado (conjunto 4). Éste se ubica en la cima de otro cerro que es parte de la misma serranía, para llegar a él se debió cruzar por una parte plana y después se pudieron seguir dos caminos: el primero llegaba a un acceso amplio (de 12 m) de escalones que daba a un descanso, y de ahí se subía por una escalinata que conducía a una *kahi* (plaza)[225] (figura 174), cabe señalar que éste debió ser empleado principalmente en días de fiesta ya que permitía una afluencia de visitantes, a diferencia del segundo camino, que para llegar a la plaza se entra por un pasillo.

Estando en esta plaza se podía acceder a la plaza central a partir de dos rutas, la del oeste o la del este, la ruta del este conducía hacia un acceso que llegaba directo a una estructura que posiblemente fue un portal por el que se entraba a la plaza principal de este recinto. La ruta del este daba paso a la plaza por medio de un pasillo ubicado en su esquina noreste, sugiriendo un acceso más privado, que también daba paso a un cuarto que formó parte del recinto sagrado, posiblemente una residencia para las personas al servicio de estas *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios) o un lugar para el cumplimiento de las funciones cívico-administrativas.

Alrededor de este recinto hay varias terrazas habitacionales, las que se ubican en dirección noreste permitieron el paso entre este recinto y el del *Ndoso* antes descrito. Además, cabe señalar que en donde terminan las terrazas sobre la ladera oeste del cerro, en su parte media, se encuentra una cueva que actualmente se

225 Estos accesos fueron definidos durante la excavación realizada como parte de un proyecto de rescate del INAH en el 2006 (Jiménez y Posselt 2007). De estos elementos arquitectónicos cabe resaltar su construcción a base de piedra careada que fue revestida con estuco de color blanco.

Figura 174. Accesos que dan paso al conjunto 4, excavados en el 2006 como parte de un rescate

conoce como Melchora, al parecer ésta fue hecha, o al menos se realizaron trabajos de ampliación. Con la evidencia que se tiene no es posible indicar cuál fue su uso, pero debido a su ubicación en los alrededores de la población y en un lugar de difícil acceso, que sugieren un uso más privado, así como su importancia hoy en día, es muy probable que haya sido un lugar sagrado, sin duda fue necesario contar con un santuario de cueva en las inmediaciones de la población.

Así, con este recinto se da por terminado el recorrido entre las *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios), las residencias y las tierras de cultivo que conformaron esta gran ciudad y, al mismo tiempo, da inicio el recorrido hacia el principal santuario de esta capital del reinado.

6.4.1.2.1 Ruta de peregrinación de la ciudad de Nuu Vishi *hacia el Cerro de Pedimento*

Con el recorrido que describiremos a continuación queremos resaltar que la vida de los antiguos mixtecos, como en la actualidad, no se limitaba a la propia ciudad sino que tomaba sentido con la visita a otros lugares sagrados y pueblos, tanto cercanos como lejanos, que formaron parte de su Historia y les confirieron identidad como un gran Pueblo. Consideramos que las visitas a estos lugares ocurrían de forma periódica principalmente con fines religiosos, aunque esto no excluía otras actividades, como el comercio. De tal forma, proponemos una ruta de peregrinación que partió desde el corazón de la ciudad de *Nuu Vishi* en dirección hacia el norte y pasó por cuatro lugares sagrados, a manera de estaciones, antes de llegar al santuario principal en el Cerro de Pedimento[226] (figuras 175-177).

Las rutas de peregrinación han sido identificadas en varios códices mixtecos, podemos ver por ejemplo la realizada por el Señor 7 Serpiente, en la página 24 del códice *Ñuu Tnoo-Ndisi Nuu* (Bodley), quien visitó 5 santuarios construidos antes de presenciar la boda de su hermano 3 Agua con la Señora 9 Mono (Jansen y Pérez 2005:78). Otro ejemplo interesante se encuentra en la página 49 del códice *Yuta Ntoho* (Vindobonensis), en este caso el Señor 7 Lagarto y la Señora 4 Perro, una pareja de abuelos, sahúman con copal 13 piedras (Anders, Jansen, et al. 1992b:89). Estas piedras seguramente se consideraron santuarios que fueron visitados sucesivamente por la pareja antes de que naciera el Señor 9 Viento, por lo que las interpretamos como una ruta de peregrinación.

226 La importancia del tránsito para establecer asociaciones arquitectónicas al interior de un asentamiento así como entre diferentes asentamientos vecinos ha sido un tema que hemos trabajado desde la tesis de licenciatura. Hemos hecho énfasis en que hablar de tránsito implica no sólo la identificación de caminos sino considerar las experiencias, historia y cosmovisión de sus caminantes. En este sentido hablamos también de los viajes que trascienden los caminos físicos, es decir, de los viajes espirituales (Jiménez y Posselt 2012:119-128). Por ello, como parte de nuestra interpretación de algunos sitios precoloniales aquí nos centramos específicamente en rutas de peregrinación y en la percepción que los habitantes tienen de estos lugares.

Con relación a la ruta de peregrinación que proponemos es necesario mencionar que se retomó la documentación que realizamos de los rituales en los que participamos como peregrinos, especialmente los que incluyeron la visita a diferentes lugares como parte de una ruta sagrada (recordar las direccionalidades de las líneas de procesión y peregrinación que proponemos en el apartado 3.3.4), como es el caso del ritual de pedimento que se lleva a cabo en la comunidad de *Yoso Notu*, en donde el Cerro de Pedimento juega un papel central. Asimismo, se consideró la relación temporal, espacial y arquitectónica entre los distintos asentamientos precoloniales que se mencionan (mapa general en aparatado 5.4.6).

Cabe señalar que durante el recorrido arqueológico que realizamos no fue posible identificar elementos arquitectónicos que indiquen la existencia de caminos que comuniquen estos lugares, pero sí podemos hablar del tránsito (ruta de peregrinación) con base en la arquitectura de los propios sitios (santuarios), tomando en cuenta los accesos y la orientación, y en la geografía de la movilidad, es decir, considerando las vías naturales de comunicación. Con relación a la geografía es importante mencionar que el propio relieve va marcando las pautas del recorrido de una manera armoniosa, es decir, con subidas y bajadas continuas que direccionan hacia el Cerro de Pedimento (figuras 175-177). Asimismo, existe una relación visual entre los sitios.

La factibilidad de este recorrido se puede reconocer a partir de una lectura de las curvas de nivel, y en el terreno toma aproximadamente dos horas realizarlo, aunque debemos considerar que la peregrinación y los rituales que se llevaron a cabo en cada santuario demandaron otros ritmos. De acuerdo con la experiencia de las peregrinaciones contemporáneas es posible que este recorrido (ida y vuelta) se realizara en el transcurso de un día.

Los cuatro lugares a que hacemos referencia ocuparon la cima de distintos cerros que son parte de una misma serranía que alcanza su altura máxima precisamente en el santuario principal (de 2580 msnm).

Figura 175. Ruta de peregrinación desde *Nuu Vishi* (65-3, 65-4 y 65-6) hasta el Cerro de Pedimento (1)

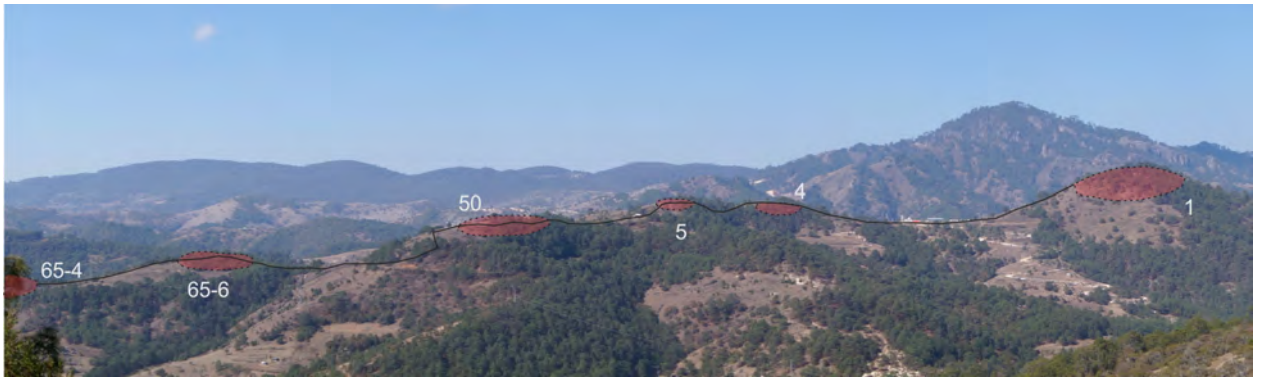


Figura 176. Otra vista de la ruta de peregrinación desde la ciudad de *Nuu Vishi* al Cerro de Pedimento

Retomando la peregrinación que dejamos en el conjunto 3 del sitio 65 *(Nuu Vishi)*, el siguiente lugar sagrado o santuario que se visitaría se ubica en la cima de un cerro que se encuentra en un nivel más alto que el de la ciudad de *Nuu Vishi*, estuvo conformado por dos *Vehe Ñuhu* (Casas de Dios) (conjunto 6 del sitio 65) y desde aquí es posible distinguir, en un primer plano, las otras tres estaciones del circuito sagrado y, al fondo, en dirección al noroeste, el gran santuario (figura 175).

La peregrinación continuaba hacia el norte y subía hacia la cima de otro cerro en donde se encuentra el siguiente lugar sagrado (sitio 50), aquí los peregrinos paraban y realizaban otro ritual, sin duda relacionado con los que se hacían en los otros lugares sagrados. Este santuario es de figura alargada, en su construcción se respetó la forma natural del terreno que sigue un eje este-oeste y los peregrinos podían acceder a él tomando un camino por su costado norte o por su costado sur, ambos llegan a una primer *kahi* (plaza) que da acceso a la principal en donde se encuentra la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios). Cabe señalar que este lugar fue visitado continuamente desde el Preclásico Medio hasta el Posclásico, siendo este último periodo cuando tuvo mayor afluencia.

El recorrido debió seguir 200 m hacia el oeste y subir una pequeña elevación para llegar al tercer santuario conformado por unas peñas sagradas (sitio 5), un lugar similar al descrito para el extremo norte del complejo religioso en el corazón de la ciudad. El recorrido por este lugar estuvo indicado por la propia configuración del cerro, asimismo, con base en el material cerámico sabemos que fue visitado, al igual que el anterior, desde el Preclásico Medio hasta el Posclásico, aunque las visitas más frecuentes ocurrieron durante el Clásico.

Siguiendo esta ruta, se caminarían aproximadamente 125 m antes de subir por una elevación que conduce al cuarto lugar (sitio 4), la última estación antes de llegar al lugar de destino. Este lugar estuvo conformado de una *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) ubicada en la cima de un cerro y algunas casas en las terrazas de su ladera suroeste que, de acuerdo con el análisis cerámico, consideramos fue un Pueblo Pequeño habitado durante el Preclásico Terminal y que para el Posclásico se integró como lugar sagrado en esta ruta de peregrinación. Desde esta estación, hacia el noroeste, se tiene una vista grandiosa de todo el santuario que actualmente se nombra Cerro de Pedimento (figura 176).

La peregrinación bajaría de esta última estación y cruzaría por una parte plana antes de comenzar el ascenso hacia la cima de este santuario que es el lugar de destino de esta peregrinación. Es importante tener en mente que en ese momento, después de una larga caminata por diferentes cerros sagrados y de haber realizado varios rituales, los peregrinos ya estaban preparados para llegar a la gran *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) y cerrar esta experiencia religiosa. Pensemos que en cada santuario que se visitó los peregrinos compartieron vivencias de crecimiento espiritual y cambios a nivel individual, familiar o comunal que alcanzaron su nivel máximo, un estado de *communitas*, en el último santuario.

El acceso a este santuario en el Cerro de Pedimento es por su costado sur, que corresponde con el camino que se sigue hoy en día en la peregrinación, aunque pudieron haber distintas rutas para llegar a la primer *kahi* (plaza), la cual se observa irregular porque se respetó la propia forma del terreno, incluso la pendiente ya que, al mismo tiempo, funcionó como una ram-

pa de acceso a la *kahi kahnu* (plaza grande). En esta primera plaza salta a la vista la presencia de afloramientos rocosos, los cuales le confieren un valor sagrado propio al recinto; desde el acenso, en la parte más empinada, los peregrinos van pasando entre rocas.

Así, el recorrido estuvo marcado por esta plaza cuya pendiente dio acceso a la plaza principal del recinto por su lado norte, en donde se encontraba un portal[227] por el que pasaba cada peregrino antes de llegar a la *kahi kahnu* (plaza grande) y estar frente a la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) para participar en el último ritual de esta peregrinación.

Además de este recinto sagrado, en las laderas este y oeste del cerro debieron existir viviendas sobre algunas de las terrazas que se observan, mientras que en su costado norte hubo terrazas de contención que funcionaron también como una vía de acceso hacia la parte posterior del recinto. Asimismo, es importante recordar que las visitas a este santuario han ocurrido de forma continua desde el Preclásico Tardío (400 a.C. -300 d.C.) hasta la actualidad, y la evidencia que se tiene para los periodos Preclásico y Posclásico es equilibrada (42 % y 37 % del total de tiestos respectivamente).

En cuanto al simbolismo de este gran santuario para tiempos precoloniales[228], con los datos que tenemos hasta el momento, no es posible definir con certeza a que divinidad o divinidades estuvo consagrada la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) en el Cerro del Pedimento, ni los rituales que se llevaron a cabo. Las propuestas que planteamos a continuación se desprenden principalmente de las experiencias y narrativas compartidas por varios pueblos mixtecos en relación con este lugar sagrado.

Un dato relevante que debemos tener en cuenta para la interpretación del valor sagrado de este lugar es su orientación hacia el sur. Como se mencionó, hacia esa dirección la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) conecta de manera visual y espiritual con *Yuku Kasa*, otro cerro que, junto con el Cerro de Pedimento, actualmente son los santuarios más representativos de esta parte sur de la Mixteca. Al igual que el Cerro de Pedimento, *Yuku Kasa* es un cerro sagrado reconocido a nivel regional y está presente en las narrativas sagradas de distintas comunidades, su importancia religiosa radica en que es entendido como el lugar al que se dirigen y en donde moran las personas que han fallecido, en este sentido se puede considerar un santuario de los ancestros.

Personas de distintas comunidades, incluso distantes entre sí, describen este lugar –en un plano espiritual– como una ciudad con un gran mercado en el que abunda la comida y en donde las personas fallecidas se encuentran caminando entre los puestos. Mencionan que si la persona fallecida dejó algo inconcluso, o si los familiares necesitan preguntarle algo relevante, pueden ir a este lugar y llevar sus propios productos para ofrecer, de esta forma su familiar fallecido los reconocerá y se acercará. Los familiares pueden entonces platicar con el fallecido pero no deben mirarlo a los ojos, cuando la conversación termina el familiar fallecido toma algo de lo que se ha llevado para ofrecer y se retira. Hay fechas específicas para visitar este santuario y poder tener esta comunicación con los familiares fallecidos, una de ellas es durante la festividad del día de muertos (del 31 de octubre al 2 de noviembre).

En la comunidad de *Yuta Nduchi* nos compartieron que *Yuku Kasa* es el lugar sagrado en donde moran, específicamente, las personas fallecidas que en vida se dedicaron a curar. En Santa Cruz Mitlatongo se considera como el lugar sagrado en donde residen los muertos, aunque cabe señalar que en la comunidad también existe un lugar hacia donde la población guía a sus muertos para que inicien su camino hacia el otro mundo (Barabas, Bartolomé, et al. 2010:212-214). Para los habitantes de la comunidad de *Nuu Yoo* es también una *Vehe Savi* (Casa de Lluvia) (Monaghan 1995:108).

En la comunidad El Jicaral, en la Mixteca Baja, los pobladores refieren que, según los abuelos, los muertos se dirigen hacia el sur, a Chalcatongo y al pueblo del Señor de la Columna, que es ahí donde se encuentra el árbol sagrado. Asimismo, explican que "las personas de este último pueblo *(Yoso Notu)* saben hacer rituales para ver a los tuyos (refiriéndose a los familiares difuntos) y debes ser fuerte para conocer las respuestas a tus problemas y así saber curarlos" (Pineda 2012). Con relación al Cerro de Pedimento, los habitantes de la comunidad de San Miguel comentan que es un lugar especial para quienes tienen su nahual de murciélago.

227 Este portal que indica la entrada a un recinto sagrado y genera en el individuo una preparación mental y espiritual para ser partícipe del ritual que se está realizando, ha sido reportado en otros sitios de diferentes temporalidades, como Montenegro en Tilantongo (Kisjes 2001) y El Alvarado en Tlaxiaco (Jiménez y Posselt 2012), ambos del Preclásico Tardío, y Atzompa en los Valles Centrales de Oaxaca del Clásico (Robles 2014).

228 Diversos aspectos del paisaje de este santuario en la época precolonial se describieron en el apartado 3.5.5.

La conceptualización de un lugar sagrado en donde moran los ancestros ha existido desde tiempos mesoamericanos, como se mencionó es un concepto que está presente en los códices mixtecos y está representado por el Templo de los Ancestros que es custodiado por la Señora 9 hierba, el cual hace referencia a la región del sur en relación con el ámbito de los ancestros. Al respecto, Jansen y Pérez (2011) mencionan que *Yuku Kasa* es el lugar al que se está haciendo referencia. Asimismo, considerando que el Cerro de Pedimento formó parte del reinado de *Ñuu Ndaya* y que tiene una orientación y conexión simbólica hacia *Yuku Kasa*, la cual se expresa en las narrativas y los rituales, vemos que este santuario igualmente se asocia con los ancestros.

Además, como se vio anteriormente, actualmente el Cerro de Pedimento es importante a nivel regional, ya que tiene la fuerza religiosa de congregar a peregrinos de diferentes Pueblos Indígenas durante el Ritual de Pedimento, el cual integra peticiones de vida así como curaciones y consultas sobre inquietudes personales. Para la comunidad de Santa Catarina *Yoso Notu* es también una *Vehe Savi* (Casa del dios Lluvia) relevante para la celebración de la Santa Cruz, además de ser uno de los lugares sagrados en donde nació el Señor de la Columna.

De tal forma, con base en la evidencia arqueológica, en la información recuperada de los códices, así como en las vivencias actuales (narrativas orales y rituales), proponemos que el santuario en el Cerro del Pedimento fue de gran importancia durante tiempos precoloniales, de hecho consideramos que fue uno de los santuarios más relevantes de esta área junto con el Cerro que se Fue, que se tratará más adelante. Probablemente el santuario precolonial en el Cerro de Pedimento estuvo relacionado, como hoy en día, con rituales de petición de lluvia y pedimentos de vida, considerado también un lugar propicio para la realización de consultas, a manera de oráculo. No está por demás mencionar que estos tres tipos de rituales están bien documentados en los códices precoloniales.

Considerando estos diferentes rituales podemos pensar el sitio en el Cerro de Pedimento como un santuario en el que se veneraron a diferentes divinidades que atendían distintos aspectos de la vida. Asimismo, tomando en cuenta las dimensiones de la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios), seguramente se realizaban grandes ceremonias con afluencia de peregrinos (de pueblos vecinos) en varios momentos durante el año, a diferencia de lo que pudo suceder en santuarios consagrados a una divinidad en particular como las *Vehe Savi* (Casas del dios Lluvia) o las *Vehe Tachi* (Casas del dios Viento) que debieron tener, por un lado, su festividad principal celebrada de manera comunal en un tiempo específico y, por el otro, ser visitados de manera particular (familiar) en distintos momentos del año, como sucede en la actualidad.

Aunado a esto, no podemos pasar por alto la referencia que se hace en los códices al Templo de los Ancestros como un lugar sagrado de suma importancia para los gobernantes, y sin duda para la población en general, de diferentes *yuvui tayu*. Ese reconocimiento a nivel regional es comparable con el que tiene el santuario en el Cerro de Pedimento en estos días, y si retomamos su asociación con los ancestros, también podría ser considerado uno de los templos de 9 Hierba, recordemos que esta divinidad fue relevante y su culto no fue exclusivo de un sólo templo. Sin embargo, éstas son sólo propuestas, lo único que podemos afirmar con base en su emplazamiento, conformación, arquitectura monumental y su importancia religiosa hoy en día, es que fue el templo más importante en esta parte del reinado.

Regresando a la ruta por los diferentes santuarios, vemos que la peregrinación que había salido del centro religioso de las Rocas Sagradas (parte norte del conjunto 3 del sitio 65), ubicado en el corazón de la ciudad de *Nuu Vishi*, terminaba en este santuario en el Cerro del Pedimento. Con esta peregrinación dos lugares sagrados de suma importancia, un tanto distantes, así como otros lugares significativos del paisaje, quedaban unidos por medio de lazos tejidos por los peregrinos (figuras 169 y 177). Algo similar a lo que ocurre hoy en día durante el ritual de pedimento cuando se establece la conexión entre la iglesia ubicada en el centro de la comunidad y el Santuario de Pedimento.

6.4.1.3 Santuarios y rutas de peregrinación hacia el Cerro Pedimento

La ruta de peregrinación que se describió fue una de las que existió durante el Posclásico, sin embargo, dada la importancia del Cerro de Pedimento para el Preclásico Tardío (400 a.C.-300 d.C.) es necesario mencionar su asociación con otros cinco santuarios que lo rodean por su costado oeste (reportados como sitios 2, 3, 11, 12 y 14). Con base en el material cerámico podemos decir que estos santuarios fueron visitados

Figura 177. Vista de las rutas de peregrinación hacia el Cerro de Pedimento, sitio1. El sitio 65 es *Nuu Vishi*, el sitio 29 es el Pueblo Viejo de *Yoso Notu* y el sitio 15 uno de sus barrios

principalmente durante este periodo temprano y dos de ellos (11 y 14) también se consideraron para el Posclásico, aunque no con la misma fuerza (figura 177).

Asimismo, pensamos que algunos pudieron formar parte de otras peregrinaciones a menor escala, es decir, más cercanas, que también tuvieron como destino final el santuario en el Cerro de Pedimento (sitio 1). Estas rutas sagradas debieron salir del Pueblo Viejo de *Yoso Notu* (sitios 15, 16, 29 y 29ª) que se verá más adelante. Proponemos dos rutas, una que al salir del Pueblo de *Yoso Notu* cruzó por una serie de terrazas para la agricultura (sitio 13) y pasó por dos santuarios (referidos como sitios 3 y 2) antes de llegar al Cerro de Pedimento (sitio 1) y la otra que incluyó la visita de tres lugares sagrados (sitios 14, 12 y 11) antes de arribar al gran santuario (figuras 177 y 178).

De estos lugares sagrados cabe resaltar *Kava Sai* o Peña Escondida (sitio 14) que se distingue por una serie de terrazas de uso habitacional y terrazas para agricultura asociadas a una gran peña con pintura rupestre, es decir, un Pueblo Pequeño cuya *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) principal estuvo conformada por una pequeña cueva y un abrigo rocoso en donde los especialistas dejaron inscrita una narrativa importante que les daba identidad como Pueblo. Desafortunadamente, por el paso del tiempo y la intemperie, ha sido fuertemente afectada y únicamente se reconocen algunos elementos, como el sol, la luna y figuras antropomorfas. Este pueblo fue habitado principalmente durante el Preclásico Terminal y consideramos que se visitó como lugar sagrado durante el Posclásico.

Asimismo un área relevante de describir, cercana a estos santuarios, es la que ha sido englobada en el sitio 9, la cual se compone de terrazas que son mayormente de uso agrícola, de restos de algunos temazcales, así como de un yacimiento de caliza y otro de pedernal, principalmente de color rojo. Estos yacimientos posiblemente fueron lugares importantes de extracción de materia prima, el primero para la construcción de los diferentes Pueblos[229] y el segundo para la elaboración de varias herramientas, como raspadores, puntas de flecha y cuchillos, las cuales fueron identificadas durante el recorrido de superficie.

229 En el 2016, como parte de una visita guiada por don Fermín Pérez Miguel, habitante de la agencia Benito Juárez en la comunidad de San Miguel el Grande, conocimos los restos de algunos hornos de cal que fueron utilizados en los años 30 para las obras en la comunidad.

Figura 178. Ruta de peregrinación desde el *ñuu* de *Yoso Notu* (16) hacia el Cerro de Pedimento (1)

De igual forma, la veta de pedernal de color rojo que actualmente es un paraje nombrado *Yuu Yuchi* (Piedra Filosa, que corta) debió tener, como hoy en día, un gran significado religioso e igualmente pudo ser considerado una *Vehe Tachi* (Casa del dios Viento), es decir, un santuario dedicado a 9 Viento[230]. Como parte de este lugar sagrado es interesante notar la presencia de restos de *ñɨhɨ* o temazcales probablemente de origen precolonial[231] así como la evidencia de rituales de curación (actuales) en áreas específicas y en asociación a amontonamientos de piedra, también en contexto ritual. Con la información que tenemos hasta el momento es difícil llegar a un mayor entendimiento de esta área, pero sin duda estuvo ligada a diferentes actividades religiosas.

Además de su relación con estos santuarios, el Cerro de Pedimento presenta una asociación directa con un pueblo pequeño ubicado al norte (sitio 10). Este pueblo fue habitado durante el Preclásico Terminal y, de acuerdo con el análisis cerámico, posiblemente también se habitaron algunas terrazas del cerro y su *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) continuó funcionando durante el Posclásico.

6.4.1.4 *Ndaha Ñuu* o Pueblos Pequeños que formaron parte del *Ñuu* de Chalcatongo-*Nuu Vishi*

De acuerdo con la clasificación de los sitios propuesta en el proyecto de recorrido, vemos que alrededor de la *Shini Ñuu* o Cabecera de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* se ubican varios sitios que se reconocieron como *Ndaha Ñuu* (Manos del Pueblo), término que aquí empleamos para referirnos a los Pueblos Pequeños, durante el Posclásico: *Shini Tɨnru* (4), *Yuku Nikuka* (42), *Shini Tɨkɨkɨ* (54), *Ndua Ñuu Saa* (60), *Shini Tɨnana* (61) y *Nducha Risu* (67).

Estos pueblos los ligamos a Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* por razones geográficas, ya que se encuentran en las laderas cercanas al valle en donde se ubica la cabecera y la distancia entre ellos es corta, de 1.5 a 3 km, siendo accesible el ir y venir a los *Ñuu Kahnu* o

230 La descripción de esta *Vehe Tachi* (Casa de Viento) y su importancia como parte del Ritual de Pedimento en la actualidad se vio en el apartado 3.5.3.3 Ritual en *Yuu Yuchi*.
231 La importancia de los temazcales en un ámbito religioso se menciona más adelante.

Pueblos Grandes. La separación entre los sitios más alejados es de aproximadamente 7 km, una distancia que se puede recorrer en un día sin ningún problema.

Otro elemento que consideramos importante para ligar a estos sitios con Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* son las narrativas orales y su continuidad histórica como Pueblos. En este sentido vemos que la población de los sitios *Shini Tɨnru* (4) y *Yuku Nikuka* (42), ambos de *Yoso Notu*, así como *Shini Tɨkɨkɨ* (54) de San Miguel, han estado en el mismo lugar desde el Posclásico. En el caso de *Shini Tɨnru*, el asentamiento actual corresponde con la agencia de Vista Hermosa que se ubica a unos 100 m; *Shini Tɨkɨkɨ* forma parte la comunidad actual de San Miguel el Grande (en donde se realizó una de las congregaciones mencionadas durante el periodo colonial); por último, se puede decir que el sitio de *Yuku Nikuka* no se ha movido aunque sí ha cambiado, esto se observa principalmente en el lugar en donde se encuentran la iglesia y la oficina de la agencia municipal ya que, de acuerdo con la evidencia arqueológica, fue ahí en donde estuvo la plaza y la *Vehe Ñuhu* del asentamiento en tiempos precoloniales.

Una narrativa oral de *Yuku Nikuka*, *Yoso Notu* señala que anteriormente en este lugar vivió un señor muy rico, pero que se fue a vivir a un nuevo paraje en la comunidad actual de Chalcatongo y entonces se llevó toda su riqueza. Los habitantes indican que por eso este lugar se llama *Yuku Nikuka* (*Yuku* = Cerro, *ni* = indica pasado y *kuka* = riqueza), que puede entenderse como el cerro en donde hubo riqueza. Por ahora no contamos con documentos que verifiquen la narrativa, lo importante de resaltar es la relación que establecen los pobladores de esta comunidad con la de Chalcatongo a partir de una narrativa[232].

Teniendo en cuenta la relevancia de las narrativas orales de carácter histórico y la evidencia precolonial en el *Ndua Vee* (Valle Bajo), donde se ubica Chalcatongo Viejo, hace unos años publicamos un artículo sobre la fundación de San Miguel el Grande (Jiménez y Posselt 2015). En ese primer estudio vimos que varios de los pueblos mencionados en la narrativa, hoy agencias municipales, son sitios precoloniales que formaron parte de una unidad política de este valle durante el Posclásico. Dos de los sitios que se mencionaron en las narrativas fueron *Shini Tɨkɨkɨ* (54) y *Ndua Ñuu Saa* (60), que con el estudio reciente los consideramos *Ndaha Ñuu* (o Pueblos Pequeños) que formaron parte del *Ñuu* (Pueblo) de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi*.

En la mayoría de los trabajos arqueológicos realizados en el área, las relaciones que se han propuesto entre este tipo de sitios (considerados de segundo o tercer orden) y los centros mayores han sido de interdependencia, y el nombre genérico que han recibido es el de "sujetos". En este caso, el sitio más grande (de primer orden) es el que establece las normas y el que recibe tributo por parte de los últimos a cambio de protección.

La interacción pudo haber sido de esta manera, pero hay que recordar que durante la época precolonial existieron otras formas de relacionarse, las cuales son más complejas. Un ejemplo que persiste en la actualidad es la *gueza* (ayuda mutua entre familias o comunidades) ya sea durante la celebración de grandes rituales, la realización de una obra mayor o en la toma de decisiones.

En ese sentido, asignarles el término de "sujeto" los fija a un estatus pasivo y pareciera que sólo son tributarios y viven a la sombra del gran asentamiento. En vez de eso, proponemos el uso de los términos en mixteco, como *Ndaha Ñuu* que se traduce literalmente como manos del pueblo, y también estar abiertos a otras formas de organización, como las festividades y el mancomún. Con ello podemos ver a los pueblos pequeños activos en muchos otros aspectos de la vida y como parte integral de una organización mayor en donde estos asentamientos tuvieron influencia en los grandes y viceversa.

6.4.1.5 *Ndua Ñuu Saha* (60) y *Shini Tɨnana* (61), dos *Ndaha Ñuu* (Pueblos Pequeños) de importancia religiosa

Hay que recordar que los Pueblos Pequeños tienen una composición del área central muy similar, de una plaza (algunas veces dos) con una *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios), y al mismo tiempo tienen características propias. Por ello consideramos importante referirnos a los pueblos de *Ndua Ñuu Saa* (60) y *Shini Tɨnana* (61), los cuales consideramos que formaron un sólo asentamiento, esto con base en su cercanía y en características particulares que veremos a continuación.

Hay varios aspectos que los relacionan, uno de ellos es que ambos asentamientos fueron ocupados entre el

232 Este lazo entre las comunidades de *Yoso Notu* y Chalcatongo también se vio en la narrativa de fundación de esta última comunidad, que refiere a este paraje de *Yuku Nikuka* como el primer lugar en el que se asentaron después de haber salido de la comunidad de *Nuu Yoo*.

400 a.C. y el 300 d.C. (Preclásico Terminal), y de acuerdo con sus formas arquitectónicas podemos señalar que fueron relevantes en la región, asimismo, presentan evidencia de que fueron ocupados durante el Posclásico, por eso aquí los consideramos como *ndaha ñuu* (Pueblos Pequeños) de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi*.

En ambos asentamientos se observó la incorporación de la roca madre como parte de la arquitectura central, aunque es evidente que en el asentamiento de *Shini Tɨnana* (61) ésta desempeña un papel fundamental. En este último sitio la circulación se da desde el sur hacia la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) principal y está direccionada por rampas y plazas, asimismo, se distinguen dos alineamientos de piedra que corren de forma paralela, a manera de pasillo, que marcaban el camino de los visitantes. La *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) principal tiene una conformación interesante ya que de frente pareciera una extensión de la misma plaza con una pendiente ligera, es decir, su altura (de 1.20 m) se aprecia únicamente por los costados.

Asimismo, desde la cima de esta estructura se accede a su parte posterior en un nivel más bajo, en donde se observa un área cuadrangular delimitada por los afloramientos de roca, los cuales se continúan hasta que inicia la pendiente natural del cerro. Este recinto delimitado por los afloramientos rocosos, entendidos como seres sagrados, dan la sensación de estar en un patio hundido, arqueológicamente hablando, o en el corazón del propio cerro, en un plano espiritual.

Por otro lado, el sitio de *Ndua Ñuu Saa* tiene elementos arquitectónicos típicos del Preclásico Tardío, como una plataforma adosada al frente de un montículo[233]. Asimismo, algo de resaltar es la existencia de un altar al centro de la plaza, un elemento que no es común en los sitios del área pero que se observa en asentamientos con arquitectura monumental, como el de Cerro de Pedimento y el de *Shini Tɨnru Ii Yuku*, ambos en *Yoso Notu* y con evidencia de ser ocupados durante la misma temporalidad, el Preclásico Terminal.

Lo que queremos señalar es que las características arquitectónicas de este sitio (60) corresponden con cánones específicos del Preclásico Terminal, por lo que pensamos que los edificios del área central fueron construidos en este tiempo. Interesantemente, sus cánones arquitectónicos fueron considerados y mantenidos por las personas del Posclásico, mucho tiempo después, y son los que observamos hoy en día. No sabemos qué tipo de cambios ocurrieron en el último periodo de ocupación, pero fueron integrados respetando el arreglo arquitectónico previo (conforme lo visto en el recorrido de superficie). Las personas que vivieron en este asentamiento durante el Posclásico debieron tener presente que fue construido por sus propios ancestros, con base en cánones antiguos que seguían vigentes y tenían sentido también para ellos.

Es importante señalar que hacia el lado este de ambos sitios hay un pequeño valle, en éste se ubican varios afloramientos de roca madre, de hasta 1 m de altura. Durante varias visitas hechas a estos lugares con diferentes personas de la comunidad siempre se nos ha indicado que estos afloramientos son relevantes. Uno de ellos es un *Ndoso* (rey antiguo) que vino de la Costa y murió en este lugar, quedando su cuerpo transformado en piedra, al cual hoy en día se le dejan ofrendas. También, en algunos de estos afloramientos es posible ver las huellas dejadas por los *Ndoso* así como las de algunos animales (el venado y el tecolote) en tiempos primordiales.

Así, conjuntando estos elementos podemos señalar que parte del simbolismo de *Ndua Ñuu Saha* (60)-*Shini Tɨnana* (61), como un sólo Pueblo, estuvo relacionado con los tiempos primordiales, con los seres sagrados y los ancestros. Específicamente con quienes fueron gobernantes y quienes participaron en la formación del mundo, a quienes se les conoce hoy en día como *Ndoso* o Reyes Antiguos. La importancia de estos seres sagrados que se transformaron en rocas a su muerte o con la primera salida del sol, los cuales fueron incorporados en los asentamientos precoloniales, se vio en el capítulo IV. Más adelante retomaremos esta temática cuando hablemos del sitio *Shini Tɨnru Ii Yuku*.

Como se explicó en ese capítulo, actualmente los *Ndoso* se conmemoran cualquier día del año, hasta el momento no sabemos de una fecha específica en la que se realice un ritual general, por lo que proponemos que este tipo de celebraciones dependieron de las decisiones propias de cada familia o Pueblo. Asimismo, es probable que como parte de estos rituales se recordara la vida de estos seres divinos. De igual forma, debemos considerar que al recordar estas historias sagradas se recalcaban las enseñanzas éticas, las cuales tenían sus efectos en la vida diaria de las per-

233 Este patrón arquitectónico es común en los sitios de Tlaxiaco durante el preclásico tardío (Jiménez y Posselt 2012:98-99) y también se observa en varios sitios del valle de Chalcatongo.

Figura 179. Devenir del Santuario dedicado a la Virgen de Guadalupe. A la izquierda, la manifestación de la Virgen en una roca (2006), similar a los *Ndoso,* y a la derecha, la misma Virgen en la piedra ahora en su capilla (2017)

sonas, justo como ocurre actualmente con las narrativas sobre estos mismos seres (los *Ndoso*).

Como parte del devenir eterno del paisaje, hoy en día, en el lugar en donde se ubican las huellas de varios *Ndoso* y del *Ndoso* que vino de la Costa, se celebra a la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre (figura 179) por parte de la agencia de Zaragoza (ubicada a 1 km de distancia). De acuerdo con la narrativa sagrada la Virgen se manifestó en una de estas rocas, sumándose al paisaje de rocas sagradas en este valle, al pie de los asentamientos precoloniales. Cabe señalar que la traducción de *Shini Ti̱nana* es Cabeza o Loma de Tomate (*shini* = cabeza, loma *ti̱nana* = tomate). Asimismo, los pobladores mencionan que este nombre está haciendo referencia "al lugar en donde está Nuestra Madre" quien, a su vez, se entiende como una divinidad femenina que nos alimenta, es decir la diosa Madre, como también se le conoce y percibe a la Virgen de Guadalupe.

Desde nuestra perspectiva, las figuras de la *Ndoso Si̱hi̱* (reina antigua) y de la diosa Madre se mantienen y se engloban en la imagen de la Virgen de Guadalupe. El fuerte vínculo entre el presente y el pasado, además de los elementos ya mencionados, hacen que estos sitios precoloniales sean parte de la herencia cultural viva de los pobladores y que sigan siendo entendidos como un lugar sagrado de la diosa Madre y de los ancestros divinos.

6.4.1.6 Lugares para agricultura y habitación

Los lugares para la agricultura y/o habitación se distinguen principalmente por la presencia de terrazas con muros de contención. Los sitios asociados a estas actividades son: 6, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 66, 71 y 72.

De acuerdo con lo que vimos en las actividades de agricultura y de corte de palma (capítulo II), podemos proponer que algunas de las personas que vivían en los Pueblos Grandes y en los Pueblos Pequeños tuvieron sus casas de rancho, como se les llama actualmente, y sus milpas en estos sitios. Por otro lado, pensamos que vivió gente de manera permanentemente en algunos sitios, pues en éstos se identificaron cimientos de casas y de tumbas, pero el número de personas fue menor en relación con los Pueblos.

Muchos de los sitios que presentaron ocupación en el Preclásico Terminal al parecer fueron utilizados como áreas para agricultura durante el Posclásico, ya que algunos de ellos no presentan evidencia de haber sido habitados para esta última temporalidad, como

los sitios: 56, 58 y 59. Actualmente los habitantes saben que en estos lugares vivieron personas de tiempos pasados y los nombran *Vehe Ñuhu Anaha*, que se traduce como Antiguas Casas de Dios, los cuales se respetan por su valor sagrado e histórico y también se utilizan para la siembra[234].

Podemos suponer que muchos de los asentamientos tuvieron su especialización y esto también fue parte de su identidad, como lo vimos para el caso de *Yuta Nuchi* con el trabajo con la palma. En la Mixteca se conoce que los habitantes de esta región de San Miguel el Grande, Santa Catarina *Yoso Notu* y Chalcatongo de Hidalgo son comerciantes, quienes hasta hace unas tres décadas hacían viajes largos a pie para traer productos de la Costa (de Pinotepa, Jamiltepec, Putla, Ometepec, etc.) o de los Valles Centrales de Oaxaca y viceversa. Las narrativas que hablan del *Ndoso* (ser primordial) de San Miguel, por ejemplo, lo mencionan como un gran caminante, y las personas de la comunidad se identifican ellas mismas con esta característica, pues en la actualidad "van de un lado para otro comerciando sus productos".

Es bien sabido que el comercio fue una actividad común y relevante en tiempos precoloniales, y esto lo podemos ver reflejado en el área de estudio a partir de la obsidiana y de la cerámica. Durante el trabajo de rescate arqueológico (Jiménez y Posselt 2007) se identificó obsidiana de varios lugares de México, incluso se piensa que un fragmento de obsidiana transparente pudo haber venido desde Guatemala, del yacimiento el Chayal. En cuanto a la cerámica, como parte del recorrido de superficie identificamos que algunos tipos, marcadores del Posclásico en otras áreas, aquí fueron escasos, como el Yanhuitlan Fine Cream y el Cacique Bruñido, lo que nos podría estar hablando de materiales importados.

Otra de las actividades que seguramente tuvo gran importancia en la región fue precisamente la elaboración de cerámica, esto también lo inferimos a partir de la evidencia material que se encontró en campo. Por ejemplo, la cerámica que clasificamos dentro de los tipos Cocción Diferencial y Pasta Crema Arenosa presenta similitudes con la reportada en otras áreas y, al mismo tiempo, muestra particularidades, además de que hay una gran diversidad. Por ello proponemos que son tipos que se produjeron localmente, en la región de Chalcatongo, aunque es necesario un análisis cerámico a mayor profundidad.

Ya hemos hablado del comercio a larga distancia, pero hay otros objetos que pudieron comerciarse a corta distancia, es decir, entre las poblaciones cercanas. Dentro de ellos están las piedras de molienda, que incluyen metates, molcajetes y las manos. En esta área se tiene conocimiento de que en el río de *Yoso Notu* se pueden obtener piedras para la elaboración de estos utensilios, los *Tata Ñuu* (personas mayores del pueblo, abuelitos del pueblo) nos comentan que en este lugar recogían este tipo de piedras que rodaban desde los cerros durante la temporada de lluvias, las cuales se modificaban para después intercambiarlas como utensilios de molienda.

Otras herramientas que se identificaron durante los trabajos arqueológicos fueron los raspadores, que probablemente se utilizaron, entre otras cosas, para raspar el maguey como parte del proceso de obtención del pulque. Actualmente esta región de Chalcatongo, San Miguel el Grande y Santa Catarina *Yoso Notu* es productora de pulque, como otras partes de la Mixteca, y por las evidencias materiales podemos inferir que también lo fue durante tiempos precoloniales.

Como se mencionó en el apartado sobre las actividades de sustento en Arqueología (capítulo II), los restos materiales que encontramos en superficie o en excavación son principalmente objetos hechos de cerámica, lítica, hueso y concha, pero sin duda existieron muchos otros materiales perecederos que nos estarían hablando de una diversidad de actividades que implicaron una multiplicidad de lugares así como una compleja organización de trabajo y conocimientos de los antiguos mixtecos.

Con base en los materiales perdurables (especialmente cerámica y lítica) es posible inferir rutas de comercio, cercanas y lejanas, así como algunas de las actividades que se realizaban, las cuales reforzaban las relaciones sociales al interior de los Pueblos y entre ellos. Si vemos con atención, estos materiales también nos pueden decir algo sobre los tiempos cotidianos del paisaje y no sólo ser marcadores de fases temporales (Preclásico, Clásico y Posclásico) o indicadores de un proceso productivo que se entiende de forma mecánica a partir de la extracción de materias primas-elaboración y distribución de los objetos.

En el caso de la cerámica es importante considerar

234 Al respecto, cuando se habla de la ocupación precolonial de un área, es común que se recreen mapas que muestran únicamente sitios contemporáneos, o que se haga referencia a los diferentes sitios agrupándolos por temporalidad, sin embargo, es claro que los sitios pertenecientes a momentos previos fueron importantes con sus propias cargas simbólicas.

que la elaboración de las piezas estuvo apegada a muchos factores interrelacionados. Houben (2007:55 y 97), para la región de la Mixteca Alta, y Mindling (2010), en Oaxaca, señalan que la preparación de las formas y la cocción de los objetos cerámicos por parte de los alfareros se realizan principalmente durante la temporada de secas y con mucha menor frecuencia en la de lluvias, además, hacen mención del gran conocimiento de los alfareros sobre los diferentes materiales y de los tiempos diarios del entorno para la elaboración de cada forma cerámica particular.

Asimismo, el señor Felipe de San Miguel el Grande menciona que hace unas décadas el comercio fue una actividad que se dejaba de realizar durante la temporada de lluvias, pues la creciente de los ríos impedía el paso a pie, los caminos se volvían peligrosos por el lodo así como las pendientes de las montañas que había que transitar, asimismo, en ese tiempo era más fácil enfermarse. También nos explicaron que el pulque se debe realizar en temporada de secas, pues en temporada de lluvias éste no agarra sabor; para esta actividad también se debió tener en cuenta el crecimiento y el cuidado de la propia planta de maguey así como las fechas de las festividades y rituales asociadas a ésta.

Asimismo, es claro que la agricultura fue fundamental en tiempos precoloniales y se empalmaba de manera armoniosa con las demás actividades, justo como lo vimos con el trabajo de la palma, en donde no hay una fecha que indique el inicio o el fin de una tarea sino que los ritmos de los diferentes seres, como las plantas, las temporadas de lluvias y secas, el sol y los seres humanos, entre otros, establecen los tiempos que se siguen en el paisaje.

6.4.1.7 Santuarios

En los apartados sobre rutas de peregrinación vimos que varios de los sitios precoloniales considerados santuarios podían entretejerse a partir de líneas de peregrinaciones, por ello propusimos algunas rutas sagradas o *ichi ñuhu* en el paisaje. En este apartado nos enfocaremos al resto de los santuarios que se identificaron en el área, los cuales no pudimos asociar a una ruta de peregrinación que incluyera más de dos lugares.

En este sentido, pensamos que la peregrinación a estos sitios era puntual, es decir, se visitaba sólo un santuario. Hay que recordar que en la actualidad este tipo de peregrinaciones también son comunes: salen de la comunidad, llegan al santuario y regresan. Proponemos como ejemplos de este tipo de peregrinaciones las visitas a las *Vehe Savi* (Casas del dios Lluvia), a los *Ndoso* en los *Ichi Kahnu* (caminos grandes), a las *Vehe Tachi* (Casas del dios Viento) y a los santuarios de la Diosa Madre[235].

En el caso de las *Vehe Savi* cabe señalar que actualmente la mayoría de las comunidades realizan una peregrinación que sale de la iglesia, ubicada en el centro del pueblo, hacia estos santuarios. Sin embargo, en Santa Cruz Mitlatongo se hace una peregrinación de tres o cuatro días en donde se visitan las *Vehe Savi* y las *Vehe Tachi* como parte de un mismo ritual (Barabas, Bartolomé, et al. 2010), es decir, es una peregrinación multipuntual. Éste es un ejemplo muy específico que nos señala que las peregrinaciones se pudieron hacer de ambas formas; en el caso que expondremos a continuación las trataremos como peregrinaciones puntuales, ya que de alguna manera son las más comunes.

Los santuarios que consideramos para hablar de peregrinaciones puntuales son los siguientes: *Shini Ndikaha* (Cabeza de León) (sitio 52), *Shini Tikaka* (Cabeza de Zopilote –Zopilote de Cabeza Blanca–) (sitio 57), *Yuu Ndɨyɨ* (Piedra de Difunto) (sitio 62), sitio 63, *Yuhu Yau* (Boca de la Cueva) y *Nducha Cruz* (Cruz de Agua) (los dos últimos forman parte del sitio 71), Piedra Alta y Loma de la Cruz (sitio 55), seis *Vehe Savi* (Casas del dios Lluvia) y los diferentes *ñɨhɨ* (baños de vapor). Estos sitios fueron registrados durante el recorrido arqueológico del 2016, asimismo, anexamos un santuario que visitamos anteriormente y que también es parte de este paisaje: Chorro Grande.

Proponemos que, en la mayoría de los casos, estos santuarios fueron consagrados a una sola divinidad, aunque algunos estuvieron relacionados con varios dioses o aspectos religiosos de *Ñuu Savi*. Con base en lo que vemos actualmente planteamos que en estos lugares se realizaban rituales que incluían a gran parte de la población (comunales) y también rituales particulares (individuales o familiares) en diferentes momentos del año.

Para algunos casos fue posible asociar el santuario con una deidad en específico mientras que para los otros sólo se pudo establecer que fueron santuarios. Lo primero fue gracias a la cultura viva de la Mixteca,

235 Los dos últimos santuarios se verán en el *Ñuu* (Pueblo) de *Yoso Notu*.

a la evidencia arqueológica y a su ubicación en el paisaje, aspectos que le dan características propias a cada lugar. Los santuarios que se asociaron con una divinidad o simbolismo en específico son: *1) Nducha* (agua, referente a los manantiales), *2) Ñɨhɨ* (baño de vapor o temazcal), *3) Vehe Savi* (Casa del dios Lluvia), *4) Ndoso* (rey antiguo) y *5) Vehe Ndɨyɨ* (Casa de Difunto).

1) Los sitios de Chorro Grande y *Nducha* Cruz los consideramos como santuarios a *Nducha*. El primer lugar es un manantial grande que hoy día brinda agua a muchas casas de esta comunidad de San Miguel el Grande y, como se mencionó anteriormente, en este lugar se realiza el ritual de "Lavado de Pozos".

El segundo santuario no es tan claro como el primero, ya que no se trata de un manantial sino de una plaza con un *Vehe Ñuhu* (montículo). Éste se ubica en la parte alta de un *koo yuu* (lama bordo), en donde se localizó una escorrentía que en temporada de lluvias se forman pequeños manantiales que irrigan este sistema de terrazas para la agricultura. Todo esto se conjuga en su topónimo de *Nducha Cruz*, el cual hace alusión al agua *(nducha)* y a la celebración de la Santa Cruz el 3 de mayo, por lo que proponemos que en el pasado fue un santuario de Agua. En este caso pensamos que las familias que vivían o trabajaban cerca de estos lugares realizaban rituales comunales en agradecimiento al *ñuhu ndute* (ser divino del manantial), con expresiones religiosas similares a las que vemos hoy en día.

2) Un santuario característico en esta área es el *ñɨhɨ*[236] (Baño de Vapor o Temazcal), lugar en donde vive *nanañuu* (la abuela), a quien se le refiere como la Abuela del Temazcal. Esto lo fuimos aprendiendo durante nuestro trabajo en la región, asimismo, que estos lugares son santuarios en donde se ofrenda al *ñuhu* (divinidad o dueño del lugar), identificado en este caso como San Cristóbal. Cabe señalar que los rituales que se realizan en estos lugares son de carácter privado[237].

Durante el recorrido arqueológico se registraron un total de 41 *ñɨhɨ*, la mayoría se ubican actualmente en cercanía de alguna casa o en el *yuku* (campo). Los primeros son usados por la familia que habita la casa así como por algunos vecinos, y los especialistas que llevan a cabo el baño ritual generalmente son personas mayores. Cabe señalar que algunos baños ya no se ocupan pero la percepción y el reconocimiento de éstos como hogar de *nanañuu* (la Abuela del Temazcal) y del *ñuhu* (ser divino) es evidente. Respecto a los *ñɨhɨ* que se localizaron en el *yuku* es pertinente señalar que la mayoría estuvieron asociados a terrazas precoloniales y algunos, aparentemente, no se encontraron asociados a un elemento en particular (ver mapa de distribución de sitios en apartado 5.4.6).

Estos temazcales están construidos de piedra, en la región de la Mixteca se les conoce como baños de pared y son permanentes, a diferencia de los de torito, que son construidos de materiales perecederos (Alcina 2000:126). Los temazcales que se observaron durante el trabajo arqueológico son muy similares, en dimensiones y forma, a los vistos en otras regiones, especialmente al reportado por Alcina en San Juan Teotihuacán (2000:118).

Una petición especial por parte de las personas que nos platicaron sobre la importancia de los temazcales fue que no moviéramos las piedras, incluso de los abandonados, porque son lugares sagrados muy delicados (en el sentido espiritual), y que si entrabamos lo hiciéramos con respeto a *nanañuu* y el *ñuhu*. Por el interés de aprender las normas religiosas y sociales de la comunidad guardamos el respeto que se nos pidió y siempre seguimos sus recomendaciones, por lo que el registro fue principalmente fotográfico, se señaló su ubicación y los dibujos se hicieron con el debido cuidado para no perjudicar los lugares.

El fechamiento de estos santuarios fue difícil ya que no se recolectó cerámica. Asimismo se debe considerar, como señala De Vriese, que los *ñɨhɨ* se hacen de piedra reutilizada de otros *ñɨhɨ* y en realidad estos nunca dejan de existir (2002:30), es decir, como muchos elementos del paisaje siempre están en proceso de formación. Esta observación es relevante para nuestro entendimiento porque muchos de los *ñɨhɨ* ubicados en el área de estudio han sido movidos a través del tiempo, especialmente cuando las personas cambian de casa.

Aunado a esto, como nos lo hicieron ver las abuelitas de la comunidad, debemos tener presente que aunque muchos de los *ñɨhɨ* ya no existen físicamente en un determinado lugar, esto no implica que los seres sagrados se hayan ido, en sus palabras "el *ñuhu* siempre va a vivir ahí aunque se quiten las piedras, y hay

236 El trabajo de De Vriese ofrece un acercamiento al entendimiento actual de este tipo de santuarios, trata sus aspectos arquitectónicos así como religiosos (2002).

237 Para entender lo relacionado al baño y a los rituales que se realizan en el *ñɨhɨ* (temazcal) en Chalcatongo véase a Pérez (2008) (78-82), y para el caso de Tilantongo véase a De Vriese (2002).

Figura 180. Al centro la representación de un *ñɨhɨ* en el códice *Yuta Tnoho* (página 15), a la izquierda los restos de un temazcal que actualmente es un santuario -lugar de curación- y a la derecha la hornilla de un temazcal ubicado en un asentamiento precolonial

que ofrecerle comida y bebida". Éste es un estamento importante porque nos deja ver que los lugares y seres sagrados persisten en la memoria y en el paisaje, más allá de su evidencia material.

Un hecho que nos habla de la temporalidad reciente de algunos de estos *ñɨhɨ* es la referencia general dada por los vecinos, quienes mencionaron que se utilizaron hasta 1950. En otros casos nos comentaron que los temazcales fueron utilizados por los abuelitos de antes, muchas veces sin determinar cuándo se iniciaron[238]. Asimismo, es bien sabido que los *ñɨhɨ* (baños de vapor) fueron santuarios precoloniales en Mesoamérica, pues se han localizado en varias regiones como parte de las áreas ceremoniales de élite (Alcina 2000:81; Alcina, Ciudad, et al. 1980:100).

En las láminas 15 y 16 del códice *Yuta Tnoho* (Vindobonensis), por ejemplo, se muestra la inauguración de los señoríos y las dinastías del poniente en donde se enumeran varias *Vehe Ñuhu*. Especialmente vemos que los *ñɨhɨ* fueron considerados santuarios y que hubo una gran diversidad indicada por sus cualidades, en relación con éstas se muestran los siguientes: Temazcal de Luz, Temazcal de Calor, Temazcal de Vapor, Temazcal de Humo, Temazcal de Papeles, Temazcal de Flores, Temazcal donde bajan y se manifiestan el *ñuhu* y el Sagrado Haz de Varitas, Temazcal Suave, Temazcal de Muchos Cantos, Temazcal de Cacao, Temazcal donde se abre el Cacao, Temazcal Incrustado y Temazcal de Jade que se Abre (Anders, Jansen, et al. 1992b).

Si continuamos la lectura, en la lámina 31 se enumeran los mismos *ñɨhɨ*, lo que nos habla de su relevancia y sobre todo, de los cánones establecidos en época precolonial. Algunos de estos cánones los podemos reconocer actualmente en su arquitectura, ya que si comparamos la representación de los temazcales en el códice con los que vimos durante el recorrido es muy similar (figura 180). Estos cánones también los podemos reconocer en la percepción que tienen de ellos los habitantes de la región, ya que las características enumeradas en el códice se nombran en las oraciones que se dicen durante los rituales llevados a cabo en estos santuarios hoy en día (Pérez 2008; Vriese 2002).

Con estas observaciones, para quienes escribimos es evidente que hay una fuerte continuidad en relación con el *ñɨhɨ*, a diferencia de lo que opinan algunos investigadores que se refieren a la herencia cultural de Mesoamérica como yugulada, sin dirigentes. Éstos mencionan que el valor religioso de este santuario se ha perdido casi por completo, ya que con la llegada de los españoles dejó de pertenecer a una "tradición urbana señorial" y formó parte únicamente de una "tradición rural-popular", la cual después de 500 años ha perdido el valor religioso, reduciendo al *ñɨhɨ* a fines terapéuticos o simplemente higiénicos (Alcina, Ciudad, et al. 1980:128).

Es cierto que en muchos lugares de México el temazcal es visto únicamente en términos terapéuticos, principalmente en los centros urbanos, pero también es cierto que en las comunidades contemporáneas estos lugares tienen un profundo valor religioso que se forjó desde tiempos precoloniales. En este santuario las especialistas juegan un papel central, ellas tienen la sabiduría para aliviar a un enfermo y principalmente para dar fuerza y recuperación a las mujeres que recién dieron a luz, así como a los recién nacidos,

238 El hecho de que su trazo se difumine en el tiempo, a través de generaciones, nos habla ya de su profundidad histórica, como lo vimos en las cuevas para tejido de palma en la comunidad de *Yuta Nduchi*.

igualmente, son ellas quienes tienen el don de comunicarse con *nanañuu* o con el *ñuhu*.

Un aspecto que consideramos para un posible fechamiento de los *ñɨhɨ* que fueron identificados durante el proyecto arqueológico fue su asociación a algún sitio en donde teníamos este dato. Por ejemplo, se localizaron restos de un molino de agua en el área de *Yoso Notu* (sitio 70) y como parte de esta estructura se ubicó un *ñɨhɨ*, por lo que este último se puede fechar para tiempos coloniales o después de este periodo, que es cuando los molinos de agua se usaron en esta región. Hay que señalar también que algunos *ñɨhɨ* se localizaron en sitios precoloniales, formando parte de su arquitectura, como en *Nuu Vishi* (sitio 65) y en el sitio 17.

3) Un santuario al que nos hemos referido en apartados anteriores es la *Vehe Savi* (Casa del dios Lluvia), cabe mencionar que considerando los diferentes trabajos que hemos realizado se registraron un total de 12 en esta área del reinado de *Ñuu Ndaya* (tabla 9 y mapa en aparatado 5.4.6)[239]. Como parte del *ñuu* de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* se localizaron seis Casas del dios Lluvia.

En el apartado sobre el ritual de petición de lluvia en las Casas de Lluvia señalamos que algunos de estos lugares están perdiendo su importancia, situación que comparten tres santuarios en esta área: *Itu Yuku Ndeku* (5), *Yuhu Yau* (3) y *Kava Tijii* (2). Por un lado, éstos son referidos como lugares del diablo o carentes de un valor religioso por parte de algunas personas y por el otro, son considerados santuarios, principalmente por la gente mayor, quienes con sus pláticas nos dieron la posibilidad de identificar estos lugares sagrados como *vehe savi* (Casas de Lluvia). Actualmente tres Casas de Lluvia son visitadas durante las fechas en que se realizan los rituales de petición de lluvia: La Laguna (1), Piedra Alta (4) y *Ñuu Sii* (Pueblo de Gozo) (6).

Como sabemos, el santuario de la *Vehe Savi* (Casa de Lluvia) tiene sus orígenes en tiempos precoloniales y en este caso se pudieron fechar para el Posclásico las siguientes: *Kava Tijii* (2), *Yuu Yau* (3), Piedra Alta (4), *Itu Yuku Ndeku* (5) y *Ñuu Sɨi* (6). El fechamiento se hizo por asociación a un asentamiento y por evidencia cerámica encontrada en estos santuarios. En el caso de La Laguna (1) no se pudo determinar este dato porque no se visitó como parte de una investigación arqueológica.

Determinar cuál *Vehe Savi* era visitada como parte de los rituales de petición de Lluvia por cada Pueblo en el pasado es un tanto difícil, ésto sólo lo podemos proponer a partir del argumento de la cercanía. De tal forma, pensamos que las personas de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* visitaban los seis santuarios mencionados: La Laguna (1), *Kava Tijii* (2), *Yuu Yau* (3), Piedra Alta (4), *Itu Yuku Ndeku* (5) y *Ñuu Sii* (6) (figura 181).

Consideramos que *Kava Tijii* jugaba un rol principal dentro de todas las demás *Vehe Savi*, ya que es la única que tiene arquitectura (ver plano del sitio Chal 26-S3, apartado 5.5.5), la peña es monumental e incluye otros santuarios, como la *Vehe Ndikandii* (Casa del dios Sol). En esta última era posible observar el recorrido del *Iya Ndikandi* (Señor Sol), quien indicaba la próxima llegada de las lluvias y el momento para la realización de los rituales correspondientes. Como señalan los *marduma Davu* (especialistas del dios Lluvia) en *Yuta Nduchi*, ésta debió ser la *vehe* (Casa) con más fuerza, por donde entraban las nubes de lluvia hacia esta región.

4) Los santuarios dedicados a los *Ndoso* formaron parte de las poblaciones y pudieron estar en el corazón de la ciudad, como se describió para el Pueblo Grande de *Nuu Vishi*, pero en este caso hablaremos de los que identificamos fuera de los asentamientos. De acuerdo con lo que aprendimos, estos santuarios pueden ser de dos tipos:

El primero nos remite a los tiempos de obscuridad, de creación del mundo, y nos recuerda que estos seres primordiales se transformaron en piedra con los primeros rayos del sol, ejemplo de este tipo de santuario lo vemos en el sitio *Shini Tɨnru Ii Yuku*, que trataremos más adelante. Estos santuarios pueden ser parte de un asentamiento de uso permanente, como lo vimos en el caso de los Pueblos Pequeños *Ndua Ñuu Saha* (60)-*Shini Tɨnana* (61).

El segundo tipo es el que se asocia a un *Ndoso* en particular y refiere a algún antiguo Señor o rey, como vemos actualmente en San Miguel el Grande o en Santa Catarina *Yoso Notu*. Una de sus características es que se encuentran en la entrada o salida de la comunidad, o al costado de algún camino entre comunidades. Durante el recorrido que se hizo en el municipio de Chalcatongo se identificaron varios de estos santuarios, los cuales muestran un *Ndoso* manifestado en un afloramiento de roca madre.

239 A lo largo de las visitas que hemos realizado en esta región se han registrado un total de 25 *Vehe Savi*, pero por cuestiones de distancia no consideramos 14 de ellas, asimismo, sabemos que cerca de estas últimas se ubican otras que no hemos visitado. Este panorama nos da una idea del valor y la fuerza de este tipo de santuario en la actualidad y para la etapa precolonial.

No. consecutivo	*Nombre*	*Ubicación*	*Fechamiento y comentario*
1	La Laguna	Agencia de Cañada Morelos, Chalcatongo	Sin fechamiento. Es una laguna. Se realizan rituales el primero de mayo.
2	*Kava Tijii* (Peña de Zopilote)	Agencia de Allende, Chalcatongo	Se ha fechado desde el Preclásico (400 a.C.- 300 d.C.) hasta la actualidad. Es una gran peña que tiene varias cuevas. Incluye otro tipo de santuarios. Mucha gente la visita en el mes de diciembre. Las descripciones hechas por las personas fueron fundamentales para identificarla como tal.
3	*Yuhu Yau* (Boca de la Cueva)	Parte del Sitio 71 en el valle *Ndua Vee*, San Miguel	El área se ha fechado para el Posclásico (900-1521 d.C.). Es una cueva. Aquí ya no se celebran rituales actualmente, pero las descripciones hechas por las personas fueron fundamentales para identificarla como tal. Este lugar tiene su propia narrativa en relación con los *Ndoso* y como pasaje a la comunidad de *Nuu Yoo*.
4	Piedra Alta	Agencia de Vicente Guerrero, San Miguel, sitio 55	El área se ha fechado principalmente para el Preclásico pero también hay evidencia del Posclásico. Es una peña. La celebración de rituales ocurre cada vez menos.
5	*Itu Yuku Ndeku*	Cerca de la iglesia de San Miguel	El área se ha fechado para el Posclásico. Es una cueva. Los rituales se realizan el primer de mayo, también tiene que ver con otras deidades y tiene su propia narrativa.
6	*Ñuu Sii* (Pueblo de Gozo)	Agencias de Morelos y Guadalupe Victoria, San Miguel el Grande	Cuando se visitó el área se observaron materiales del Posclásico. Es un afloramiento de roca madre. Es un lugar relevante para las comunidades de alrededor. Actualmente se realizan rituales.
7	*Vehe Savi*	Cercana al centro de Santa Catarina *Yoso Notu*	El área se ha fechado principalmente para el Posclásico aunque algunos materiales parecen ser del Preclásico. Es una cueva. Se realizan rituales cada año.
8	*Vehe Savi*	Agencia de Morelos, Santa Catarina *Yoso Notu*	El área se ha fechado principalmente para el Posclásico. Es una cueva. Se realizan rituales cada año.
9	*Vehe Savi*	Agencia de Morelos, Santa Catarina *Yoso Notu*	Sin Fechamiento. Es una peña que en temporada de lluvias muestra una escurrentía abundante.
10	*Vehe Savi*	Agencia de Lagunilla, Santa Catarina *Yoso Notu*	Sin Fechamiento. El lugar es una laguna. El ritual se celebra en donde se manifiesta *Savi*, que es un afloramiento de roca madre. Se realizan rituales cada año.
11	*Vehe Savi Kava Kinri*	Agencia de Lagunilla, Santa Catarina *Yoso Notu*	Sin Fechamiento. Es una peña. Se realizan rituales cada año.
12	Cerro de Pedimento	Santa Catarina *Yoso Notu*, sitio 1	Santuario de origen precolonial, en la actualidad es de importancia local y regional.

Tabla 9. Registro de las *vehe savi* ubicadas en esta área norte del reinado

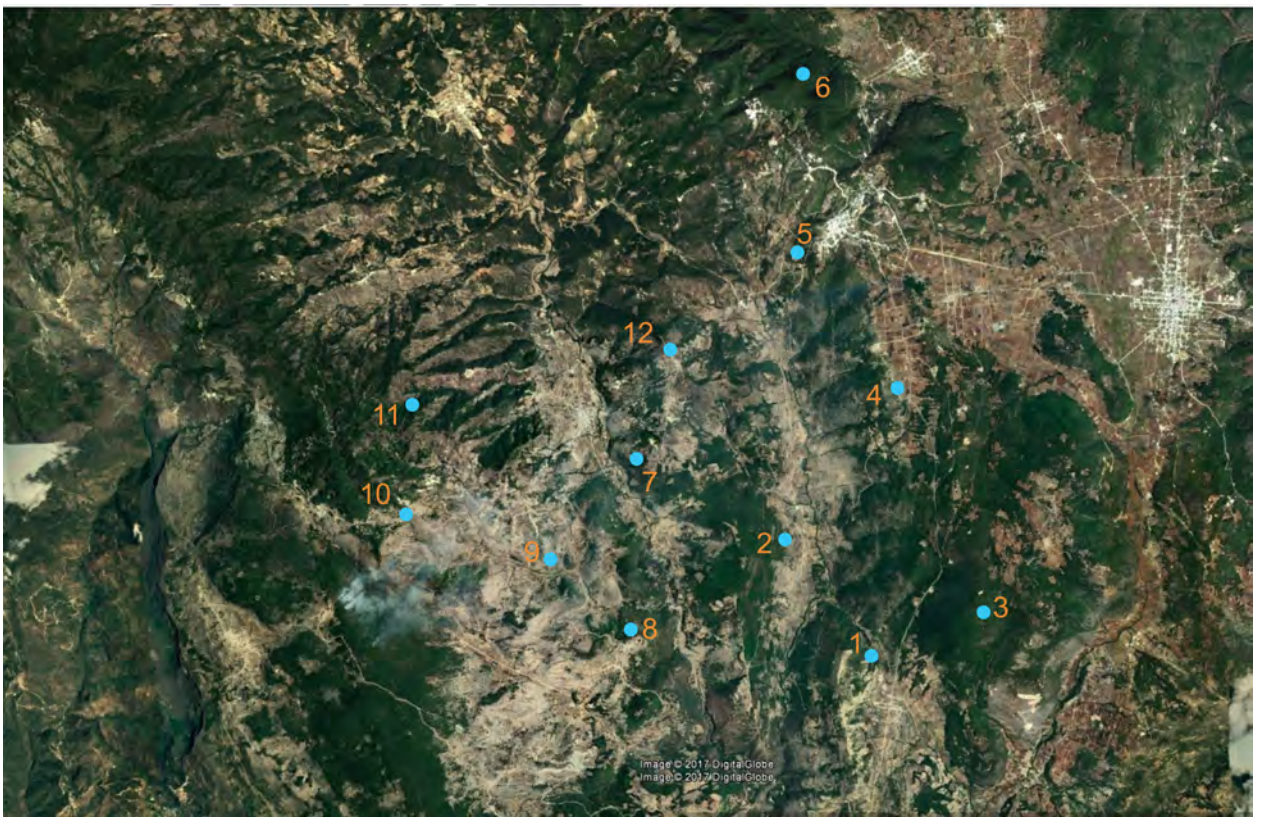


Figura 181. Ubicación de las *vehe savi* (Casas de Lluvia) registradas en el área

Lamentablemente, en las inmediaciones de este *ñuu* de Chalcatongo Viejo-*Nuu Visihi* no fue fácil reconocerlos. Al respecto, fuimos precavidos y no quisimos caer en la trampa de identificar a todos los afloramientos de roca madre como *Ndoso*, sobre todo si no presentaron las características antes mencionadas o no fueron reconocidos por los habitantes como tal.

5) El último santuario identificado en esta área podría ser considerado una *Vehe Ndɨyɨ* (Casa de los Difuntos). Anteriormente señalamos la importancia regional de los santuarios de *Yuku Kasa* y Cerro de Pedimento en relación con los difuntos-ancestros, pero pensamos que también hubo santuarios que fueron relevantes a una menor escala, es decir, a nivel local. Este tipo de santuarios asociados a los difuntos ha sido mencionado por Iván Rivera, quien señala que una cueva en el sitio de *Diquiyu* tiene relación con el Tlillan, el lugar obscuro y de los difuntos en el pensamiento nahua (En prensa). Por otro lado, Cenaido Cruz registró un sitio con el topónimo de *Nutindiyi* en Santa Catarina *Ticuaha* (2002:72), probablemente se trata de un lugar dedicado a los difuntos. Asimismo, en los Valles Centrales de Oaxaca es bien sabido que Mitla fue un lugar de los ancestros (Lind 2015:114).

Durante el recorrido arqueológico que realizamos en el 2016 se identificó un sitio precolonial con el topónimo de *Yuu Ndɨyɨ* (Piedra del Difunto) (62) y pensamos que puede hacer referencia a este tipo de santuarios. En este caso el topónimo no tiene la palabra *vehe* (Casa), entendida como lugar en donde reside la divinidad, función que podría estar cumpliendo la palabra *yuu* (Piedra), pero sí tiene el vocablo *ndɨyɨ* que hace referencia a los difuntos.

Como hemos dicho, para el entendimiento de un sitio siempre se deben de tomar en cuenta varios aspectos, en este caso consideramos además de su topónimo, su orientación, la cual es hacia el sur, una dirección que, como vimos, dentro de la religión de *Ñuu Savi* se asocia con los difuntos-ancestros. Asimismo, está direccionado hacia *Yuku Kasa*. Debido a estas características proponemos este sitio como una *Vehe Ndɨyɨ* (Casa de los difuntos), un santuario relacionado con los ancestros.

Este entendimiento sobre la existencia de un lugar

Figura 182. Vista de los sitios que conformaron el *Ñuu* de *Yoso Notu* (29, 29ª 15 y 16) y algunos de los santuarios de montaña

en donde residen los ancestros y en donde se entra en relación con ellos, expresado actualmente en *Yuku Kasa* a un nivel regional, pensamos que puede ser comparable con la percepción del panteón en algunas comunidades, como en el caso de *Yuta Nduchi*. Esto lo vimos cuando hablamos sobre el orden litúrgico de esta comunidad (apartado 3.2) y señalamos una festividad llamada *Viko Chindiyi*, dedicada a los ancestros. En esta fiesta el panteón juega un papel fundamental, pues es el lugar en donde inicia y termina el ritual. Cabe mencionar que esta festividad es común en otras comunidades de la región Mixteca y de Oaxaca.

6.4.2 El *Ñuu* de *Yoso Notu*

El *Ñuu* (Pueblo) de *Yoso Notu* presenta similitudes en su patrón de asentamiento con el de Chalcatongo viejo-*Nuu Vishi* aunque la conformación de su *Shini Ñuu* o Cabecera es diferente, ésta es centralizada y dispersa. Asimismo, se identificaron dos *Siqui Ñuu* o barrios (sitios 15 y 16) contiguos al área principal. También se observó que de la cabecera salen varias rutas de peregrinación hacia el Cerro que se Fue (sitios 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 26, 27, 28 y 30), el cual fue una gran *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) en tiempos precoloniales y su importancia continúa hoy en día (figura 182).

De igual forma, también como parte de este *Ñuu*, se identificó una *Ndaha Ñuu* (mano del pueblo, entendido como Pueblo Pequeño), la cual ocupó parte de un asentamiento del Preclásico Terminal (sitios 32, 33, 34, 35 y 37). Este asentamiento fue disperso y se integró de tres áreas ceremoniales cercanas entre sí. Además, en proximidad a las áreas de habitación, se ubicaron diversos *koo yuu*, tanto sistemas lama-bordo, como lugares con terrazas (sitios 8, 9, 13, 31 y 36).

Finalmente, se registraron varios santuarios dedicados a diferentes divinidades (sitios 9, 14 41, 68 y 69), los cuales son de suma importancia para las comunidades contemporáneas. Y se reconocieron otros más de los cuales no pudimos determinar su temporalidad, pero proponemos que existieron desde tiempos precoloniales.

6.4.2.1 La *Shini Ñuu* de *Yoso Notu*

La comunidad contemporánea de Santa Catarina *Yoso Notu* se ubica al oeste de San Miguel el Grande, al pie de la serranía del Cerro que se Fue y en colindancia con el valle, justo en donde estuvo el pueblo precolonial del Posclásico. Gracias al recorrido arqueológico sabemos que la *Shini Ñuu* (Cabecera) de *Yoso Notu* estuvo integrada por los sitios 15, 16, 29 y 29a[240]. El área central fue identificada por un montículo que se ubicó en el paraje Las Tres Cruces[241], en el centro de la población actual (29a).

Debido a que es una comunidad viva, ésta ha cambiado a través del tiempo, aquí nos referiremos especialmente a cuestiones arquitectónicas. Lo único visible de tiempos precoloniales es un montículo, que por su ubicación central ha sido afectado por construcciones actuales. Una sección clara de este montículo es su muro del lado sur que tiene alrededor de 3 m de alto por 7 m de largo, está hecho con piedra caliza previa-

240 Por cuestiones de control, para los análisis geográfico y cerámico, desde un inicio se consideraron como sitios separados.

241 Como vimos en el capítulo III sobre rituales, éste es uno de los lugares sagrados que se visitan como parte del Ritual de Pedimento porque aquí ocurrió uno de los nacimientos del Señor de la Columna.

Figura 183. Al centro se observa el montículo conocido como Las Tres Cruces y frente a éste la cancha de basquetbol, la cual probablemente ocupa el área de la antigua plaza de este recinto ceremonial

mente careada. Las medidas aproximadas del montículo son 18 m por 11 m y en su parte alta se observan cimientos de una probable *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios).

Actualmente, al oeste del montículo se localiza una cancha de basquetbol que pensamos debió ser parte de su plaza en tiempos precoloniales. Esto lo consideramos porque, hacia los lados norte, este y sur, el terreno muestra una pendiente constante en donde difícilmente se podría ubicar una plaza. Así, vemos que el centro ceremonial se componía de una *Vehe Ñuhu* con su plaza al oeste (figura 183).

Tomando en cuenta la alineación del muro existente, observamos que la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) tuvo una orientación hacia un cerro en particular (ubicado al oeste), el cual tiene un sitio precolonial en la cima y lo hemos interpretado como un santuario (sitio 27). El nombre en mixteco de este paraje es *Ita Ndikandii*, que se traduce como Flor *(Ita)* que Brilla *(Ndikandii)*, pero la palabra *Ndikandii* se usa también para designar al sol, lo que nos lleva a entenderlo como Flor que Brilla como el Sol o Flor del Sol.

La orientación hacia este cerro así como el nombre del paraje, nos motivó a buscar una asociación con la puesta del sol en un momento específico del año. De tal forma, utilizando la herramienta que muestra la luz solar sobre el planeta en el programa de Google Earth, observamos que el sol se oculta justo detrás del cerro de *Ita Ndikandii* alrededor del 21 de diciembre (figura 184). Esto es relevante pues corresponde con su extremo sur en su andar anual[242]. No podemos señalar qué tipo de ritual se realizó, pero podemos inferir que ésta fue una fecha de suma importancia para la comunidad de *Yoso Notu* en tiempos precoloniales.

Con relación al santuario ubicado en el cerro de *Ita Ndikandii* (sitio 27), lo proponemos entender como una *Vehe Ndikandii* (Casa del Sol)[243]. Asimismo, pensamos que la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) principal de *Yoso Notu* podría estar dedicada, en parte, al Señor Sol.

Además del montículo principal, en el centro de la población actual se distinguen perfiles estratigráficos con evidencia de pisos de estuco y de muros que nos indican la existencia de posibles casas, las cuales están al este de la *Vehe Ñuhu*. Asimismo, los habitantes explican que durante los trabajos de pavimentación de algunas calles y la construcción de casas, se encontraron ollas, platos, restos de cerámica y algunos entierros, sobre todo en la parte de la iglesia; algunas personas incluso nos mostraron unos cuencos de cerámica correspondiente al Posclásico (figura 185).

Como se explicó, no es posible ver mucho del an-

242 Esta medición es preliminar, hace falta un trabajo enfocado a la medición de orientaciones más precisas y analizarlas con más detalle.
243 Este tipo de santuarios dedicados al sol se trató en el capítulo III cuando se vio el ejemplo de *Kava Tijii*.

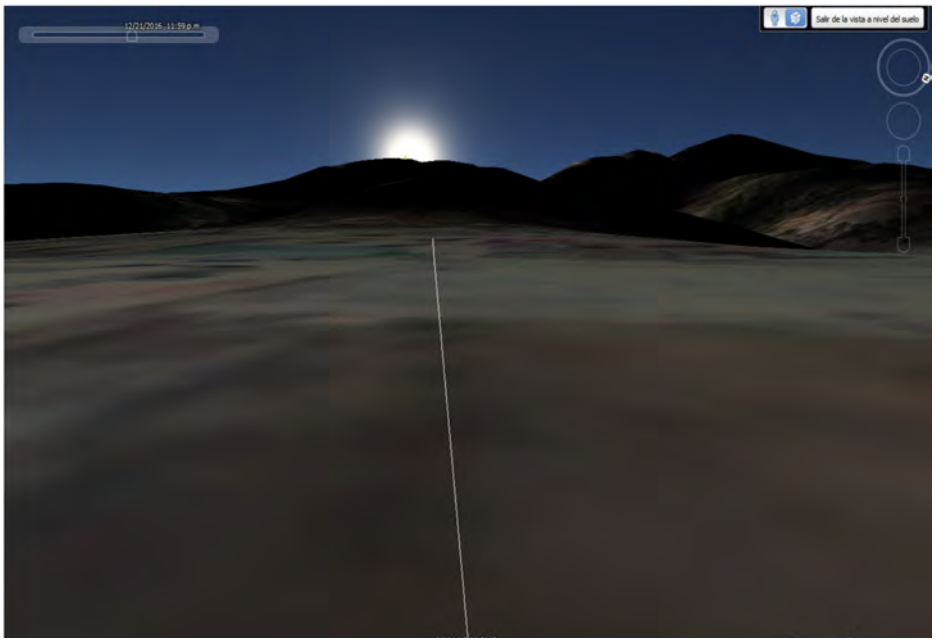


Figura 184. Puesta de sol detrás del cerro *Ita Ndikandii*, vista desde la *Vehe Ñuhu* de las Tres Cruces durante el solsticio de invierno (la línea blanca marca la orientación del muro de la *Vehe Ñuhu*) (imagen tomada de Google Earth)

tiguo centro ceremonial, pero pensamos que pudo haber otro conjunto arquitectónico cercano a la iglesia actual. Esto es sólo una hipótesis fundada en la disposición y forma del terreno así como en los hallazgos que nos mencionaron.

Como señalamos, ésta fue el área central de *Yoso Notu* (sitio 29a) y en proximidad se ubicaron tres sitios que fueron parte integral de esta *Shini Ñuu* o Cabecera: 15, *Nuu Yau* (16) y *Siki Ñuu* (29). En el primero (sitio 15) se observó una pequeña plataforma con una serie de afloramientos de roca madre en su cima, la cual pensamos que pudo haber funcionado como su centro ceremonial. Por su parte, en el área principal de *Nuu Yau* (sitio 16) se identificaron los cimientos de una *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) y su plaza, los cuales se afectaron por la construcción de un tanque de agua. Finalmente, el sitio *Siki Ñuu* (29) no presenta un área ceremonial y consideramos que pudo haber sido una extensión del área principal de *Yoso Notu* (sitio 29a) que se empleó tanto para habitación como para agricultura.

En comparación con el área central de *Yoso Notu* vemos que los sitios 15 y 16 fueron de menores dimensiones, por ello consideramos que ambos pueden entenderse como *Siqui Ñuu* (barrios) del antiguo asentamiento de *Yoso Notu* (29 y 29a). La zona habitacional en éstos fue dispersa, en donde se intercalaban las casas con los terrenos de cultivo; esto lo interpretamos a partir de las concentraciones cerámicas que se identificaron en ciertas áreas de las terrazas.

6.4.2.2 Rutas de peregrinación hacia el Cerro que se Fue

Con lo expuesto hasta ahora podemos notar que la *Shini Ñuu* (Cabecera) de *Yoso Notu* no tuvo la monumentalidad arquitectónica como la de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi*, sin embargo, su importancia no recayó en la arquitectura sino en la monumentalidad del paisaje mismo expresada en el Cerro que se Fue (figura 186 y 187) y en la percepción que la gente tuvo de éste[244]. Hay que recordar que la población de *Yoso Notu* se asentó al pie de este cerro.

Este lugar sagrado actualmente es considerado un Cerro de Agua, los habitantes nos compartieron que quienes tienen el don de comunicarse con la divinidad pueden acceder, en su forma nahual, al interior de este cerro en donde se ve un brazo de mar en el que se distinguen caracoles y peces. El profesor Núñez lo registra en mixteco como *Yute Xini Yuku Kuhn* (Río

244 Al respecto Geurds señala, a partir de sus investigaciones arqueológicas en Monte Negro y Apoala, que la monumentalidad arquitectónica fue comúnmente una opción pero no siempre una elección. En el caso de Apoala se sabe que fue un lugar de autoridad social y religiosa, esto gracias a las tradiciones orales, documentos coloniales y los códices, sin embargo, su importancia no recayó en la monumentalidad arquitectónica sino en las características del paisaje circundante (2007:206).

Figura 185. Cuencos del tipo Cocción Diferencial (del Posclásico) que los pobladores encontraron durante trabajos de construcción realizados en el centro de *Yoso Notu*

en la Punta del Cerro que se Fue) y registra del tata José Morales Aparicio su experiencia en este lugar. Menciona que es un lugar sagrado, un manantial de un río subterráneo en el cual se realizan rituales para el Santo Patrono del lugar (Núñez 2014).

Los Cerros de Agua al igual que las *Vehe Savi* (Casas de Lluvia) son santuarios que muestran la importancia del Agua como ser sagrado, por ello sus cualidades y la forma en que son percibidos por lo habitantes son semejantes. Su diferencia radica en que los primeros se asocian con las aguas terrestres y subterráneas, en relación con el mar, mientras que las segundas se refieren a las aguas celestes, que llegan en forma de niebla o lluvia. Cabe señalar que una característica de los Cerros de Agua es que en su cima se forman las nubes que después caerán en forma de lluvia sobre las milpas y montes, además, es común que en las laderas de estos cerros el agua brote en manantiales temporales. Asimismo, por lo general, los Cerros de Agua tienen una *Vehe Savi* (Casa de Lluvia).

Los Cerros de Agua que hemos visitado comparten la misma narrativa sobre la experiencia nahualística de la visualización de un gran brazo de mar en su interior. Dos cerros con esta connotación son el *Yuku Kuaan* (Cerro Amarillo) (sitio Chalc. 12) y el *Yuku Sutu* (Cerro del Padre), ambos se localizan en la comunidad actual de Chalcatongo y son visibles desde el santuario en el Cerro del Pedimento hacia el este. Asimismo, presentan evidencia precolonial: el material cerámico recuperado en el primero indica una ocupación mayor para el Clásico, desafortunadamente para el segundo el material fue escaso y erosionado debido a la abundante vegetación. La arquitectura, en los dos, consiste de una pequeña plataforma, de .30 m de alto con una plaza pequeña en la cima del cerro.

Respecto al Cerro que se Fue cabe señalar que no hemos visitado la cima, pero de acuerdo con las pláticas con los pobladores y, dada la evidencia arqueológica en sus faldas, es muy probable que en la cima tenga el mismo tipo de arquitectura. Este cerro es de los más altos en el área (alcanza 3,140 msnm) y forma parte de una cordillera que corre en un eje sureste-noroeste en la que sobresalen varios cerros que también tienen un significado religioso hoy en día.

Una característica relevante, que observamos gracias al recorrido de superficie, es que en diversas partes de las serranías que bajan de este cerro, en su cara este[245], hay evidencia precolonial que nos permite hablar de 11 santuarios (registrados como sitios 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 26, 27, 28 y 30). Por su ubicación, los sitios tienen una excelente vista de los *Ñuu* o Pueblos en la parte baja así como del valle de *Yoso Notu* y del Cerro de Pedimento hacia el este.

En cuanto a su temporalidad, todos estos santuarios tienen evidencia cerámica que nos indica que fueron visitados desde el Preclásico Medio, con poca concu-

245 Esta parte corresponde con el límite oeste del área de estudio, por ello la evidencia precolonial se tiene únicamente al este del cerro, pero con base en lo observado podemos decir que muy probablemente este patrón se repite alrededor del mismo.

Figura 186. Líneas de peregrinación indicadas por los diferentes santuarios

rrencia, y que para el Preclásico Tardío y Posclásico tuvieron mayor número de visitantes. Se componen de una plaza y un montículo pequeños, además, se distinguen por respetar la propia forma del cerro y por la integración de afloramientos de roca madre como parte fundamental de su arquitectura.

Es claro que el patrón visto anteriormente, de pequeños santuarios alrededor del Cerro de Pedimento que indican rutas de peregrinación, se repite en esta parte. En este caso, el nodo central que irradia una fuerza religiosa y al que se dirigen las peregrinaciones es la cima del Cerro que se Fue. De tal forma, se observa que el recorrido así como la conexión entre los santuarios estuvieron indicados por la propia configuración de los cerros y la topografía de las serranías, además, cabe señalar que el tránsito está direccionado hacia alguna peña sobresaliente y tiene como destino final la cima del Cerro que se Fue.

Considerando estos 11 santuarios que recorrimos es posible identificar cinco rutas de peregrinación que salen de la *Shini Ñuu* (Cabecera) de *Yoso Notu* (sitios 15, 16, 29 y 29a) (figuras 186 y 187): la primera incluyó a tres de ellos (referidos como sitios 26, 27 y 28) y todo indica que comenzó en el primer santuario (26) y finalizó en donde sobresale la Peña de León (28), la cual fue también el lugar sagrado en donde se unió la segunda peregrinación.

Esta segunda ruta salía desde uno de los barrios de *Yoso Notu* (sitio 16) que se ubicaba en la parte baja de las montañas. Se recorre toda una serranía (sitio 17) que llega precisamente a los pies de la Peña de León y de ahí, siguiendo un camino sobre un terreno un tanto agreste, se llegaba al santuario en la cima de esta peña (sitio 28). Los peregrinos que realizaron esta ruta sagrada pasaron por seis pequeños conjuntos arquitectónicos (sitio 17), indicados por plazas y plataformas, en los cuales se debió realizar algún tipo de ritual.

Es interesante notar que a lo largo de esta ruta, de aproximadamente 1.5 km de largo, se localizó material cerámico, a diferencia de los otros caminos, en donde las concentraciones fueron puntuales. Esto indica que fue la ruta que se utilizó con mayor intensidad para llegar al santuario del Cerro que se Fue. Además, es importante mencionar que en este sitio (17) se localizaron tres tiestos con pintura que no se pudieron identificar con algún tipo reportado para la Mixteca Alta, lo que podría indicar que fueron traídos de otras regiones, es decir, la visita de peregrinos no locales a este santuario.

Una tercera ruta debió salir del centro de *Yoso Notu* (sitios 29 y 29a), la cual pasaba por el sitio 30 y se enlazaba con el sitio 27, para después continuar hacia la peña de León (sitio 28) y terminar, como todas las peregrinaciones, en la cima del Cerro que se Fue.

Las otras dos rutas de peregrinación fueron a través de dos serranías que se encuentran al norte de las

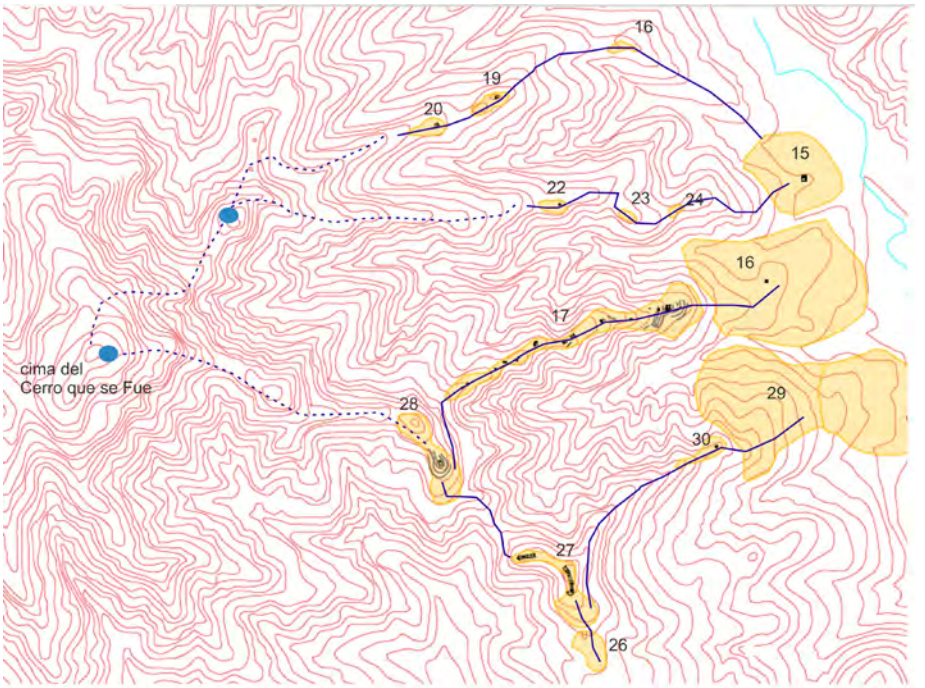


Figura 187. Líneas de peregrinación hacia la cima del Cerro que se Fue. Los sitios 15, 16 y 29 conforman el Pueblo Viejo de *Yoso Notu* y los puntos azules indican sitios no registrados pero sí identificados

anteriores y partieron de otro barrio de *Yoso Notu* (sitio 15). La cuarta incluyó la visita a los santuarios referidos como sitios 24, 23 y 22, mientras que la quinta pasó por los santuarios indicados como sitios 18, 19 y 20. Ambas líneas convergen en un lugar que tiene como principal característica una peña[246] con evidencia precolonial[247], y de ahí proponemos que el destino final de las peregrinaciones fue la cima del Cerro que se Fue.

Cabe resaltar que, al igual que para los Cerros de Agua, la importancia de estos 11 santuarios no radica en la monumentalidad de su arquitectura sino en su simbolismo religioso y en las experiencias espirituales que los propios lugares ofrecen. Al caminar por estos lugares, incluso como parte de un recorrido arqueológico, es evidente que fueron propicios para tener un acercamiento con lo sagrado. De tal forma, consideramos que los santuarios en esta área están asociados directamente con el Cerro que se Fue. Esto nos estaría hablando de un culto importante a este gran cerro que, recordando la propuesta de Jansen y Pérez, corresponde con el Cerro con Pies representado en el códice *Yuta Tnoho* (Vindobonensis) como parte del paisaje de este *yuvui tayu* (reinado) del sur.

Asimismo, retomando las rutas de peregrinación hacia este cerro y el Cerro de Pedimento, se tienen dos importantes santuarios contiguos que formaron parte de este gran reinado de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros). Su simbolismo religioso se forjó desde tiempos tempranos, resistió los embates de la colonización y, aunque con cambios, en la actualidad está vigente.

La referencia a estos santuarios en el Cerro que se Fue, del Preclásico Medio y Tardío que se continuaron visitando durante el Posclásico, es relevante porque nos permite hablar de un paisaje sagrado que se ha formado a través del tiempo y, con base en los datos arqueológicos, vemos que desde tiempos precoloniales hubo una memoria-conciencia histórica sobre estos lugares sagrados, la cual permitió construir una historia compartida que ha llegado hasta nuestros días. Así, los mixtecos del Pueblo precolonial de *Yoso Notu*, del reinado de *Ñuu Ndeya* y de otras regiones, fueron quienes iniciaron las visitas a los santuarios en las montañas, mientras que los mixtecos contemporáneos, a partir de los rituales, las narrativas sagradas y visitas periódicas, continúan restableciendo el valor sagrado del Cerro que se Fue.

246 Al norte de estas dos rutas se identificó un patrón similar de sitios (no se registraron) que al parecer forman otra ruta que llega a esta peña, con esto vemos un patrón que se repite para las rutas 1, 2 y 3, las cuales convergen en la Peña de León.

247 Este sitio, por encontrarse en otro municipio, Atatlahuca, no se pudo registrar con la misma precisión que los demás, pues no contábamos con el permiso de las autoridades municipales.

Además, la existencia de estos santuarios en la zona de montaña nos muestra que una forma activa de ser parte del paisaje, de conocerlo y darle significado, es a través de las peregrinaciones, las cuales nos permiten caminar por los caminos que una vez anduvieron nuestros antepasados.

6.4.2.3 Lugares para agricultura y los *Ndaha Ñuu* (Pueblos Pequeños) de *Yoso Notu*

Este *Ñuu* (Pueblo) de *Yoso Notu* también integró áreas con terrazas destinadas principalmente a la agricultura (sitios 8, 9 y 13) con algunas casas (figura 188). Esto lo indicamos porque durante el recorrido de estos sitios no se identificó material cerámico, e interesantemente lo único que se observó en superficie fueron metates y manos de metates. Si recordamos, las casas actuales ubicadas en el campo en *Yuta Nduchi* muestran algo similar, es decir, guardan algunas herramientas así como instrumentos de molienda y no hay muchos utensilios, esto debido a que no son lugares de habitación permanente sino temporales.

Además de estos terrenos para agricultura, al suroeste de la *Shini Ñuu* (Cabecera), hubo un área (delimitada por los sitios 31, 32, 33, 34, 35, 36 y 37) que también fue habitada durante el Posclásico. Ésta la interpretamos como *Ndaha Ñuu* (mano del pueblo) o Pueblo Pequeño de *Yoso Notu* (figura 188). Todos estos sitios se conforman de terrazas que pudieron ser empleadas tanto para la habitación como para la agricultura, a excepción del sitio 36, que es un *koo yuu* (sistema de terrazas para agricultura o lama bordo).

En el caso del sitio 34 consideramos que su centro ceremonial, con base en su arreglo arquitectónico y a la cerámica recuperada correspondiente al Preclásico Terminal, fue construido durante este tiempo. Cabe señalar que también presentó cerámica del Posclásico pero en menores cantidades, lo que nos indica que esta área fue reutilizada en esta época y que el centro ceremonial también fue importante, pero no con la misma intensidad que en el pasado. De tal forma, consideramos que este sitio, junto con el 33 y el 35, fueron los centros ceremoniales de este *ndaha ñuu* o Pueblo Pequeño, cada uno con características propias.

6.4.2.4 Santuarios en *Yoso Notu*

Anteriormente mencionamos los santuarios que formaron parte de las peregrinaciones hacia el Cerro que se Fue y hacia el Cerro de Pedimento, y al inicio de este apartado hicimos referencia a una *Vehe Ndikandii*. Asimismo, existieron otros santuarios que, al igual que los del *Ñuu* (Pueblo) de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi*, fueron visitados puntualmente, es decir, no formaron parte de rutas de peregrinación y pensamos que estuvieron relacionados con una sola divinidad. Los santuarios a los que nos referiremos son: las *Vehe Savi*

Figura 188. A la izquierda, vista de unas terrazas que forman parte de un *koo yuu* y a la derecha, el área central (montículo y plaza) de un *Ndaha Ñuu* (sitio 34)

(Casas del dios Lluvia), las *Vehe Tachi* (Casas del dios Viento), los destinados a la *diosa Madre*, los *ñɨhɨ* (baños de vapor) y uno dedicado a los *Ndoso*.

1) Como parte del *Ñuu* de *Yoso Notu* es posible asociar seis *Vehe Savi* (Casas del dios Lluvia), indicadas en la tabla 9 con los números 7, 8, 9, 10, 11 y 12. Como se explicó, en muchos de estos santuarios no se recuperó material cerámico, pero en este caso tuvimos la oportunidad de obtener cerámica en dos de ellos (sitios 68 y 69, señalados en la tabla con los números 7 y 9), la cual nos indica su uso ritual durante el Posclásico. Cabe señalar que todas las *Vehe Savi* son visitadas por las comunidades cercanas hoy en día como parte de su ciclo ritual anual.

Estos santuarios son cuevas, peñas y una laguna de temporal. En este caso proponemos que fueron visitados en tiempos precoloniales para la realización del ritual de petición de lluvia y para otros rituales a nivel familiar o individual. Esto retomando el aspecto de la continuidad, considerando que estos lugares han existido por siglos y que son parte fundamental de la religión de los pobladores de *Yoso Notu*.

Pensamos que la *Vehe Savi* (Casa del dios Lluvia) cercana a la *Shini Ñuu* de *Yoso Notu* (sitio 69 y Casa 7 en la tabla 9) fue relevante para la sociedad del Posclásico, probablemente la principal de este *Ñuu* (Pueblo), como lo fue *Kava Tijii* para el *Ñuu* (Pueblo) de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* (figura 189). Esto lo proponemos por su cercanía y por la evidencia cerámica, cabe señalar que en este santuario se identificaron 14 tipos cerámicos y las formas corresponden con ollas, cuencos y cajetes trípodes.

Con base en la cerámica podemos determinar que esta *Vehe Savi* ha sido un santuario desde el Preclásico Terminal (400 a.C.-300 d.C.) hasta hoy en día, haciendo evidente la continuidad con relación a su percepción como lugar sagrado. Asimismo, vemos una gran variedad de tipos cerámicos que fueron utilizados en la vida diaria, pero al ubicarse en este santuario, formaron parte de los rituales. Esta variedad nos indica también que hubo una diversidad de personas que visitaron este santuario como parte de algún ritual, es decir, no fue un lugar exclusivo de un sector de la sociedad. En este sentido, ha sido y sigue siendo parte integral de toda la comunidad. En cuanto a las formas cerámicas que se identificaron, éstas corresponden con objetos que actualmente son utilizados durante los rituales para servir la ofrenda y para sahumar el lugar (figura 190).

2) Como vimos en apartados anteriores, muchos de los santuarios fueron y están siendo cargados con términos peyorativos, señalados como lugares del diablo o de brujería. Este hecho ha generado su rechazo por un sector de las comunidades y también por diversos investigadores. Como parte de nuestra experiencia podemos señalar que un santuario que ha sido

Figura 189. *Vehe Savi* cercana a la población actual de *Yoso Notu*

Figura 190. Algunos de los materiales cerámicos encontrados en la *Vehe Savi*

fuertemente dañado con esta terminología y percepción son las *Vehe Tachi* (Casas del dios Viento), y aunque aquí no las tratamos a profundidad por falta de espacio, podemos decir que para algunas comunidades y personas éstas son santuarios de suma importancia, justo como lo fueron en la época precolonial.

Durante el recorrido se reconocieron en esta área del *Ñuu* (Pueblo) de *Yoso Notu* cinco *Vehe Tachi*, todas en proximidad a sitios precoloniales en la parte del valle, aunque no fue posible fecharlas con material cerámico. Los ejemplos más representativos de este tipo de santuario son: *Yuu Yuchi* (integrado en el sitio 9), que actualmente forma parte de la ruta de peregrinación hacia el Cerro de Pedimento y *Kava Sai* (sitio 14), mencionado anteriormente como parte de los santuarios que rodean al Cerro de Pedimento (figura 191). Estos sitios son considerados delicados y sagrados por la población (Núñez 2014).

Estos santuarios del dios Viento se asocian principalmente con alguna cueva o afloramiento rocoso grandes con características particulares que los conectan directamente con esta divinidad, asimismo, se pueden diferenciar fácilmente de los *Ndoso* (reyes antiguos) o de las *Vehe Savi* (Casas de Lluvia). Cabe señalar nuevamente que para este tipo de identifica-

Figura 191. El sitio 14 se llama *Kava Sai* (Peña Escondida), y en su pared de roca se encuentran diversas pinturas de color rojo y un sol de color blanco (figura inferior)

ciones se debe considerar la evidencia arqueológica y, principalmente, el reconocimiento de los propios habitantes, esto para no cometer el error de identificar cualquier elemento como Casa del dios Viento.

3) Otro tipo de santuario es el dedicado a la diosa Madre, el concepto es similar al descrito para los Pueblos Pequeños de *Shini Tɨnana-Ndua Ñuu Saa*. En este caso nos referimos a la cascada nombrada el Velo de la Virgen, aunque cabe señalar que esta asociación es preliminar y que nos basamos principalmente en la percepción que tienen de este lugar los habitantes de *Yoso Notu*, falta realizar una investigación a mayor profundidad (figura 192).

4) Los *ñɨhɨ* (baños de vapor) los tratamos ampliamente en el apartado anterior y, al igual que en el *Ñuu* (Pueblo) de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi*, estos santuarios fueron recurrentes en el *Ñuu* (Pueblo) de *Yoso Notu*.

Con relación a estos santuarios, como ya mencionamos, debemos tener presente que existieron en tiempos precoloniales, aunque muchas veces lo único que tenemos es su asociación espacial con los sitios así como su relevancia en la actualidad. Al respecto, consideramos que la designación de un santuario se da por la experiencia de una comunidad, la cual está fundada en actos rituales pasados que restablecen el valor sagrado de un determinado lugar a través del tiempo, en este sentido no es una percepción creada de manera espontánea.

5) Por último, un lugar de connotación sagrada y de gran importancia durante el periodo precolonial fue *Shini Tinru Ii Yuku* (sitio 41), ubicado en la agencia de Morelos en la comunidad de *Yoso Notu*. La evidencia arqueológica nos señala que éste fue uno de los Pueblos más importantes de *Yoso Notu* en el Preclásico Tardío (400 a.C.-300 d.C.) y que, durante el Posclásico (900-1521 d.C.), probablemente fue visitado como santuario y existieron algunas casas en las laderas del asentamiento.

Como se vio anteriormente, en la comunidad existe una narrativa sagrada generalizada que refiere a este antiguo asentamiento precolonial como el lugar en donde los *Ndoso* (seres sagrados que habitaron en tiempos de obscuridad) fueron petrificados por los primeros rayos del sol. De acuerdo con la narrativa, algunos de estos seres primordiales pudieron esconderse en un túnel del mismo cerro y son considerados los ancestros de quienes descienden los habitantes contemporáneos de esta comunidad, por otro lado, a los *Ndoso* que no les dio tiempo de esconderse, se macizaron, es decir, se volvieron piedra y quedaron en este lugar sagrado.

Figura 192. Cascada conocida como el Velo de la Virgen

Es interesante notar que esta narrativa se sitúa específicamente en uno de los conjuntos arquitectónicos (número 1) que conforman este gran asentamiento[248]. El conjunto se conforma de una plaza cerrada por cuatro estructuras, tres plataformas y una *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) al este. En ésta se observa lo que parece ser un saqueo antiguo que dejó expuesta una estructura; por el tamaño, ubicación y tipo de arquitectura podría ser una tumba, pero por el *Ndoso* en el interior (figura 193) pensamos que más bien se trata de un santuario subterráneo, como se ha visto en otros casos de Oaxaca (Jansen 1998b; Rivera 2015). El *Ndoso* (rey antiguo) está manifestado en una piedra alargada (de 1 m de alto × .40 m de ancho), muy si-

248 Véase descripción y croquis del sitio 41 en apartados 5.4.3.2 y 5.6.4.

Figura 193. Vista del conjunto 1 ubicado en el sitio de *Shini Tinru Ii Yuku*. En el montículo del lado este se encuentra el santuario subterráneo en donde se ubica un *Ndoso* (figura superior)

milar a los descritos para la *Shini Ñuu* (Cabecera) de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi*.

El papel de este *Ndoso* es relevante, ya que ocupa una posición central dentro de este conjunto arquitectónico. Asimismo, contigua a este conjunto, hacia el noreste, se encuentra un área de grandes afloramientos de roca que son identificados como los *Ndoso* que no alcanzaron a esconderse durante la primera salida del *Iha Ndikandii* (dios Sol), de acuerdo con la narrativa (figura 194). Así, conjuntando toda la información proponemos que durante el Posclásico, como hoy en día, este conjunto 1 fue un santuario consagrado a los *Ndoso* que habitaron en tiempos de obscuridad y, al mismo tiempo, fue un lugar de origen primordial.

Un aspecto importante de señalar es que la narrativa menciona que con los primeros rayos del sol estos seres primordiales se convirtieron en piedra, en este sentido se hace referencia a la primera salida del sol (por el lado este). Este evento lo vemos reflejado en el propio sitio: notamos que la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) en donde está el *Ndoso* se localiza al este de la plaza, asimismo, los *Ndoso* se encuentran en el lado este del sitio, por donde entran los primeros rayos del sol cada amanecer (figura 194). Con esta disposición del sitio vemos que la narrativa sagrada sobre estos seres primordiales toma mayor relevancia en el santuario mismo.

Esta conformación y arreglo, de un centro ceremonial y de afloramientos rocosos al este, se presenta en dos casos más: uno es el que vimos en el valle asociado a los sitios *Ndua Ñuu Saa* (60) y *Shini Ti̱nana* (61) en San Miguel y otro es el del sitio *Chanestundi* (Chal 33-S1) en Chalcatongo. Cabe señalar que también son similares en la cuestión temporal, es decir, fueron asentamientos durante el Preclásico Terminal (400 a.C.-300 d.C.) y fueron visitados o habitados durante el Posclásico (900-1521 d.C.). De tal forma, esta disposición, espacial y temporal, se repite en los tres ejemplos y podemos hablar de un patrón o un canon que muy probablemente está presente en otros sitios.

Regresando a *Shini Tinru Ii Yuku* (41), la integración de esta narrativa de tiempos primordiales en el paisaje del sitio nos enseña que una narrativa oral no debe verse únicamente como una secuencia de hechos pasados, la cual debió ser aprendida y repetida por generaciones, sino que es necesario situarse en el paisaje y aprender a observarla y escucharla desde un entendimiento específico, en este caso mixteco, el cual

Figura 194. Lugar en donde están los *Ndoso* que fueron petrificados por los primeros rayos del Sol

no sólo está fundado en las relaciones humanas sino en las relaciones con todos los seres, como los *Ndoso* (antiguos reyes).

Finalmente, considerando los santuarios de montaña y los de los *Ndoso*, es interesante notar que: *1)* muchos de estos fueron "reutilizados" o mejor dicho visitados como santuarios durante el Posclásico y *2)* tienen como característica principal la integración de afloramientos de roca como parte de su arquitectura. Dada la connotación sagrada de estos lugares hoy en día y sus particularidades arqueológicas, muy probablemente su elección correspondió con un culto a estos seres sagrados, tanto a los *Ñuhu* (seres divinos del lugar) como a los *Ndoso* (antiguos reyes). Asimismo, con base en la evidencia, pensamos que esta percepción pudo existir desde el Preclásico Tardío (400 a.C. -300 d.C.), momento en que se creó arquitectónicamente la narrativa del sitio.

6.4.3 Consideraciones finales sobre la evidencia precolonial

Como se señaló al principio de este apartado, lo que presentamos aquí es sólo una parte de lo que hemos propuesto como el gran *yuvui tayu* (reinado) de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) durante el Posclásico (900- 1521 d.C.), pues hasta el momento sólo se ha recorrido arqueológicamente gran parte de las comunidades actuales de Chalcatongo de Hidalgo, San Miguel el Grande y Santa Catarina *Yoso Notu*. Como parte de esta área nos hemos enfocado en el *Ñuu* (Pueblo) de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* y el *Ñuu* (Pueblo) de *Yoso Notu.*

Falta por recorrer una buena extensión de este reinado, pero considerando algunos datos arqueológicos en comunidades vecinas (propios y de otros investigadores), podemos afirmar que el *Ñuu* de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* corresponde con la *Shini Ñuu* o Cabecera norte de este *yuvui tayu* (reinado). Estos son los asentamientos del Posclásico (900-1521 d.C.) de mayor relevancia en términos arquitectónicos en el área.

Como dejamos ver, la importancia y el valor de estos asentamientos se refuerzan con las narrativas orales de las diferentes comunidades así como con los rituales contemporáneos que se realizan en ellos, en especial en uno de los santuarios de importancia regional (en el pasado precolonial y en la actualidad) que es el Cerro de Pedimento. Por ello este paisaje es una parte significativa de la herencia viva de *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia).

Nuestro interés en este tipo de interpretación que presentamos sobre los datos arqueológicos que registramos fue hablar de la conformación de los *Ñuu* de *Yoso Notu* y de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* así como de las relaciones que pudieron existir entre los diferentes asentamientos. Para nosotros, como lo hemos aprendido en la Mixteca, el *Ñuu* (Pueblo) lo conforman todos los sitios y lugares, no solamente los monumentales o la cabecera.

Entendemos que cada uno de los sitios tuvo una

importancia propia a partir de lo que ofrecía y de la forma en que se entraba en relación con él, ya sea en términos de actividades de sustento, religiosas o históricas. Estas relaciones se establecieron entre humanos y también con otros seres del paisaje, como los sagrados, dentro de ellos: la Abuela del Temazcal, los *Ndoso Sɨhɨ* (*Ndoso* Mujer) y los *Ndoso Yii* (*Ndoso* hombre), *Ñuhu Savi* (el dios Lluvia), *Iya Tachi* (Señor o dios Viento), *Iya Ndicandii* (Señor o dios Sol), Nuestra diosa Madre y Nuestros Ancestros. Todos ellos con sus moradas, que son los santuarios que describimos anteriormente.

Asimismo, hay lugares que durante el Posclásico fueron importantes por su antigüedad (del Preclásico Medio o Tardío) y porque fueron los lugares de origen de estos *Ñuu* (Pueblos). Su importancia como "Pueblos Viejos" la podemos percibir incluso hoy en día, asimismo, pensamos que seguirán siendo lugares sagrados por mucho más tiempo y que en su devenir siempre habrá un vínculo con su valor de origen.

Finalmente, vemos que entre ambos *Ñuu*, el de *Yoso Notu* y el de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi*, hay diferencias en cuanto al tamaño, conformación y ubicación, las cuales les brindan identidad propia, sin embargo, en este trabajo no las enfatizamos pues no es nuestra intención hablar de lugares diferentes. Al contrario, lo que resaltamos fueron las similitudes en cuanto a la percepción del paisaje, que parte de las relaciones que se establecieron con los diferentes lugares. Esto fue pensado con el objetivo de generar integración, a partir de las similitudes queremos mostrar el entendimiento compartido del paisaje que tuvieron y tienen estos pueblos de *Ñuu Savi*, el cual también podemos reconocer en otras regiones.

6.5 LA CABECERA NORTE DEL *YUVUI TAYU* EN LA ÉPOCA COLONIAL

Como se mencionó anteriormente, el *Ñuu* de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* fue abandonado durante los primeros intentos de congregación. No sabemos bien cómo fue este evento, si ocurrió de forma similar al de Teposcolula, en donde los frailes vivieron por un periodo en el asentamiento precolonial para después moverse a la nueva ubicación (Romero 2008), o si fue más rápido, como en los casos descritos de Juxtlahuaca y Tecomaxtlahuaca. Con base en la evidencia vista en el recorrido arqueológico podemos suponer que fue como en los dos últimos casos, algo rápido. Asimismo, vimos que en otros *Ñuu*, como el de *Yoso Notu*, la población no se movió de su lugar.

En esa primera parte nos referimos a la conformación del *yuvui tayu* (reinado) de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) a nivel regional, e hicimos énfasis en algunos de los estragos de la colonización. En esta sección nos enfocaremos nuevamente en el periodo colonial pero a un nivel local (el área norte) y mostraremos, a través de las narrativas orales así como de la evidencia arqueológica, artística y pictográfica, la manera en que las comunidades reaccionaron ante las exigencias de los colonizadores y, al mismo tiempo, la forma en que se apropiaron de lo que en un inicio se les impuso.

Iniciaremos hablando de la Primera Iglesia en esta parte norte del reinado (como es conocida por los habitantes) y su importancia actual. Después mostraremos un ejemplo de la comunidad de Monteverde, el cual nos enseña que las iglesias, a pesar de su carácter dogmático, también fueron y son expresiones de la religión practicada desde tiempos precoloniales.

6.5.1 La primera iglesia que se construyó en el *yuvui tayu*

Anteriormente se explicó que durante la época colonial se abandonó la cabecera de Chalcatongo Viejo-*Nuu Vishi* como resultado de la reorganización que se expresó en tres intentos de congregación: la primera en San Miguel el Grande, la segunda en Almoloyas y la tercera en Chalcatongo e Itundijia. Asimismo, que esta reestructuración trajo como consecuencia la creación de dos nuevos asentamientos en esta parte norte: Chalcatongo de Hidalgo y San Miguel el Grande, ambos municipios actuales.

El único lugar que falta por identificar es el de Almoloyas. Este topónimo es de etimología naua y se traduce como "donde hay manantiales o lugar donde nace agua" (Bradomin 1992:35; Montemayor 2007: 176). Lamentablemente no hemos podido identificar un lugar específico con este nombre, pero a continuación presentamos una propuesta con base en las narrativas orales, la evidencia arqueológica, los documentos y un análisis geográfico.

Durante las visitas que hemos hecho a Chalcatongo y San Miguel el Grande, los pobladores nos han platicado que la gente que vivía en el asentamiento precolonial de "Chalcatongo Viejo" se fue a vivir a estos

municipios. Asimismo, explican que esas personas construyeron una iglesia en la agencia de La Unión perteneciente a Chalcatongo.

En la comunidad de *Yoso Notu*, por ejemplo, *Tata Ñuu* Catarino Aparicio Cruz de 81 años nos platicó lo siguiente:

… hasta por allá,
En los terrenos de Chalcatongo,
Ya estaba alto, ya estaba alto en donde construyeron (refiriéndose a la iglesia)
Unos construyeron allá y otros estaban construyendo aquí (en *Yoso Notu*)
Estaban construyendo al mismo tiempo
Pero no terminaban, no terminaban
Ni allá, ni acá
Mejor dejaron allá y se juntaron aquí
Por el Santo, porque ya estaba establecido aquí (en *Yoso Notu*)
Ya había fiesta y allá no
Entonces por eso se juntaron aquí
La iglesia se ubica en La Unión, por Cañada Morelos,
El camino de *Yuku Nikuka* (una agencia de *Yoso Notu*) llega hasta ahí, no más, y adelante está la iglesia
Yo he ido a esa iglesia
Y ahí platiqué con un señor de esa mera comunidad (La Unión)
Él dice que anteriormente los Señores
Señores como yo, señores grandes (de respeto)
Fueron a construir esa iglesia
Fueron de aquí (de *Yoso Notu*), de Chalcatongo, de San Miguel,
Vecinos de Cabecera Nueva y Santa Cruz *Itundujia*
Fueron a construir ahí, pero los vecinos de Chalcatongo los corrieron
Y por eso no terminaron las obras,
Pero ellos (los señores mayores de los pueblos mencionados) construyeron ahí en la Unión
Aquí ya había fiesta por eso dejaron allá
Pero, ¿por qué decidieron dejar? no sabemos bien
Ese lugarcito se conoce como Llano de Corazón
Dicen que ahí está enterrado Chalcatongo
En Mixteco se nombra *Ndua Anu*
Llano de Corazón
Es un llano con mucha peña, hay mucha piedra grande
Es un lugar muy bonito
Pero como acabaron acá primero (en *Yoso Notu*), pues ya no regresaron allá (a La Unión, Chalcatongo)
Estaba lejos para ir para allá, por eso se cansaron.

Otros municipios como Santa Lucía Monteverde, Santiago *Yosondua* y Cabecera Nueva[249] mencionan, en sus propias narrativas, que sus abuelos también participaron en la construcción de esta iglesia en La Unión, pero que no les gustó el lugar y por ello no se fueron a vivir a ese paraje. Las narrativas de estos municipios, además de Chalcatongo, San Miguel el Grande y Santa Catarina *Yoso Notu*, mencionan que no terminaron de construir esta iglesia y la reconocen como la Primera Iglesia en relación con la que existe hoy en cada uno de ellos.

Durante el trabajo arqueológico visitamos el paraje mencionado en las narrativas y encontramos precisamente los cimientos de una iglesia antigua (sitio 73). Se observó que la nave mide 30 m de largo por 9 m de ancho y está orientada hacia el este, sus muros tienen 1.5 m de altura y están completos. Posiblemente la estructura que iba sobre los muros era de madera, esto para alcanzar la altura indicada por el altar mayor, y pensamos que el techo debió ser de paja o de tejamanil (figura 195).

De acuerdo con la clasificación de las iglesias del siglo XVI en Oaxaca, la iglesia de la Unión corresponde con la de una sola nave sin transeptos. La norma general para la construcción de estas iglesias fue de 1:5[250], aunque hubo unas que midieron menos de 1:4.5, de hecho las iglesias de Yanhuitlan, Cuilapan y Tlaxiaco tenían estas proporciones (Mullen 1975:68). Después de 1555 la cuadratura de los ábsides interiores de los muros fue universal en todo Oaxaca, esto cuando se necesitó que los retablos fueran parte de las iglesias (Mullen 1975:74). La iglesia de la Unión es significativamente más pequeña que las mencionadas, pero en cuanto a proporciones es similar, ya que tuvo 1:4 y la estructura del altar es rectangular, por lo que podemos pensar que sigue ciertos cánones de esta época.

Desde un análisis arquitectónico podemos señalar que el edificio sí se terminó, esto lo mencionamos porque los muros de la nave y del altar presentan una altura constante y un acabado en su parte superior. La altura del altar mayor fue de 4 m y ésta debió ser la altura de la propia iglesia (figura 196). En su interior es posible distinguir un piso en la parte del altar, el cual está marcado por un desnivel de unos .10 m con

249 No hemos realizado una investigación en otros municipios, como en *Itundujia*, pero pensamos que debe existir la misma concepción en cuanto a esta iglesia.

250 La formula se lee, el ancho de una medida (x) es 5 veces su largo.

Figura 195. Exterior de la iglesia ubicada en el paraje *Ndua Anu* (Llano de Corazón) de la agencia La Unión, Chalcatongo

respecto al nivel del piso de la nave, el cual debido a la vegetación no es visible.

Algo importante de notar es que los muros exteriores de la nave de la iglesia presentan 4 contrafuertes de cada lado, lo que sugiere que se planeó construir toda la iglesia de piedra y que se tenía pensado ocuparla por un largo periodo de tiempo. Hoy en día vemos una iglesia abandonada y da la impresión de que no fue utilizada o terminada, pero con base en la evidencia arquitectónica podemos señalar que estuvo en uso en algún momento de la historia. También se puede indicar que no se terminó como se tenía planeado y que en vez de seguir utilizando piedra para las paredes se prefirió usar madera, por lo menos en el remate de la nave, y así agilizar su construcción.

La falta de evidencia arqueológica en el lugar nos indica también que no hubo una ocupación intensa duradera, pues con este primer trabajo no fue posible identificar cimientos de casas u otros elementos arquitectónicos en los alrededores. De tal forma, pensamos que este lugar puede estar relacionado con el intento de una congregación, de hecho se construyó la iglesia, pero en un lapso de tiempo no muy largo, al parecer se abandonó.

El abandono de las iglesias recién fundadas en la Mixteca era un fenómeno que ocurría en algunas ocasiones y, de acuerdo con los propios frailes, se debía a varios factores, como la falta de insumos para sobrevivir y la soledad en la que vivían. Un ejemplo lo vemos en la fundación de la iglesia de Tilantongo, donde:

> … se fabricó la iglesia al modo de la ciudad de Toledo… diose esta doctrina a un hombre grave clérigo y la administró cura secular, **cerca de cuarenta años**, y **en estos fue tanta en disminución todo lo temporal del señorío del cacique**, **que amenazaron los estragos**, y ruinas con que hoy se mira… el **padre clérigo lo sentía por el descaecimiento de sus feligreses**, y por hallarse cercado de conventos de religiosos, **tan retirados de toda diversión**, tenían nuestros religiosos otro convento en la montaña de

Figura 196. Interior de la iglesia, al fondo el muro en donde estuvo el retablo que muestra la altura original de toda la nave

> Teutila… por ser el puesto en un codo de la provincia, **sobradamente retirado, sentían los ministros la soledad**, y de una parte, y otra fueron bastante los motivos para dejar las doctrinas… (Burgoa 1989:373).

Más adelante, en relación con esta iglesia de Tilantongo se señala que:

> El primer religioso que entró por Prelado en esta casa, fue el venerable fray Pascual de la Anunciación, religiosísimo en la observación de su instituto, de grande celo y ejemplo, de superior capacidad y gobierno… y se **halló con el oficio tan desconsolado, con ahogos del alma, de que no hallaba vado, y le obligó al año a renunciar el oficio** en manos del padre vicario general… pidió volver a la Mixteca, enviándole a Tamazulapan en el año de 1599… los achaques le llevaron en breve a la muerte… dichosa casa de Tilantongo, que mereció las primicias de tal Prelado… **tenía cuando este bendito padre entró en Tilantongo , el pueblo y sus sujetos, dos mil indios, y el día de hoy toda la jurisdicción, no tiene trescientos, con tanta pobreza, que no pueden sustentar más que un ministro** (Burgoa 1989:374-375).

Hubo diferentes justificaciones por parte de los frailes para abandonar las iglesias, y vimos en este ejemplo dos intentos para establecerla, el primero duró un año y el segundo alrededor de 40 años. Desde nuestra lectura pensamos que la principal dificultad para establecer estas iglesias respondía a la misma causa que intentaba imponerlas, la colonización. Esto lo mencionamos porque en el texto se pueden ver, al mismo tiempo, los estragos causados en las comunidades, en este caso la disminución considerable de la comunidad de Tilantongo, que en un lapso de alrededor de 40 años pasó de 2,000 habitantes a menos de 300, una reducción de 85% de su población.

Regresando a la iglesia en La Unión, sabemos que el paraje en donde se ubica se conoce como *Kaa Ndu*, como se señaló este topónimo se puede traducir como la campana estuvo ahí o ahí se cayó la campana (de acuerdo con Omar Aguilar Sánchez, hablante del mixteco). Como vemos, el topónimo hace alusión a la iglesia por medio de la palabra *kaa* que significa campana o metal.

Por otro lado, *Tata Ñuu* Catarino, de *Yoso Notu*, menciona que este paraje se conoce como *Ndua Anu* y lo traduce como Llano de Corazón. De acuerdo con el diccionario de Fray Francisco de Alvarado, *anuhu* significa abismo, centro de la tierra, infierno y lugar de dañados (Jansen y Pérez 2009b:1), asimismo, cuando Fray Antonio de los Reyes hace referencia a este término lo traduce como el centro de la tierra (1593:II). En *Yoso Notu* actualmente se menciona que *anu* refiere al centro de la tierra o de algún lugar así como al interior del ser, en este sentido se traduce muchas veces como alma. Con esta información pensamos que el nombre de *Ndua Anu* hace referencia a un llano en el centro, en el corazón de un lugar o región.

Geográficamente, esta iglesia se encuentra 7 km al sur del asentamiento de Chalcatongo Viejo (sitio 64), sobre la misma rivera, sólo que en esta parte ya no existe un valle como el *Ndua Vee* (Valle Bajo) de San Miguel. Si ubicamos esta iglesia en un ámbito más amplio vemos que está entre las comunidades actuales

de Chalcatongo (a 12 km) e *Itundujia* (a 8 km), como un lugar intermedio entre estas dos zonas de importancia.

El documento sobre los intentos de congregación en la región de Chalcatongo ubica el segundo intento en Almoloyas, a dos leguas de Chalcatongo, sin mencionar un rumbo específico. Lo único que señala es que está en medio de dicha doctrina, desde donde todos podrían gozar y alcanzar todas sus tierras. Por esto pensamos que este lugar debió ubicarse al sur de San Miguel el Grande (lugar de la primera congregación), pues el alegato para no asentarse en esta última comunidad vino principalmente de los pueblos ubicados al sur del reinado (San Andrés Cabecera Nueva, Santa Cruz Itundijia, Santa Lucía Monteverde, Los Reyes y Yolotepec), quienes probablemente buscaban un lugar más céntrico o cercano. Este mismo documento menciona más adelante que las personas de Chalcatongo, San Miguel el Grande, Santa Catarina *Yoso Notu*, Santiago Mixtehuaca *(Yosondua)* y San Andrés Tiza (Ixcatlan), es decir, los pueblos del lado norte del reinado también debían moverse a Almoloyas.

Retomando la distancia que se menciona entre Chalcatongo y este último lugar (dos leguas), y considerando que durante la colonia una legua equivalía de 4 a 7 km, dependiendo básicamente de las condiciones del terreno, vemos que la distancia entre Chalcatongo y la iglesia en la Unión (12 km) está dentro del rango de las dos leguas señaladas en el documento[251].

De tal forma, considerando la distancia y la orientación que señalamos, proponemos que Almoloyas, el lugar en donde se pensó hacer la segunda congregación, corresponde con la iglesia ubicada en el paraje de *Ndua Anu*. En este sentido, el nombre actual del paraje tomaría relevancia ya que, como vimos, geográficamente se ubica en el corazón o en el centro del reinado de *Ñuu Ndaya*, entre las dos cabeceras: Chalcatongo e *Itundujia*. De tal forma, si la identificación es correcta, el año en que se abandona la iglesia sería en 1602, ya que es en esta fecha cuando las autoridades coloniales deciden hacer el tercer intento de congregación tanto en Chalcatongo como en *Itundujia*.

Con esta idea en mente, consideramos también que este lugar en donde se ubica la iglesia puede ser el mencionado en el testamento redactado el 13 de septiembre de 1636 por don Diego de Velasco, Principal del *yuvui tayu* (reinado) de *Ñundaya* (Chalcatongo). En este documento él menciona:

> Además lego la estancia de *Chiyo Ñundeya* (Chalcatongo) a mi hijo don Antonio, pero no la puede vender; si la vende deben cobrar todos los caciques y principales de Chalcatongo y de todos los pueblos de Chalcatongo (Jansen 1994:116).

Para esos años el *Chiyo Ñundeya* debió ser bien conocido (igual que Almoloyas), pero ahora, casi 400 años después, es difícil ubicarlo. Lo único que tenemos como referencia por el momento es el propio topónimo y el hecho de que pertenecía a todos los caciques, principales y a todos los pueblos de Chalcatongo (como reinado), que probablemente eran los 14 pueblos que se debían congregar en esta región: Santa María Natividad Chalcatongo o *Ñuu Ndaya*, San Miguel el Grande o *Ñuu Kahnu*, Santa Catarina *Yoso Notu*, Santiago *Yosondua*, San Andrés Tiza (Ixcatlan), Santa Cruz *Itundujia*, Santa Lucía Monteverde o *Nutneñu*, Los Reyes o Los Santos Reyes Aldama, San Andrés *Doyoñana* o Cabecera Nueva, Santa María Yolotepec, Santa Catarina *Cuahnana*, San Mateo *Yuku Tindoho*, Santa Catalina *Yujia* y Santa María *Nuu Yoo*.

Centrándonos en el topónimo de *Chiyo Ñundeya* (Chalcatongo), Pérez menciona que *chiyo* o *chio* es una palabra antigua empleada con frecuencia en topónimos y hace referencia a "altar" o "fundamento" y subsiste en las referencias a los pueblos llamados por su santo patrono: *Chipalo*, (Altar de San Pablo), *Chipelu* (Altar de Pedro) y *Chio Kahnu* (Altar Grande) (Pérez 2008:48). En este caso, el topónimo *Chiyo Ñundeya* se traduciría como Altar de *Ñundeya* (Chalcatongo) y estaría haciendo alusión a un altar o a una iglesia en donde se ubica el santo patrono.

Como se menciona en el documento, este lugar de *Chiyo Ñundeya* perteneció a todos los pueblos de Chalcatongo. Si retomamos esta afirmación y la comparamos con las narrativas citadas, vemos que hay un estamento similar. Por ejemplo, la narrativa mencionada por *Tata Ñuu* Francisco Morales Cruz (originario de *Yoso Notu*) refiere que en Putla hubo una reunión a la que asistieron varios reyes de los pueblos enumerados. Asimismo, se tienen las diferentes narrativas de

251 Para el caso colonial entre Tilantongo y sus sujetos, Hermann menciona que una legua equivalía a 4190 m, pero que la legua calculada en campo y la registrada en los documentos no coinciden puntualmente. Señala que las distancias ofrecidas entre los lugares son calculadas, ya que en este caso los funcionarios no recorrieron físicamente estas distancias ni los lugares mencionados sino que se basaron en información recopilada en la cabecera (2015:75).

las comunidades de Chalcatongo, San Miguel el Grande, *Yoso Notu*, Santa Lucía Monteverde, Santiago *Yosondua*, Cabecera Nueva y probablemente *Itundujia*, las cuales señalan claramente su participación en la construcción de la iglesia ubicada en el paraje *Ndua Anu*, en la actual agencia de La Unión, Chalcatongo.

De igual forma, a nivel de geografía política, es interesante seguir las líneas actuales de los límites territoriales y notar que, precisamente en el área en donde se localiza la primera iglesia se juntan varios de los pueblos mencionados, no exactamente en el edificio, pero sí en un área de 7 kilómetros cuadrados aproximadamente. Ahí convergen los municipios actuales de: Santa María Natividad Chalcatongo o *Ñuu Ndeya*, San Miguel el Grande o *Ñuu Kahnu*, Santa Catarina *Yoso Notu*, Santiago *Yosondua*, Santa Cruz *Itundujia*, Santa Lucía Monteverde o *Nutneñu* y San Andrés *Doyoñana* o Cabecera Nueva (figura 197). Los otros pueblos como San Andrés *Tiza* (ahora Santo Domingo Ixcatlan), Santa María *Yolotepec*, Santa Catarina *Cuahnana* y San Mateo *Yuku Tindoho*, quedan al sureste de esta área y Los Santos Reyes Aldama ahora es una agencia de San Andrés Cabecera Nueva.

Con relación a esta temática, se debe tener en cuenta que estos límites fueron impuestos en la Colonia y como consecuencia se generaron múltiples problemas entre los pueblos de la Mixteca. Estos problemas se agudizaron durante el siglo XVIII, cuando los pueblos comenzaron su separación de las cabeceras establecidas durante el periodo colonial y cuando iniciaron la composición de sus propias tierras patrimoniales. Esto trajo como consecuencia innumerables pleitos con las poblaciones colindantes y sobre todo el sentimiento localista de las propias comunidades (Mendoza 2015: 276). Los pleitos podían ser entre dos pueblos u otras veces de un pueblo contra varios, esto no se resolvió en el siglo XVIII y muchos de ellos siguen hasta hoy en día (Mendoza 2015:277).

Consideramos que en el área de interés, durante la imposición de los límites territoriales, las comunidades mencionadas buscaron ligarse a esa Primera Iglesia pues, como señala el testamento de don Diego, este *Chiyo Ñundeya* (Chalcatongo) perteneció a todos los pueblos de esta región, asimismo, de acuerdo con las narrativas contemporáneas, fueron precisamente estos pueblos quienes le dieron forma y significado.

Como mencionamos al principio de este apartado, la asociación de esta iglesia con Almoloyas, el lugar de la segunda congregación, es sólo una propuesta con base en diferentes fuentes de información y aún quedan algunos datos por entender y otros por investigar. Dentro de estos se tienen los diferentes nombres que se dan en los documentos y en las narrativas, por un lado se menciona Almoloyas y *Chiyo Ñundeya*, y por el otro *Kaa Ndu* y *Ndua Anu*. Los dos últimos sabemos que hacen referencia al mismo lugar (la Primera Iglesia) mientras que para los primeros dos esto no es evidente, una respuesta queda en la interpretación que realizamos.

Al respecto, cabe señalar que independientemente de que Almoloyas o *Chiyo Ñundeya* hagan o no, referencia directa a esta primera iglesia, esto no demerita su importancia como un lugar histórico al que se ligan los pueblos de esta región como parte de su narrativa de fundación. Un hecho similar a lo que sucede con el asentamiento precolonial de "Chalcatongo Viejo".

Como vimos, durante la época colonial este lugar (en donde se ubicó esta primera iglesia) fue un centro (o área) a partir del cual se fragmentó el reinado, ésto debido a la imposición de las líneas imaginarias de los límites territoriales (líneas de muerte). A través del tiempo éstas se han vuelto tan reales que han causado peleas y muerte entre los pobladores de los diferentes municipios, hoy existen conflictos entre Chalcatongo-Ixcatlan, Chalcatongo-San Miguel el Grande, San Miguel el Grande-*Shinicahua*, *Yoso Notu*[252]-Monteverde y así podemos seguir nombrando comunidades. Lamentablemente, muchos de los puntos de conflicto son lugares con connotaciones sagradas, de origen e históricas que anteriormente unían a estos pueblos.

Por otro lado, gracias a que seguimos las líneas de vida, es decir, las narrativas históricas y sagradas de las comunidades contemporáneas y con base en la evidencia arquitectónica, podemos decir que la iglesia ubicada en la agencia de La Unión Chalcatongo, en un primer momento de la historia colonial, representó tanto la imposición de una nueva religión como el resultado del trabajo conjunto de los pueblos de esta región que eran parte de un mismo *yuvui tayu* (reinado).

Hay que recordar que la narrativa de *Tata Ñuu* Francisco Morales Cruz menciona que varios *Ndoso* (antiguos reyes) de diferentes comunidades se juntaron en Putla para decidir el lugar en donde se construiría

252 López da un seguimiento de los conflictos de este municipio a través de la historia, incluyendo hasta la actualidad (López 2005a).

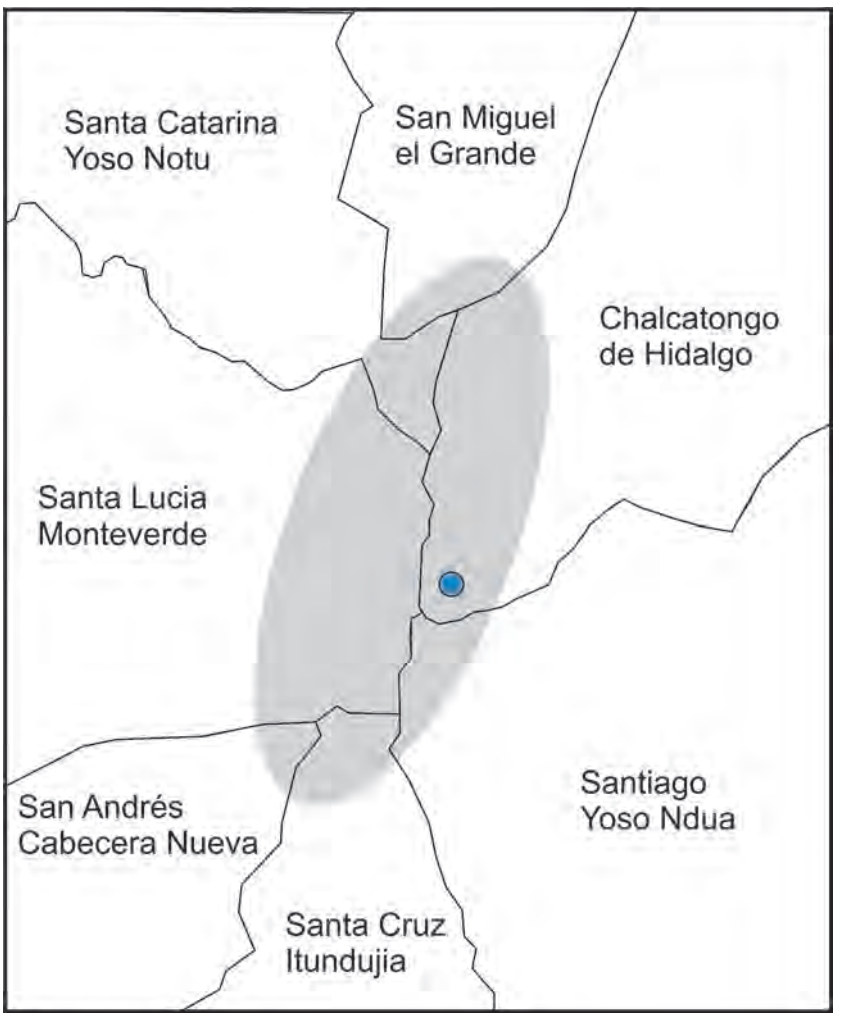


Figura 197. Área de intersección (en gris) de los diferentes límites municipales en relación con la primera iglesia (punto azul)

esta iglesia, y que la narrativa de *Tata Ñuu* Catarino Aparicio Cruz señala que varias comunidades se juntaron para su construcción, de la misma forma, hay que incluir las diferentes narrativas de cada comunidad que mencionan su participación. Siguiendo este mensaje de las narrativas en relación con esta Primera Iglesia, ésta debe verse como un símbolo de inclusión, de una Historia compartida (fin último de las líneas de vida), en vez de uno de separación, rivalidad y muerte (fin último de las líneas de muerte).

Con este caso vemos que el conocimiento de los lugares significativos de las comunidades a través de un estudio de paisaje y de sus diferentes líneas, algunas veces, nos señala tanto los puntos de creación de conflictos como las acciones que podrían implementarse para brindar soluciones. Con este ideal en mente sería importante que hubiera una reunión de las autoridades así como de los *Tata* y *Nana Ñuu* de las comunidades para poder iniciar un proceso de reconciliación entre los diferentes municipios. El cual, hay que señalar, en algunos lugares ya se está empezando a dar.

Los restos de esta iglesia colonial necesitan un estudio a mayor profundidad en relación con los pueblos que entreteje (visto desde las narrativas y en el ámbito geográfico). Principalmente debe entenderse como una respuesta, primero de organización para su construcción y después de negación al no congregarse en ese lugar, de estos pueblos al proceso dramático de las congregaciones. Como investigadores del pasado precolonial no se debe evitar esta parte de la herencia cultural (colonial) sino mostrarla y comprenderla también como una apropiación por parte de las personas de las comunidades que se dio con el tiempo.

6.5.2 Sinergia religiosa en la iglesia de Monteverde

Es bien sabido que las iglesias católicas remplazaron a los centros ceremoniales precoloniales durante la colonización, pero retomando el hecho de que las personas de los Pueblos de *Ñuu Savi* fueron quienes las construyeron y utilizaron, debemos tener presente que estos lugares están cargados de percepciones y simbolismos propios. De tal forma, las iglesias son sin lugar a duda parte de esta gran herencia cultural de *Ñuu Savi*.

Durante el desarrollo de esta tesis hemos visto varios ejemplos de la formación (continuidad y cambio) de los lugares sagrados como parte del paisaje de las comunidades contemporáneas. En el caso de San Miguel el Grande expusimos la manera en que las personas llevaron la figura y el valor de los *Ndoso* (antiguos reyes) a su iglesia, y ahora ellos son los principales protectores de la comunidad junto con el Arcángel San Miguel. En *Yoso Notu* vimos que uno de los principales santuarios del Señor de la Columna es el Cerro de Pedimento, un santuario de origen precolonial. Asimismo, hoy en día hay lugares sagrados que están en proceso de ser capillas o iglesias y que están cargadas de valores mesoamericanos (como el ejemplo del Cerro de la Virgen en Tlaxiaco o el de *Ndua Ñuu Saa* en la agencia de Guerrero en San Miguel el Grande).

Ejemplo de esta sinergia, entre valores mesoamericanos y católicos, se observa en muchas otras iglesias, una que se ubica en esta región es la de Monteverde. Por ahora no tenemos el dato sobre cuándo fue construida, pero la mayoría de las iglesias en esta área señalan una fecha entre 1700 y 1800, por lo que pensamos que fue en este lapso de tiempo o incluso antes.

La iglesia de Santa Lucía Monteverde se conforma de una nave con un altar mayor consagrado a Santa Lucía, de una sacristía y de un pequeño convento. En esta ocasión nos enfocaremos en la sacristía, la cual se encuentra del lado derecho del altar y está cargada de un simbolismo que expresa la sinergia que mencionamos, ya que su interior está decorado con pinturas que perceptualmente vinculan con el pasado precolonial. En las paredes se observan diferentes tipos de flores y en el techo hay otros elementos; aquí únicamente nos focalizaremos en los extremos del techo, en la entrada que conecta con la nave y en el acceso que da paso al convento, y sólo señalaremos las figuras principales.

En la primera sección vemos que hay una representación del *Iha Ndicandii* (Señor Sol), no sabemos si se está ocultando o está saliendo, pero parece indicar un amanecer. Es una representación hermosa que lo muestra como un ser vivo, sagrado, y que es fácilmente comparable con otras imágenes de origen precolonial (figura 198). En la otra sección vemos una imagen que refiere a la crucifixión de Jesús en el Calvario, pero en un contexto mesoamericano: de arriba hacia abajo vemos primero una Paloma que baja del cielo, ésta representa al Espíritu Santo, después hay una Cruz

Figura 198. Representaciones de *Iha Ndicandii* (Señor Sol), a la izquierda la sacristía de la iglesia de Monteverde y a la derecha un grabado en piedra en el Museo de las Culturas de Oaxaca

Figura 199. Pintura que se encuentra sobre el acceso que da paso al convento, en la iglesia de Monteverde

y, algo interesante de notar, es que está en una *Vehe Ñuhu* o Casa de Dios precolonial (un basamento) que correspondería con el Gólgota[253] (Figura 199).

Esta última imagen podría interpretarse como la imposición de la cruz sobre el templo mesoamericano, pero considerando el contexto de la iglesia y la relación con el resto de la pinturas, debemos entenderla desde un ámbito sagrado, es decir, como una sinergia que se expresó en un momento dado y que nos motiva a no separar simbolismos, sino integrarlos y verlos como un todo, por eso preferimos decir que la cruz está en el *Vehe Ñuhu* (Casa de dios) y no sobre éste.

Esta forma integral de entender la religión por parte de los pueblos de Mesoamérica lo expresó, de alguna manera, el cura Mariano Jacinto de Aguirre de la doctrina de Santa Cruz *Itundujia* alrededor de 1802 y 1804, cuando en su desesperación se queja de las personas de la comunidad:

> … me parece a veces su fe más viva que la de la Cananea…, con tanta devoción piden un evangelio o bendición a un padre como un remedio a un hechicero, un consejo a los sacerdotes como un dictamen a un supersticioso, no dudan que dios los puede condenar, y creen que el tecolote es un lúgubre profeta que les anuncia la muerte y los mayores males; cubren los altares con flores y no oyen misa; piden sermones en sus fiestas y jamás estudian la doctrina; derraman lagrimas delante de un santo viejo apolillado, manco y aún sin cabeza y no se arrodillan cruzando delante del Santísimo, se rodean los confesionarios de penitentes pero comúnmente con sólo tres pecados. No en todos los culpo. (Huesca, Esparza, et al. 1984b:194).

Claramente señala cómo los habitantes de *Itundujia* vivían los valores cristianos y de la religión mesoa-

253 Al respecto, cabe mencionar que hoy en día en varias comunidades de *Ñuu Savi* la representación de la crucifixión de Jesús durante la celebración de la Semana Santa se lleva a cabo en basamentos de diferentes sitios precoloniales. Un ejemplo en el área es la agencia de Guadalupe Victoria perteneciente a San Miguel el Grande.

mericana, que sabían que dios los condenaría y por el otro lado, que el tecolote anunciaba la muerte o males. El cura trataba de imponer el cristianismo, por eso buscaba separar los valores, vemos que exalta una visión dicótoma de una religión que es entendida por sus seguidores como una sola y la misma, la cual, como se mencionó, es incluyente. Como investigadores no debemos caer en esa tradición separatista, sino ver a la religión, de ese tiempo colonial y a la contemporánea, como un conjunto de valores que distinguen a una religión mesoamericana-católica.

Una investigación enfocada en las iglesias de esta región, que exprese los valores arquitectónicos, artísticos y la percepción de sus habitantes, nos ayudará a entender la Primera Iglesia ubicada en La Unión, Chalcatongo y, al mismo tiempo, nos permitirá profundizar en el valor religioso de estos lugares.

Así, las iglesias fueron el resultado de una imposición que costó sangre durante la colonización, pero hay que señalar que con el tiempo los pueblos mesoamericanos se reapropiaron simbólicamente y materialmente de estos espacios y los convirtieron en sus lugares religiosos. Hoy en día éstos continúan siendo lugares sagrados relevantes en donde las poblaciones se expresan, lugares hechos por ellas día a día, en un sentido material y religioso-sagrado, aunque hay que decirlo, las imposiciones o intentos de adoctrinamiento por parte de la institución de la iglesia católica continúan, justo como en el texto citado de 1800. Por ello debemos pensar estas iglesias y, principalmente, las distintas expresiones religiosas, como un logro de persistencia de los Pueblos de *Ñuu Savi* y de Mesoamérica.

6.6 PUEBLOS FUNDADORES DE *ÑUU NDAYA* (EL PUEBLO DE LOS ANCESTROS)

En los apartados previos, a partir de los códices y los documentos coloniales, hemos hablado del *yuvui tayu* (reinado) de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) que existió durante el Posclásico y su devenir, en especial su fragmentación, durante el periodo colonial. Asimismo, con base en la evidencia arqueológica y en las narrativas orales, ubicamos una de sus *Shini Ñuu* o Cabecera conformada por dos asentamientos: Chalcatongo Viejo y *Nuu Vishi*, ambos localizados en el *Ndua Vee* (Valle Bajo) de la comunidad actual de San Miguel el Grande. También nos hemos referido a otro asentamiento importante que es contemporáneo y vecino de los anteriores, el *Ñuu Anaha* (Pueblo Antiguo) de la comunidad de *Yoso Notu*. Además, explicamos la importancia de los santuarios milenarios ubicados en el cerro de Pedimento y en el Cerro que se Fue para estos *Ñuu* (Pueblos).

Con estos aspectos que tratamos tenemos un entendimiento general sobre el contexto social y religioso de estos Pueblos en el Posclásico (900-1521 d.C.) y sobre los lazos que unen a los pobladores contemporáneos con estos lugares históricos-sagrados, igualmente, hemos mencionado de manera puntual algunos asentamientos de épocas anteriores. Sin embargo, para tener un panorama más completo en términos temporales y espaciales, es necesario referirnos a los Pueblos que existieron en esta área en tiempos tempranos, es decir, durante el Preclásico Tardío (del 400 a.C. al 300 d.C.), los cuales consideramos como Pueblos fundadores[254] de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros).

Los datos sobre los sitios arqueológicos que presentaremos son retomados del proyecto que realizamos en las comunidades de San Miguel el Grande y Santa Catarina *Yoso Notu* en el año 2016 así como del recorrido de superficie que llevamos a cabo en Chalcatongo de Hidalgo en el 2008[255]. El Preclásico Tardío en esta área fue un momento de esplendor, pues se tienen varios sitios monumentales así como una diversidad de ellos.

Asimismo, es importante señalar que estos datos no han sido analizados a profundidad, es decir, no aplicamos ampliamente el enfoque de paisaje ni la perspectiva de la herencia cultural viva que hemos desarrollado en capítulos anteriores, una tarea que nos queda para el futuro. Sin embargo, mostramos estos resultados porque consideramos que son relevantes para entender la Historia del *yuvui tayu* (reinado) de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) en el Posclásico así como la Historia compartida de las comunidades contemporáneas.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, a continuación nos enfocaremos en el sitio de mayores dimensiones que existió en esta área durante el Preclásico Tardío: *Yuku Chayu*, veremos su conformación interna así como su relación con los sitios cercanos

254 Con este término nos referimos a los asentamientos que caracterizan a la fase Ramos, entendidos como las primeras ciudades. Esto no quiere decir que no hayan existido poblaciones previas en el área.

255 En ambos casos respetamos la nomenclatura que se empleó en los informes para nombrar a los diferentes sitios que fueron registrados.

Figura 200. Vista de *Yuku Chayu*, al norte de la comunidad actual de Chalcatongo

para tener una idea de la gran ciudad que fue. Posteriormente haremos una mención breve de otros sitios relevantes de esta temporalidad. En su conjunto, esta información nos mostrará la riqueza de esta región para este periodo de tiempo.

6.6.1 *Yuku Chayu,* el *Ñuu Kahnu* de *Ñuu Ndaya* durante el Preclásico Tardío

Nos referimos a este sitio como *Ñuu Kahnu* (Pueblo Grande) porque es el de mayores dimensiones en esta área y puede ser comparable con otros asentamientos de esta misma temporalidad en otras partes de la Mixteca, como Monte Negro, *Yuku Ita* o Huamelulpan, los cuales fueron grandes centros ceremoniales en sus respectivas regiones.

Yuku Chayu se localiza hacia el norte de la comunidad actual de Chalcatongo de Hidalgo, en la agencia Progreso. Este asentamiento ocupa la mayor parte de un cerro y tiene una extensión aproximada de 34 hectáreas (figura 200), su área central está conformada por cuatro conjuntos arquitectónicos contiguos que se ubican en la parte alta de la ladera y en la cima, siguiendo un eje longitudinal de norte a sur que corresponde con la topografía del propio cerro. Alrededor de ésta, sobre las laderas, existen varias terrazas habitacionales, y en el extremo noreste del cerro, aprovechando una cañada, se observa un extenso *koo yuu* (lama-bordo).

Con base en la topografía del terreno y en la arquitectura del sitio, vemos que existen dos rutas accesibles para recorrerlo y llegar a su parte central: una por su costado norte, que al mismo tiempo es la que comunica con el lama-bordo antes mencionado, y la otra por su costado sur. Sin embargo, esta última debió ser la que se siguió para visitar los diferentes conjuntos así como las *Vehe Ñuhu* (Casas de dios) ubicadas en el centro y así participar en los rituales que se realizaban en estos lugares. Ésta es la que retomaremos para referirnos a los distintos conjuntos.

Una vez estando en la parte alta de la ladera sur del cerro, en donde inicia el centro ceremonial, encontramos el primer conjunto que nombramos *Jaha Ñuu* (los Pies del Pueblo)[256]. En éste se distinguen dos áreas. La primera está conformada por una plataforma y un montículo, cada uno con su respectiva plaza. La segunda se ubica en un nivel más alto y arquitectónicamente está adherida al gran centro ceremonial, se compone de tres estructuras que delimitan una plaza de medianas dimensiones, el montículo principal se ubicó al norte (figura 201). Cabe señalar que en esta parte se observó un perfil de piso de caliche así como los cimientos de algunos de los muros de plataformas y de los templos.

256 La propuesta de los nombres que hacemos para cada conjunto arquitectónico responde a la forma en que los habitantes tienen de referirse a los cerros, de hecho el nombre que recibe el asentamiento vecino y contemporáneo de *Yuku Chayu* es *Shini Yuku Nkuu* y *Jaha Yuku Nkuu*, los cuales corresponden con la ubicación de dos diferentes conjuntos arquitectónicos del mismo sitio, uno en la cabeza *(shini)* y otro en los pies *(jaha)* del cerro.

Figura 201. Conjunto *Jaha Ñuu* (Pies del Pueblo)

Siguiendo hacia el norte, en un nivel más alto y contiguo al área central, se llega al segundo conjunto nombrado *Jika Ñuu* (el Pecho del Pueblo). Éste consiste de tres estructuras alrededor de una pequeña plaza: una plataforma se ubica al sur; un montículo, que fue la estructura principal y que ha sido severamente dañado por los saqueos, se localiza al este, y al norte se observa una gran estructura que tiene una plataforma adosada al frente, ésta conecta directamente con el conjunto principal.

El tercer conjunto es la parte más importante del asentamiento, por eso se decidió nombrarlo *Ini Ñuu* (el Corazón del Pueblo). Éste se distingue por cuatro *Vehe Ñuhu* (Casas de dios) ubicadas hacia los cuatro rumbos, alrededor de la plaza principal de grandes dimensiones (figuras 202 y 203).

El montículo principal de este conjunto se ubica al este y tiene una altura de 3 m, es importante señalar que su orientación es hacia el Cerro de Pedimento, en primer plano, y hacia el Cerro que se Fue, en segundo plano. La fecha tentativa que marca esta orientación corresponde con el solsticio de invierno, y debemos mencionar que ambos santuarios estuvieron en uso durante este tiempo (el Preclásico), en especial el santuario en el Cerro que se Fue. Asimismo, este fenómeno de orientación durante el solsticio es el que se describió para el *Ñuu Anaha* (Antiguo Pueblo) de *Yoso Notu* en el Posclásico, aunque en este caso corresponde con otro cerro de la misma serranía.

Continuando con la descripción de este conjunto, la *Vehe Ñuhu* (Casa de Dios) del sur pudo haber funcionado como un portal que daba acceso a este recinto ceremonial, tal como se describió para el santuario en el Cerro del Pedimento; la *Vehe Ñuhu* del oeste se distingue por ser la más amplia, lo que sugiere que consistió en un gran cuarto o varios; la *Vehe Ñuhu* del norte es la que da paso y, al mismo tiempo, forma parte del último conjunto. En cuanto a la plaza de este importante recinto, que mide aproximadamente 40 m × 40 m, cabe resaltar que es la más grande vista en esta área, incluyendo los sitios contemporáneos en las comunidades de *San Miguel* el Grande y *Yoso Notu*, y es comparable con las plazas de Huamelulpan en términos de amplitud y sistema constructivo.

Figura 202. Panorámica del conjunto *Ini Ñuu* (Corazón del Pueblo), a la derecha la plataforma sur, al centro la plaza y el montículo principal, a la izquierda el montículo norte (la foto se tomó desde la plataforma oeste)

Figura 203. Vista de la plaza y de la estructura oeste del conjunto *Ini Ñuu* (Corazón del Pueblo). Esta foto fue tomada durante los trabajos de limpieza menor que se realizaron en el sitio[257] y muestra las dimensiones de la plaza con respecto a la escala humana

Finalmente, el último lugar de nuestro recorrido es el conjunto cuatro, que hemos nombrado *Shini Ñuu* (la Cabeza del Pueblo). Éste corresponde con el extremo norte del asentamiento, en donde se observan dos áreas: la primera está conformada principalmente por dos estructuras con un arreglo en forma de T, la que se presenta de manera horizontal es precisamente la estructura norte del área central y se le adosa, de manera vertical, una plataforma; alrededor de ellas se presentan varios desniveles y otras plataformas menores. La segunda área se distingue por dos plataformas que delimitan una plaza. Las estructuras y el arreglo de ambas áreas sugieren un uso de carácter residencial destinado a los gobernantes y sacerdotes.

Con relación a la arquitectura general del sitio cabe destacar su monumentalidad expresada en su área central y en los muros de algunas estructuras que alcanzan de 2 a 3 m de altura, los cuales están hechos a base de grandes bloques de piedra (figura 204). Para este sitio fue posible observar estos detalles con mayor claridad debido a la cooperación y el trabajo conjunto entre las autoridades, la población y quienes escriben, que en ese tiempo éramos representantes del centro INAH-Oaxaca. Los trabajos se realizaron durante tres fines de semana (sábado y domingo) y los objetivos fueron: poder mostrar el sitio a los habitantes, tener una mejor visibilidad de los elementos arquitectónicos para la realización de un buen croquis y realizar una reconstrucción en 3D de los diferentes conjuntos y del área central (figuras 205 y 206). La reconstrucción en 3d del sitio *Yuku Chayu* la realizamos en el 2009 y fue actualizada en el 2018, en ambos casos con la colaboración de la Maestra en Diseño Laura Brenda Jiménez Osorio.

Con base en las características mencionadas y a la cerámica analizada (figura 207), por ahora podemos decir que fue un centro religioso de gran importancia que funcionó como *Shini Ñuu* (Cabecera) de los *Ndaha Ñuu* (manos del pueblo) o Pueblos Pequeños que se localizaron en su cercanía. Estos Pueblos son: *Tindu su* (Chalc.1), *Kutu yaa* (Chalc. 2), ambos ubicados en el paraje conocido como Cerro de Leche, y *Yuku Ndua* o La Lomita (Chalc. 3), cuyo nombre corresponde con el paraje en el que se encuentra. Tanto *Tindu su* como *Yuku Ndua* (La Lomita) fueron pueblos importantes, esto lo mencionamos por la gran cantidad de terrazas alrededor de su centro ceremonial. Por otro lado, el área central de *Kutu yaa* parece indicar un asentamiento destinado a un grupo de personas de más estatus, esto lo interpretamos a partir de las estructuras principales que parecen indicar residencias.

Además de estos pueblos pequeños, el *Ñuu* encabezado por *Yuku Chayu* tuvo tres santuarios importantes nombrados *Kava* Arco (Chalc. 4) (figura 208), *Yuu Maa* o Piedras Gemelas (Chalc. 5) y una pequeña loma que también se encuentra en la agencia Progreso

257 Estos trabajos se realizaron gracias a la colaboración y el apoyo de las autoridades y de las personas de la agencia de Progreso así como de las autoridades municipales de Chalcatongo de Hidalgo, quienes enviaron a los jóvenes que hacían su servicio militar.

Figura 204. Muro de contención del lado oeste del conjunto *Ini Ñuu* (Corazón del Pueblo), de 3 m de alto

Figura 205. Reconstrucción en 3d del sitio *Yuku Chayu*, se muestra la monumentalidad de sus cuatro conjuntos arquitectónicos y al fondo la laguna que fue desecada en los años 30

(Chalc. 16). Los dos primeros se distinguen por la presencia de peñas sagradas de grandes dimensiones y el segundo por afloramientos de roca.

Asimismo, existieron terrenos específicos para cultivo (Chalc. 10-8 y Chalc. 11), es importante mencionar que estos dos lama bordos o terrazas para la agricultura son los más largos de esta área. El primero mide aproximadamente 1.7 km y el agua de los manantiales ubicados en el lado sur irrigan todas las terrazas a partir de una serie de canales que van en zigzag por todo el sistema de terrazas. El segundo mide alrededor de 750 m y cabe resaltar que los muros de contención de las terrazas alcanzan hasta tres metros de alto, esto por la inclinación del terreno. Las características de ambos sistemas para la agricultura nos dejan ver el trabajo y la organización que se necesitó para su construcción así como el número de personas que en ellos cultivaban.

Con esta breve descripción es evidente el valor histórico y sagrado de *Yuku Chayu*, el cual sin duda

Figura 206. Reconstrucción en 3d del sitio *Yuku Chayu*, un acercamiento al *Ini Ñuu* (Corazón del Pueblo)

Figura 207. Fragmento de una urna que muestra las características típicas de una divinidad del periodo Preclásico (del sitio *Yuku Chayu*)

Figura 208. Vista del santuario nombrado *Kava* Arco, a la izquierda las dos peñas sagradas con su plaza al frente y a la derecha un acercamiento a la peña que le da nombre

fue un asentamiento predominante durante el Preclásico Tardío en esta área de Chalcatongo. Asimismo, es fácilmente comparable con otros grandes centros contemporáneos de la Mixteca Alta.

Aunque no se tiene todavía un estudio que muestre una asociación directa de este asentamiento con los sitios del Posclásico en la región, para nosotros hay elementos preliminares que nos pueden estar hablando de este vínculo, como su orientación hacia el este, el arreglo de cuatro estructuras del conjunto *Ini Ñuu* (el corazón del Pueblo) y la importancia otorgada a algunas montañas sagradas, como al Cerro que se Fue. Asimismo, debemos considerar que aunque los asentamientos son lejanos temporalmente (del Preclásico y Posclásico respectivamente), espacialmente no lo son, es decir, en el Posclásico se debió haber tenido conocimiento de esta antigua ciudad de gran relevancia.

6.6.2 Otros *Ñuu* (Pueblos) contemporáneos de *Yuku Chayu*

Como se mencionó al inicio de este apartado, existieron otros pueblos con quienes el *Ñuu Kahnu* (Pueblo Grande) de *Yuku Chayu* compartió este paisaje temporalmente, los cuales tienen su propia relevancia. En esta sección mostraremos principalmente los sitios que consideramos sobresalientes en términos arquitectónicos y como santuarios. Hay que señalar que los expondremos en grupos, pues a partir de un análisis preliminar de asociación entre sitios pensamos que hubieron asentamientos que conformaron una unidad, idea que hemos tratado con más profundidad en otros trabajos referentes a esta región y al mismo periodo de tiempo (Jiménez y Posselt 2012; Posselt y Jiménez en prensa).

Primero mencionaremos los grupos que se ubican cercanos a *Yuku Chayu*, pues ésta fue una área de gran ocupación durante esta temporalidad. Posteriormente mencionaremos los que se ubican en el área de San Miguel el Grande, y finalmente en *Yoso Notu*. Cabe señalar que todos son relevantes y que en un futuro profundizaremos en esta temática.

Los grupos de sitios que identificamos son los siguientes:

1) Está conformado por el sitio *Yuku Kuaan* (Cerro Amarillo) o Cerro Fortín (Chalc. 12-S1), como es conocido actualmente, y por el sitio que se denominó Cerro Fortín Bajo (Chalc. 13-S1). El último es un pueblo de menores dimensiones y el primero es un santuario, actualmente éste es considerado como un cerro que tiene agua en su interior y se compara perceptualmente con el Cerro que se Fue, bajo estos términos lo consideramos un santuario de montaña (figura 209).
2) Los sitios *Shini Yuku Nkuu* (Chalc. 17-S1) y *Jaha Yuku Nkuu* (Chalc. 18-S1) están en un mismo cerro, cada uno en un extremo. El primero es uno de los sitios que tienen evidencia cerámica del Preclásico Temprano (1350-700 a.C.) y Preclásico Medio (700-400 a.C.). En los alrededores de ambos sitios se identificaron varias cuevas. Como parte de este mismo conjunto está el sitio *Tilu Tiñu* (Chalc. 20-S1), que al parecer tiene un juego de pelota, la forma de la estructura no es

Figura 209. Vista del sitio *Yuku Kuaan* (Chalc. 12-S1) y del sitio Cerro Fortín Bajo (Chalc. 13-S1)

muy clara, a diferencia de los sitios del Posclásico (900-1521 d.C.).

3) El sitio Chalc. 29-S1 se compone de tres conjuntos arquitectónicos que corren sobre una serranía con un eje de norte a sur, los cuales están separados entre sí por 500 m aproximadamente (el conjunto 1 tiene evidencia cerámica del Preclásico Temprano (1350-700 a.C.) y Preclásico Medio (700-400 a.C.). Consideramos que éste fue un pueblo importante en la región no sólo por su arreglo arquitectónico y monumentalidad sino también por la gran cantidad de terrazas habitacionales, lo que nos indica la densidad de población para esa época. Cabe resaltar que hacia el norte, aproximadamente a 1 km, se ubica el santuario de *Kava Tijii* y los sitios Chalc. 28-S1 y Chalc. 26-S, que son terrazas para agricultura. Consideramos que todos estos sitios conformaron un grupo.

4) Este grupo está conformado por los pueblos *Kutu Niñi* (Chalc. 31-S1), *Yuku Taño* (Chalc. 32-S1) y *Chanestundi* (Chalc. 33-S1), este último se mencionó en el capítulo sobre los *Ndoso* (4.3.4.1). Asimismo, al este se localizó un santuario (Chalc. 40-S1) que se ubica en las laderas del Cerro del Fortín, en este lugar se observa un altar conformado por grandes bloques de piedra y en su parte central sobresale una roca que termina en punta, la cual consideramos una representación del *Ñuhu* (ser divino) (figura 210).

Además, cabe señalar que en el sitio hay varios afloramientos rocosos que le confieren un valor sagrado. Actualmente en este lugar se llevan a cabo pedimentos en el mes de diciembre. Lamentablemente, a escasos 200 m hacia el lado norte de este santuario, está un banco de material para construcción que está destruyendo en gran medida esta área, y si no se detiene esta actividad, el santuario correrá con la misma suerte.

5) Cada sitio muestra particularidades, pero hay formas básicas que se comparten, como la plaza con uno o hasta cuatro montículos, es decir, hay un patrón general que distingue el área central de los asentamientos. En el caso de la unidad formada por los sitios 58 y 59 se observan diferencias en cuanto al arreglo de sus estructuras y, principalmente, en su monumentalidad respecto al resto de los sitios contemporáneos, incluso de otras temporalidades. Aquí sólo mencionaremos que el sitio 58 presenta una de las plataformas más grandes y amplias de la región, asimismo, un aspecto que le confiere monumentalidad al sitio es que las lomas en donde se ubica fueron aprovechadas y se integraron como parte de su arquitectura; interesantemente éste tiene evidencia cerámica del Preclásico Temprano (1350-700 a.C.) y Preclásico Medio (700-400 a.C.). Este grupo se complementa con el área habitacional del sitio 55.

6) El siguiente grupo lo conforman los sitios *Ndua Ñuu Saa* (60) y *Shini Tɨnana* (61), los *Ndaha*

Figura 210. Vista del altar en el sitio Chalc. 40-S1

Figura 211. Vista del conjunto 3 del sitio *Shini Tinru Ii Yuku* (sitio 41), del lado este (derecha) el montículo principal, al centro de la plaza un altar y al oeste una plataforma

Ñuu o Pueblos Pequeños del *Ñuu* (Pueblo) de Chalcatongo-*Nuu Vishi*. Sus características se mencionaron en el apartado 6.4.1.5.

7) El sitio de *Shini Tinru Ii Yuku* (sitio 41) se ha mencionado brevemente en este capítulo así como en el apartado sobre los *Ndoso*, focalizándonos principalmente en el conjunto 1. El asentamiento se conforma de un total de 4 conjuntos arquitectónicos y es uno de los que presenta mejor estado de conservación en la región (figura 211). En superficie es posible distinguir algunas de las escalinatas, cimientos de templos, pisos de estuco y, en algunas partes, se observan muros pintados de color rojo. Por estas características, con un trabajo de limpieza superficial, sería un excelente lugar para ser visitado por las escuelas y público en general de las comunidades. Este sitio es muy similar en su distribución y lugar de emplazamiento al sitio Chalc. 29-S1 mencionado anteriormente.

8) Finalmente se tiene el grupo integrado por los sitios 31, 32, 34, 35, *Shini Yuchite* (36), *Tindu Ndesu* (37) y *Kava Neñu* (38). Es un gran asentamiento y la mayoría de los sitios son terrazas

habitacionales. Los que presentan centros ceremoniales son el 34, *Tindu Ndesu* (37) y *Kava Neñu* (38), y hay una distancia de 1 km entre ellos. El sitio de *Kava Neñu* (38) es interesante, pues justo detrás del montículo principal, en un nivel más bajo, están una peña y una cueva. Éste ofrece una oportunidad para estudiarlo desde la perspectiva del paisaje ya que se asocia a varios santuarios, como la cascada del Velo de la Virgen, y está orientado hacia un cerro relevante, indicando la fecha alrededor del solsticio de invierno. Son sitios que deben de estudiarse en su conjunto.

Así, con estos Pueblos Fundadores (del Preclásico) ubicados en los municipios de Chalcatongo de Hidalgo, San Miguel el Grande y Santa Catarina *Yoso Notu* terminamos nuestro recorrido temporal por la parte norte de este gran reinado del sur que fue *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros).

Capítulo VII
Consideraciones finales

A lo largo de esta tesis se replanteó el vínculo entre el presente y el pasado en la práctica arqueológica en la Mixteca Alta. Esto se logró aplicando la propuesta que denominamos Gran Línea de Vida, la cual planteamos en el capítulo I.

Esta propuesta teórica-metodológica tiene como principio elemental hablar de sociedades dinámicas (línea en movimiento) con profundidad histórica y con expectativas a futuro (línea continua). Asimismo, implica tener presente que como parte de su historia presentan cambios y continuidades, los cuales se entrelazan en el transcurso de la vida (gran línea). De igual forma, otro principio es: mostrar que los seres humanos formamos parte de un campo relacional que incluye a otros seres y conocer las formas diversas en que interactuamos. Esta propuesta incluye dos perspectivas: la arqueológica y la antropológica.

Los dos enfoques que tomamos de base en esta investigación: Ecología de Vida y Hermenéutica Postcolonial, así como postulados en relación con las temáticas que desarrollamos (de sustento, ritual y líneas narrativas en el paisaje) y el marco de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, nos situaron en el paisaje con una actitud atenta, sensible y crítica. Esto nos permitió reconocer aspectos de la vida poco visibles desde la Arqueología y relevantes para las comunidades contemporáneas.

La propuesta de Línea de Vida es una alternativa viable para estudios de Herencia Viva y para la interpretación del pasado precolonial. Este modelo fue pensado para desarrollarse como parte de una Arqueología Alternativa que busque ampliar los dos parámetros en los que se ha encerrado a esta disciplina, los cuales consideramos más representativos: el materialista y la narrativa unidireccional, que es dividida en estadíos y que termina en 1521, esta última parte central del enfoque evolucionista.

El objetivo de la investigación, considerando estas limitantes, fue hablar del pasado precolonial retomando las percepciones y conocimientos de los habitantes de *Ñuu Savi* así como los documentos precoloniales y coloniales y no centrarnos únicamente en los materiales arqueológicos, como generalmente se hace. Sintetizando, planteamos una Arqueología Alternativa que vincule presente y pasado y que sea flexible en su metodología.

A partir de los casos que desarrollamos dejamos ver su aplicabilidad y la diversidad de temáticas que se pueden seguir. Asimismo, señalamos su flexibilidad a nivel espacial y temporal, esto al vincular diferentes comunidades a través del tiempo. Igualmente, hicimos palpable que los otros seres del paisaje también participan en hacer la historia, por lo que ésta debe ser entendida y estudiada como la historia del paisaje y no solamente como la evolución del ser humano.

Uno de los retos de esta investigación fue hablar de comunidades contemporáneas con profundidad histórica. Desde la Antropología-Arqueología hay una tendencia a tratar a las comunidades como fosilizadas, insinuando que viven en otro tiempo, en el pasado. A partir de esto se mencionan como "comunidades tradicionales" que se asocian a conceptos preestablecidos, dejando de lado su dinamismo y diversidad.

Una forma de revertir esta visión fue estar en las comunidades con el interés de entablar un diálogo intercultural en el que aprender y compartir conocimientos fue lo primordial. Al entablar este diálogo reconocimos que todos formamos parte de un mismo tiempo, que es el actual, y que compartimos este mundo. Asimismo, nos dimos cuenta que existen múltiples percepciones sobre este último y que todas son válidas, en correspondencia a los valores e historia de cada sociedad así como a la búsqueda de una mejor calidad de vida para el futuro. Cuando nos referimos a múltiples percepciones no queremos decir que sean anta-

gónicas y que por ello creen divisiones sino que en esta multiplicidad hay aspectos en los que nos podemos reconocer y ser empáticos, generando lazos de encuentro.

Por otro lado, al no reconocer la contemporaneidad de las poblaciones y al no entablar un diálogo no se genera empatía, de lo contrario, se establece una barrera que distancia e incita a las imposiciones preestablecidas de quien supuestamente tiene el conocimiento y la autoridad científica. En la Arqueología de México este proceder ha generado un distanciamiento de la población hacia el pasado precolonial, hecho que se ve reforzado por la noción del tiempo que se ha propuesto desde el evolucionismo, tal como lo señalamos. Un ejemplo de este distanciamiento es la percepción generalizada que se tiene del sitio de Monte Albán en Oaxaca como destino turístico y no como lugar histórico, tal como sucede con otros sitios relevantes.

Al ver estas problemáticas la alternativa fue, en el ámbito antropológico, apegarnos a lo que nos enseñaron los habitantes y a lo que aprendimos de nuestras propias experiencias estando en los lugares que visitamos y, en el ámbito arqueológico, generar interpretaciones con relación a estos aprendizajes y a los valores actuales. Así, al tratar las temáticas que propusimos en correspondencia con los saberes, experiencias y percepciones de los habitantes de *Ñuu Savi* dejamos ver, por un lado, que la Arqueología puede diversificar sus temáticas y que los lugares y objetos de origen precolonial pueden ser entendidos desde otras perspectivas. Por otro lado, que las historias y los conocimientos de las personas de las comunidades son importantes para el quehacer histórico, y que el hecho de considerarlos en las investigaciones refuerza su sentido de pertenencia e identidad compartida con otros Pueblos.

Concerniente a estos puntos cabe señalar que la propuesta que planteamos se enmarca dentro de los enfoques que buscan decolonizar la práctica arqueológica en cuanto a su relación con los Pueblos Indígenas. Podemos decir que la manera en que abordamos los diferentes casos de estudio genera identificación e interés en los pobladores al tiempo que los vincula con el pasado precolonial. En este caso, el tratar el tema general sobre la percepción del tiempo en el paisaje desde las perspectivas de los habitantes de *Ñuu Savi* nos permitió, por una parte, enriquecer la propuesta de Línea de Vida y, por otra, generar interpretaciones sobre diferentes elementos precoloniales así como del paisaje del antiguo reinado de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros).

La percepción del tiempo en el paisaje, que desarrollamos en la primera parte de la tesis, la vimos a partir de tres actividades interrelacionadas: sustento, rituales y narrativas históricas-sagradas. Aquí sólo las enumeramos pero, como lo dejamos ver a lo largo de la tesis, éstas incluyen distintas tareas que involucran a varias personas, lugares y seres en el paisaje.

Con la primera actividad entendimos que el tiempo social no es mecánico ni preestablecido sino uno en el que se sintonizan diferentes ritmos y ciclos. Asimismo, una observación importante fue que en las actividades de sustento no es posible definir un inicio o un fin porque éstas se realizan de manera continua, y esto conlleva a un acoplamiento entre ellas. El hecho de que las actividades estén en sintonía con los otros ritmos y ciclos del paisaje nos brindó las pautas para establecer correspondencias con elementos y percepciones de origen precolonial.

Con relación a las actividades que tratamos (tejido de palma y agricultura familiar) cabe señalar que si bien están enmarcadas en un ciclo que dura aproximadamente un año, esto no implica que se asocien a la percepción de un tiempo cíclico en un sentido repetitivo y sin cambios. Esta distinción es importante porque generalmente los Pueblos Indígenas son caracterizados por tener una percepción cíclica del tiempo, siendo lo contrario, ya que ellos son especialistas en considerar los múltiples ciclos y ritmos que convergen en el paisaje.

El desarrollo de la segunda actividad nos llevó a experienciar el tiempo que se vive en los rituales, es decir, el tiempo sagrado. Aprendimos que, durante este tiempo, los *ñuhu* (dioses) y las *vehe ñuhu* (casas de dios) exponencian sus cualidades sagradas que en el tiempo mundano pueden pasar desapercibidas. Por tal motivo, para comprender a mayor profundidad elementos religiosos de las comunidades contemporáneas consideramos elemental participar de forma activa y respetuosa en los rituales que éstas realizan. Siendo lo mismo para la interpretación de contextos religiosos precoloniales, para la que no son suficientes los datos que brindan los documentos coloniales (encauzados al exterminio) ni la evidencia arqueológica (fragmentaria). El análisis y la contrastación de estas informaciones, y su posterior integración, permite generar un panorama más completo del hecho religioso que se estudia.

Asimismo, el abordar los rituales desde el enfoque que planteamos nos dio las pautas para distinguir varios seres sagrados y santuarios vivos en el paisaje, posteriormente, con la identificación de sus elementos canónicos, nos fue posible reconocerlos para tiempos precoloniales. Como parte de esta tesis nos enfocamos sólo en algunos, pero existen más por conocerse, lo que ampliaría el entendimiento sobre la religión de *Ñuu Savi* y otros Pueblos así como su profundidad histórica.

Con la tercera actividad abordamos el tiempo lineal al seguir las líneas narrativas en el paisaje que nos fueron indicadas por los narradores. Mostramos que al ubicar las narrativas orales en el paisaje éstas adquieren su dimensión espacial y temporal, asimismo, que toman mayor sentido al enriquecerse con la información que proporcionan los propios lugares (topónimos, relevancia histórica y/o actual, ubicación, forma, etc.). Con los casos que vimos concluimos que las narrativas orales no sólo conectan y dan secuencia a los sitios y eventos sino que nos hablan de los vínculos (emocionales, históricos, sagrados) que las comunidades tienen entre ellas y con los lugares y seres a los que las narrativas se refieren.

Las dos narrativas que tratamos (de fundación y de los *Ndoso*) nos dejaron ver que los mixtecos perciben el tiempo lineal como uno que engloba al tiempo primordial (sagrado) y al tiempo histórico. Aunque refieren a diferentes ámbitos ambos se perciben como reales y están íntimamente relacionados. Esta percepción es bastante generalizada ya que la reconocimos para otros Pueblos y en otros momentos de la historia, por lo que su inclusión en los trabajos de carácter histórico-arqueológico sin duda guiará hacia otro tipo de entendimientos. Por tal motivo, para nosotros fue fundamental incluir esta noción del tiempo linear en la propuesta de Línea de Vida.

De tal forma, con las actividades que estudiamos nos dimos cuenta que para los habitantes de *Ñuu Savi* no existe una única percepción del tiempo sino varias, y todas convergen en el paisaje o mundo en el que vivimos. En un ámbito más general podemos señalar que hay tantas formas de percibir el tiempo como actividades que se realizan y seres que habitamos en el mundo. Integrando las percepciones que dejamos ver a lo largo de la tesis podemos calificar el tiempo que se vive en *Ñuu Savi* como relacional, es decir, un tiempo que se vive estando en relación con los diferentes seres, lugares y ritmos del paisaje.

En la segunda parte de la tesis mostramos los resultados de un proyecto de recorrido de superficie. El objetivo de esta sección fue presentar un ejemplo práctico de la propuesta de Línea de Vida aplicada a una investigación arqueológica. Siguiendo este enfoque quisimos hablar de un paisaje a lo largo del tiempo, lo que implicó: referirnos a lugares con diferentes valores y significados (señalando también los cambios, que se dieron por imposición o elección), entenderlo en movimiento (en relación con procesiones, peregrinaciones, relaciones entre asentamientos, desplazamientos forzados, etc.), buscar asociaciones visuales y conceptuales entre asentamientos, además de las espaciales y temporales, asimismo, señalar la fragmentación e imposición de límites territoriales. Esto lo logramos con la integración de la información recuperada de códices, documentos coloniales, la evidencia arqueológica y los conocimientos de las personas de las comunidades.

El trabajo del arqueólogo es, en parte, estar en los lugares y caminarlos, lo que brinda una oportunidad inmejorable para conocer el paisaje y no únicamente el espacio de un sitio arqueológico, sólo hay que estar atento y dispuesto a escuchar las múltiples voces que de éste emanan. En este trabajo, además de registrar los sitios arqueológicos y recolectar material cerámico de superficie, también se documentó información sobre las formas en que los habitantes han entrado en relación con estos lugares a lo largo del tiempo (como actividades de sustento, rituales y narrativas). Esto nos permitió conocer otras líneas que entretejen a los diferentes sitios, las cuales no son evidentes a nivel arqueológico, y conjuntando los datos de cada uno conocimos su biografía.

Como lo vimos con los diferentes ejemplos que tratamos en la tesis: el tiempo es movimiento, por ello interpretamos el paisaje del antiguo *yuvui tayu* de *Ñuu Ndaya* a partir de diferentes actividades y líneas (precoloniales y coloniales) que se mueven y entretejen, dejando ver la vida en un paisaje.

Considerando la tesis en su totalidad vemos que una constante fue el uso de la palabra vida para referirnos a objetos, seres (humanos, animales, plantas y sagrados), lugares e historias. Esto fue resultado de nuestro posicionamiento en el paisaje fundamentado en los enfoques teóricos que retomamos y en los entendimientos y percepciones de los habitantes. Asimismo, su uso responde a nuestro objetivo de hablar del pasado precolonial como parte de la Herencia Viva

de *Ñuu Savi*, es decir, enfatizando el aspecto de la continuidad o vínculo entre presente y pasado.

El término de Herencia Viva lo empleamos aquí para referirnos a las prácticas, manifestaciones, expresiones, objetos y lugares con profundidad histórica que son importantes hoy en día. Estos expresan valores y conocimientos de las sociedades pretéritas y contemporáneas, están vigentes y en construcción. Con relación a este último punto es pertinente aclarar que la Herencia Viva es propensa al cambio como resultado de su propio dinamismo, sin que esto demerite su valor ni afecte su reconocimiento de "originalidad".

Asimismo, un punto relevante es que no enfatiza las dicotomías que se han establecido en relación con la Herencia, como naturaleza/cultura y tangible/intangible sino que las engloba como un todo. Al respecto, cabe señalar que la UNESCO (2017) emplea el término de Herencia Viva como sinónimo de Herencia Cultural Intangible, reduciendo y fragmentando el alcance del término y con ello a la propia Herencia.

Otro aspecto a considerar es que en algunos casos, debido a la situación de vulnerabilidad de las sociedades que ejercen su Herencia Viva, como los Pueblos Indígenas, ésta se ve en constante riesgo de desaparecer por los señalamientos y acciones que se emprenden en su contra. Por ello es preponderante su conocimiento y llevar a cabo acciones que garanticen su existencia y continuidad como parte de la vida de las sociedades, es decir, en el contexto que se originan.

De igual forma, debemos tener presente que la Herencia Viva, como lo dejamos ver en esta tesis, tiene un valor académico y para todos nosotros como seres humanos porque nos enseña el mundo desde otras perspectivas y esto da pauta para la diversidad. En este sentido, los estudios de Herencia Viva demandan una participación e involucramiento de los interesados con los hacedores y herederos de ésta. Además, si el estudio involucra a los Pueblos Indígenas es indispensable apegarse a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Así, por todas estas implicaciones y reflexiones es que nombramos Gran Línea de Vida a la propuesta que presentamos. Consideramos que esta propuesta puede fácilmente aplicarse en otras regiones de México y el mundo, principalmente en aquellas que sufren los estragos de la colonización, en donde la Arqueología y la Antropología pueden ser de gran utilidad para revertir estos efectos con proyectos a largo plazo. Los ejemplos que tratamos en esta investigación fueron exitosos, ya que generaron mucha información e interpretaciones. Representan un primer ejercicio de esta propuesta de Línea de Vida, sin embargo, para que ésta siga creciendo es necesario que se vean más casos y que se generen alternativas a las limitantes que se puedan encontrar.

Finalmente, cabe resaltar que desde un inicio se pensó este trabajo con un fin académico y social, en relación con este último que fuera enriquecedor y útil para las comunidades con quienes trabajamos. Por tal motivo, una segunda etapa de esta investigación se está preparando y consiste en la divulgación de los conocimientos que fueron generados así como en la aplicación de la propuesta de Línea de Vida a nivel social. Como lo mencionamos, estamos realizando trabajos colaborativos para la visualización digital de algunos lugares de origen precolonial, esto en el marco de las Humanidades Digitales. Aunado a esto, se trabajará con tres comunidades para la creación de rutas histórico-sagradas que conecten lugares relevantes de cada comunidad. La idea es fomentar entre las comunidades el interés y conocimiento por una historia compartida.

Bibliografía

Acosta, Jorge R. y Javier Romero
1992 *Exploraciones en Monte Negro, Oaxaca. 1937-38, 1938-39 y 1939-40*. Antologías Serie Arqueológica. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Acuña, René (editor)
1984 *Las relaciones geográficas del siglo xvi: Antequera*. Vol. II. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Aguilar, Sánchez Omar
2015a Límites y extensión territorial de Santo Tomás Ocotepeque: un asentamiento de principios de la época colonial en la Mixteca Alta oaxaqueña. Tesis, Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
2015b Tiempo y espacio en el lienzo de Santo Tomás Ocotepeque. En *Tiempo y comunidad: Herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente*, editado por Jansen, Maarten E. R. G. N. y Valentina Raffa, pp. 129-142. Vol. 29. Leiden University Press, Netherlands.
2016 La construcción de espacios sagrados como límites territoriales en los pueblos de la Nueva España. En *THULE, revista italiana di studi americanistici*, No. 38-41 , pp. 689-707.
2017 El paisaje sagrado de Santo Tomás Ocotepec. En *Heritage and rights of Indigenous Peoples. Patrimonio y derechos de los Pueblos Indigenas*, editado por May, Castillo Manuel y Amy Strecker, pp. 205-231. Vol. 39. Leiden University Press, Netherlands.

Alavez, Chávez Raúl Gabriel
2006 *Toponimia mixteca II: Mixteca Alta, comunidades del distrito de Tlaxiaco* II. II vols. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Alcina, Franch José
2000 *Temazcalli. Higiene, terapéutica, obstetricia y ritual en el nuevo mundo*. Escuela de Estudios Hispanos-Americanos de Sevilla y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, España.

Alcina, Franch José, Andrés Ciudad Ruiz y Josefa Iglesias Ponce de León
1980 El "temazcal" en Mesoamérica: evolución, forma y función. En *Revista Española de Antropología Americana* 10:93-132.

Álvarez, Luis Rodrigo
1994 *Geografía General del Estado de Oaxaca*. Segunda ed., Oaxaca, Oax.

Anders, Ferdinand y Maarten E. R. G. N. Jansen
1994 *La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*. Códices Mexicanos VI. Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, México.
1993 *Manual del adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*. Códices Méxicanos IV. Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, México.

Anders, Ferdinand, Maarten E. R. G. N. Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez
1992a *Crónica Mixteca: el rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del Códice Zouche-Nuttall*. Códices Mexicanos II. Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, México.
1992b *Orígenes e Historia de los reyes mixtecos: libro explicativo del llamado códice Vindobonensis*. Códices Mexicanos I. Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, México.
1994 *El libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejerváry-Meyer*. Códices Mexicanos VII. Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, México.

Anderson, Patricia C., Annelou van Gijn, John C. Whitataker y Francois Sigaut

2014 The Dimension of tools, skills and processes: exploring diversity. En *Exploring and explaining diversity in agricultural technology*, editado por Gijn, Annelou van, John C. Whittaker y Patricia C. Anderson, pp. 3-11. Earth 2. Oxbow Books y Oxford y Philadelphia.

Angulo, Jorge V.
1987 The Chalcatzingo reliefs: an iconographic analysis. En *Ancient Chalcatzingo*, editado por Grove, David C., pp. 132-158. University of Texas Press, Austin.

Anusas, Mike y Tim Ingold
2013 Designing environmental relations: from opacity to textility. En *Design Issues Journal* 29(4):58-69.

Atalay, Sonya
2014 Engaging archaeology: positivism, objectivity, and rigor in activist archaeology. En *Transforming archaeology: activist practices and prospects*, editado por Atalay, Sonya, Lee Rains Clauss, Randall H. McGuire y John R. Welch, pp. 29-44. Left Coast Press, Inc., United States of America.

Atalay, Sonya, Lee Rains Clauss, Randall H. McGuire y John R. Welch
2014a Transforming archaeology. En *Transforming archaeology: activist practices and prospects*, editado por Atalay, Sonya, Lee Rains Clauss, Randall H. McGuire y John R. Welch, pp. 7-28. Left Coast Press, Inc, United States of America.
2014b *Transforming archaeology: activist practices and prospects*. Left Coast Press, Inc, United States of America.

Avendaño, Ramírez Juan
2005 El derecho territorial Triqui, el caso de Santo Domingo del Estado, Putla, Oaxaca. En *Con la vida en los linderos. Violencia y conflictos agrarios en el Ñuu Savi*, editado por López, Bárcenas Francisco, Juan Avendaño Ramírez y Óscar Mauricio Espinosa Henao, pp. 115-142. Derechos Indígenas 9. PACMYC e Instituto oaxaqueño de las Culturas, México.
2011 *Yuman Lí. Vida comunal y conflicto agrario en una comunidad Triqui (tnaj ni´ing): Santo Domingo del Estado, Putla, Oaxaca* Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Oaxaca, México.

Avendaño, Salvador
2003 Santiago Amoltepec… la otra vida. Leyenda sobre el día de los muertos. En *Oaxaca profundo, costumbres y tradiciones*, pp. 32. Mensual vols. Santiago, León Luis Antonio, Oaxaca.

Aveni, Anthony F.
2005 *Observadores del cielo en el México antiguo*. Segunda ed. Fondo de Cultura Económica.

Aveni, Anthony F., Edward Calnek E. y Horst Hartung
1988 Myth, environment, and the orientation of the Templo Mayor of Tenochtitlan. En *American Antiquity* 53(2):287-309.

Balkansky, Andrew
1998a Origin and collapse of complex societies in Oaxaca (Mexico): Evaluating the era from 1965 to the present. En *Journal of World Prehistory* 12(4):451-493.
1998b Urbanism and early state formation in the Huamelulpan valley of southern Mexico. En *Latin American Antiquity* 9(1):37-67.

Balkansky, Andrew, Verónica Pérez Rodríguez y Stephen A. Kowalewski
2004 Monte Negro and the urban revolution in Oaxaca Mexico. En *Latin American Antiquity* 15(1):33-60.

Barabas, Alicia M.
2006 *Dones, dueños y santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca.* Editorial Porrúa, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Barabas, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé
1990 La pluralidad desigual en Oaxaca en *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca* editado por Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé, pp. 13-95. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Barabas, Alicia M., Miguel A. Bartolomé, Ma. del Carmen Castillo Cisneros, Denise Lechner Edelkind, Nallely Moreno Moncayo y Daniel Oliveras de Ita
2010 La Danza del viento y de la lluvia. Un ritual agrario en la Mixteca de Oaxaca. En *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*, editado por Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé, pp. 175-250. Veredas. Vol. 19, México.

Berger, Martin Eduard
2016 From ollamaliztli to pelota mixteca and beyond. Tesis, Archaeology, Leiden, Netherlands.

Berlin, Heinrich, Gonzalo de Balsalobre y Diego de Hevia y Valdés
1988 *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. Ediciones Toledo, México.

Blomster, Jeffrey P.
1998 Contex, Cult, and Early Formative Period Public Ritual in the Mixteca Alta. En *Ancient Mesoamerica* 9(1):309-326.
2004 *Etlatongo: Social Complexity, Interaction, and Village Life in the Mixteca Alta of Oaxaca, Mexico*. Case Studies in Archaeology Series. Wadsworth Publishing.

Bourgoing, Jaqueline de
2001 *The calendar. Measuring time, new horizons*. Thames and Hudson, Londres.

Boutard, Anthony
2012 *Beautiful corn. America´s original grain from seed to plate*. New Society Publishers, Canada.
Bradomín, José María
1992 *Toponimia de Oaxaca (Crítica etimológica)*. Tercera ed., Oaxaca.
Broda, Johanna
1971 Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. En *Revista española de antropología americana* 6:245-327.
1982 El culto mexica de los cerros y del agua. En *Multidisciplina*, pp. 45-56. Vol. 7. enep-Acatlán, México.
2001 La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los Pueblos Indígenas de México*, editado por Broda, Johanna y Felix Báez-Jorge, pp. 165-238. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México.
Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores)
1991 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
Burgoa, Fray Francisco de
1989 *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y, nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*. Biblioteca Porrúa de Historia I. II vols. Barbro Dahlgren, México.
Byland, Bruce
1980 Political and Economic Evolution in the Tamazulapan Valley, Mixteca Alta, Oaxaca, Mexico: A Regional Approach. Tesis, Arqueología, Pennsylvania: State University, Pennsylvania.
Byland, Bruce y John Pohl
1994 *In the realm of 8 deer : archaeology of the Mixtec codices*. Norman: University of Oklahoma Press, Oklahoma.
Caballero, Morales Gabriel
2011 *Diccionario del idioma Mixteco: Mixteco-Español Español-Mixteco. Tutu Tu´un Ñuu Savi*. Segunda ed. Universidad Tecnológica de la Mixteca, Huajuapan de León, Oax, México.
Caballero, Nieto Javier, Andrea Martínez y Valeria Gama
2001 El uso y manejo tradicional de la palma de guano en el área Maya de Yucatán. En *Biodiversitas, CONABIO* 39:1-16.
Casas, Alejandro y Javier Caballero
1995 Domesticación de plantas y origen de la agricultura en Mesoamérica. En *Ciencias* 40:36-45.
Caso, Alfonso
1949 El mapa de Teozacoalco. En *Cuadernos Ameicanos* VIII(5):145-181.
1963 El calendario mixe. En *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 19:63- 74.
1996 *Reyes y reinos de la Mixteca* I. II vols. Fondo de Cultura Económica, México.
2003a Exploraciones en Oaxaca. V y VI Temporada 1936-1937. En *Alfonso Caso, Obras 3: El México Antiguo (Mixtecas y Zapotecas)*, pp. 3-146. Vol. 3. El Colegio Nacional, México.
2003b Urnas de Oaxaca. En *Alfonso Caso, Obras 3: El México Antiguo (Mixtecas y Zapotecas)*, pp. 147-267. Vol. 3. El Colegio Nacional, México.
Caso, Alfonso, Ignacio Bernal y Jorge Acosta
1967 *La cerámica de Monte Albán*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
Castañeda, de la Paz María
2002 De Aztlan a Tenochtitlan: Historia de una peregrinación. En *Latin American Indian Literatures Journal. A review of American Indian Texts and Studies* 18(2):163-211.
Castellón, Huerta Blas Román
2007 Un grano de sal: aportaciones etnoarqueológicas al estudio histórico de una industria artesanal. En *Anuario de Historia*, pp. 67-83. Vol. 1, México.
2008 Etnografía, arqueología, decisiones técnicas y complejidad social: la producción de sal antigua y moderna en el centro de México. En *Perspectivas de la investigación arqueológica III*, editado por López, Aguilar Fernando, Walburga Wiesheu y Patricia Fournier, pp. 171-200, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
2016 Algunas posibilidades de la arqueología como práctica antropológica: experiencias, resultados y perspectivas. En *ortodoxias y heterodoxias en la antropología mexicanahe*, editado por Esteva, Fabregat Claudio, pp. 89-113, Colección Temas de Estudio, Colegio de Jalisco, A.C. México.
Castro, Pozos Sonia
2005 Evaluación económica de la producción y comercialización de flores de palma en la comunidad de San Agustín Atenango, Silac, Oaxaca. Tesis, Ciencias Empresariales, Universidad Tecnológica de la Mixteca, Huajuapan de León, Oaxaca.
CEDRSSA
2014 *Elementos para la definición de la Agricultura Familiar. Año internacional de la agricultura familiar, 2014*. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria.
Cohn, Norman
2005 *Europe's inner demons. The demonization of*

christians in medieval chrisendom. Segunda ed. PIMLICO, Londres.

COLUNGA, Patricia y Daniel Zizumbo

1983 Ecología, agricultura comercial y agricultura de subsistencia. En *Ecología y recursos naturales. Hacia una política ecológica del PSUM*, editado por Carabias, Julia y Víctor Manuel Toledo, pp. 65-74. Ediciones del Comité Central del Partido Socialista Unificado de México (PSUM), México.

CORTÉS, Ruiz Efraín y Catalina Rodríguez Lazcano

1999 *Tejedores de la naturaleza. La cestería en cinco regiones de México*. Colección de divulgación. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

CRIADO, Boado Felipe

1999 *Del Terreno al Espacio: Planteamientos y Perspectivas para la Arqueología del Paisaje*. CAPA (Criterios y Convenciones en Arqueología del Paisaje) CAPA 6. Criado Boado, Felipe, España.

CRUZ, Castillo Oscar Neill

2007 La estela 1 de Yucuita, Oaxaca. En *Ñuu Ñudzahui*: La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia, editado por Spores, Ronald, pp. 455-462. Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca, Oax.

CRUZ, López Cenaido

2002 Patrón de asentamiento en Santa Catarina Ticua. Tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

CHINCHILLA, Mazariegos Oswaldo

1998 *A Corpus of Cotzumalhuapa-Style Sculpture, Guatemala*. FAMSI.

CHOWDHURY, Indira

2014 Oral traditions and contemporary history en *Economic and Political Weekly* 49(30):54-59.

DARVILL, Timothy

2009 The concise Oxford dictionary of archaeology. En *The concise Oxford dictionary of archaeology*. Oxford University Press.

DEN AKKER, Paul van

2015 El tiempo y la formación de la comunidad: el calendario maya en el altiplano de Guatemala. En *Tiempo y comunidad: Herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente*, editado por Jansen, Maarten E. R. G. N. y Valentina Raffa, pp. 25-34. Vol. 29. Leiden University Press, Netherlands.

DIEGO, Luna Laura

2010 El complejo palaciego de Yucundaa. Una contrastación de los modelos etnohistóricos a través de la evidencia arqueológica. Tesis, Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2014a El palacio de Yucundaa. En *Yucundaa. La ciudad mixteca y su transformación prehispánica-colonial*, editado por Spores, Ronald y Nelly M. Robles García, pp. 135-160. Logos. Vol. I, Historia, Colección, general editor. II vols. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C., México.

2014b Ritualidad y poder: los relieves del Aniñe (Palacio) de Yucundaa. Pueblo Viejo de Teposcolula. Tesis, Estudios Mesoamericanos Univesidad Nacional Autónoma de México, México.

DOESBURG, Sebastían van

2001 De linderos y lugares: territorio y asentamiento en el lienzo de Santa María Nativitas. En *Relaciones: iconografía y gobierno indígena. Estudios de Historia y Sociedad* 86 (XXII):15-82.

2010 Asentamiento y transición en el lienzo de San Jerónimo Otla, Coixtlahuaca. En *Relaciones. Estudios de historia y sociedad,* Vol. 31 (122) pp. 55-105.

2015 The lienzo of Tlapiltepec: the royal historiography of the Coixtlahuaca city-state. En *The lienzo of Tlapiltepec. A painted history from the Northern Mixteca*, editado por Brownstone, Arni pp. 35-73. University of Oklahoma Press, Norman, United States of America.

DYK, Anne

1959 *Mixteco texts*. Linguistics Series 3. Publication of the Summer Institute of Linguistics of the university of Oklahoma Norman.

EIKI, Hoshino

1997 Pilgrimage and peregrination. Contextualizing the Saikoku Junrei and the Shikoku Henro. En *Japanese Journal of Religious Studies* 24(3-4):272-299.

ESPINOSA, Henao Oscar Mauricio

2005 La tierra, el territorio y los conflictos agrarios en contextos rurales: una aproximación conceptual. En *Con la vida en los linderos. Violencia y conflictos agrarios en el Ñuu Savi*, editado por López, Bárcenas Francisco, Juan Avendaño Ramírez y Oscar Mauricio Espinosa Henao, pp. 11-32. Derechos Indígenas 9. PACMYC e Instituto oaxaqueño de las Culturas, México.

FABIAN, Johannes

1983 *Time and the other. How Anthropology makes its object*. Columbia University Press, New York.

FAHEY, P.

2014 Procession. En *Encyclopedia of ancient Christianity*, editado por Angelo di Bernardino, pp. 3:311-313:312. InterVarsity press.

Fajt, Jiří, Jan Royt y Libor Gottfried
1998 *The sacred halls of Karlštejn Castle*. Lepton Studio, Alemania.

Feinman, Gary M.
2000 Cultural evolutionary approaches and archaeology. Past, present and future. En *Cultural evolution. Contemporary viewpoints*, editado por Feinman, Gary M. y Linda Manzanilla, pp. 3-12. Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Ferdinand, Malcom
2017 Living in a contaminated land: ecological struggles to (Re)claim the land in contemporary Guadeloupe and Martinique. En *Heritage and Rights of Indigenous Peoples. Patrimonio y Derechos de los Pueblos Indígenas*, editado por May, Castillo Manuel y Amy Strecker, pp. 95-107. Leiden University Press, Netherlands.

Flannery, Kent V.
1983a Divergent Evolution. En *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, editado por Flannery, Kent V. y Joyce Marcus, pp. 1-4. Academic Press, USA.
1983b Settlement, Subsistence, and Social Organization of the Proto-Otomangueans. En *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, editado por Flannery, Kent V. y Joyce Marcus, pp. 36-39. Academic Press, United States of America.
1983c Tentative Chronological Phases for the Oaxaca Preceramic. En *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, editado por Flannery, Kent V. y Joyce Marcus, pp. 26-29. Academic Press, USA.

Flannery, Kent V. y Joyce Marcus
1983 San Martín Huamelulpan, Periods I and II. En *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, editado por Flannery, Kent V. y Joyce Marcus, pp. 123-124. Academic Press, United States of America.

Flannery, Kent V. y Ronald Spores
1983 Excaveted Sites of Oaxaca Preceramic. En *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, editado por Flannery, Kent V. y Joyce Marcus, pp. 20-26, USA.

Forde, Jamie E.
2015 The conquest of the place of flame: indigenous daily life at late pre-hispanic and early colonial Achiutla, Oaxaca, mexico. Tesis, Anthropology, Colorado, United States of America.

Frassani, Alessia
2015 Aproximaciones a la historia y al arte colonial en la Mixteca. En *Tiempo y comunidad. Herencias y resistencias socioculturales en Mesoamérica y Occidente*, editado por Jansen, Maarten E.R.G.N. y Valentina Raffa, pp. 123-128. Vol. 29. Leiden University Press, Netherlands.
2016 Depicting the Mesoamerican spirit world. En *Ancient Mesoamerica*, pp. 441-459. Vol. 27. Cambridge University Press.

Fundación Cultural Armella
2008 Tláloc. El que hace brotar la lluvia, editado por cacciani, México.

Galindo, Trejo Jesús
2006 La astronomía prehispánica en México. En *Anuario Astronómico del Observatorio de Madrid*:18.

Gámez, Martínez Ana Paulina
1991 *Sombreros, tazcales, sopladores y petates. Cestería michoacana*. Bancentro y Fondo de Cultura, México.
1997 Naturaleza y Geometría. En *Artes de México. Cestería*, pp. 10-29. Vol. 38. Bimestral vols. Artes de México del Mundo, México.

García, Cruz Miguel
1997 Cuanana y sus algarabías en *Cuanana: Un pueblo progresista de la Mixteca Oaxaqueña (historia-testimonio)*, pp. 102-109. Miembros de la Unión Social Cuananense, Oaxaca.

Gaxiola, González Margarita
1984 *Huamelulpan: un centro urbano de la Mixteca Alta*. Colección Científica. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía
1999a Ortofoto digital E14D44f. Instituto Nacional de Estadística y Geografía México.
1999b Ortofoto digital E14D45d. Instituto Nacional de Estadística y Geografía México.
1999c Ortofoto digital E14D45e. Instituto Nacional de Estadística y Geografía México.
1999d Ortofoto digital E14D54c. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.
1999e Ortofoto digital E14D55a. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.
1999f Ortofoto digital E14D55b. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.
2008 *Anuario estadístico: Oaxaca*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía México.

Gerhard, Peter
1972 *A guide to the historical geography of new Spain*. Cambridge Latin American Studies 14. Cambridge University Press.
1977 *Congregaciones de Indios en la Nueva España antes de 1570*. Sobretiro de Historia Mexicana XXVI.

Geurds, Alex y Laura van Broekhoven
2007 Origin as heritage. Community archaeology in Apoala, Mexico. En *The social and linguistic*

heritage of native peoples in the Americas: the struggle to maintain cultural particularity editado por Broekhoven, Laura van, pp. 147-174. Edwin Mellen Pr.

Geurds, Alexander
2007 *Grounding the Past. The Praxis of Participatory Archaeology in the Mixteca Alta, Oaxaca, México*. cnws Publications, Leiden.

Geurds, Alexander y Maarten E. R. G. N. Jansen
2008 El centro ceremonial de Monte Negro. Un acercamiento cognitivo sobre la urbanización entre los *Ñuu Dzaui.* En *El urbanismo en Mesoamerica* editado por Mastache, Alba Guadalupe, Robert H. Cobean, Ángel García Cook y Kenneth G. Hirth, pp. 377-421. Vol. II. Instituto Nacional de Antropología e Historia y The Pennsylvania State University, México.

Gispert, Montserrat, Armando Gómez y Alfredo Nuñez
1988 ¿Una papa caliente? la Etnobotánica. En *Ciencias* 013.

Gonlin, Nancy y Jon C. Lohse (editores)
2007 *Commoner ritual and ideology in ancient Mesoamerica*. University Press of Colorado.

González, Huerta Neftalí
2003 *El Tupa. El mito de un ser fantástico en una comunidad Mixteca*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México.

González, Ruibal Alfredo
2003 *La experiencia del otro. Una introducción a la etnoarqueología*. AKAL Arqueología.

Goody, Jack
2010 *Myth , Ritual and The Oral*. Cambridge University Press, Cambridge.

Gosden, Chris
2005 Ethnoarchaeology. En *Archaeology. Key concepts*, editado por Renfrew, Colin y Paul Bahn, pp. 71-76. Routledge. Taylor and Francis Group, London.

Grove, David C.
1987 Introduction. En *Ancient Chalcatzingo*, editado por Grove, David C., pp. 1-5. University of Texas Press, Austin.
2010 Chalcatzingo: Breve introducción. , pp. 1-8. MesoWeb. Publicaciones en línea de pari.

Grove, David C. y Jorge Angulo
1987 A Catalog and Description of Chalcatzingo's Monuments. En *Ancient Chalcatzingo*, editado por Grove, David C., pp. 114-131. University of Texas Press, Austin.

Gurova, María
2014 Some examples of technological change in prehistoric Bulgaria. En *Exploring and explaining diversity in agricultural technology*, editado por Gijn, Annelou van, John C. Whittaker y Patricia C. Anderson, pp. 342-351. Earth 2. Oxbow Books y Oxford y Philadelphia.

Gutiérrez, de MacGregor Ma. Teresa y Jorge González Sánchez
2011 De Aztlán a Tenochtitlán: cartografía actual de los lugares señalados en la Tira de la Peregrinación. En *Journal of Latin American Geography* 10(1):35-51.

Gutiérrez, Gerardo
2015 Identity erasure and demographic impacts of the spanish caste system on the Indigenous population of Mexico. En *Beyond Germs. Native depopulation in North America*, editado por Cameron, Catherine M. Paul Kelton y Alan C. Swedlund, pp. 119-145, Ware, John, general editor. The University of Arizona Press, Tucson.

Guzmán, Eulalia
1934 Los relieves de las rocas del Cerro de la Cantera, Jonacatepec, Morelos. En *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía* 1(1):237-251.

Hamilakis, Yannis y Aris Anagnostopoulos
2009 What is Archaeological Ethnography? en *Public Archaeology: Archaeological Ethnographies* 8(2-3):65-87.

Harvey, Marian
1991 *Crafts of México*. Segunda ed. García y Valdéz Editores, México.

Heredia, Espinoza Verenice Y.
2002 *Informe presentado a FAMSI, Proyecto: La Naturaleza del Gobierno en Centros Secundarios del Periodo Clásico en la Mixteca Alta, México*. famsi.
2007 *Cities on Hills: Classic Society in Mesoamerica´s Mixteca Alta*. British Archaeological Reports, England.

Hermann, Lejarazu Manuel A.
2008 Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica. En *Desacatos* 27:75-94.
2014 Los pueblos desvanecidos de la Mixteca antigua: una reconstrucción geográfica. En *Recuerdos y costumbres vivas en la Mixteca*, editado por Escamilla, Reina Ortiz, pp. 75-129. Universidad Tecnológica de la Mixteca, México.
2015 El territorio de Tilantongo en el siglo xvi. Algunas consideraciones sobre su geografía histórica. En *Configuraciones territoriales en la Mixteca*, editado por Hermann Lejarazu, Manuel A., pp. 37-91. Vol. I. II vols. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Casa Chata México.

2017 *Configuraciones territoriales de la Mixteca Vol. III. Yucu Tnúú-Tilantongo. La fundación de un señorío prehispánico mixteco.* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Casa Chata México.

En prensa *Linderos entre señorios: la delimitación territorial entre Teozacoalco y Tilantongo, según el mapa de Teozacoalco*, México.

Hernández, López Juan

2000a Historia y fiestas de Yutanduchi, México.

2000b Rescate y preservación de la lengua materna de Yutanduchi de Guerrero, México.

Hernández, Xolocotzi Efraím

1998a El concepto de Etnobotánica. En *Nueve mil años de agricultura en México. Homenaje a Efraím Hernández Xolocotzi*, editado por Díaz, León Marco Antonio y Artemio Cruz León, pp. 97-103. Grupo de Estudios Ambientales, A.C. y Universidad Autónoma de Chapingo, México.

1998b Exploración Etnobotánica y su metodología. En *Nueve mil años de agricultura en México. Homenaje a Efraím Hernández Xolocotzi*, editado por Díaz, León Marco Antonio y Artemio Cruz León, pp. 52-96. Grupo de Estudios Ambientales, A.C. y Universidad Autónoma de Chapingo, México.

Hernández, Xolocotzi Efraím, Fausto R. Inzunza Mascareño y Edgardo Escalante Rebolledo

1998 Tecnología agrícola tradicional ¿una tesis educativa? en *Nueve mil años de agricultura en México. Homenaje a Efraím Hernández Xolocotzi*, editado por Díaz, León Marco Antonio y Artemio Cruz León, pp. 125-131. Grupo de Estudios Ambientales, A.C. y Universidad Autónoma de Chapingo, México.

Hernández, Xolocotzi Efraím y J. Rogelio Aguirre Rivera

1998 Etnobotánica y agricultura tradicional. En *Nueve mil años de agricultura en México. Homenaje a Efraím Hernández Xolocotzi*, editado por Díaz, León Marco Antonio y Artemio Cruz León, pp. 104-109. Grupo de Estudios Ambientales, A.C. y Universidad Autónoma de Chapingo, México.

Hill, Boone Elizabeth

2011 The cultural category of scripts, signs, and pictographies. En: *Their way of writing. Scripts, signs, and pictographies in pre-columbian america*, editado por Hill, Boone Elizabeth y Gary Urton, pp. 379-390. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

Houben, Isabel D. S.

2007 Saá-yo kisii: the traditional contemporary pottery making of Santa María Cuquila and Agua Zarca. Tesis, Faculty of Arts, Leiden university, Leiden.

Huesca, Irene, Manuel Esparza y Luis Castañeda Guzmán

1984a *Cuestionario de don Antonio Bergoza y Jordán, Obispo de Antequera a los señores curas de la diócesis*. Documentos del archivo 3. Gobierno del estado de Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista, Universidad Autónoma Benito Juárez, México.

1984b *Cuestionario de don Antonio Bergoza y Jordán, Obispo de Antequera a los señores curas de la diócesis, I*. Documentos del archivo 2. Gobierno del estado de Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista, Universidad Autónoma Benito Juárez, México.

Illsley, Catarina, Jasmine Aguilar, Jorge Acosta, Jorge García, Tonantzin Gómez y Javier Caballero

2001 Contribuciones al conocimiento y manejo campesino de los palmares de Brahea dulcis (HBK) Mart. En la región de Chilapa, Guerrero. En *Plantas, cultura y sociedad. Estudio sobre la relación entre seres humanos y plantas en los albores del siglo XXI*, editado por Beatriz Rendón Aguilar, Silvia Rebollar Domínguez, Javier Caballero Nieto y Miguel Ángel Martínez Alfaro, pp. 259-286. Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa y Secretaría del Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca, México.

INALI

2009 http://www.inali.gob.mx/. Vol. 2016. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas Mexico D.F.

Ingold, Tim

2000 *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, London.

2007 *Lines. A brief History*. Routledge, Tylor and Francis Group.

2008 Anthropology is not Ethnography. En *Procedings of the British Academy* 154:69-92.

2011 *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.

2012 No more ancient; no more human: the future past of archaeology and anthropology. En *Archaeology and Anthropology. Past, present and future.* Editado por David Shankland, pp. 160-170. Berg Publishers.

2013 Dreaming of dragons: on the imagination of real life. En *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19(4):734-752.

2014 Religious perception and the education of attention. En *Religion, brain and behavior*, Vol 4 (2): 156-158.

JANSEN, Itandehui y Armando Bautista García
2015 Dialogando con los *ñuhu:* una reflexión ética con respecto al tiempo y el entorno. En *Tiempo y comunidad: Herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente*, editado por Jansen, Maarten E. R. G. N. y Valentina Raffa, pp. 153-160. Vol. 29. Leiden University Press, Netherlands.

JANSEN, Maarten E.R.G.N.
1982 *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus 1* I. II vols, Países Bajos.
1994 *La gran familia de los reyes mixtecos. Libro Explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*. Códices Méxicanos IX. Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, México.
1998a La fuerza de los Cuatro Vientos. Los manuscritos 20 y 21 del "fonds mexicain. En *Journal de la Société des Américanistes* 84(2):125-161.
1998b Monte Albán y Zaachila en los códices mixtecos. En *The shadow of Monte Alban. Politics and historiography in postclasic Oaxaca, Mexico*, editado por Maarten Jansen, Peter Kröfges y Michel R. Oudijk, pp. 67-122. Vol. 64. CNWS Publications, The Netherlands.
2004 Archaeology and Indigenous Peoples: attitudes towards power in ancient Oaxaca. En *A Companion to Archaeology*, editado por Bintliff, John pp. 235-252. Blackwell Publishers.
2009 Inauguración de Templos y Dinastías. La Piedra Grabada de *Ñuu Yuchi.* En *Bases de la complejidad social en Oaxaca. Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Monte Alban*, editado por García, Nelly M. Robles, pp. 571-587. Vol. IV. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
2011 Invocaciones al otro mundo: caracol, cráneo y el culto a los ancestros. En *Un cráneo y un caracol de estilo Mixteca-Puebla. Patrimonio recuperado*, editado por Sánchez, Nava Pedro Francisco, Ángel Iván Rivera Guzmán y María Teresa Castillos Mangas, pp. 57-80. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
2012a The ancient mexican books of time: interpretative developments and prospects. En *Analecta Praehistorica Leidensia* 43/44:77-94.
2012b Un oráculo mixteco en Monte Albán. Nueva lectura de los textos pictóricos de la tumba 7. En *Monte Albán y la memoria mixteca. Informe preliminar sobre investigaciones en progreso*, pp. 23-75, Netherlands.
2015 Primordial times in Mesomerica memory: monuments, tombs, and codices. En *Globalized antiquity: uses and perceptions of the past in South Asia, Mesoamerica, and Europe*, editado por Ute Schüren, Daniel Marc Segesser y Thomas Späth, pp. 157-188. Reimer, Germany.

JANSEN, Maarten E.R.G.N., Dante García Ríos y Ángel Iván Rivera Guzmán
2012 La identificación de Monte Albán en los códices mixtecos: nueva evidencia. En *Monte Albán y la memoria mixteca. Informe preliminar sobre investigaciones en progreso*, editado por Jansen, E.R.G.N. Maarten, pp. 6-22. Universidad de Leiden, Paises Bajos.

JANSEN, Maarten E.R.G.N. y Gabina Aurora Pérez Jiménez
2004 Renaming the mexican codices. En *Ancient Mesoamerica* pp. 267-271 No. 15.
2005 *Codex Bodley. A painted chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico*. Treasures from the Bodleian library 1, Oxford.
2007a *Encounter with the Plumed Serpent. Drama and power in the heart of Mesoamerica*. Mesoamerican Worlds from the Olmecs to the Danzantes. University Press of Colorado.
2007b *Historia, Literatura e Ideología de Ñuu Dzahui. El Códice Añute y su contexto Histórico-Cultural*. Etnohistoria. Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca.
2008 Paisajes sagrados: códices y arqueología de *Ñuu Dzaui*. En *Itinerarios* pp. 83-112. Vol. 8. Anual vols.
2009a *La lengua señorial de Ñuu Dzaui. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*. Gobierno del Estado de Oaxaca, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca, Universidad de Leiden, Facultad de Arqueología, sección América, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Oaxaca, México.
2009b *Voces del Dzaha Dzavui (Mixteco Clásico). Análisis y conversión del vocabulario de Fray Francisco de Alvarado (1593)*. Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Oaxaca, México.
2010a Mixtec cultural vocabulary and pictorial writing. En *Linguistics and archaeology in the Americas. The historization of lenguage and society*, editado por Eithne B. Carlin y Simon van de Kerke, pp. 45-82. Brill, Leiden.
2010b *The Mixtec pictorial manuscripts. Time, agency and memory in ancient Mexico*. The Early Americas. History and Culture 1. BRILL.
2011 *The Mixtec pictorial manuscripts. Time, agency and memory in ancient Mexico*. BRILL.

2015 Tiempo, religión e interculturalidad en la colonia: los catecismos pictográficos de México. En *Tiempo y comunidad. Herencias y resistencias socioculturales en Mesoamérica y Occidente*, editado por Jansen, Maarten E.R.G.N. y Valentina Raffa, pp. 65-101. Vol. 29. Leiden University Press, Netherlands.

Jáuregui, Jesús

2008 ¿Quo vadis, Mesoamérica? Primera parte. En *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 82:3-31.

Jiménez, Osorio Laura Brenda

2011 Una metodología del diseño sustentable en la evaluación de los procesos de producción artesanal. Tesis, Maestría en ciencias y artes para el diseño. área: Sustentabilidad ambiental, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México.

Jiménez, Osorio Liana Ivette, Eruvid Cortés Camacho, Roberto Carlos Reyes Espinoza y Emmanuel Posselt Santoyo

2017 El Cerro de Pedimento en Santa Catarina Yoso Notu, la reconstrucción en 3D de un santuario de origen precolonial. En *Tierras y Dioses en la Mixteca*, editado por Escamilla, María Concepción Reina Ortiz, pp. 285-326. Vol. 16. 16 vols. Universidad Tecnológica de la Mixteca, Oaxaca, México.

Jiménez, Osorio Liana Ivette y Emmanuel Posselt Santoyo

2006a *Informe Técnico del proyecto arqueológico Línea de Transmisión Tlaxiaco-Itundujia. 1ª fase: prospección arqueológica, informe del perido mayo-julio 2006*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Oaxaca.

2006b *Informe Técnico: Registro de sitios arqueológicos de Sta. María Cuquila*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Oaxaca.

2007 *Informe Técnico del proyecto arqueológico Línea de Transmisión Tlaxiaco-Itundujia. Segunda Fase: excavación.* Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Oaxaca.

2009 *Dinámica del patrón de asentamiento en el municipio de Chalcatongo de Hidalgo. Informe Técnico*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Oaxaca.

2012 El paisaje arqueológico en el valle de Tlaxiaco y su organización social en el preclásico tardío. Tesis, Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca, México.

2015 Integrating Oral Traditions and Archaeological Practice: The Case of San Miguel el Grande. En *Bridging the Gaps. Integrating Archaeology and History in Oaxaca, Mexico; A Volume in Memory of Bruce E. Byland*, editado por Zborover, Danny y Peter Kroefges, pp. 263-278. University Press of Colorado, United States of America.

2016a *Archaeological survey in the Mixtec Highlands, Mexico: the capital and ceremonial centre of Ñuu Ndaya*. Leiden University, Faculty of Archaeology, Leiden University Founds.

2016b Las Casas de Lluvia en el paisaje sagrado de la región *Ñuu Savi*. En *Cuadernos del Sur* 40:92-118.

2016c *Recorrido de superficie en el área de San Miguel el Grande-Santa Catrina Yosonotu, Oaxaca: La cabecera y el centro ceremonial de Ñuu Ndaya (El lugar de la Muerte)*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Jiménez, Osorio Liana Ivette, Laura Margarita Quiroz Ruiz y Emmanuel Posselt Santoyo

2018 Hacia una práctica arqueológica multivocal, documental, 35 min., México.

Jimenez, Robert T. y Patrick H. Smith

2008 Mesoamerican literacies: Indigenous writing systems and contemporary possibilities. En *Reading Research Quarterly* 43(1):28-46.

Johnson, Matthew

2007 *Ideas of Landscape*. Blackwell Publishing.

Johnson, Nicholas

2015 The language of lines on the lienzo of Tlapiltepec. En *The lienzo of Tlapiltepec. A painted history from the Northern Mixteca*, editado por Brownstone, Arni pp. 95-149. University of Oklahoma Press, Norman, United States of America.

Joyce, Arthur A., Marcus Winter y Raymond G. Muller

1998 *Arqueología de la Costa de Oaxaca. Asentamientos del Periodo Formativo en el Valle del Río Verde Inferior*. Estudios de Antropología e Historia N 40. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Oaxaca, Oaxaca, México.

Joyce, Rosemary A.

2004 Mesoamerica: a working model for archaeology. En *Mesoamerican archaeology*, editado por Hendon, Julia A. y Rosemary A. Joyce, pp. 1-41. Blackwell Publishing.

Kaphar, Titus

2017 Can art amend history?, 13 min, TedTalks, www.ted.com/talks/titus_kaphar_can_art_amend_history.

Kirchhoff, Paul

1943 Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. En *Acta Americana* 1(1):133-144.

Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García

1989 *Historia tolteca-chichimeca*. Colección Puebla.

Fondo de Cultura Económica, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Kisjes, Iván
2001 Monte Negro in numbers. An architectural site survey in the Mixteca Alta, Oaxaca. Tesis, Archaeology, Leiden University, Leiden.

König, Viola
2003 Eduard Seler y Caecilie Seler-Sachs en Oaxaca. En *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, editado por Hanffstengel, van Renata y Cecilia Tercero Vasconcelos, pp. 329-340, México.
2016 Myth and model. The pattern of migration, settlement, and reclamation of land in Central Mexico and Oaxaca. En Estudios Indiana. *Places of power and memory in Mesoamerica's past and present, How sites, toponyms and landscapes, shape history and remembrance* 9:159-198.

Kowalewski, Stephen A., Luis Barba Pingarrón, Gabriela García Ayala, Benjamin A. Steere, Jorge Blancas Vázquez, Marisol Yadira Cortés Vilchis, Leonardo López Zárate, Agustín Ortiz Butrón, Thomas J. Pluckhahn y Blanca Vilchis Flores
2010 La presencia azteca en Oaxaca: la provincia de Coixtlahuaca. En *Anales de Antropología* 44:77-103.

Kowalewski, Stephen A., Andrew K. Balkansky, Laura R. Stiver Walsh, Thomas J. Pluckhahn, Jhon F. Chamble, Verónica Pérez Rodríguez, Verenice Y. Heredia Espinoza y Charlotte A. Smith
2009 *Origins of the Ñuu, archaeology in the Mixteca Alta, Mexico*. University press of Colorado, Colorado, United States of America.

Kowalewsky, Stephen A., Benjamin A. Steere, Luis Barba Pingarrón, Jorge Blancas Vázquez, Agustín Ortiz Butrón, Marisol Cortés Vilchis, Gabriela García Ayala, José Leonardo López Zárate, Blanca Vilchis Flores y Thomas J. Pluckhahn
2011 Dos ciudades prehispánicas en Coixtlahuaca, Oaxaca. En *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales* 16(30):93-111.

Landa, Alarcón Olga Lidia, María de la Luz Escobedo Gómez, Laura Mendoza Escobar e Isis Martorell Vázquez
2014 Cerámica prehispánica y colonial del asentamiento mixteco de Yucundaa. En *Yucundaa. La ciudad mixteca y su transformación prehispánica-colonial*, editado por Spores, Ronald y Nelly M. Robles García, pp. 471-525. Logos. Vol. II, Historia, Colección, general editor. II vols. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C.

Leigh, David S., Stephen A. Kowalewski y Genevieve Holdridge
2013 3400 years of agricultural engineering in Mesoamerica: lama-bordos of the Mixteca Alta, Oaxaca, Mexico. En *Journal of Archaeological Science* 40(11):4107-4111.

Lejarazu, Rubin Dinorah y Manuel Hermann Lejarazu
1991 *Códice Boturini o Tira de la Peregrinación*. Taller de Artes Gráficas del Grupo Gisma, México.

Lind, Michael
2015 *Ancient zapotec religion. An ethnohistorical and archaeological perspective*. University Press of Colorado, United States of America.

Litvak, King Jaime
1975 En torno al problema de la definicion de Mesoamérica. En *Anales de Antropología*, pp. 171-195. Vol. 12. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
1985 Mesoamerica: events and processes, the last fifty years. En *Society for American Archaeology* 50(2):374-382.

López, Austin Alfredo
2001 El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, editado por Broda, Johana y Jorge Felix, pp. 47-65, cnca-fce, México.
2012 *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua:2, Univesidad Nacional Autónoma de México, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

López, Austin Alfredo y Leonardo López Luján
2001 *El pasado indígena*. Segunda ed. Hacia una nueva historia de México. Fondo de Cultura Económico, México.

López, Bárcenas Francisco
2005a El conflicto agrario en Santa Catarina Yosonotu. En *Con la vida en los linderos. Violencia y conflictos agrarios en el Ñuu Savi*, editado por López, Bárcenas Francisco, Juan Avendaño Ramírez y Óscar Mauricio Espinosa Henao, pp. 91-114. Derechos Indígenas 9. pacmyc e Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México.
2005b La lucha de San Pedro Yosotatu en defensa de sus tierras. En *Con la vida en los linderos. Violencia y conflictos agrarios en el Ñuu Savi*, editado por López, Bárcenas Francisco, Juan Avendaño Ramírez y Oscar Mauricio Espinosa Henao, pp. 63-89. Derechos Indígenas 9. pacmyc e Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México.
2005c Los conflictos territoriales en la Mixteca. En *Con la vida en los linderos. Violencia y conflictos*

agrarios en el Ñuu Savi, editado por López, Bárcenas Francisco, Juan Avendaño Ramírez y Oscar Mauricio Espinosa Henao, pp. 43-60. Derechos Indígenas 9. PACMYC e Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México.

2007 *Las rebeliones Indígenas en la Mixteca. La consolidación del Estado nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía*. Colección Derechos Indígenas. Centro de Orientación y Asesoría a los Pueblos Indígenas, A.C., México.

López, García Ubaldo

2007 Sa'vi. Discursos ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala). Tesis, Arqueología, Leiden University, Netherlands.

López, Luján Leonardo

1993 *Las ofrendas del templo mayor de Tenochtitlan*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Lorenzo, José Luis

1958 *Un sitio precerámico en Yanhuitlán, Oax.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Lyman, R. Lee y Michael J. O'Brien

1997 The concept of evolution in early twentieth-century americanist archaeology. En *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 7(7):21-48.

Macuil, Martínez Raúl

2017 *Los Tlamatque, guardianes del patrimonio. Dinámicas interculturales en la sociedad Naua (México)*. Archaeological Studies Leiden University 36. Leiden University Press, Leiden, Netherlands.

Maldonado, Cárdenas Rubén

1995 Los sistemas de caminos del norte de Yucatán. En *Seis ensayos sobre antiguos patrones de asentamiento en el área maya*, editado por Vargas, Pacheco Ernesto, pp. 68-92. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Manzanilla, López Rubén

2006 *Cuetlajuchitlan, sitio preurbano en Guerrero. Un ejemplo de sociedad jerárquica agrícola en la región Mezcala*. Páginas mesoamericanas 4. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Mañana, Borrazas Patricia, Rebeca Blanco y Xurxo Ayán Vila

2002 *Arquitectura 1: Bases teórico- metodológicas para una arqueología de la arquitectura* 25. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.

Marcus, Joyce

1983 The genetic model and the linguistic divergence of the Otomangueans. En *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, editado por Flannery, Kent V. y Joyce Marcus, pp. 4-9. Academic Press, United States of America.

Margry, Peter Jan

2008a Secular pilgrimage: a contradiction in terms? en *Shrines and pilgrimage in the modern world. New itineraries into the sacred*, editado por Margry, Peter Jan, pp. 13-46. Amsterdam University Press, Amsterdam.

2008b *Shrines and pilgrimage in the modern world. New itineraries into the sacred*. Amsterdam University Press, Amsterdam.

Martín, Gabaldón Marta

2011 Congregaciones en la Mixteca Alta: el caso de Nochixtlán, 1599-1603. Tesis, Antropología, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

2015 Balance general de los traslados de pueblos y congregaciones en la Mixteca, siglo XVI y comienzos del XVII. En *Configuraciones territoriales en la Mixteca*, editado por Hermann Lejarazu, Manuel A., pp. 175-202. Vol. I. II vols. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Casa Chata

Martínez, Gracida Manuel

1883 *Cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, México.

1892 Colección de cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del estado libre y soberano de Oaxaca, Oaxaca, México.

Martínez, María Elena

2008 *Genealogical fictions. Limpieza de Sangre, religion, and gender in Colonial Mexico*. Stanford University Press, California.

Matadamas, Raúl

1992 Rescate arqueológico en Yucunama, Mixteca Alta de Oaxaca. En *Notas Mesoamericanas* 3.

Matos, Moctezuma Eduardo

1986 *Vida y muerte en el Templo Mayor*. Ediciones Océano.

2000 Mesoamérica. En *Historia antigua de México Vol. I: El México antiguo, sus áreas culturales, los origenes y el horizonte Preclásico* editado por Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján, pp. 95-119. Vol. I. IV vols. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México-Miguel Ángel Porrúa, México.

Matsubara, Nobuyuki, José Luis Tenorio Rodríguez y Ronald Spores
2014 La Gran Calzada de las Cuevas de Yucundaa. En *Yucundaa. La ciudad mixteca y su transformación prehispánica-colonial*, editado por Spores, Ronald y Nelly M. Robles García, pp. 203-223. Logos. Vol. I, Historia, Colección, general editor. II vols. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C., México.

McLean, Stuart
2009 Stories and cosmogonies: Imagining Creativity Beyond "Nature" and "Culture". En *Cultural Anthropology* 24(2):213-245.

Medina, Jaen Miguel, Norma Peñaflores Ramírez y Angel Iván Rivera Guzmán
2013 Rituales de petición en las cuevas de El Calvario y Las Siete Puertas, cuenca de Coixtlahuaca, Oaxaca. En *Convocar a los Dioses: ofrendas mesoamericanas*, editado por Broda, Johana, pp. 465-522. México. Instituto Veracruzano de la Cultura, Veracruz México.

Memmi, Albert
2011 *Retrato del coloniazado. Precedido por el retrato del colonizador*. Ediciones de la Flor.

Mendoza, García Edgar
2015 Las composiciones de tierras en la Mixteca y la formación del territorio comunal de cabeceras y sujetos, siglo xviii. En *Configuraciones territoriales en la Mixteca*, editado por Hermann Lejarazu, Manuel A., pp. 255-281. Vol. I. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Casa Chata México.

Meriwheter, Varner Dudley
1974 Prehispanic settlement patterns in the Valley of Oaxaca. Tesis, Anthropology, University Arizona, United States of America.

Mindek, Dubravka
2003 *Mixtecos*. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

Mindling, Eric
2010 *Barro y Fuego. El arte de la alfarería de Oaxaca*. Editorial Arte Oaxaca y Inovando la tradición, México.

Mirambell, Lorena y Fernando Sánchez Martínez
2005 Cestería y cordelería. En *Materiales arqueológicos: tecnología y materia prima*, editado por Lorena Mirambell, Fernando Sánchez, Óscar Polaco, María Teresa Olivera y José Luis Alvarado, pp. 131-176. Vol. 465. inah, México.

Monaghan, John
1995 *The covenants with earth and rain. Exchange, sacrifice, and revelation in Mixtec Sociality*. The civilization of the american indian series. University of Oklahoma Press.

Montemayor, Carlos
2007 Diccionario del náhuatl, en el español de México. Universidad Nacional Autónoma de México y gobierno del Distrito Federal, México.

Morante, López Rubén
1995 Los observatorios subterráneos. En *Revista de la Universidad Veracruzana* 94:35-71.
2001 Las cámaras astronómicas subterráneas. En *Arqueología Mexicana. Arqueoastronomía Mesoamericana*, pp. 46-51. Vol. VIII, México.

Mullen, Robert James
1975 *Dominican architecture in sixteenth-century Oaxaca*. Center for Latin American Studies and Friends of Mexican Art.

Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales
2003 NORMA oficial mexicana NOM-006-REC-NAT-1997, que establece los procedimientos, criterios y especificaciones para realizar el aprovechamiento, transporte y almacenamiento de hojas de palma, editado por Naturales, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos, pp. 10. Diario Oficial de la Federación, México.

Navarrete, Federico
2009 Ruinas y Estado: arqueología de una simbiosis mexicana. En *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, editado por Gnecco, Cristóbal y Patricia Ayala Rocabado. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la Republica, CESO, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

Núñez, Aparicio Zeferino
2014 *Leyenda o Historia del primer hombre que fundo el pueblo de Santa Catarina Yosonotú*, México.

O'Brien, Michael J.
1996 Evolutionary archaeology: an introduction. En *Evolutionary Archaeology Theory and Application*, editado por O'Brien, Michael J., pp. 1-15. University of Utha Press, Salt Lake City.

Olivier, Guilhem
2009 Tláloc, el antiguo dios de la lluvia y de la tierra en el centro de México. En *Arqueología Mexicana. Dioses de la lluvia*, pp. 40-43, pp. Vol. XVI, México.

Ortiz, Irmene, Marco A. Ávila Chávez y Luis G. Torres
2013 Plaguicidas en México: Usos, Riesgos y marco regulatorio. En *Revista Latinoamericana de Biotecnología Ambiental y Algal* 4(4):26-46.

Oudijk, Michel R.
2011 Elaboration and abbreviation in mexican pictorial manuscripts. Their use in literary themes. En

Their way of writing. Scripts, signs, and pictographies in pre-columbian america, editado por Hill, Boone Elizabeth y Gary Urton, pp. 149-173. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

Páez, Cano Rubén

1997 Don Virgen Mariscal. En *Artes de México. Cestería*, pp. 52-55. Vol. 38. Bimestral vols. Artes de México del mundo, México.

Patel, Shankari

2005 Pilgrimage and caves on Cozumel. En *Stone houses and earth lords. Maya religion in the cave context* editado por Prufer, Keith M. y James E. Brady, pp. 91-114. Mesoamerican Worlds. From the Olmecs to the Danzantes. University Press of Colorado.

Pavón, Numa , Rosa Escobar y Raúl Ortiz Pulido

2006 Extracción de hojas de la palma *brahea dulcis* en una comunidad otomí en Hidalgo, México: efecto sobre algunos parámetros poblacionales. En *INTERCIENCIA. Revista de ciencia y tecnología de América*, pp. 57-61. Vol. 31, Venezuela.

Pérez, Jiménez Gabina Aurora

1989 Intimidación, engaño y violencia en el territorio Mixteco, México. En *Musiro. Fundación para la Cultura Indígena*:139-153.

2008 *Sahín Sáu. Curso de Lengua Mixteca (variante de Ñuú Ndéyá)*. Universidad de Leiden, Colegio Superior para la Educación integral Intercultural de Oaxaca, Secundarias Comunitarias Indígenas y cedelio, Oaxaca, México.

2015 Descolonizar memoria, mentalidad e investigación en *Tiempo y comunidad: Herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente*, editado por Jansen, Maarten E. R. G. N. y Valentina Raffa, pp. 269-287. Vol. 29. Leiden University Press, Netherlands.

Pérez, Jiménez Gabina Aurora y Maarten E. R. G. N. Jansen

2007 Native culture and colonial structure. En *The social and linguistic heritage of native peoples in the Americas: the struggle to maintain cultural particularity* editado por Broekhoven, Laura van, pp. 177-219. Edwin Mellen Press.

Pérez, Rodríguez Verónica

2003 Household intensification and agrarian states: excavation of houses and terraced fields in a mixtec cacicazgo. Tesis, The University of Georgia, Atlanta.

2006a States and Households: The Social Organization of Terrace Agriculture in Postclassic Mixteca Alta, Oaxaca, México. En *Latin American Antiquity* 17(1):3-22.

2006b Sociedades complejas y paisajes agrícolas: un estudio regional de asentamientos y terrazas en la Mixteca Alta, Oaxaca, México. En *Jornadas de Arqueología: la Aplicación de los SIG en la Arqueología del Paisaje*, editado por Grav, Ignacio, pp. 247-254. Universidad de Alicante, Alicante, España.

2008 *Informe técnico del proyecto arqueológico "Investigaciones en Cerro Jazmín: un estudio sobre el urbanismo y el paisaje aterrazado de la Mixteca Alta, Oaxaca" Temporada 2008*. .

2016a Investigaciones recientes sobre el urbanismo temprano en Cerro Jazmín, Mixteca Alta, Oaxaca. En *Cuadernos del Sur* 40:62-91.

2016b Terrace Agriculture in the Mixteca Alta Region, Oaxaca, Mexico: Ethnographic and Archeological Insights on Terrace Construction and Labor Organization. En *Culture, Agriculture, Food and Environment* 38(1):18-27.

Pérez, Rodríguez Verónica y Kirk C. Anderson

2013 Terracing in the Mixteca Alta, Mexico: Cycles of Resilience of an Ancient Land-Use Strategy. En *Human Ecology* 41(3):335-349.

Pérez, Rodríguez Verónica, Kirk C. Anderson y Margaret K. Neff

2011 The Cerro Jazmín Archaeological Project: investigating prehispanic urbanism and its environmental impact in the Mixteca Alta, Oaxaca, Mexico. En *Journal of Field Archaeology* 36(2):83-99.

Pineda, Ofelia

2012 Entrevista sobre la muerte y el Señor de la Lluvia en la Mixteca. En *Naandeye mx*, México.

Plunket, Patricia y Gabriela Uruñuela

1985 *Informe Final al Consejo de Arqueología del inah del Proyecto recorrido intensivo del sector Yucuita del Valle de Nochixtlán, Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Posselt, Santoyo Emmanuel y Liana Ivette Jiménez Osorio

En prensa Organizaciones Políticas descentralizadas del Preclásico Tardío en la región *Ñuu Dzaui* de Oaxaca.

Potteiger, Matthew y Jamie Purinton

1998 *Landscape narratives. Design practices for telling stories*. John Wiley and Sons INC.

Prufer, Keith M. y James E. Brady

2005 Introduction: religion and role of caves in lowland maya archaeology. En *Stone houses and earth lords. Maya religion in the cave context* editado por Prufer, Keith M. y James E. Brady, pp. 1-22. Mesoamerican Worlds. From the Olmecs to the Danzantes. University Press of Colorado.

Prufer, Keith M. y Andrew Kindon
2005 Replicating the sacred landscape: The Chen at Muklebal Tzul. En *Stone houses and earth lords. Maya religion in the cave context* editado por Prufer, Keith M. y James E. Brady, pp. 25-46. Mesoamerican Worlds. From the Olmecs to the Danzantes. University Press of Colorado.

Pugh, Timothy W.
2005 Caves and artifitial caves in Late Postclassic Maya ceremonial groups. En *Stone houses and earth lords. Maya religion in the cave context* editado por Prufer, Keith M. y James E. Brady, pp. 47-70. Mesoamerican Worlds. From the Olmecs to the Danzantes. University Press of Colorado.

Raffa, Valentina
2015 Comunicar entre culturas. En *Tiempo y comunidad: Herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente*, editado por Jansen, Maarten E. R. G. N. y Valentina Raffa, pp. 47-51. Vol. 29. Leiden University Press, Netherlands.

Ramírez, Edmundo
2005 Historia del Pueblo de Yutanduchi, México.

Ramírez, J.
1996 La palma: hacia una estrategia de manejo campesino en *Biodiversitas, CONABIO* 7:7-11.

Rappaport, Roy
2001 *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Religiones y mitos. Cambridge University Press, Cambridge.

Ravicz, Robert S.
1965 *Organización social de los mixtecos*. Instituto Nacional Indigenista, México.

Régules, Sergio de
2005 El día de Tonatiuh, pp. 4, México.

Reyes, Fray Antonio de los
1593 *Arte en Lengua Mixteca* 14. V.U.P.A, México.

Reyes, García Héctor A.
2015 Trópicos de un territorio o las movilizaciones de historias, documentos y santos patronos en el municipio de Santa Catarina Yosonotú. En *Configuraciones territoriales en la Mixteca*, editado por Hermann Lejarazu, Manuel A., pp. 305-333. Vol. I. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Casa Chata México.

Reyes, Gómez Juan Carlos
2015 Xëëw-it. Tiempo y espacio en la cultura Ayuuk. En *Tiempo y comunidad: Herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente*, editado por Jansen, Maarten E. R. G. N. y Valentina Raffa, pp. 35-45. Vol. 29. Leiden University Press, Netherlands.

2017 Tiempo, cosmos y religión del Pueblo Ayuuk. Tesis, Arqueología, Leiden University, Netherlands.

Rivera, Guzmán Ángel Iván
2008 Los inicios de la escritura en la Mixteca. En *Mixtec writing and society. Escritura de Ñuu Dzaui*, editado por Jansen, Maarten E. R. G. N. y Laura N. K. van Broekhoven, pp. 109-144. knaw Press, Amsterdam.
2015 El tiempo eternizado: la conmemoración a los ancestros en una tumba prehispanica. En *Tiempo y comunidad: Herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente*, editado por Jansen, Maarten E. R. G. N. y Valentina Raffa, pp. 113-121. Vol. 29. Leiden University Press, Netherlands.
En prensa *Las Narrativas precoloniales en el occidente de Oaxaca: un estudio sobre la iconografía en los monumentos arqueológicos*. Tesis, Arqueología, Leiden University, Netherlands.

Rivera, Guzmán Ángel Iván, Maarten E. R. G. N. Jansen y Pérez Jiménez Gabina Aurora
2016 Searching for the sanctuary of Lady 9 Reed: Huajuapan, Ring of Stones. En *Places of power and memory in Mesoamerica's past and present. How sites, toponyms and landscapes shape history and remembrance*, editado por Graña-Behrens, Daniel, pp. 199-232. Vol. 9. Ibero-Amerikanisches Institut–Preußischer Kulturbesitz, Berlin.

Rivera, Guzmán Ángel Iván y Nadia Romero Vargaz
2013 Las cabezas de piedra de la Mixteca, un estudio arqueológico. En *Arbol vivo de Apoala*, editado por Ortiz, Escamilla Reina , pp. 117-146. Universidad Tecnológica de la Mixteca, Oaxaca, México.

Robles, García Nelly M.
1996 *Informe Técnico: Sta. María Cuquila, Tlaxiaco Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
2014 Atzompa y la expansión urbana de Monte Alban. En *Arquología Mexicana. Atzompa Oaxaca, nuevo conjunto monumental Zapoteca*, pp. 28-35. Vol. XXI. Bimestral vols. Raíces, Mexico.

Robles, García Nelly M. y Alfredo J. Moreira
1990 *Proyecto Mitla: restauración de la zona arqueológica y su contexto urbano*. Colección Científica 193. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Rodríguez, García Ignacio
2000 Mesoamérica, ese obscuro objeto de deseo. En *Dimensión Antropológica* 19:47-63.

Rodríguez, Lazcano Catalina y Sergio Torres Quintero
1992 *La cestería maya de Tierras Bajas*. Catálogo de

las colecciones etnográficas del Museo Nacional de Antropología. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Antropología e Historia, México.

Rojas, Martínez Gracida Araceli
2012 El tiempo y la sabiduría. Un calendario sagrado entre los ayook de Oaxaca. Tesis, Arqueología, Leiden, Netherlands.

Rojas, Rabiela Teresa
1988 *Las siembras de ayer. La agricultura indígena del siglo xvi*. Secretaría de Educación Pública y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
2001 La tecnología agrícola. En *Historia antigua de México. Volumen IV: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, editado por Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján. Vol. IV. IV vols. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México, México.
2008 De la madera al hierro. Antiguos y nuevos instrumentos agrícolas en la Nueva España. En *Patrimonio y paisajes culturales* editado por Thiébaut, Virginia, Magdalena García Sánchez y María Antonieta Jiménez Izarraraz, pp. 117-143. El Colegio de Michoacán, México.

Rojas, Sánchez Nicolás
2008 Snuu Viko: El Lugar de Las Nubes, 36 min, México.

Roldán, López Laura Lizeth, Steven Brussé y Ronald Spores
2014 El Gran entierro-ofrenda de Yucundaa. En *Yucundaa. La ciudad mixteca y su transformación prehispánica-colonial*, editado por Spores, Ronald y Nelly M. Robles García, pp. 411-432. Logos. Vol. I, Historia, Colección, general editor. II vols. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C., México.

Romero, Frizzi María de los Ángeles
1994 Indigenous mentality and spanish power: the conquest in Oaxaca en *Caciques and their people. A volume in honor of Ronald Spores*, editado por Joyce Marcus y Judith Francis Zeitlin, pp. 227-244. University of Michigan.
2008 *Teposcolula. Aquellos días del siglo XVI*. Cuadernos de Teposcolula 2.
2012 The transformation of historical memory as revealed in two Zapotec Primordial Titles. En *Mesoamerican Memory: Enduring Systems of Remembrance*, editado por Megged, Amos y Stephanie Wood, pp. 91-111. University of Oklahoma Press, Norman, United States of America.

Sahagún, Fray Bernardino de
1998 *Historia General de las cosas de Nueva España*. Segunda ed I. III vols. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Said, Edward
2008 *Orientalismo*. Liberduplex, España.

Salcedo, Salomón, Ana Paula de la O. y Lya Guzmán
2014 El concepto de agricultura familiar en América y el Caribe. En *Agricultura Familiar en América Latina y el Caribe: Recomendaciones de Política*, editado por Salcedo, Salomón y Lya Guzmán, pp. 17-33. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, Santiago, Chile.

Salcedo, Salomón y Lya Guzmán (editores)
2014 *Agricultura Familiar en América Latina y el Caribe: Recomendaciones de Política*. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, Santiago, Chile.

Sánchez, Martínez Fernando y José Luis Alvarado
1997 La cestería prehispánica. En *Artes de México. Cestería*, pp. 36-43. Vol. 38. Bimestral vols. Artes de México del mundo, México.

Sánchez, Sánchez Ernesto L.
2004 *Santiago Yosondúa, Oaxaca: Historia y rescate de tradiciones*, México.

Sanders, William T. y Barbara J. Price
1968 *Mesoamerica. The evolution of a civilization*. Random House.

Santos, Pérez Roberto
2008 El Archivo Histórico de Tlaxiaco y el papel de las comunidades indígenas en la recuperación de su historia. En *Mixtec writing and society. Escritura de Ñuu Dzaui*, editado por Jansen, Maarten E. R. G. N. y Laura N. K. van Broekhoven, pp. 381-389. knaw Press, Amsterdam.

Schiffer, Michael B.
1972 Archaeological Context and Systemic Context. En *Society for American Archaeology* 37(2):156-165.

Schippers, Thomas K.
2014 Agricultural Practicies: Change and Stability. En *Exploring and explaining diversity in agricultural technology*, editado por Gijn, Annelou van, John C. Whittaker y Patricia C. Anderson, pp. 339-341. Earth 2. Oxbow Books y Oxford y Philadelphia.

Sepúlveda, y Herrera María Teresa
1999 *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlan, 1544-1546*. Colección Científica 396. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Shanks, Michael y Christofer Tilley
1987 *Social theory and archaeology*. University of New Mexico Press.
Shennan, Stephen
2005 Cultural Evolution. En *Archaeology. The key concepts*, editado por Colin Renfrew y Paul Bahn, pp. 36-40. Routeledge.
Shoemaker, David
2000 *El Mapa de Teozacoalco*. FAMSI.
Smith, Bruce D.
1994 The origins of agriculture in the Americas. En *Evolutionary Anthropology* 3:174-184.
Smith, Linda Tuhiwai
1999 *Decolonizing methodologies. Research and Indigenous Peoples*. University of Otago Press.
Smith, Mary Elizabeth
1974 *Picture Writing from Ancient Southern Mexico: Mixtec Place Signs and Maps*. Civilization of American Indian. University of Oklahoma Press, United States of America.
Snijders, Ludo
2016 *The Mesoamerican codex re-entangled. Production, use, and re-use of precolonial documents*. Tesis, Arqueología, Leiden University Press, Netherlands.
Secretaría de Desarrollo Social
2013 Unidad de Microrregiones. Cédulas de información municipal (scim) Municipios zap Rural. Secretaría de Desarrollo Social, México.
Solís, Felipe
2001 El hombre frente a la naturaleza mítica. En *Dioses del México antiguo*, editado por Atlasbooks, México.
Soriano, Mendoza Moisés y Mario Lugos López
2014 *El peregrinaje chatino, los caminos de Juquila*.
Soruco, Enrique
1991 Una cueva ceremonial en Teotihuacan y sus implicaciones astronómicas religiosas. En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, editado por Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, pp. 291-296. Vol. 4. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
Spores, Ronald
1972 *An Archaeological Settlement Survey of the Nochixtlan Valley, Oaxaca*. V.U.P.A. 1, Nashville, Tennessee.
1983a Middle and Late Formative Settlement Patterns in the Mixteca Alta. En *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, editado por Flannery, Kent V. y Joyce Marcus, pp. 72-73, United States of America.
1983b The Origin and Evolution of the Mixtec System of Social Stratification. En *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, editado por Flannery, Kent V. y Joyce Marcus, pp. 227-237, United States of America.
1983c Postclassic Mixtec Kingdoms: Ethnohistoric and Archaeological Evidence. En *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, editado por Flannery, Kent V. y Joyce Marcus, pp. 255-259, United States of America.
1984 *The mixtecs in ancient and colonial times*. University Oklahoma Press, United States of America.
2001 Estudios mixtecos, ayer, hoy y mañana: ¿dónde estábamos, dónde estamos, hacia dónde vamos? en *Procesos de cambio y conceptualización del tiempo. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán*, editado por Robles, García Nelly M., pp. 165-182. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
2005 El impacto de la política de congregaciones en los asentamientos coloniales de la Mixteca Alta, Oaxaca: el caso de Tlaxiaco y su región. En *Cuadernos del Sur* 22:7-16.
2007 *Ñuu Ñudzahui:* La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia. Serie Etnohistoria. Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca, México.
2008 Excavations at Yucundaa, Pueblo Viejo de Teposcolula. En *Mixtec writing and society. Escritura de Ñuu Dzaui*, editado por Jansen, Maarten E. R. G. N. y Laura N. K. van Broekhoven, pp. 253-285. knaw Press, Amsterdam.
2009 *Yucundaa. Pueblo Viejo de Teposcolula*, México.
Spores, Ronald y Andrew K. Balkansky
2013 *The mixtecs of Oaxaca: ancient times to the present*. The civilization of the American Indian 267. University of Oklahoma Press, United States of America.
Spores, Ronald y Nelly M. Robles García
2014a *Yucundaa. La ciudad mixteca y su transformación prehispánica-colonial*. I. II vols. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C., México.
2014b *Yucundaa. La ciudad mixteca y su transformación prehispánica-colonial*. II. II vols. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C., México.
2004 *El Pueblo Viejo de Teposcolula Yucudaa. Proyec-*

to arqueológico: Primera temporada (2004) Resultados reportados al consejo de arqueología del INAH. Cuadernos de Teposcolula 3. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C. y Ayuntamiento de San Pedro y San Pablo Teposcolula, Oaxaca.

STIVER, Walsh Laura R.

2001 Prehispanic mixtec settlement and state in the Teposcolula Valley of Oaxaca, Mexico. Tesis, Anthropology, Vanderbilt University.

STOLFI, Emilia

s/f *Guía de la Basílica de Santa Cruz en Jerusalén*. Lozzi Roma S.A.S, Roma, Italia.

AYUNTAMIENTO CONSTITUCIONAL DE SANTA MÁRIA TATALTEPEC

2008 *Plan Municipal de Desarrollo*.

TERRACIANO, Kevin

2001 *The mixtecs of colonial Oaxaca: Ñudzahui History, sixteenth trough eighteenth centuries*. Stanford University Press, Stanford California.

2013 *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia Ñudzahui del siglo XVI al XVIII*. Fondo de Cultura Económica.

TEUTON, Christopher B.

2014 Indigenous Orality and Oral Literatures. En *The Oxford Handbook of indigenous american literature*, editado por James, H. Cox, Justice Daniel Heath y B. Teuton Christopher. Oxford University Press.

NACIONES UNIDAS

2007 Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, pp. 15.

URCID, Javier

2011 Un cráneo humano y una concha grabados en estilo Mixteca-Puebla. En *Un cráneo y un caracol de estilo Mixteca-Puebla. Patrimonio recuperado*, editado por Sánchez, Nava Pedro Francisco, Ángel Iván Rivera Guzmán y María Teresa Castillo Mangas, pp. 33-56. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

VANSINA, Jan

1968 *La tradición oral*. Edición Labor.

VÁZQUEZ, Estrada Alejandro

2008 Rituales en torno al cerro, el agua y la cruz, entre los Chichimeca Otomís del semidesierto queretano. En *Estudios Sociales* 2:77-102.

VE'E TU'UN SAVI "ACADEMIA DE LA LENGUA MIXTECA"

2007 *Bases para la escritura de tu'un savi*. Colección Diálogos. Pueblos Originarios de Oaxaca. Secretaría de Cultura del gobierno del Estado de Oaxaca, Subsecretaría de Planeación Cultural-Dirección de Promoción de las Culturas y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

VELASCO, Griselle

1991 *La artesanía de la palma en la Mixteca Oaxaqueña*. Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional Unidad Oaxaca-Instituto Politécnico Nacional, México.

VERGARA, Hernández Arturo

2008 *El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI. Actopan y Xoxoteco en el estado de Hidalgo*. Patrimonio Cultural Hidalguense. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

VILLA, Urbani Maria Da

2005 *La Basilica de San Marcos y el Retablo de Oro – 148 laminas en color*, Venezia.

VOIGT, H. J.

2014 Pilgrimages. En *Encyclopedia of ancient Christianity*, editado por Angelo di Bernardino, pp. 3:196-198. InterVarsity press.

VRIESE, Joke de

2002 El *Ñihi*. Un acercamiento a la práctica del temazcal en Santiago Tilantongo. Tesis, Archaeology, Leiden, Leiden, Netherlands.

WHITECOTTON, Joseph W.

2004 *Los Zapotecos. Príncipes, Sacerdotes y Campesinos* cuarta ed. Sección de Obras de Antropología Fondo de Cultura Económica México.

WHITTINGTON, Stephen

2003a El mapa de Teozacoalco: an early colonial guide to a municipality in Oaxaca. En *The SAA archaeological record*, editado por Archaeology, Society for American, pp. 20-22. Vol. 3, 4 vols., Washington.

2003b *El Mapa de Teozacoalco: Una Guía Temprana Colonial a las Transformaciones Culturales*. FAMSI.

WHITTINGTON, Stephen y Nancy Gonlin

2016 The map leads the way: archaeology in the Mixteca Alta, Oaxaca, Mexico. En *Human adaptation in ancient Mesoamerica. Empirical approaches to Mesoamerican Archaeology*, editado por Gonlin, Nancy y Kirk D. French, pp. 125-152. University Press of Colorado.

WHITTINGTON, Stephen y Andrew Workinger

2015 The archaeology and history of colonialism, culture contact, and indigenous cultural development at Teozacoalco, Mixteca Alta. En *Bridging the Gaps. Integrating Archaeology and History in Oaxaca, Mexico; A Volume in Memory of Bruce E. Byland*, editado por Zborover, Danny y Peter Kroefges, pp. 209-229. University Press of Colorado, United States of America.

WINTER, Marcus

1982 *Guía: Zona Arqueológica de Yucuita*. Centro Regional de Oaxaca y Escuela Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca.

1984 La arqueología de la Mixteca Alta en 1981. En *Investigaciones recientes en el área maya. XVII Mesa Redonda*, editado por Antropología, Sociedad Mexicana de, pp. 53-58. Vol. IV, México.

2004 *Oaxaca: the archaeological record*. Segunda edición, Oaxaca, Oax.

Witter, Hans-Jörg

2008 Koo Sau – Quetzalcoatl. Mixtec religious symbolism in past and present. En *Mixtec writing and society. Escritura de Ñuu Dzaui*, editado por Jansen, Maarten E. R. G. N. y Laura N. K. van Broekhoven, pp. 423-435. knaw Press, Amsterdam.

Wood, Stephanie

2000 The Mapas Project. Vol. 2017. Wired Humanities Projects at the University of Oregon.

Zárate, Morán Roberto

1987 Excavaciones en un Sitio Preclásico en San Mateo Etlatongo Nochixtlán, Oaxaca. Tesis, Arqueología, Universidad Veracruzana, México.

Zeitlin, Judith Francis

2007 *Contesting the sacred landscape in colonial Mesoamerica*. famsi.

Zborover, Danny

2015 Decolonizing historical archaeology in sourthen Oaxaca, and beyond. En *Bridging the gaps. Integrating Archaeology and history in Oaxaca, Mexico. A volume in memory of Bruce E Byland*, editado por Zborover, Danny y Petter C. Kroefges, pp. 279-332. University Press of Colorado.

Resumen

Este trabajo es una propuesta que replantea el vínculo cultural entre presente y pasado en la práctica arqueológica de la Mixteca Alta. A través de los diferentes ejemplos que se tratan se deja ver la importancia de los conocimientos y percepciones de los pobladores contemporáneos para la interpretación del pasado precolonial. Retomando algunos postulados de la Hermenéutica Postcolonial y de la Ecología de Vida se generó un enfoque que permitió ofrecer un discurso distinto al manejado desde el evolucionismo, siendo este último dominante en la mayoría de los estudios arqueológicos en esta región.

En los estudios sobre la historia precolonial de Oaxaca se han seguido tres líneas de investigación que se derivan del evolucionismo, a partir de éstas en la presente tesis se señalan cinco valores que condicionan la práctica arqueológica y que delimitan las interpretaciones sobre los contextos arqueológicos. Estos valores se han incorporado en la línea cronológica y la distinguen como: evolutiva, fragmentada, unidireccional, finalizada en 1521 y desconectada del presente.

Como una alternativa a esta problemática se propone la Gran Línea de Vida, que es una línea que habla del tiempo a partir de la vida misma y que: expresa cambios y continuidades, es continua, es decir, no está fragmentada ni termina en 1521, está en movimiento y fluye en dos direcciones. Asimismo, está ocurriendo y dando forma al paisaje. Un punto principal de esta propuesta es que parte de reconocer el vínculo existente entre el presente y el pasado precolonial y lo retoma en el quehacer arqueológico.

Esta propuesta se retoma para abordar el tema sobre la percepción que los habitantes de la Mixteca o *Ñuu Savi* (El Pueblo de la Lluvia) tienen del tiempo en relación con las actividades que realizan en su paisaje. Para este propósito la tesis se divide en dos partes: la primera corresponde principalmente con un estudio antropológico, en éste se investigan y documentan tres actividades interrelacionadas de profundidad histórica: de sustento, rituales y narrativas en el paisaje. La segunda parte es un estudio arqueológico sobre el antiguo reinado de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros) en el que se proyectan las percepciones del tiempo en relación con estas actividades contemporáneas.

Así, en los primeros capítulos se sigue una narrativa que parte del presente hacia el pasado precolonial con la finalidad de reconocer a los mixtecos contemporáneos como los hacedores y herederos de la cultura que se estudia. Asimismo, se sigue un orden en relación con los significados y valores que se tienen del paisaje (de lo cotidiano a lo sagrado para finalizar con lo histórico).

Como parte de las actividades de sustento se trata el trabajo con la palma y el trabajo con la milpa. A partir de éstas se dejan ver los ritmos y tiempos de diversos seres que habitan en el paisaje, los cuales participan en el tejido del petate y en el crecimiento de la milpa. En ambos casos se desenfocaron los objetos para enfatizar las relaciones y los lugares que se generan al realizar estas actividades. De esta forma se aborda el tiempo social, el que se construye a partir de las vivencias en un paisaje en donde los diferentes seres, incluyendo a los humanos, entran en relación y tienen sus propios ritmos. A nivel arqueológico esta temática invita a pensar los contextos precoloniales como lugares de encuentro que nacen de una experiencia compartida, más que como localidades secuenciales de un proceso.

La segunda actividad abarca tres rituales que se celebran ampliamente en la región de la Mixteca como parte de un orden litúrgico estructurado a lo largo de un año: Bendecir los Manantiales, Petición de Lluvia y Pedimentos. Con esta actividad se trata el tiempo sagrado que se vive durante el ritual, momento en el que se potencializan las cualidades de los lugares y

seres sagrados. Además, se muestran las líneas sagradas, dejadas durante las procesiones y peregrinaciones, que se entretejen temporal y espacialmente para dar forma a un paisaje sagrado. Estas temáticas se siguen hacia el pasado precolonial y se establecen correspondencias con contextos y elementos arqueológicos.

La tercera actividad son las narrativas orales, históricas y sagradas, que corresponden a sentimientos y conocimientos colectivos de las comunidades. Se propone el término de Líneas Narrativas en el Paisaje para referirse a las líneas indicadas por las narrativas y que se pueden seguir en el paisaje, las cuales unen lugares, sucesos, personas, seres sagrados y experiencias. Estas líneas narrativas, además de unir, generan vínculos a nivel emocional con los narradores y la audiencia. A través de esta activad se muestra la noción de un tiempo histórico, que para los mixtecos engloba el tiempo primordial. Se documentaron y siguieron dos tipos de narrativas: de fundación y sobre los *Ndoso* (reyes antiguos). Con la primera se señala la diferencia entre las líneas de vida (historias de las comunidades) y las líneas de muerte (límites territoriales), con la segunda se deja ver la profundidad histórica de una narrativa actual en relación con sitios precoloniales.

La segunda parte de la tesis, que trata del antiguo reinado de *Ñuu Ndaya* (El Pueblo de los Ancestros), inicia con los datos arqueológicos obtenidos de dos proyectos de recorrido de superficie. Posteriormente se integra la información de códices y de documentos coloniales así como los conocimientos y las percepciones de los mixtecos contemporáneos, es decir, lo visto en la primera parte de la tesis y lo reportado en relación con los sitios precoloniales registrados. En este trabajo se enfatiza que el arqueólogo puede tomar ventaja de sus recorridos y estancias en los sitios precoloniales para aprender de las diferentes formas de percibir el paisaje y así generar interpretaciones multivocales.

Con el desarrollo de los dos capítulos que conforman esta segunda parte se muestra un ejemplo aplicado de la propuesta de Línea de Vida. El objetivo fue hablar de la conformación de este Reinado del Sur en la época precolonial y de los efectos causados por la colonización. Se muestra un paisaje en movimiento a partir de diferentes actividades y líneas que se entretejen, dejando ver la vida de sus habitantes.

Finalmente, esta investigación se presenta como una arqueología alternativa, como otras que existen, que busca decolonizar la disciplina. Esta arqueología propone ser flexible, relacional, multivocal y holística, asimismo, no se presenta como definitiva sino en construcción y crecimiento. Esta forma de hacer arqueología en la Mixteca es relevante porque, por un lado, permite ampliar los parámetros en los que se ha encasillado a esta práctica y, por el otro, refuerza la identificación de las sociedades contemporáneas con el pasado precolonial. Asimismo, su importancia radica en que se fundamenta en una ética y respeto hacia los Pueblos Indígenas y comparte la búsqueda de una mejor calidad de vida.

Summary

This work is a proposal that reframes the cultural link between present and past in the archaeological practice of the Mixteca Alta. Through the different examples that are discussed, the importance of the knowledge and perceptions of the contemporary dwellers for the interpretation of the pre-colonial past can be seen. Based on some postulates of the Post colonial Hermeneutics and the Ecology of Life, a different discourse to the one managed from the evolutionism was generated, being this last one dominant in the majority of the archaeological studies in this region.

In the studies on the pre-colonial history of Oaxaca, three lines of research have been followed that derive from evolutionism. Based on these, the present thesis identifies five values that condition archaeological practice and delimit the interpretations of archaeological contexts. These values have been incorporated into the time line and are identified as: evolutionary, fragmented, unidirectional, completed in 1521 and disconnected from the present.

As an alternative to this problem, the Great Line of Life is proposed, which is a line that speaks of time from life itself and which: expresses changes and continuities, is continuous, that is, it is not fragmented or finished in 1521, is in motion and flows in two directions. Furthermore, is happening and shaping the landscape. The main point of this proposal is to start by recognizing the link between the present and the pre-colonial past and retake it in the archaeological work.

This proposal is used to address the issue of the perception that the inhabitants of the Mixteca or *Ñuu Savi* (The People of Rain) have of time in relation to the activities they perform on their landscape. For this purpose, the thesis is divided into two parts: the first corresponds mainly to an anthropological study, in which three interrelated activities of historical depth are investigated and documented: of livelihood, rituals, and narratives in the landscape. The second part is an archaeological study of the ancient reign of *Ñuu Ndaya* (The Place of Ancestors) in which the perceptions of time in relation to these contemporary activities are projected.

Thus, the first chapters follow a narrative that begins with the present towards the pre-colonial past with the aim of recognizing the contemporary Mixtecos as the makers and heirs of the culture being studied. Likewise, an order is followed in relation to the meanings and values of the landscape (from the everyday to the sacred to the historical).

As part of the livelihood activities, work with the palm tree and work with the cornfields are treated. From these, we can see the rhythms and times of different beings that live in the landscape, who participate in the weaving of the mat and in the growth of the cornfield. In both cases, the objects were out of focus to emphasize the relationships and places generated by these activities. In this way, social time is approached, which is constructed from experiences in a landscape where different beings, including humans, enter into a relationship and have their own rhythms. On an archaeological level, this theme invites us to think of pre-colonial contexts as meeting places that arise from a shared experience, rather than as sequential locations of a process.

The second activity includes three rituals that are celebrated extensively in the Mixtec region as part of a liturgical order structured over a period of one year: Blessing of the Springs, Bringing the Rain, and Petitions. This activity deals with the sacred time lived during the ritual, a time when the qualities of sacred places and beings are highlighted. In addition, the sacred lines left during the processions and pilgrimages are shown, which are interwoven temporally and spatially to give shape to a sacred landscape. These themes are followed towards the pre-colonial past and

correspondences are established with archaeological contexts and elements.

The third activity is oral, historical and sacred narratives, which correspond to the collective feelings and knowledge of communities. The term Narrative Lines in the Landscape is proposed to refer to the lines indicated by the narratives, and that can be followed in the landscape, which unite places, events, people, sacred beings, and experiences. These narrative lines, in addition to uniting, generate emotional links with the storytellers and the audience. Through this activity, the notion of historical time is shown, which for the Mixtecos includes primordial time. Two types of narratives were documented and followed: of foundation and on the *Ndoso* (ancient kings). The first shows the difference between the life lines (stories of the communities) and the death lines (territorial limits), the second shows the historical depth of a current narrative in relation to pre-colonial sites.

The second part of the thesis, which deals with the ancient reign of *Ñuu Ndaya* (The Place of Ancestors), begins with the archaeological data obtained from two survey projects. Later, the information from codices and colonial documents, as well as, the knowledge and perceptions of the contemporary Mixtecs are integrated, that is, what was seen in the first part of the thesis and what was reported in relation to the registered pre-colonial sites. In this work, it is emphasized that the archaeologist can take advantage of his surveys and stays in pre-colonial sites to learn about the different ways of perceiving the landscape and thus generate multi vocal interpretations.

With the development of the two chapters that make up this second part, an applied example of the Line of Life proposal is shown. The objective was to talk about the formation of this Southern Kingdom in pre-colonial times and the effects caused by colonization. It shows a landscape in movement through different activities and lines that are interwoven, showing the life of its inhabitants.

Finally, this research is presented as alternative archeology, like others that exits, that seeks to decolonize the discipline. This archeology proposes to be flexible, relational, multi vocal and holistic, also, it is not presented as definitive but in construction and growth. This way of doing archeology in the Mixteca is relevant because, on the one hand, it allows the parameters in which this practice has been classified to be broadened and, on the other, it reinforces the identification of contemporary societies with the pre-colonial past. Likewise, its importance lies in the fact that it is based on ethics and respect for Indigenous Peoples and shares the search for a better quality of life.

Nederlandse Samenvatting

TIJD, LANDSCHAP EN LEVENSLIJNEN IN DE ARCHEOLOGIE VAN *ÑUU SAVI* (LA MIXTECA, MEXICO).

Deze studie stelt voor om de culturele band tussen het heden en het verleden te herstellen in de archeologie van de Mixteca Alta (Mexico). De verschillende geanalyseerde voorbeelden tonen het belang aan van de percepties en de kennis van de huidige bevolking voor de interpretatie van het prekoloniale verleden. Enkele principes van de Postkoloniale Hermeneutiek en de Ecologie van het Leven zijn gebruikt om een benadering te ontwikkelen die een ander discours biedt dan het gebruikelijke evolutionisme dat de archeologische studies van de Mixteca Alta (het Mixteekse hoogland) domineert.

Eerdere studies naar de prekoloniale geschiedenis van Oaxaca volgden met name drie onderzoekslijnen, welke zijn afgeleid van het evolutionisme. Het hier gepresenteerde onderzoek heeft vijf waardes gesignaleerd die deze archeologie conditioneren en die de interpretaties van archeologische contexten afbakenen. Deze waardes zijn direct gerelateerd aan het volgen van een chronologische lijn en karakteriseren deze als: evolutionair, gefragmenteerd, unidirectioneel, beëindigd in 1521 en niet verbonden met het heden.

Als alternatief voor dit probleem wordt hier de Grote Levenslijn voorgesteld; een lijn die de tijd behandelt vanuit het leven zelf en die veranderingen en continuatie uitdrukt, continuïteit heeft en dus niet gefragmenteerd is en niet stopt in 1521, in beweging is en in twee richtingen stroomt. Op deze manier vindt de tijd plaats en wordt het landschap erdoor gevormd. Een centraal punt in dit voorstel is de erkenning dat er een band is tussen het heden en het prekoloniale verleden. Dit onderzoek stelt deze band centraal in de archeologie.

Dit voorstel verkent de perceptie van tijd van de inwoners van de Mixteca of *Ñuu Savi* (het Land / Volk van de Regen) in relatie tot de activiteiten die zij uitvoeren in hun landschap. Daarvoor is dit proefschrift verdeeld in twee delen: het eerste deel komt voornamelijk overeen met antropologisch onderzoek, waarin drie onderling verbonden activiteiten met historische achtergrond worden onderzocht en gedocumenteerd. Dit zijn activiteiten gerelateerd aan levensonderhoud, rituelen en narratieven in het landschap. Het tweede deel is een archeologische studie naar het oude vorstendom *Ñuu Ndaya* (de Plaats van de Voorouders) waarin de percepties van tijd worden geprojecteerd in relatie tot deze hedendaagse activiteiten.

In de eerste hoofstukken wordt een narratief gevolgd welke begint in het heden en zich richting het prekoloniale verleden uitbreidt. Het doel hiervan is hedendaagse Mixteken te erkennen als de makers en erfgenamen van de cultuur die bestudeerd wordt. Op een zelfde manier wordt er gekeken naar de betekenis die men van het landschap heeft en de waardes die hier mee samenhangen. Deze worden gevolgd van de alledaagse betekenis tot de sacrale en historische betekenis.

Om het levensonderhoud te bespreken wordt er gekeken naar het werk met palmblad en de milpa (maisakker). Deze uiteenzetting laat de ritmes en tijden van verschillende wezens die betrokken zijn bij het weven van de *petate* en de groei van de milpa zien. In beide gevallen worden de relaties en de plaatsen die gecreëerd worden om deze activiteiten uit te voeren benadrukt. Deze benadering richt zich op sociale tijd. Deze vorm van tijd is opgebouwd uit ervaringen in een landschap waar verschillende wezens, inclusief mensen, een relatie aangaan en hun eigen ritmes hebben. Op archeologisch niveau nodigt dit thema ons uit om prekoloniale contexten te beschouwen als ontmoetingsplekken die zijn ontstaan vanuit een gedeelde ervaring, in plaats van opeenvolgende locaties van een proces.

De tweede soort activiteit die besproken wordt bestaat uit drie rituelen die wijdverspreid in de Mixteca-regio gedurende het jaar worden gevierd als on-

derdeel van een gestructureerde liturgische orde, te weten: het zegenen van de bronnen, de petitie van regen en pelgrimsroutes. Deze activiteit heeft betrekking op de sacrale tijd die men beleeft tijdens een ritueel – het moment waarop de eigenschappen van de sacrale plaatsen en wezens worden versterkt. Daarnaast komen hier de sacrale lijnen naar voren die tijdens processies en pelgrimages in het landschap zijn achtergelaten. Door zich met elkaar te verweven zowel qua tijd als ook qua ruimte geven zij vorm aan een sacraal, ritueel landschap. De historische diepgang van dit onderwerp wordt getraceerd tot het prekoloniale verleden door de analyse van de overeenkomsten met archeologische contexten en elementen.

De derde activiteit van dit deel wordt gevormd door de orale, historische en sacrale verhalen, die overeenkomen met de collectieve gevoelens en de collectieve kennis van de gemeenschappen. Hier wordt de term Narratieve Lijnen in het Landschap voorgesteld om te verwijzen naar de lijnen die door de orale tradities worden uitgelicht en die gevolgd kunnen worden in het landschap. Deze lijnen verbinden plaatsen, gebeurtenissen, mensen, sacrale wezens en ervaringen. Behalve het samenbrengen van een groep creëren deze verhaallijnen een emotionele band tussen de vertellers en het publiek. Deze activiteit toont de notie van historische tijd, waar voor de Mixteken de oertijd toe behoort. Twee soorten narratieven zijn in dit werk gedocumenteerd en gevolgd: stichtingsnarratieven en narratieven over de *Ndoso* (oude koningen). Met het eerste soort narratief wordt onderscheid gemaakt tussen Lijnen van Leven (het verleden van de gemeenschappen) en de Lijnen van Dood (de territoriale grenzen). De bespreking van het laatstgenoemde focust op de sterke historische dimensie en de relatie tussen het hedendaagse narratief en de prekoloniale plaatsen.

Het tweede deel van dit proefschrift, welke ingaat op het oude vorstendom van *Ñuu Ndaya* (de Plaats van de Voorouders), vangt aan met archeologische gegevens die zijn verkregen door middel van twee oppervlaktesurvey projecten. Vervolgens wordt informatie afkomstig uit codices en koloniale documenten alsmede de kennis en percepties van de hedendaagse Mixteken hierbij betrokken. Dit wil zeggen dat de observaties uit het eerste deel worden verbonden met de in dit onderzoek geïdentificeerde en geregistreerde archeologische sites. Dit werk benadrukt dat een archeoloog zijn/haar voordeel kan doen met oppervlaktesurveys en het verblijf op archeologische plaatsen door te leren om op verschillende manieren naar het landschap te kijken en zodoende multivocale interpretaties te maken.

De twee hoofdstukken waar dit tweede deel uit bestaat, geven een voorbeeld van de Lijn van Leven. Het doel hiervan is om de vorming van dit vorstendom, dat symbolisch geassocieerd is met het Zuiden, in de prekoloniale periode te analyseren alsmede de effecten van de kolonisatie. Deze hoofdstukken tonen een landschap in beweging, gevormd door verschillende activiteiten en verweven lijnen, en geven inzicht in het leven van de bewoners van dit landschap.

Ten slotte presenteert dit onderzoek zich als een alternatieve archeologie met als doel de discipline te dekoloniseren. Deze vorm van archeologie is flexibel, relationeel, multivocaal en holistisch. Tevens is deze archeologie niet definitief maar continu onder constructie en groeiend. In de Mixteca is deze alternatieve archeologie relevant omdat ze het enerzijds mogelijk maakt om de parameters die de archeologie beperken uit te breiden en anderzijds de identificatie van hedendaagse samenlevingen met het prekoloniale verleden versterkt. Deze archeologie is belangrijk omdat ze gebaseerd is op ethiek en op respect voor Inheemse Volkeren en deelt met hen de zoektocht naar een betere kwaliteit van leven.

Currículum Vitae

Liana Ivette Jiménez Osorio nació en la ciudad de Oaxaca, México en 1981, en donde realizó sus estudios preuniversitarios. Posteriormente, de 1999 a 2004, cursó la Licenciatura en Arqueología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en la ciudad de México y en el 2012 obtuvo su título profesional con la tesis conjunta titulada "El Paisaje Arqueológico en el Valle de Tlaxiaco y su organización social en el Preclásico Tardío". Como parte de su preparación profesional también participó en diferentes proyectos arqueológicos a nivel nacional así como en Nicaragua y en Perú, además de realizar trabajos de divulgación en el Museo de las Ciencias de la UNAM (Universum) y en el Museo de Templo Mayor.

De 2005 a 2011 trabajó en varios proyectos arqueológicos (de recorrido de superficie y excavación) del Centro INAH, Oaxaca, realizados en el Valle de Zaachila y principalmente en la región de la Mixteca Alta.

En el 2012 fue invitada a participar como candidata al doctorado en el proyecto "Time in Intercultural Context: the indigenous calendars of Mexico and Gautemala" financiado por el European Research Council (ERC) y dirigido por el Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen, Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden. Realizó una tesis conjunta que se centra en la Herencia Viva del Pueblo Mixteco, específicamente en la percepción que los habitantes tienen del tiempo en relación con las actividades que llevan a cabo en el paisaje. Con esta investigación se busca replantear el vínculo cultural entre presente y pasado en el quehacer arqueológico.

Como estudiante de doctorado presentó avances de su trabajo en varias conferencias a nivel local, nacional e internacional. Como parte de estas últimas, en el 2012 asistió al Congreso de Americanistas realizado en Viena, Austria así como al congreso de Las V jornadas doctorales europeas de arqueología americana, organizado en la Universidad de Leiden, Facultad de Arqueología, Países Bajos. En el 2013 participó en el congreso de Las Américas-The Americas-Die Amerikas. Tendiendo puentes entre las Américas de hoy y ayer, organizado en la Universidad de Bonn, Alemania, en el 2014 fue al XVIII Congreso de la IHOA (International Association Oral History) llevado a cabo en la Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, España y en 2018 asistió al Congreso DH (Digital Humanities) 2018 realizado en la ciudad de México, México.

De igual forma, en el 2013 y en el 2015 participó en los talleres "Ideas in movement" y "Beyond Perception", respectivamente, ambos organizados por la Universidad de Aberdeen, Departamento de Antropología, Aberdeen, Escocia.

Asimismo, durante su última estancia en México como parte del programa de doctorado, en el 2016 fue codirectora del proyecto arqueológico "Recorrido de Superficie en el área de San Miguel el Grande-Santa Catarina *Yosonotu*, Oaxaca: la cabecera y el centro ceremonial de *Ñuu Ndaya* (El lugar de la Muerte)", el cual fue financiado por el proyecto de la Unión Europea titulado "Time in Intercultural Context: the indigenous calendars of Mexico and Guatemala", dirigido por el Profesor Doctor Maarten Jansen de la Universidad de Leiden, y por Leiden University Funds (LUF). Los resultados de este proyecto se incluyen en su tesis doctoral.

Entre el 2017 y el 2018 ha estado trabajando de manera conjunta con algunos especialistas en diseño de la Universidad Tecnológica de la Mixteca (UTM), de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y del Instituto Tecnológico Superior de San Miguel el Grande en la reconstrucción en 3d y divulgación de sitios precoloniales que fueron parte de su investigación de doctorado. El objetivo de este trabajo es poner al alcance de los pobladores mixtecos y público en general los resultados obtenidos.

Emmanuel Posselt Santoyo nació el 31 de marzo de 1978 en Tampico, Tamaulipas, México. Sus estudios preuniversitarios los realizó en la Ciudad de México y en Poza Rica, Veracruz. De 1999 a 2014 cursó la licenciatura en Arqueología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) que está en la ciudad de México, y en el 2012 obtuvo el grado académico con la tesis conjunta titulada "El paisaje arqueológico en el Valle de Tlaxiaco y su organización social en el Preclásico tardío".

Durante su etapa universitaria participó en varios proyectos arqueológicos de recorrido y excavación a nivel nacional e internacional, como en el sitio de Cahuachi que se ubica en Nasca, Perú. Asimismo, formó parte del proyecto Lítica Pulida en la Litoteca de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y participó en la catalogación de piezas arqueológicas en el Museo Nacional de Antropología e Historia en la sección de Oaxaca. Del 2005 al 2011 estuvo trabajando en el centro INAH Oaxaca, realizando varios proyectos de rescate arqueológico en los Valles Centrales de Oaxaca y principalmente en la región de la Mixteca Alta.

En el 2012 fue invitado a realizar su Doctorado en la Universidad de Leiden (Facultad de Arqueología) en el proyecto: "Time in intercultural context: the indigenous calendars of Mexico and Guatemala", financiado por la European Research Council (ERC) y dirigido por el Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen. Su investigación conjunta se focalizó en reconsiderar el vínculo entre el pasado y el presente en la práctica arqueológica, esto a través de la propuesta de la Gran Línea de Vida. Con relación a esta investigación, en 2016 fue codirector del proyecto arqueológico: Recorrido de superficie en el área de San Miguel el Grande-Santa Catarina *Yoso Notu*, Oaxaca: la cabecera y el centro ceremonial de *Ñuu Ndaya* (el Lugar de la Muerte), el cual fue financiado por Leiden University Fonds (LUF) y el proyecto de la Unión Europea titulado "Time in intercultural context: the indigenous calendars of Mexico and Guatemala".

Como parte de su preparación académica asistió a dos talleres en la Universidad de Aberdeen (Departamento de Antropología), en Escocia, el primero fue en el 2013 y se tituló "Ideas in Movement" y el segundo se realizó en el 2015 y se tituló "Beyond Perception". Asimismo, ha participado en congresos nacionales e internacionales, como el Congreso Internacional de Americanistas, IHOA (International Association Oral History) y DH2018 (Digital Humanities) y ha publicado varios artículos. A partir del 2017 ha colaborado en proyectos de reconstrucción virtual y divulgación de sitios de origen precolonial en la Mixteca Alta bajo el enfoque de las Humanidades Digitales, esto en conjunto con académicos de la Universidad Tecnológica de la Mixteca (UTM), de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y el Instituto Tecnológico Superior de San Miguel el Grande.