

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con reconocimiento de validez oficial por decreto presidencia

Del 3 de abril de 1981



**“CONTINUIDAD Y RUPTURA EN LA MEMORIA Y TRANSMISIÓN ORAL DE LA
COMUNIDAD DE ÑUU NDEYA, CHALCATONGO, MIXTECA ALTA DE
OAXACA.”**

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN HISTORIA

Presenta

FLORINA MENDOZA JIMÉNEZ

Director

Dra. Jane-Dale Lloyd Daley

Lectores

Mtra. Leonor Correa Etchegaray

Dr. Fabián Bonilla López

Ciudad de México 2017

A Rosalba, quien, me ha enseñado el valor de la vida.

Estas líneas no serán suficientes para agradecer a todas las personas que caminaron a mi lado. Agradezco a la familia Mendoza Jiménez, a mis padres, hermanas y hermanos por todo su apoyo.

Mi agradecimiento a las profesoras del Departamento de Historia, a la Dra. Perla Chinchilla Pawling y a la Dra. Raquel Drucker, por su incansable apoyo desde mi llegada a esta universidad. Agradezco enormemente a quienes me guiaron en la realización de este trabajo. A mi directora de tesis, la Dra. Jane- Dale Lloyd Daley, por su paciencia y escucha, la Mtra. Leonor Correa Etchegaray por sus sugerencias y palabras expresadas sobre este trabajo y al Dr. Fabián Bonilla López, por su disponibilidad y gran apoyo.

Agradecimiento especial a las personas entrevistadas: Enedina Martínez Safra, Leonarda Mendoza Mendoza, Marcelina Quirós, Jorge Osorio Simanca, Serafín Ruíz López, Vicente Mendoza Nicolás, Abundio Mendoza Soria, Octavio Velasco Morales y Serapio López Cruz.

Mi agradecimiento especial a todas aquellas personas, quienes siempre me apoyaron ante las situaciones adversas, a la Mtra. Laura Sánchez Uriarte, al Dr. Armando Azua, Karin Vogt, Peter Rosset, Verónica Garcés y Fabiola Ayala. De quienes siempre conté con su más que apoyo. Mención indispensable a quienes me invitaron a acercarme a la lengua *tu'un savi* y cultura *ñuu savi*, al Colectivo *Ve'i Ñuu Savi*, "casa de la lengua de la lluvia", a *Kahlu Tatyisavi* por compartir su palabra crítica y reflexiva. Agradezco finalmente a *Niy+ ta'an*, por la fortuna de habernos encontrado y compartir nuestro deseo como hijos de la lluvia. *kuta'a vini-danu*, gracias a todas y a todos.

Índice

Introducción.....	pág. 6
Capítulo 1: El sentido de la memoria desde la historia del tiempo presente.	
.....	pág. 22
1.1 La memoria en el tiempo presente.....	pág. 27
1.2 Memoria y pasado “indígena” como construcción desde el Estado-Nación.....	pág. 30
1.3 Un acercamiento a la idea de memoria en <i>Ñuu Ndeya</i> (Chalcatongo)....	pág. 36
1.4 Memoria y colectividad.....	pág.42
1.5 La importancia de la práctica oral como resignificación del pasado.....	pág.49
1.5.1 La oralidad como fuente de registro.....	pág.51
1.6 Algunas narraciones contadas sobre la idea del pasado de <i>Ñuu Ndeya</i>	pág. 55
1.6.1 Sobre la laguna y el mito del “águila espantada”.....	pág. 57
1.6.2 <i>Koo sau</i> , “la serpiente de lluvia”.....	pág. 60
1.6.3 Sobre el levantamiento del espíritu, “el lugar”.....	pág. 65
Capítulo 2: Un acercamiento a la construcción colonial del pasado de los pueblos originarios desde la escritura como registro.....	pág. 68
2.1 El conocimiento del pasado desde la disciplina de la Historia.....	pág.75
2.2 La Nación <i>Ñuu Savi</i> y la forma de registro de su historia.....	pág. 80
2.2.1 <i>Ñuu Ndeya</i> , el lugar en donde descansan “los reyes mixtecos”.....	pág. 83
2.2.2 ¿Qué es un códice?.....	pág. 85

2.2.3 El glifo del templo de la muerte como símbolo de representación de <i>Ñuu Ndeya</i>	pág. 92
2.3 El espacio público como expresión y “representación” del pasado, en relación con los “códices mixtecos”	pág. 96
2.4 La iglesia al resguardo del pasado.....	pág. 98
2.4.1 “La Plaza” y la memoria en litigio.....	pág. 103
2.4.2 El Museo.....	pág. 113
2.4.3 Sobre la apropiación comunitaria de los “códices mixtecos”.....	pág. 118
Capítulo 3: Ruptura y continuidad en la práctica comunitaria trastocada por la experiencia migratoria.....	pág. 123
3.1 La migración desde una experiencia personal.....	pág. 128
3.2 Migrantes de <i>Ñuu Ndeya</i> en Chimalhuacán, estado de México.....	pág. 133
3.2.1 La práctica comunitaria fuera del lugar de origen.....	pág. 141
Conclusiones.....	pág. 147
Bibliografía.....	pág. 150

Introducción

Mi nombre es Florina Mendoza Jiménez, soy de origen *ñuu Sau*¹ y soy la segunda de ocho hermanos. Mi identidad “étnica”, forma parte del mosaico de la diferencia cultural de este país. La nación *Ñuu Sau* puede traducirse al castellano como lugar, país o nación de la Lluvia y se extiende por tres estados de la República, Oaxaca, Puebla y Guerrero². Mi lengua materna es el *sahin sau*³, que es aún hablada por más de medio millón de personas, esto la hace ser una de las lenguas más habladas del país⁴, sin contar con la población que ha migrado al extranjero.

Dentro de mi experiencia de vida como migrante y ahora en formación académica, en la disciplina de la Historia, surgen reflexiones que se derivan de un repensar la historia y repensarse como individuos, pero también como parte de una colectividad, al pertenecer a la cultura *ñuu sau*. También desde la posibilidad de formar parte de una generación con acceso a una educación “formalizada”, desde donde se puede

¹ *Ñuu* puede traducirse como “territorio”, “nación”, “comunidad” y *Sau*, como “lluvia”, “gente de la nación de la lluvia”. Esta variante, es una de las más de 80 con las que cuenta la lengua *Ñuu Dzauí* o en su denominación oficial, “mixteca” y es hablada en el municipio de *Ñuu Ndeya*, en la “Mixteca alta” del estado de Oaxaca. La lengua *Ñuu Sau*, es una lengua tonal, por lo que, Aurora Pérez Jiménez, quien ha estudiado esta variante, lo escribe con acentos para simbolizar los distintos tonos con los que cuenta esta lengua *sahin sau*, sin embargo, al emplear esta variante, lo haré sin las indicaciones de sus tonos como si lo propone Pérez Jiménez. Utilizaré también la denominación *Ñuu Savi* que es otra forma de denominación de “la gente de la nación de la lluvia”, al menos desde la variante de Yukuhi, “Mixteca Alta” de Oaxaca, la cual he estado aprendiendo en los últimos dos años. Existe un consenso entre las distintas comunidades de la “mixteca” y es mayoritariamente utilizado el término *Ñuu Savi*, para referir a “la gente de la nación de la lluvia”, por lo que tampoco se puede generalizar esta forma de denominación. Utilizaré mayoritariamente la variante de *Ñuu Ndeya*, *Ñuu Sau* para referirme al territorio de este pueblo originario y *ñuu sau* cuando lo hago de la cultura y para referirme a las personas provenientes de esta cultura originaria

² En la región de Oaxaca, se localizan tres zonas ecológicas y culturales denominadas como: “Mixteca alta”, Mixteca baja” y Mixteca de la costa”.

³ Para denominar la lengua en la variante de *Ñuu ndeya*.

⁴ La lengua náhuatl, es una de las más habladas, seguidas por el maya y el zapoteco, en algunas cifras oficiales es la tercera lengua originaria más hablada del país.

tener acceso a formas “autorizadas” u “oficiales” de enunciación, en este caso, desde la academia y la investigación.

Mi acercamiento a la disciplina de la Historia me ha generado preguntas sobre, la forma en que se ha escrito la historia de los pueblos originarios, sobre la “conquista”, sobre la construcción y representación de lo “indígena”⁵, así como de su condición de marginación histórica. Si bien, estas interrogantes surgen desde el contexto académico, lo es, sobre todo, desde mi experiencia como migrante y mi sentir como perteneciente a la nación *Ñuu Savi*.

Esta investigación, es un acercamiento a la idea del pasado y la memoria que se resguarda y es transmitida de manera oral en el municipio de *Ñuu Ndeya*⁶ o *Chalcatongo*, lugar en donde nací y referencia principal de esta investigación. Por lo tanto, resulta necesario traer al presente la memoria que se ha transmitido de manera intergeneracional para quienes hemos transitado por un proceso de ruptura de la experiencia comunitaria y la práctica de la lengua, al salir de nuestras comunidades de origen.

La historia escrita como forma predominante de transmisión del pasado, generada desde una sola visión y desde la exterioridad no puede seguir siendo la hegemónica.

⁵ Me referiré al término “indígena”, entre comillas por ser un concepto impuesto desde la época virreinal, que ha homogeneizado las formas de concepción y auto denominación desde la diversidad lingüística de cada grupo cultural en México. Sin embargo, este concepto es utilizado en la actualidad, por instituciones oficiales como la CDI (Comisión de Desarrollo para los pueblos indígenas), la cual representa al antiguo INI (Instituto Nacional indigenista) que surgió en 1948 en México como Institución encargada de la integración de los “indígenas” a la “cultura nacional”. Vid. Instituto Nacional Indigenista. <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf>.

⁶ *Ñuu Ndeya*, en lengua *sahin sau*, puede significar “lugar de abundancia”, esta es la forma de autodenominación que utiliza el municipio de Chalcatongo de Hidalgo, como oficialmente se le reconoce en la actualidad. Este municipio pertenece a la “Mixteca alta”. Aunque, este lugar es reconocido también como “lugar de la muerte”, al respecto, ahondaré más adelante.

Por lo que, en este sentido es indispensable ejercer “la escucha al otro”⁷, aquellas voces que no han sido protagonistas de su propia historia desde su visión del mundo y de la vida. Esta escucha implica, conocer y reconocer las formas de autorenombamiento, así como los procesos “recientes” de migración, marginación y discriminación en las comunidades de pueblos originarios y en este caso de *Ñuu Ndeya*.

Desde la propuesta de las ciencias sociales, es relevante abordar la historia de vida, “con el objetivo de mostrar el testimonio subjetivo de una persona en la que se recojan tanto los acontecimientos como las valoraciones que dicha persona hace de su propia existencia”⁸. Desde el sentido de “identidad” entendida como perteneciente a la cultura *ñuu sau* y ser parte de las experiencias de vida que se entrelazan tanto dentro como fuera de la comunidad de origen dentro de un grupo particular, en este caso, la comunidad de *Ñuu Ndeya*.

Ñuu Ndeya es un lugar que ha tenido gran importancia histórica, desde antes de la llegada de los españoles. Este lugar es ubicado por los investigadores

⁷ Notas de mi participación en el XXVI curso-taller “Teoría, Metodología y Práctica de la Historia Oral” Graciela de Garay (coord.). México, Instituto Mora, realizado del 6 al 10 de junio de 2016.

⁸ Pujadas Muñoz, Juan José. “Las historias de vida como estudios de caso”, Madrid, Colección: Cuadernos metodológicos, Núm. 5, 1992, p. 48.

especialistas⁹, como el lugar en donde fueron enterrados los “reyes mixtecos”¹⁰.

Por lo que, uno de los intereses de esta investigación es, conocer la relación de este lugar con algunas representaciones en los *Ñ++n ii*¹¹, “piel sagrada” o “códices mixtecos”, en este caso, con el glifo que identifica al municipio de *Ñuu Ndeya*, sin embargo, debido a la complejidad del análisis sobre su contenido, no ahondaré en ello, debido a que requeriría de mayores estudios a realizar, que para este caso, no es el objetivo.

La memoria y la oralidad son aspectos que se conjugan en este tema de estudio, para intentar un acercamiento a la idea del pasado de la comunidad de *Ñuu Ndeya* y establecer un diálogo con los referentes del pasado de la comunidad de *Ñuu Ndeya*; encontrar a partir de estos referentes, las narraciones que guardan en su memoria, entendiendo el concepto de memoria como una continuidad, pero también como posibilidad de distintas versiones de la historia. A partir de la tradición oral, acercarnos a la idea de un saber sobre el pasado transmitido a partir de la oralidad

⁹ En México, uno de los primeros investigadores de los “códices mixtecos” fue, Alfonso Caso. Sus estudios han ahondado no solamente en el valor histórico y cultural de los “códices mixtecos”, sino que estos, han sido contribuciones muy valiosas para futuros investigadores. Alguno de ellos como, el Dr. Miguel León Portilla, quien ha realizado estudios sobre los “manuscritos mesoamericanos” y realizado comentarios a los estudios de Alfonso Caso. En la actualidad, Manuel Hermann Lejarazu, investigador del CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), realiza estudios, en aspectos históricos y antropológicos sobre los códices mixtecos, por su parte, el Dr. Maarten Jansen de la facultad de arqueología de la Universidad de Leiden en Holanda, ha sorprendido con sus estudios y comentarios sobre los códices mixtecos, desde donde también se ha generado una escuela de estudio y acercamiento a los códices, con la participación de las comunidades *ñuu savi* en sus investigaciones. Es menester mencionar y recordar a quienes iniciaron con los estudios de documentos antiguos, así como de la historiara y tradición oral en comunidades de Oaxaca, entre ellos, el historiador Manuel Martínez Gracida (1847-1923), Mariano López Ruíz (1872-1931) y Abraham Castellanos (1968-1918).

¹⁰ El libro de Alfonso Caso llamado, “*reyes y reinos de la mixteca*”, como obra póstuma, concentra cincuenta años de estudio al respecto.

¹¹ Utilizaré la propuesta de denominación para los “códices mixtecos” que hace el escritor y poeta, Kahlu Tatyisavi, desde la variante de Yukuhiti. *Ñ++n* puede ser traducido como “piel” e *ii* como “sagrado” y solo en algunos casos como “códices mixtecos”. Kahlu, Tatyisavi, *sukua’á tu’un Ñuu Savi* (Estudio de la lengua del país de la lluvia), México, 2013, p. 5

en *Ñuu Ndeya* como antecedente histórico y de esta manera intentar un acercamiento a una “memoria colectiva”, un pensar desde adentro (al ser parte de la comunidad) que me dé respuesta a las interrogantes o, por lo menos, me dé elementos a significar mi presente en relación con la Historia.

Dentro de las investigaciones realizadas por algunos especialistas¹² en el municipio de *Ñuu Ndeya*, es pertinente conocer qué se recupera del pasado, en relación con los *Ñuu Ndeya* y es insertado dentro de la idea de memoria de la comunidad a partir de mecanismos públicos como la plaza principal de *Ñuu Ndeya* y el museo de la comunidad. Intenté hacer un vínculo entre el discurso externo y la idea de memoria colectiva generada a partir de la oralidad y la forma de apropiación del pasado de sujetos pertenecientes a *Ñuu Ndeya*.

Una de las formas elementales de comunicación e interacción de los pueblos originarios es y ha sido la oralidad, es a través de la palabra que los saberes han sido resguardados y transmitidos de manera intergeneracional. Recupero la noción de tradición oral. Pues ésta resguarda las prácticas tradicionales antiguas, la ceremonialidad, los rituales a través de la lengua y los saberes que se transmiten a través de ella, estas, son formas que aún habitan en las comunidades de pueblos originarios.

La experiencia de vida y de un tiempo propio, lo que se ha querido preservar, pero también de lo que se ha transformado, nos llegan hoy a través de la oralidad, a partir

¹² A respecto, son muy valiosos los estudios realizados por el Dr. Maarten Jansen sobre los códices, particularmente por la relación que ha mantenido con el municipio de *Ñuu Ndeya* en las últimas décadas. *Vid. Infra.*

de los guardianes de estos saberes, los abuelos, abuelas y padres de quienes descendemos de la *Ñuu Savi*. Por otra parte, la oralidad, nos da la opción de la multiplicidad en la memoria, pero también de las rupturas o las continuidades. Aquí podemos hacer una tensión entre la construcción de la Historia como disciplina que da cuenta del pasado y el cómo viven su propio tiempo y espacio, los sujetos de experiencia. Por lo tanto, es necesario advertir la posibilidad de múltiples historias e interpretaciones sobre el pasado que se pueden manifestar a través de la palabra.

Esta investigación, parte de la propuesta historiográfica conocida como *Historia del tiempo presente*. Desde la disciplina de la historia, es necesario realizar una reflexión y crítica en la significación y construcción del pasado, por lo tanto, es necesario abordar la propuesta de la Historia del Tiempo Presente. Esta propuesta, se convierte en una necesidad social en la recuperación de la memoria, del surgimiento del sujeto como protagonista de su propio acontecer. En mi caso, como sujeto de experiencia y como parte de una nación originaria. Para poder acercarme a la memoria que se tiene en el presente, sobre cómo se concibe hoy la idea del pasado en común y a través de qué elementos se identifica en la comunidad de *Ñuu Ndeya*. El historiador Julio Aróstegui¹³, plantea en su libro *La historia vivida*, la relevancia del sentido de la experiencia vivida en una escucha al otro, sin un condicionamiento temporal que delimite su noción de memoria, por lo que no ubico un tiempo específico o período cronológico en lo referente a la idea del pasado,

¹³Julio Aróstegui, es considerado como uno de los representantes hispanos de este enfoque historiográfico que también propone en una categoría histórica como la *coetaneidad*, aquella que “recoge el sentido de categoría temporal bajo la que se agrupan quienes *viven* una misma historia” Aunque también para el mismo ámbito historiográfico, se considera a Hugo Fazio de la Universidad de los Andes de Colombia, muy representativo. Aróstegui Julio. *La historia vivida sobre la historia del presente*, Madrid, Alianza, 2004, p. 126

considerando la tesis de Aróstegui en cuanto a que “el tiempo presente no se definirá nunca como espacio cronológico definitivamente acotado, sino como un tipo o categoría de tiempo sociohistórico”¹⁴. Sin embargo, es preciso señalar la relativización de ese presente que viven los sujetos ya que, “quienes lo viven delimitan *su* presente y nadie vive un tiempo que nos sea el presente, mientras que el propio pasado queda aprehendido en él”¹⁵, en otras palabras, los sujetos definen un “nuestro tiempo”, un “nosotros”, aunque también con sus “cronologías estratificadas”, como enuncia Aróstegui, si se decidiera por un tiempo cronológico, aun así, este mismo, no agotaría la “realidad histórica” que lleva implícita en ella¹⁶.

La práctica de la Historia del Tiempo Presente se vuelve relevante para conocer desde los sujetos de experiencia su visión del pasado. Aróstegui, ha denominado *historia reciente*, aquella que coloca al sujeto en una “proximidad” al fenómeno a estudiar, por lo tanto, a una historia inacabada y abierta que nos otorga la posibilidad de replantear la forma vertical de ver el pasado. En este sentido, escuchar las voces desde los pueblos originarios, como un pasado vivo, nos da la opción de formular propuestas ante la historia oficial, la cual ha generado una historia “cerrada” en la cual no existe la posibilidad de transformación, de reivindicación, de desacuerdo con lo que se ha dicho, una historia homogénea, concentrada en la idea de una “identidad mexicana”¹⁷.

¹⁴ *Ibidem.* p. 56.

¹⁵ *Ibidem.* p. 57.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Entendiendo la “identidad mexicana” como aquella que surge de propuestas políticas posindependentistas, apoyada a su vez por científicos e intelectuales durante el siglo XIX y su “consolidación” en el siglo XX.

A partir de la noción de una historia inacabada y por lo tanto abierta a otros planteamientos sobre el conocimiento del pasado, intento hacer una reflexión de ese pasado como construcción y reproducción colonizadora que guarda andamiajes con la experiencia colonial, que nos aleja, a la idea del cómo nos pensamos como parte de las naciones originarias en la actualidad. Una propuesta de acercamiento a la *Ñuu Savi* que me acerque a posibles resignificaciones sobre el pasado. Es necesario por lo tanto un replanteamiento de formas de nombrar a los pueblos originarios, monopolizados o privatizados¹⁸ desde el propio Estado, desde la academia y la propia investigación dictando “quiénes somos” y “cómo somos” las culturas diversas, de ahí parte el interés por la escucha a otras formas de ver y pensar el pasado. Por lo que, en este trabajo de investigación, utilizaré el término “pueblos originarios” y no “comunidades étnicas” o “pueblos de indígenas” por la carga colonial y su denominación desde el exterior hacia las comunidades asentadas antes de la llegada de los españoles, intentando resarcir formas que continúan reproduciéndose dentro de la historiografía contemporánea y dentro del imaginario social sobre.

Por otra parte, fue de interés para este trabajo, lograr un acercamiento a la noción de memoria y las formas de concebir el pasado, desde la concepción de la comunidad de *Ñuu Ndeya* pero también de la conformación del pasado a partir de elementos impuestos por la exterioridad como puede ser desde la “memoria oficial”.

Para llegar a la noción de memoria, siguiendo al sociólogo Maurice Halbwach¹⁹,

¹⁸ Un sujeto privatizado o un pueblo privatizado se puede entender aquel al que se le ha privado de su propia voz y representación.

¹⁹ Teórico muy importante, su libro, “*Memoria Colectiva*”, es considerado como uno de los primeros estudios dentro de la sociología, en aborda el sentido de la memoria, la colectividad, no en un reduccionismo individual

tomé como punto de referencia, los "marcos sociales" para acercarnos a la memoria de acuerdo a la dinámica de colectividad y su interacción social en su interrelación comunitaria.

Al considerar la transmisión de la memoria intergeneracional, efectuada de los abuelos hacia los hijos y a su vez, hacia los nietos se complejiza, al encontrarse con el efecto de la migración. Este es el caso de algunas familias que salieron de *Ñuu Ndeya* y se asentaron en el estado de México, en el municipio de Chimalhuacán, lugar al que mi familia y yo migramos en el año 1989.

Esta cita, del sociólogo Maurice Halbwachs, es mi punto de partida ante la compleja situación generacional y las interrogantes sobre el pasado y la memoria:

“[...] en el círculo de nuestros padres, vemos la huella que dejaron nuestros abuelos. [...] Nuestros padres avanzaban por delante de nosotros y nos guiaban hacia el futuro. Llega un momento en que se detienen y nosotros les adelantamos. Entonces, tenemos que volvernos hacia ellos y nos parece que ahora han vuelto al pasado y se confunden entre las sombras de antes”²⁰.

Tal frase la tomo como punto de partida por la pertinencia en cuanto a la afectación personal que me ha generado la experiencia de vida como migrante. Además, sobre la ruptura de los saberes comunitarios y la transmisión de la memoria que se volvió compleja por el desplazamiento continuo con mi familia pero también de la búsqueda de estos saberes más allá de las prácticas que se reproducían dentro de

sino un pensar en colectividad desde los marcos sociales, como propuesta de formas de mirar la sociedad. Halbwachs, Maurice. *Memoria Colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, 192 pp.

²⁰ *Ibidem.*, p.69

la familia como puede ser el ejercicio de la lengua que hablan mis padres, la comida de mi madre, al estilo del “pueblo”, la música tradicional de *Ñuu Savi*, formas aprendidas desde una comunidad, un “nosotros”, *in group*, en oposición a “los otros” *out group* in, idea situada en una percepción colectiva²¹.

Hasta ahora, la historia se ha generado desde los espacios de poder y del monopolio del pasado, los paradigmas que determinan la validez del pasado, a su vez dan cuenta del desplazamiento, de muchas otras historias²². Por lo tanto, es necesario historizar las relaciones entre memoria e historia y la recuperación de la manera de concebir el pasado, sus formas de elaboración y de significación.

Este trabajo, estuvo centrado en la realización de una metodología de entrevista cualitativa. Las personas entrevistadas fueron personas que ya conocía otras por recomendación y sugerencia familiar, las edades variables considerando tres generaciones, abuelos, hijos y nietos, en este último caso, únicamente a una persona. Tuve la oportunidad de contar con otras pláticas personales pero sin grabación, como fue el caso de algunas familias en el municipio de Chimalhuacán con quienes dialogué sobre su llegada a Chimalhuacán y las conversaciones con del Dr. Maarten Jansen²³ en mi visita a la Universidad de Leiden Holanda, quien junto con su esposa Aurora Pérez Jiménez²⁴, originaria de *Ñuu Ndeya*, han

²¹ Jiménez en Magaña Mancillas y Cerda González. “Estudio Introductorio”, *Historia, Memoria y sus lugares*, Lecturas sobre la construcción del pasado y la nación en México, Mexicali, UAB (Universidad Autónoma de Baja California), Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, 2014, p.11 y 12.

²² Pappe, Silvia. “Memoria versus Historia, desencuentros en los espacios de poder”, 2007, p. 88

²³ El Dr. Maarten Jansen, es investigador en la facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, Holanda, desde hace aproximadamente treinta años, ha estudiado la cultura *ñuu savi*, en especial los códices y la lengua *sahin sau*.

²⁴ Aurora Pérez Jiménez, es originaria de *Ñuu Ndeya*, durante varios años impartió clases de *sahin sau* “mixteco” en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, Holanda, desde donde generó el libro:

realizado estudios en torno a los *Ñuu Ndeya*, de ahí que parta el interés sobre el conocimiento que la comunidad tiene, sobre este lo que se estudia en otros lugares en relación al sentido de apropiación que la propia comunidad tiene.

Las preguntas planteadas, estuvieron enfocadas en la recuperación y transmisión del pasado de manera intergeneracional, sobre qué se recuerda y cómo se recuerda ese pasado. También, de manera aventurada, mi atrevimiento a preguntar sobre el posible reconocimiento de los *Ñuu Ndeya*, como parte de la memoria colectiva de la comunidad de *Ñuu Ndeya*. Aunque yo misma, me haya acercado muy recientemente al tema de los “códices mixtecos”.

Para la realización de esta investigación, tomé dos espacios como ejemplos representativos en la realización de entrevistas: el municipio de *Ñuu Ndeya*.²⁵, es decir en la cabecera municipal, aunque también en las comunidades pertenecientes a la misma, como Chapultepec y La Paz. El municipio de Chimalhuacán en el estado de México fue la otra zona geográfica de gran importancia²⁶. Estos espacios, son muy representativos para mí, sobre todo, como ejemplo de salida de la comunidad y llegada a México, dentro del proceso de migración de mi familia y como ejemplo de algunas otras pertenecientes al municipio de *Ñuu Ndeya*.

Las preguntas planteadas en esta investigación fueron las siguientes: ¿cómo se concibe hoy la idea del pasado en común en *Ñuu Ndeya* y a través de qué elementos

Sahin Sau. Curso de lengua mixteca (variante de *Ñuu Ndeya*), México: Universidad de Leiden; Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, 2008. 238 pp.

²⁵ Al referirme al municipio en su conjunto con sus 18 parajes, lo haré como “comunidad”, sin embargo, al abordar alguna comunidad en específico, utilizaré el nombre de la comunidad referida.

²⁶ Al hablar del municipio de Chimalhuacán, lo haré centrándome en colonias de San Agustín y San Lorenzo, por la cercanía comunitaria con las personas ahí asentadas y las entrevistas realizadas.

se identifica?, ¿existe una relación del pasado de *Ñuu Ndeya* en torno a los códices mixtecos fuera de *Ñuu Ndeya*, en este caso, en Chimalhuacán, estado de México? Para poder dar respuestas a estas preguntas, planteo la posibilidad de un pasado que se construye desde un presente, desde el sentido de la historia y la posibilidad de dar cuenta del pasado desde formas diversas como es el campo de la memoria y la oralidad como forma de identificación e interacción de los sujetos sociales, de ahí que la tradición oral tome un papel fundamental en la realización de este trabajo y, por lo tanto, la realización de entrevistas.

La idea del pasado como posibilidad de múltiples pasados, entra en tensión al recurrir a otras miradas como la memoria, la transmisión oral, lo que se recuerda y cómo se recuerda ese pasado desde sectores alternos a lo oficial, desde las voces de los pueblos originarios. En un ejercicio de escucha a los sujetos de su propia historia, intentando un acercamiento a esa memoria cargada de prácticas y significados que han sido contruidos e interiorizados desde las comunidades de los pueblos originarios, desde su propia memoria cargada de vacíos y fracturas generadas siglos atrás por la “conquista” pero que tiene sus secuelas en el tiempo presente.

El primer capítulo versa sobre el sentido de la memoria entendiendo el concepto de la memoria como una posibilidad de distintas versiones de la historia, es en este punto en donde pretendo establecer un diálogo, una escucha responsable “reflexiva y crítica” en la proximidad y distancia que el historiador debe tomar del sujeto como formador de su propia historia, del testimonio, del testigo, del informante que ha

vivido su pasado de manera individual pero también colectiva²⁷. De tal manera que la memoria colectiva e individual de acuerdo a Halbwachs no se manifiesta sola o por separado, ya que “nunca estamos solos”²⁸, por lo que al abordar el sentido de “memoria colectiva”²⁹, desde la interacción de un grupo, en este caso de la comunidad de *Ñuu Ndeya*, resulta apropiado ya que, para las comunidades de pueblos originarios, este aspecto, es uno con los que caracteriza una práctica interiorizada por la comunidad y por lo tanto se distingue de otras.

Para dar cuenta de la noción de “memoria colectiva” desde la comunidad, abordé los planteamientos de Halbwachs, de la memoria social y “memoria colectiva”, planteando el recuerdo como un “fenómeno colectivo”, en la construcción de la memoria intergeneracional, de la memoria relacionada con el pasado, pero también como resultado de una interacción sociocultural³⁰, término muy acertado para relacionar la memoria con el sentido de colectividad de una comunidad, en este caso, de *Ñuu Ndeya*.

La reflexión teórica sobre los estudios orales la llevé a cabo a través de los textos del antropólogo belga, Jan Vansina, que, por sus investigaciones en historia oral, está más vinculado con la disciplina de la Historia. Por tanto, mi interés y pregunta parte de la indagación de cómo se piensa y es significado ese “pasado”, a partir de

²⁷ Garay, Graciela de. Coloquio “Historia del Tiempo Presente”, Universidad iberoamericana, presentado del 20 de febrero al 1° de marzo de 2016.

²⁸ Halbwachs, *op. cit.*, p. 26.

²⁹ Las comillas las pongo para advertir la carencia de una definición de memoria colectiva para este trabajo, sino que utilizaré principalmente las aproximaciones que plantea el sociólogo Maurice Halbwachs en su libro, *memoria colectiva*.

³⁰ Erll, Astrid. *Memoria colectiva y culturas del recuerdo*, estudio introductorio, Bogotá, Universidad de los Andes, 2012, p.17.

la tradición oral y qué de esta tradición aún habita en la noción de memoria o diálogo con el pasado de sus habitantes. Con la intención de hacer un puente entre el pasado y el presente

Trabajar con memorias, relatos, es trabajar dentro de un ámbito subjetivo, entender al sujeto y recuperar aquello que lo ha afectado, es uno de los propósitos de la historia oral. Otro propósito, es trabajar de manera profunda intentando encontrar “su verdad”, la del sujeto, en el qué y el cómo de su experiencia.

El segundo capítulo tiene como objetivo mostrar de qué manera se recuerda el pasado desde la experiencia comunitaria. Para contestar esta pregunta, resulta fundamental plantear la escritura, como “evidencia del pasado”, de acuerdo a Michel de Certeau, aquella que “habla del pasado para enterrarla”, convirtiéndose entonces en el recuerdo del olvido, la nueva escritura que vino a enterrar lo que le antecedió. Por lo tanto, “el discurso sobre el pasado tiene como condición ser el discurso del muerto”³¹. De ahí que se genere a partir de ese discurso una invención del pasado, implícito en la idea cristiana de “civilización”, lo cual de acuerdo a Eduardo Subirats tenía que ver con “comprender programadamente al Nuevo Mundo como continente vacío de historia”³². Esta visión de la historia desde la escritura, ha generado un desplazamiento de la voz del propio pueblo, de los mitos, las creencias, la tradición oral y sus relatos, prácticas muy comunes de los pueblos originarios, que se vieron suprimidos ante la escritura como forma predominante, pero también como invención del pasado. Por lo tanto, es fundamental el acercamiento al pasado de

³¹ Certeau, Michel De. *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, p. 63 y 117

³² Subirats, Eduardo. *El continente vacío*, Siglo XXI, 1994, P. 30

Ñuu Ndeya desde la propia voz de los sujetos desde las distintas narraciones y sus posibilidades de dar cuenta del pasado.

En este capítulo, planteo también una aproximación a un análisis sobre la importancia de los espacios públicos como elementos representativos que nos aproximen a la idea del pasado de *Ñuu Ndeya* y a su relación con los “códices mixtecos”. “la plaza” se vuelve un símbolo representativo en la interacción comunitaria y como espacio público de expresión y representación de la memoria del pasado de *Ñuu Ndeya*. Una plaza que ha visto transitar su pasado y se ha transformado de acuerdo a dinámicas de influencia tanto internas como externas, de las cuales intentaré dar un acercamiento. Es de relevancia también abordar el Museo de *Ñuu Ndeya* como propuesta “simbólica” de la memoria de la comunidad, con la intención de problematizar por qué un lugar considerado como "panteón de los reyes mixtecos" ha escapado a la dinámica que se generó con la unión de once museos comunitarios en *Ñuu Savi*.

El capítulo tres, está centrado en las experiencias personales de vida de dos familias que salieron de *Ñuu Ndeya* y migraron al estado de México, también planteo como propuesta mi propia experiencia de vida como inmigrante al municipio de Chimalhuacán. Estas experiencias de vida las retomo a manera de ejemplos de la práctica de aquellos saberes llevados consigo y “reproducidos”, tanto por mi propia familia como de la comunidad ahí asentada provenientes de *Ñuu Ndeya*.

Un aspecto que resulta de gran relevancia a abordar en este capítulo, es la participación de la iglesia de Natividad de *Ñuu Ndeya* dentro de un proceso de reivindicación cultural hacia la comunidad. Desde la iglesia, se ha impulsado hacia

la comunidad de *Ñuu Ndeya* a la recuperación de ciertas tradiciones antiguas como la realización del ritual a *Kosau*, la “serpiente de lluvia”. Una propuesta que acarrea su propia dinámica con la idea de “recuperación”, por un lado, la iglesia como la que propone aquello que debería ser “rescatado” y “reproducido” por la comunidad y por el otro, la idea de una recuperación de aquello que ha sido negado por la misma empresa religiosa, tanto en la época de la “conquista” como posterior a ella.

Capítulo 1

1. El sentido de la memoria desde la historia del tiempo presente.

La memoria en el tiempo presente se vuelve, tanto un campo de estudio, como una problemática por lo que el presente resulta ser un objeto de análisis interdisciplinar. En donde no solo la participación de la historia se encuentra en primer plano sino también varias disciplinas, desde la antropología hasta la neurofisiología; por ejemplo, desde la dimensión de la antropología:

“En primera instancia, se podría decir, el archivo y el campo remiten a dos acciones opuestas: por un lado se entra al archivo y por el otro, se sale a campo [...], y remite a su vez dos prácticas corporales sostenidas por marcos discursivos y por gremios que parecen haberse repartido la línea del tiempo: los historiadores que entran al archivo, seleccionan documentos y construyen con ellos un relato verosímil sobre el pasado, y los antropólogos que salen físicamente del hogar, habitan el ‘terreno’ durante algún tiempo y describen los detalles de un paisaje, natural, cultural y vivo en el presente”³³.

Estas distinciones nos aproximan a la interrelación de distintas áreas disciplinares y no únicamente de la relación de memoria con la historia, por lo tanto, a la posibilidad de pensarlo desde distintas aristas. Por lo que, los estudios de la memoria se pueden considerar como el campo que ha roto con la parcelarización del dominio, al menos desde la disciplina de la historia³⁴.

³³ Frida Gorbach y Mario Rufer (coords). *(In) disciplinar la investigación*. Archivo, trabajo de campo y escritura, México, UAM, Siglo XXI, p.12

³⁴ Al respecto, *Vid.*, Cuesta, Josefina. *Historia del presente*, Eudema, Historia Perfiles, 1993, pp.93

Intentando realizar un acercamiento a la existencia de múltiples categorías mas no definiciones, sobre la memoria, estas van, desde, memoria oficial, memoria pública, memoria popular, hasta las memorias recobradas³⁵. Estas categorías, a su vez, nos dan un marco social y un referente de colectividad, es decir, de sentido de pertenencia a un grupo determinado y particular y no a una memoria social difuminada por su propia extensión, como podría ser la configuración de la memoria desde una historia homogénea.

La categoría de “memoria colectiva” se vuelve relevante al hablar de un grupo comunitario al señalar que para los pueblos originarios, el pensamiento individual es poco usual, no se puede pensar separado del resto y no porque no se les considere como individuos sino, simplemente porque existe una práctica antigua de formas “de estar”, siempre en relación con el otro, en este sentido y con lo que le rodea³⁶.

“Los hechos históricos son interpretados de manera particular a partir de las formas específicas en las que las diversas etnias los han experimentado, al tiempo que son contrastados con las historias nacionales oficiales, lo cual implica la puesta en práctica de procesos de apropiación y creación de

³⁵ No ahondaré en cada uno de ellos, sino tomaré como base para esta investigación la categoría de “memoria colectiva” como propuesta desde de los estudios sociológicos, que iniciaran en los años veinte, Maurice Halbwachs y Aby Warburg, considerados como los “primeros en abordar la memoria cultural en el ámbito de una teoría moderna de la cultura”. Erll, *op. cit.*, p.17 y Cuesta, *op. cit.*, p.42

³⁶ Un ejemplo lo podemos ver desde la lengua, en donde incluso la naturaleza puede ser señalada con referentes utilizados en una persona. Para decir en la cima de la montaña se dice *xini yuku* “cabeza montaña” o la cueva como *yu’u yuku* “boca montaña”. Expresiones desde la variante de Yukuhiti, municipio perteneciente a Tlaxiaco, “Mixteca Alta” de Oaxaca.

sentidos particulares a partir de las experiencias colectivas de carácter étnico o interétnico”³⁷.

En este acercamiento que se pueda tener con los sujetos como parte de una colectividad, es primordial el sentido de la memoria, así como la fuente oral y con ello, la correspondencia de lo que se recuerda y se transmite.

El interés en la memoria tanto individual como colectiva, es que éstas, son un referente de uno y otro al hablar de un grupo particular, de esta manera, se puede complementar la memoria en común a partir de su transmisión oral y de prácticas que involucran el quehacer en colectividad.

“Se hace necesario, entonces, historizar las memorias, es decir, ponerlas en diálogo y en tensión crítica con relación a los hechos históricos a partir de los cuales pueden ser enriquecidas y precisadas, cuestionadas o impugnadas al mismo tiempo. De manera paralela, es necesario preguntarse por los sentidos que los hechos históricos adquieren para diferentes estratos sociales o colectividades, es decir, cuestionarse sobre cómo son experimentadas de manera heterogénea y dar cuenta de su polisemia”.³⁸

El estudio de la Historia del Tiempo Presente como propuesta “historiográfica”³⁹, es relativamente reciente surge de contextos que marcaron un cambio social sobre

³⁷ Cerda García, Alejandro. “El potencial descolonizador de la memoria indígena. Elementos para su problematización”, Revista Tramas, México, UAM-X, 23 diciembre, 2012 número 38, p. 180.

³⁸ *Ibidem.*, p. 182

³⁹ El Institut d’Histoire du Temps Présent (IHTP), se inauguró en 1980, enfocado en una perspectiva contemporánea que pudiera hacer frente a la tradición oficialista de la historia, sobre todo del “Comité d’Histoire de la Deuxième Guerre Mondiale presidido por Henri Michel”. En Alemania adquiere notable relevancia la *Zeitgeschichte* (Historia actual) sobre todo tras el genocidio comandado por Hitler. En España se

todo del siglo XX después de las guerras y los conflictos, en Europa. Esta propuesta historiográfica mostró nuevas realidades, derivadas no precisamente del hacer de la historia única y permanente.

François Dosse, miembro e investigador del Instituto de la Historia del Tiempo Presente, afirma que la historia del tiempo presente, como campo de estudio, se comienza a Institucionalizar en Francia pero que no por eso constituyera una “novedad”, ya que anteriormente se investigaba⁴⁰, ya se había realizado ante momentos de crisis y guerras en estos países. Por su parte, Julio Aróstegui, toma esta propuesta de estudio como un “modelo historiográfico”, el cual, se encuentra aún en “construcción”, sin embargo, advierte también que no es “nuevo”, ante otras formas de hacer historia, como el de la microhistoria, la historia oral, la historia sociocultural, de la vida cotidiana y de género. Estas formas de hacer historia surgieron ante la adaptación de la propia historiografía ante contextos sociales específicos, así como los cambios en la visión de la propia disciplina de la historia, por lo menos desde los años setenta del siglo XX⁴¹.

En la versión alemana tenemos la *historia de nuestro tiempo, del tiempo en que vivimos* “Zeitgeschichte” que tuvo como precedente el “Instituto alemán para el Estudio de la época Nacional Socialista”. De acuerdo a Aróstegui, las instituciones académicas tanto francesas como alemanas, son las que se han enfocado al

comienza a poner interés hasta la década de los 90, posterior a la guerra civil española y al franquismo. Vid. Aróstegui, Julio. *La historia vivida. Sobre la historia del presente*, Madrid, Alianza, 2004, 445pp.

⁴⁰ Garay, Graciela de (coord.). *Para pensar el tiempo presente: Aproximaciones teórico-metodológicas y experiencias empíricas*, México, Instituto Mora, 2007, p.10

⁴¹ Aróstegui. “*La historización de la experiencia*”, *op. cit.*, p. 20.

estudio de la historia del tiempo presente. La primera, centrada en el “régimen colaboracionista de Vichy”, y la segunda, en el nazismo. Ambas, se enfocan en la “historia reciente” o Historia del Tiempo Presente, pero no en “la historia vivida”, este último término acuñado por el propio Aróstegui el cual refiere a los “acontecimientos vividos directamente”, en este caso a las experiencias vividas⁴². Por lo que, la Historia del Tiempo Presente, se convierte en una historia y no olvidada si hablamos del caso del holocausto, desde donde la memoria y la oralidad en las narraciones de las experiencias de vida cobraron una enorme relevancia.

Ante la propuesta de la Historia del Tiempo Presente el historiador, se coloca en un plano en afectación con su contexto, postura en la cual puede interrogar, cuestionar, tomar partido de lo que sucede, por lo que, ante esta situación, es pertinente realizarse la pregunta sobre ¿cuál es el papel del historiador en la escritura de la historia del tiempo presente? El historiador que puede ser “actor” de su propia historia, que ha experimentado cambios, el que ya no se enfrenta solamente a documentos sino a registros orales a memorias, relatos y testimonios.

El historiador se encuentra con posibilidades “abiertas”, a las versiones encontradas, a las memorias y con ello, a un ámbito subjetivo y, por lo tanto, también a una exigencia metodológica. Por otra parte, la presencia de “testigos”, condiciona de alguna manera el trabajo del historiador, ante las posibilidades de otras verdades, en este sentido, la subjetividad se coloca como posibilidad de un haz de interpretaciones.

⁴² *Idem.*, p.24.

1.1 La Memoria en el tiempo presente

Hablar de memoria es hablar de su sentido polisémico, desde la subjetividad de los individuos como sujetos de su propia historia, de la relación del pasado con el presente, de la historia con el historiador. El ejercicio de la Historia, al hablar de la memoria, involucra intrínsecamente al tiempo y los padecimientos de los procesos de transición entre la relación de la tradición y la modernidad. Ese pasado generado como “el derecho de cada generación a pensar su propia historia, no sólo a hacerla, sino también a escribirla y a plantear sus propios interrogantes y problemas a tiempos pretéritos y al propio tiempo en que vive”⁴³. Lo anterior, se acerca a lo que Homi Bhabha llama el “derecho a narrar”, a partir de una postura crítica frente a las estrategias de exclusión de la historia oficial. “Sostener que el ‘derecho de narrar’ es un medio para alcanzar nuestra propia identidad nacional o comunitaria en un mundo global supone la necesidad de revisar nuestra concepción de ciudadanía simbólica y nuestros mitos de pertenencia, identificándonos con los ‘puntos de partida’ de otras historias y geografías nacionales e internacionales”⁴⁴.

Es en esta generación en la que me coloco como participante del cuestionamiento de mi propia historia, de cómo se ha construido y como se nos conoce a quienes formamos parte de uno de los pueblos originarios en nuestro país. En mi presente, soy un “testigo”, de la ruptura de la transmisión de saberes y prácticas comunitarias

⁴³ Cuesta. “precedentes y razones de una emergencia”, op. cit., p.30

⁴⁴ Bhabha, Homi. *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 101.

al salir de *Ñuu Ndeya* pero también, quien se pregunta y escucha de otros, a las generaciones de padres y abuelos.

La posibilidad de realizar una labor de acercamiento desde la Historia y al mismo tiempo “pertenecer” a una cultura o pueblo originario, me coloca en una postura desde dentro y al mismo tiempo, desde fuera. Por un lado, la memoria, la experiencia de vida cercana a la comunidad, la práctica de la lengua, las costumbres, han sido elementos que de una u otra forma ha estado presentes en la convivencia con mis padres y familiares como principio de contacto e interacción con la comunidad de *Ñuu Ndeya*. Por otro lado, la formación universitaria, me coloca automáticamente en una postura “privilegiada” con relación a otras personas de mi generación, con poco acceso educativo. Aunque desde dentro del círculo universitario o académico, las interrogantes sobre mi pertenencia cultural y mi pasado se complejizan. Por lo que, los conceptos de historia del tiempo presente, y la “posibilidad de análisis histórico de la realidad social vigente”⁴⁵, fungen como indicadores de otras realidades, de la relación entre los actores y testigos de la historia, los historiadores y la propia escritura de la historia.

Abordar la experiencia de vida desde la historia del tiempo presente, otorga la ventaja en que esta, no está exenta de la relación con la temporalidad, es decir: “la historia del presente no se entiende como una época determinada, con una delimitación temporal estática y fija, sino como una categoría dinámica y móvil que

⁴⁵ Cuesta, *op.cit.*, p.11.

se identifica con el periodo cronológico en que desarrollan su existencia los propios actores e historiadores”⁴⁶.

Por lo tanto, el presente se vuelve el punto de convergencia y de tensión, desde donde se puede replantear una historia distinta, a partir de la escucha del sujeto de su propia historia. Aunque también podríamos poner en discusión esta última idea, ya que, como sujetos sociales, no se puede desligar de los lugares desde donde se habla, este ya sea desde, un grupo cultural, experiencias de vida o institución a la cual se pertenezca. El sujeto como constructor de su propia historia, estará condicionado y afectado también por su propio contexto social y cultural, por lo que entender al sujeto y recuperar aquello que lo ha afectado es prioridad en la recuperación y práctica de la memoria de manera que se contribuya a “disminuir” con la problemática social por medio de la recuperación de sus relatos y memorias desde la visión y versión de los sujetos, en este caso pertenecientes a pueblos originarios.

Aunque el pasado y la memoria de los pueblos originarios están atravesados por las narrativas de origen colonial, de la imposición colonial, podemos llegar a aproximaciones sobre ello, desde sus propios referentes o códigos culturales, como son la práctica de la lengua, las costumbres antiguas, las formas de ser y hacer de un grupo determinado.

“Hacer memoria del pasado de los pueblos indígenas es también una forma de impugnar nacionalismos a partir de los cuales se explica la historia común

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 11 y 12.

y se justifican las instituciones y las políticas gubernamentales vigentes, es rescatar, hacer vigentes y poner en acción otras versiones de hechos históricos nacionales, impugnando una historia única y validada desde las clases dominantes⁴⁷.

Acercarnos a la memoria por medio de las narraciones es trabajar en un ámbito subjetivo y por lo tanto abierto e inacabado, donde las definiciones no tienen prioridad sino las aproximaciones a otras realidades.

1.2 Memoria y pasado “indígena” como construcción desde el Estado-nación

En la Europa del siglo XVIII, se suscitarían una serie de transformaciones económicas, políticas, científicas e ideológicas que darían paso a la modernidad. Para acceder a la idea de modernidad la conformación de los estados-nación sería el primer requisito, que además contara con una forma de gobierno e instituciones que respaldaran al ciudadano. Estos “derechos” y obligaciones a los que serían sometidos prácticamente todos los ciudadanos traducían la diversidad cultural en una sola idea, una misma historia, una misma lengua y una misma identidad⁴⁸.

En el caso del México antiguo, la reconstrucción o mejor dicho la invención de la idea del pasado, sirvió para erigir también la idea de conformación de una nación. En el caso de la historia como justificación social y política, esta ha servido para “comprender y aceptar”, los procesos de conflicto, intervención por los que un país

⁴⁷ Cerda, *op cit.*, p. 192.

⁴⁸ Delgado Carranco, Susana. *Los mexicanos en el espejo del imperialismo*. Primera mitad del siglo XIX, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, 2010, p. 9 y 10.

o una nación ha pasado, de manera que esa enseñanza se tenga que actualizar constantemente, como bases y fundamentos de su existencia. Ante este planteamiento, el historiador Eric Hobsbawm, menciona que ante el surgimiento de las naciones sobre todo en Europa, estas requirieron de tomar elementos del pasado que fungieran como soporte de una historia nacional, es decir, adaptándolas a las necesidades a manera de legitimación sobre todo para una nación invadida o colonizada⁴⁹.

Los pueblos originarios asentados en el actual territorio que ocupa México no escaparon al proceso de destrucción de su pasado, de su memoria y a la imposición violenta de “nuevas formas” de existencia. La espada y la cruz, símbolos y estandartes de la “conquista” española⁵⁰, llegaron con la gran promesa de “salvar” las almas de los antiguos habitantes de tierras ancestrales del continente americano. Esta idea de “salvación”, tendría como efecto, inmediato, una baja poblacional muy considerable, la destrucción de la estructura social existente y de todo aquello que evidenciara el pasado y su memoria, de manera que, “durante el siglo XVI el ciclo escasez-epidemia-mortandad marcará como calendario

⁴⁹ Vid. Hobsbawm, Erik, Ranger, Terence (Eds.). *La invención de la tradición*, Crítica, 1993, 320pp.

⁵⁰ Es lo que llamó Serge Gruzinski, *la colonización del imaginario*: “Desligadas de manera progresiva de su asiento material y social, aisladas por los evangelizadores y los conquistadores de los grupos a los que pertenecían, para constituirse en ‘religiones’ e ‘idolatrías’, manifestaciones totales o parciales de las culturas indígenas, sufrían una redefinición incomparablemente más perturbadora que el paso a la clandestinidad. En el momento mismo en que la Conquista los insertaba por la fuerza en un espacio inventado del todo por Occidente, impuesto por los españoles y delimitado mediante términos y conceptos establecidos – ‘supersticiones, creencias, cultos, sacrificios, adoraciones, dioses, ídolos, ceremonias, etc...’-, aquellas manifestaciones tachadas de errores y falsedades. Los indios se enteraban al mismo tiempo de que aquellos ‘adoraban a dioses’ y que esos ‘eran falsos’. Lo que había sido el sentido y la interpretación del mundo eran un ‘rito’ y una ‘ceremonia’ perseguidos, marginados y menospreciados, una ‘creencia’ falsa, un ‘error’ por descartar y repudiar, un ‘pecado’ por confesar ante los jueces eclesiásticos”. Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario*. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, México, FCE, 2013, p.24.

recurrente, la vida que llevaron los habitantes provenientes de pueblos originarios en la Nueva España”⁵¹. Con ello, da inicio a la aniquilación poblacional y cultural, generando una estratificación social que posicionó a los pueblos originarios en la subalternidad y por lo tanto en desventaja social, situación que se repetiría en siglos siguientes.

La configuración de la identidad mexicana, en el siglo XIX, se aleja cada vez más de su realidad en cuanto más se intenta definir. Este hecho que históricamente ha predominado como parte de la conformación de una identidad en “común”, de los mexicanos, ha dejado al margen la diversidad lingüística y cultural del país, en una población que paulatinamente ha ido disminuyendo.

Durante el siglo XIX, surge una revalorización de los “objetos prehispánicos” cuando se encuentra la Piedra del Sol y la piedra Coatlicue, estas a finales del siglo XVIII⁵². Estos símbolos que detonaran el sentir por lo prehispánico en aras de la conformación de la nación fundamentada en su pasado. Un pasado que sería apoyado también por la disciplina de la antropología, desde donde se tomaron a las culturas antiguas como “objetos de estudio”, clasificados y ubicados en un corpus siempre distinto.

A partir del siglo XIX con los gobiernos liberales y sobre todo con los gobiernos posrevolucionarios, ya en el siglo XX, perseguían el “progreso moderno” del país, tendrán como gran tarea, resolver el papel del “indígena” y su integración a una sociedad “mestiza”. Las políticas del estado por insertar a la nación dentro de la

⁵¹Historia General de México. Tomo I, El Colegio de México, 1981, p.351.

⁵² Tanto el hallazgo de la “piedra del sol” como de Coatlicue, fueron registrados en 1790. INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia. <http://www.inah.gob.mx/es/boletines/3247-coatlicue-y-piedra-del-sol>, consultado el 28 de mayo de 2017.

modernidad dieron pie al inicio de una patrimonialización de lo “indígena” otorgándole cierta participación con la “recuperación” de elementos que dieran cuenta de un “pasado glorioso”. Ese “pasado glorioso” estaba lejos de la realidad del “indígena” ya que, ni su voz ni voto contaban.

La “identidad mexicana” como construcción, tuvo la participación de los grupos de poderes, de las élites e intelectuales. Manuel Gamio⁵³, el iniciador de la práctica institucionalizada de la antropología social mexicana, tomó participación activa en el papel que tomaría el “indígena” en la modernidad, aquella a la que se pretendía insertar al país, por lo que, “los indios debían aprender español para no quedarse como extranjeros en su propia patria”⁵⁴. Gamio tomó partida de sus estudios en antropología, conoció la diversidad del país, hablaba la lengua náhuatl y vivió en Zongolica, Veracruz con un grupo “indígena”. Sus ideas referentes a “lo indígena” se centraron en cómo integrar al “indio”, contemporáneo a su pasado histórico, y al “progreso mestizo”, sin destruirlo⁵⁵. El antropólogo Miguel Bartolomé refiere que para los “desarrollistas”, el indígena era sinónimo de atraso⁵⁶, por lo que estos debían ser preparados para enfrentar estas ideas y proyectos de nación.

“En este contexto, la investigación arqueológica vuelve a jugar el papel de complemento ideológico del nacionalismo, al ser usada para ponderar las

⁵³ Manuel Gamio, junto con André Molina Enríquez y Miguel Othón de Mendizábal conformarían una generación que entre los años 1909-1925, mirarían no solamente el pasado idealizado del “indígena” sino también como una “realidad social”, aquella que pudiera salir del “atraso” y del analfabetismo. *Vid.* La Antigüedad mexicana en la historiografía 1780-1990. III. El indigenismo liberal revolucionario. Manuel Gamio, Luis Gerardo Morales, compilador, Antologías universitarias, UIA, 1994.

⁵⁴ Manuel Gamio, Luis Gerardo Morales, (comp.). *La Antigüedad mexicana en la historiografía 1780-1990*. III. El indigenismo liberal revolucionario. Antologías universitarias, UIA, 1994, p.156-157

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Bartolomé, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón*. Las identidades étnicas de México, Siglo XXI, 2016, p.55.

grandezas del pasado. Durante el siglo XIX la apropiación y revaloración del patrimonio arqueológico fue una estrategia estatal para dar identidad a la naciente nación mexicana, mediante un discurso científico; y en el siglo XXI, los monumentos arqueológicos continúan siendo apropiados y reproducidos por las políticas culturales del Estado. Sobresale el caso de los vestigios materiales aztecas, en el centro del país: su asociación con un “glorioso imperio” ha sido empleada para legitimar una historia nacional centralista, en detrimento de la historia de otras regiones”⁵⁷.

El pasado glorioso como discurso y construcción en la conformación de una identidad nacional, dejaba en la obscuridad aquello que no le era útil. El referente histórico para las culturas antiguas, construido desde esta mirada, ha desplazado los referentes culturales y la forma de apropiación y reproducción del pasado de los pueblos originarios a quienes en un ejercicio taxonómico se les había catalogado, clasificado antropológica y etnográficamente.

La inclusión de una heterogeneidad “indígena” convirtió a la herencia patrimonial en la sustancia vital de la teleología de la nación: el mestizaje. Así la Nación tenía que marchar forzosamente hacia la fusión de “razas” y de culturas. Esta narrativa más que fundir, excluyó elementos culturales anteponiendo una uniformidad ante la diferencia, porque el “mito del mestizaje” se fundamentó en la idea de unidad nacional.

⁵⁷ López-Mestas, Lorenza. “La tradición Teuchitlán y la magia del patrimonio arqueológico” en *La antropología y el patrimonio cultural de México*, México, CONACULTA, 2011, p. 23.

La conformación discursiva de una sola identidad nacional, deja al margen y en la clandestinidad a las culturas vivas, exhibidas al mismo tiempo en museos, silenciando su voz y ubicándolos en un tiempo pasado como si no tuvieran relación con el presente. Ante esta uniformidad, es pertinente enunciar al respecto a Carlo Ginzburg, para entender acerca de la huella o los indicios de lo que se pretende conocer o descubrir dentro de las ciencias humanas. Al respecto, Ginzburg plantea que, las “huellas” que han sobrevivido de aquellas culturas antiguas, como la lengua, los vestigios arqueológicos, los rituales, los códices por mencionar algunos registros, nos pueden dar información acerca de la forma de vida política, social y cultural, incluso aunque no hubiera rastros de culturas antiguas, siempre habrá una forma como lo plantea Ginzburg, por más pequeña que sea que nos remonte o nos dé un indicio y nos pueda llevar a algo más allá de la simple mirada⁵⁸.

Es necesario hacer la pregunta sobre que queda de ese saber antiguo y cómo se expresa a partir de sus “propios códigos culturales” o las formas de apropiación y reproducción de su pasado. Aquellas historias que se encuentran en la comunidad y que encierran formas que han resistido aún después de la conquista.

A los pueblos originarios, el pasado se les fue negado, sin embargo, en la actualidad, existen alrededor de 68 lenguas diferentes con más de 300 variantes. Esta evidencia es una muestra por sí misma, de resistencia al exterminio histórico de los pueblos originarios, que continúan resistiendo con su memoria, prácticas y significados, mismos que están fuera del alcance de cualquier estudio realizado.

⁵⁸ Ginzburg, Carlo. *“Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”*, Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia, trad. Carlos Catroppi, Barcelona, Editorial Gedisa, 1989, pp. 138-175.

1.3 Un acercamiento a la idea de memoria en *Ñuu Ndeya* (Chalcatongo)

Preguntarse e indagar sobre el pasado, desde los propios “actores de experiencia”, en este caso, desde los pueblos originarios, se vuelve un acto de visibilidad ante lo que por mucho tiempo ha sido desplazado por los grandes relatos de héroes y acontecimientos en la conformación de una “identidad nacional”.

La instauración de una narrativa que se repite como un ritual, por medio del calendario cívico, las conmemoraciones, los centenarios y bicentenarios, se vuelven los referentes de un pasado, de la memoria instaurada que se actualiza constantemente. Al respecto, es pertinente la referencia del historiador Mario Rufer quien dice que “no hay comunidad ‘per se’, pero tampoco es cierto que no exista”, sino lo que existe es una “conducta restaurada”⁵⁹. Considerando esta referencia, una de las preguntas principales de este trabajo, parte de la indagación de cómo se piensa y es significado ése “pasado” de *Ñuu Ndeya* a partir de la transmisión de la memoria y tradición oralidad y qué de esta tradición aún habita en la noción de memoria o diálogo con el pasado de sus habitantes. Considerando también que *Ñuu Ndeya*, como espacio cultural determinado, fue un lugar clave dentro de la *historia ñuu savi*, esto se sabe a partir del registro en los “códices”⁶⁰. *Ñuu Ndeya* o

⁵⁹ Rufer, Mario. *La comunidad melancólica: Etnicidad, patrimonio comunitario y memoria en México*, working paper n° 12, Kompetenznetz Lateinamerika-Ethnicity, 2014, p.8. http://www.kompetenzla.uni-koeln.de/fileadmin/WP_Rufer.PDF, consultado el 25 de julio de 2017.

⁶⁰ “La gente adoraba a los ancestros yya como ñuhu. Los códices ilustraban cómo los yya e yya dzehe descendían de los ancestros sagrados. Algunas de las figuras de los códices reproducían la persona de ciertos ñuhu adoptando su atuendo y apariencia. Quienes se ataviaban a semejanza de un ñuhu particular deben haber estado investidos de poderes asociados con su fuerza sagrada. A lo largo de toda Mesoamérica, algunos ñuhu representaban fuerzas particulares de la naturaleza, como la lluvia, el viento y el sol, pero estas fuerzas también eran imaginadas también como hombres y mujeres con distintos rasgos, vestidos, nombres

Chalcatongo de Hidalgo, es un municipio que se encuentra en el actual territorio de la Mixteca, el cual se extiende por tres estados de la República Mexicana, Puebla, Guerrero y Oaxaca. Además, está dividida en tres zonas ecológicas, pero también históricas: Mixteca Alta, Mixteca Baja y Mixteca de la costa.

calendáricos, orígenes e historias personales. En los códices, las variantes locales o prototipos de Quetzalcóatl, Xipe Tótec y Cihuacóatl eran conocidos con los nombres 9-Viento, 7-Lluvia y 9-Hierba” Terraciano, Kevin. *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, México, FCE. 2013, p.409.

La “Ñuu Savi—la nación mixteca- es uno de los más de 60 pueblos mesoamericanos que viven en la actual república mexicana. La palabra ‘mixteco’ con que se designa nuestro pueblo o nación, proviene del nauatl (sic), la lengua de los aztecas, cuyo imperio estaba en auge en la época de la invasión europea”⁶¹. Sin embargo, esta denominación que ha pasado a engrosar los archivos de la historia nacional, desde su autodenominación⁶² es reconocida como *Ñuu Savi*⁶³ por sus integrantes.

Por este mismo proceso, la comunidad a la que me refiero se le denomina oficialmente Chalcatongo de Hidalgo, éste es definido como Chalcatonco. Donde *chalcalli* es ciénega o pantano, *-ton*, el diminutivo y *co*, el locativo⁶⁴, por lo que se puede traducir como Pequeña ciénega o Pequeño Pantano, cuyo sentido se relaciona con un mito de fundación. “Originalmente, en lengua propia, su nombre fue *Ñuu Ndaya*, que, según parece, significa ‘Lugar de los muertos’ y que viene representado en los antiguos manuscritos pictóricos como un tablero de grecas (ñuu) con un cráneo o como un gran templo con forma de cráneo”⁶⁵. En la actualidad, los habitantes del municipio de *Ñuu Ndeya*, Chalcatongo⁶⁶ traducen el topónimo de *Ñuu Ndeya* como el “Lugar de abundancia”; mientras que especialistas en los documentos históricos conocidos como códices lo definen como *Ñuundaya*,

⁶¹ Pérez, *op. cit.*, p. 13.

⁶² Autodenominación se puede entender como el nombre que se asignan los *originarios* de sus comunidades, a partir de su lengua materna.

⁶³ El *tu'un savi* que es el nombre de la lengua originaria, es, según datos del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, la que cuenta con mayor cantidad de variantes dialectales, por eso pueden cambiar ciertas nomenclaturas, expresiones o palabras. El INALI (Instituto nacional de Lenguas Indígenas) registra alrededor de 82 variantes de la lengua *tu'un Savi*. Catálogo de las lenguas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas, México: INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas), 2009, p.362 y 363

⁶⁴ Montemayor, Carlos (coord.). *Diccionario de náhuatl en el español de México*, México, UNAM, Gobierno del Distrito Federal, 2007.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Información recuperada en un primer avance de “trabajo de campo”, realizado en noviembre de 2015.

esto es, “Lugar de la Muerte”. Hoy en día su nombre se escribe *Ñuu Ndeyá*, lo que muchos traducen como ‘Pueblo de abundancia’ (ndeyà = abundar, aumentarse)⁶⁷. Sin embargo, de acuerdo a Pérez Jiménez, no podemos, estar totalmente seguros de su etimología⁶⁸.

La comunidad reconoce a *Ñuu Ndeya*, como, “pueblo abundante” y en su denominación en náhuatl, Chalcatongo, como “lugar de charales”⁶⁹, aspecto que se puede relacionar con la abundancia de este elemento en la antigua laguna, aunque hay versiones que indican que el lago careció de estos peces. Sobre este significado, algunas personas de *Ñuu Ndeya*, lo refieren como: *Ñuu Ndeya* “cara que mira” o que está viendo, en este caso, “lugar donde se mira a Dios”⁷⁰. Esta última forma de reconocimiento nos conduce a un sentido religioso, lo cual responde a la transformación que se ejerciera hacia la población de un nuevo sistema de vida y de creencias poco tiempo después de la invasión española. Recordemos que con la llegada de órdenes religiosas⁷¹, la población se concentraría alrededor de las iglesias, para facilitar la conversión religiosa y mantener el control de la población. El reconocimiento de la composición del “nuevo espacio” impuesto, fue adoptado por la población y con ello, también el renombramiento de sus propios espacios desde un sentido religioso, mismos que después se fusionaron con los nombres de los héroes patrios en el siglo XIX.

⁶⁷ Pérez, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ Esta referencia la tomo del trabajo de campo realizado en *Ñuu Ndeya* en julio 2016.

⁷⁰ Entrevista realizada a Octavio Velasco, sacristán de la Iglesia de *Ñuu Ndeya*, Chalcatongo, Mixteca Alta de Oaxaca en junio de 2016.

⁷¹ De las primeras ordenes que llegaron unos cuantos años después de la invasión española para realizar el trabajo de conversión religiosa, serían encomendados los dominicos a la región de Oaxaca, orden que llegó en 1526.

El municipio de *Ñuu Ndeya*, es uno de los más grandes de *Ñuu Savi Alta*, cuenta con 18 comunidades⁷². Los nombres de estas comunidades se han generado y son reconocidos actualmente desde su forma oficial, estos, en su mayoría conocidos con nombres de personajes de la independencia, pero también en lengua náhuatl, Sin embargo, es notoria la autodenominación desde la propia comunidad de estos lugares, aunque cuenten con su nombre oficial, por ejemplo, la comunidad *Yuxia* que en *sahin sau* quiere decir “hoja del árbol de ocote”. Otro ejemplo, es la comunidad en donde nací, conocida como Chapultepec, desde su denominación en náhuatl significa, “cerro de chapulines” y en *sahin sau* se conoce como, *Chanahichi* que significa “pozo seco” u “hombre seco”.

Otro caso es el de la comunidad de La Paz que en lengua *sahin sau* es conocida como *Ndua ske*, *Ndua*-llano, *ske*- pizcar, que significa “llano de pizca”, donde se sembraba mucho maíz, la gente también lo sigue denominando aún de esa manera. En la actualidad, es conocida también como *Yuku ka ’nu* “cerro grande”⁷³.

Algunas personas pertenecientes a las comunidades mencionadas anteriormente, aún mantienen en la memoria estas denominaciones en la lengua materna, sobre

⁷²Estas son: Abasolo, Aldama, Allende, Chapultepec, Guerrero, Hidalgo, Independencia, Iturbide, Juárez, Cañada de Morelos, Progreso, La Providencia, La Paz, Reforma, Santa Catarina *Yuxia*, La Unión, Zaragoza, Plan de Ayala, Vista Hermosa, Guadalupe Villa Nueva, Colonia *Yurancho*, Linda Vista, Unión y Progreso, Vista Alegre, El Portillo, El fortín, *Yutianucaje*. De acuerdo a SEDESOL, (Secretaría de Desarrollo Social), son veinte y no 18 las localidades que pertenecen al municipio de Chalcatongo de Hidalgo. La comunidad reconoce 18 localidades. SEDESOL (Secretaría de Desarrollo Social) <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=20&mun=026>, consultado el 27 de junio de 2017.

⁷³ Esta comunidad asentada en el bosque, sufrió en el año 2007 un desalojo con violencia, por parte del municipio de Ixcatlán, el pueblo vecino, cuando era gobernador del Estado de Oaxaca, Ulises Ruíz, originario de *Ñuu Ndeya*. Este desalojo, obligó a la comunidad a asentarse en otro sitio distinto al que habían permanecido desde generaciones atrás, ya sin tierra donde cultivar y sin el espacio común con el que contaban. En la actualidad es denominada por la comunidad como “Cerro Grande”.

todo desde los abuelos, abuelas y la gente adulta, también por las personas procedentes de las comunidades aledañas a la comunidad de Chapultepec.

Por otra parte, aunque a las comunidades se les impuso la forma oficial, en la mayoría de ellas, se mantiene la forma antigua de autonombramiento, sin embargo, las nuevas generaciones, como son, los hijos de los migrantes, ya no los consideran en su forma antigua, sino que el referente más próximo es el de su forma oficializada. Por lo que, podríamos hablar de una ruptura en la transmisión oral debido al poco contacto con la comunidad y con los abuelos quienes, en su mayoría, permanecen o permanecieron en la comunidad, y, por lo tanto, sus saberes ya no fueron transmitidos y escuchados. Esta ruptura o reconocimiento de autodenominación responde también a la dinámica de implementación de las políticas de gobierno y la oficialización de los territorios con nomenclatura propia o antigua, desapareciendo formas diversas de autoreconocimiento.

1.4 Memoria y colectividad

Intentando un acercamiento a las memorias de los pueblos originarios y sobre la memoria que guarda la comunidad de Ñuu Ndeya sobre su pasado, cabe preguntarse, ¿qué entendemos por memoria? De acuerdo a Elizabeth Jelin, al hablar de memoria, se habla de, “memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y en relaciones de poder”⁷⁴, es decir, se habla de asimetrías, de control y normas sociales de los cuales, no se puede estar exentos como sujetos de interacción. Ante esta categorización sobre la memoria, tenemos que el sentido de colectividad se ejerce

⁷⁴ Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*, siglo XXI, España Editores, 2002, p. 22

por la interacción “regulada” con el otro dentro de una estructura con “códigos culturales compartidos”, esta misma afectada por los marcos sociales.

Es importante colocar en tensión la diversidad de la memoria con el reconocimiento de un pasado en común. Por tanto, surge la interrogante sobre el sentido de la memoria en construcción que es recuperada por la oralidad y que puede contrastarse con la historia oficial o incluso con las diversas formas de transmisión, y reactualización generacional desde dentro de la comunidad. En este sentido, las entrevistas realizadas para este trabajo, sobre cómo se reconoce el lugar *Ñuu Ndeya*, la mayoría, coinciden en algunas formas de reconocimiento del lugar y su significado, sin embargo, no existe una homogeneidad, ni siquiera en cuanto a la denominación en náhuatl de Chalcatongo, en su forma “oficial” de reconocimiento. Los significados atribuidos por la propia comunidad de *Ñuu Ndeya* muestran relación con el pueblo de abundancia, quizá por el lago que proveía de sustento, pero también debido a que este lugar se fue poblando poco a poco. Por otro lado, la gran importancia comercial que se ha tenido en este lugar puede ser también tomado como prospero, abundante, aunque sea un lugar con alto grado de migración hacia México y Estados Unidos principalmente.

Al hablar de historia y memoria, resulta pertinente el planteamiento de Francois Hartog, al respecto, menciona que: “O se está en la memoria o se está en la historia. Y la historia, contemplada desde la memoria, no puede aparecer más que en una posición de exterioridad. Quienes la hacen han establecido, por otro lado, que ésta comienza ahí donde la memoria se detiene”⁷⁵. Por lo que la historia que se generó

⁷⁵ *Idem*, p.124.

desde la llegada de los españoles, desplazó aquella memoria antigua, pero al mismo tiempo le dotó de un nuevo sentido, por lo que, lo que permanece en la memoria no es más que un constructo, la fabricación de conceptos e ideas sobre lo ya existente. Recordemos que a los pueblos originarios, se les instigó a olvidar su “pasado”, y se les generó una memoria, un especie de repetición y reproducción como un mandato moral que la iglesia ejerciera a sus “fieles” o a sus conversos, una especie de *Maestra Vitae*⁷⁶, práctica muy presente desde la conquista, al menos hasta el siglo XVIII. A partir de esta práctica cíclica de ver la historia durante varios siglos, Al preguntarse por la memoria de una comunidad, resulta complejo sobre todo desde aproximaciones, catalogaciones y definiciones, cerradas al replanteamiento, de la historia, del pasado.

Desde la historia del tiempo presente, ¿cómo se aproxima a una memoria en común?, aquella que identifica a un grupo en particular y que se diferencia de otro. Halbwachs desde una aproximación sociológica, plantea que los sujetos, como sujetos sociales mantienen un recuerdo, que no llega solo, sino que existe algo o alguien que lo activa, aquello o aquellos que están implicados en nuestros recuerdos, porque “nunca estamos solos” como Halbwachs lo refiere, de ahí la aproximación a un sentido de colectividad. Para que nuestra memoria se active con los recuerdos de los demás, no es suficiente el testimonio, aquello que se cuenta a alguien, sino que se tiene que tener “puntos en común”, y esta acción, puede darse si se ha seguido formando parte de esa comunidad o “sociedad”⁷⁷. Este

⁷⁶ La historia que mantuvo su función didáctica de enseñar, “la que ponía ejemplos para aprender a actuar”, una historia moral, historia como maestra de vida, práctica que se mantuvo hasta el siglo XVIII. Duran, Norma. *Historiografía general*, pp. 16-19.

⁷⁷ Halbwachs, *op. cit.*, pp.27-37.

planteamiento de Halbwachs, pertinente en cuanto al sentido de interacción que se ejerce desde un grupo o comunidad de pueblos originarios, cuando estos han salidos de sus lugares de origen y se han concentrado en los lugares en donde han migrado y la carga sociocultural llevadas consigo, tal es el caso de la comunidad de ñuu savi, en San Quintín, Baja California y de otros lugares a lo largo de la República Mexicana.

En *Ñuu Ndeya* la práctica del apoyo mutuo, en diferentes aspectos de la vida social y laboral, siempre está presente, cuando se siembra la tierra, cuando alguien nace o fallece y con las celebraciones religiosas dedicado a los santos patronos y patronas, por lo tanto, en el pensar y actuar, no se ve nada por separado, el otro siempre forma parte de la comunidad. Halbwachs plantea también que al separarse un grupo grande queda una especie de fragmentación en el que cada grupo mantiene una parte del recuerdo de un todo colectivo que al separarse, no se pueda reproducir el todo colectivo, de ahí que se diferencie un recuerdo de otro como proceso de vivencia fuera del grupo o colectividad⁷⁸, de modo que en aquellos que migraron, se mantiene “una parte del recuerdo”, de prácticas y costumbres comunitarias pero que no serán reproducidos de igual manera con el grupo al que le antecedió. Al mismo tiempo, esa fragmentación, al conjuntarse genera una forma de expresión que referencia un proceso de vivencia particular.

Las memorias contadas, desde los pueblos originarios como protagonistas de su propio acontecer, son aquellas narraciones que no están escritas en papel sino que son transmitidas de generación en generación, y que nos dan la posibilidad de otras

⁷⁸ Vid. Halbwachs, *op. cit.*, pp.27-37.

historias y otras memorias, dentro de una historia presente y de un pasado no cerrado, no detenido en el tiempo, sino en transformación desde su propia dinámica interna.

En el caso de los pueblos originarios, ¿cuáles pueden ser esos referentes culturales con los que una comunidad, se puede identificar como principio de colectividad? En el caso de *Ñuu Savi*, los referentes culturales pueden ser, el lugar común de origen, la zona geográfica, la lengua y quizás: los “usos y costumbres”. Desde estos lugares comunes se ha reconstruido el sentido de “comunidad”, a través de redes sociales y familiares, sentidos de pertenencia, horizontalidad y el ejercicio de la lengua materna. El sentido de “comunidad”, de acuerdo a Bartolomé, se presenta desde la interacción cotidiana, de manera intersubjetiva, dentro de las experiencias compartidas por un grupo. Por lo tanto, esa intersubjetividad ejecutada de manera individual, a su vez, refuerza al grupo⁷⁹, a manera de ejemplo, no se está “consciente” de reunirse con el fin de practicar la lengua para que no se pierda, no como tal, sino que la convivencia y la interacción cotidiana, tienen implícito, el reforzar practicas a través del ejercicio de “repetición” pero también dentro de un contexto de transformación.

Podemos observar entonces que la memoria no es estática e intransformable. Al respecto, es pertinente abordar, el concepto *cultura de resistencia*, planteado por Bartolomé, quien propone que, este término no debe ser confundido con el de *resistencia cultural*, el cual implica “la resistencia al cambio”⁸⁰ y las culturas de los

⁷⁹ Bartolomé, *op. cit.*, p. 85.

⁸⁰ *Ibidem*, p.80.

pueblos originarios, no han sido inertes al cambio, estas, se han transformado y adecuado a los embates de los cambios sociales y culturales dentro de la modernidad, incluso para su propia sobrevivencia.

Por lo tanto, debido a la sedimentación que cubre la memoria de los pueblos originarios, es necesario descubrir las capas que cubren al “indígena” para poder acercarnos a las huellas, de aquello que está ahí y que no ha desaparecido, es decir encontrar la lectura de aquellas memorias, entre las subjetividades. Aquello que escapa al propio lenguaje, a la propia traducción, a la propia investigación, intentar un acercamiento a los indicios de esas formas antiguas de pensarse fuera de esa construcción de estereotipos y de especialistas que “tienen voz” y que cuentan con un lugar de enunciación como formas autorizadas.

Pertenecer a una cultura distinta a la “mexicana”, se vuelve uno de los factores por el cual la reproducción de la lengua y los saberes comunitarios se interrumpe. La experiencia de discriminación y la falta de reconocimiento de los pueblos originarios, en el ámbito, laboral, educativo e institucional, tanto de manera nacional como regional, ha generado un rezago acumulativo de manera generacional, en la participación y respecto a los derechos de los pueblos originarios. Al respecto de las emociones acumuladas ante esta falta de reconocimiento, “el silencio” y la invisibilidad a la que se ha orillado a los pueblos originarios, James Scott, refiere la manera en cómo los oprimidos y marginados históricamente, han tenido que “tragarse su bilis, reprimir la rabia y conquistar el impulso a la violencia física”⁸¹. ¿Al respecto, hay que preguntarse cómo se guarda tanta emoción acumulada? ¿Y cómo

⁸¹ Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, 2000, p. 64.

se vive con ella? Dentro de una sociedad que no reconoce e ignora al “otro”. Ante estas preguntas, resulta inevitable abordar el sentido de la violencia, aunque también a su sentido polisémico. Hablar de violencia hacia los pueblos originarios, es hablar de relaciones asimétricas de poder (hegemonía y subalternidad). La violencia en una dimensión multifacética y modulaciones culturales. Violencia como continuidad no solo como acto, como cotidianeidad y normalidad. Abordar al sujeto desde su propia experiencia, es conocer cómo se expresa la “víctima” de violencia, dentro de esas dimensiones de la violencia, de regímenes de poder.

La idea de memoria colectiva, generada a partir de experiencias en común, de acuerdo a Jelin, se le puede otorgar el sentido de “memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y en relaciones de poder”⁸². Ante esta definición tenemos que el sentido de colectividad se ejerce por la interacción constante con el otro dentro de una estructura con “códigos culturales compartidos”, aquellos que se enfrentan al poder y su control a través del ejercicio de violencia, como si los cuerpos pertenecieran al estado y este tuviera el monopolio legítimo sobre la violencia pública⁸³.

La memoria colectiva de acuerdo a Paul Ricoeur, es empírica, por otra parte, centra su atención en los procesos de poder, lugares y actores sociales, además de la expresión empírica a las memorias hegemónicas u oficiales “consiste en el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados que tienen la capacidad de poner en escena esos

⁸² Jelin, *op. cit.*

⁸³ Ilán Semo Groman, sobre el concepto de lo político en Carl Schmitt, Historia Social de México III, Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, marzo 2017.

recuerdos comunes [...]”⁸⁴. Las formas de expresión, la presencia pública del cuerpo que exige justicia, el levantamiento de la voz para ser escuchados, como formas que muestran sectores de la población afectadas por algún acontecimiento de violencia, tal es el caso de los holocaustos y genocidios cometidos en los últimos dos siglos, que aún encuentran un eco en el presente, pero qué sucede cuando ha pasado alrededor de 500 años de la violencia ejercida hacia los pueblos originarios?, cómo reactualizar, las memorias dentro de las comunidades que aún hoy en día cargan con el peso de la “conquista” al extinguirse su lengua, cada día, por los efectos coloniales.

1.5 La importancia de la práctica oral como resignificación del pasado

A partir de la etapa colonial, para las culturas originarias, la escritura occidental, no fue la forma predominante de transmisión de saberes. Los pueblos originarios han contado y cuentan con una tradición oral, que se ha manifestado históricamente a través de la práctica de la lengua materna, de los relatos antiguos, de la participación colectiva, del trabajo con la tierra, dentro de estos aspectos cotidianos en la vida comunitaria, la tradición oral, está presente. La práctica tradicional conocida como tequio⁸⁵ toma un papel fundamental, dentro de las actividades comunitarias y un ejercicio de oralidad.

⁸⁴Paul Ricoeur, en Jelin. “precedente y razones de una emergencia”, *op cit.*, p. 23

⁸⁵ Como ejercicio de una tradición oral, en *Ñuu Ndeya* se practica el tequio, éste, es el apoyo mutuo, un trabajo en colectividad que tiene que ver con un beneficio común. Esta práctica de apoyo todavía existe, generalmente se solicita a las personas de manera anticipada ya sea por medio del aparato de sonido o en su defecto, pasar de casa en casa anunciando la labor a realizar. Por ejemplo, al final, de la cosecha del terreno comunal, las autoridades de la agencia municipal deciden junto con la comunidad que se hará con la cosecha que se generó. Información recopilada en el trabajo de campo, *Ñuu Ndeya*, febrero 2017.

Es preciso hacer una distinción entre la tradición oral y la historia oral, la primera, se construye desde lo que se trasmite dentro de la comunidad y que prevalece de generación en generación, es transmitida de boca en boca. Dentro de la tradición oral, lo que se ha transmitido en el interior de una comunidad no es más que la práctica de formas reconocidas dentro de la comunidad como puede ser, la utilización de la lengua. Este saber, se ha transmitido básicamente por la práctica oral, misma que, no ha contado con documentos escritos generados desde la comunidad que transmitan ese saber, sino que, ha sido a través del ejercicio oral⁸⁶. El etnólogo belga Jan Vansina, define la tradición oral como “los testimonios orales, narrados, concernientes al pasado”⁸⁷, aquellas que “son transmitidas de boca en boca por medio del lenguaje”⁸⁸. La oralidad, implica a aquellos testimonios que han escuchado, Vansina diferencia “tres tipos de testimonios orales: el testimonio ocular, la tradición oral y el rumor”⁸⁹ aunque este último, Vansina lo considera como algo más actual, una especie de “noticia” y por lo tanto no se centra en el pasado.

La historia oral, es aquella que se construye en torno a una comunidad, desafiando los juicios autoritarios de la propia historia, resignificando su sentido social abriendo nuevas áreas de investigación, de diálogo con los sujetos de experiencia desde sus

⁸⁶ Es necesario señalar sobre el trabajo de la Asociación *Ve'e tu'n Savi*, A.C., la cual ha generado un trabajo en conjunto con las comunidades “mixtecas” con la intención de generar una forma de enseñanza y transmisión de la lengua por medio de una propuesta metodológica para aprender la lengua desde las distintas variantes del “mixteco”. Esa propuesta consiste en la creación de una forma de escritura para más de una variante, pero respetando las tonalidades de cada lugar. En este último sentido, la oralidad mantiene su importancia en la transmisión de la lengua que, a su vez, es complementado con la escritura.

⁸⁷ Vansina, Jan. *La tradición oral*. “La tradición, cadena de testimonios”, 1968 [1967]p. 33

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ *Ibidem*, p.34

propias palabras en la construcción del pasado⁹⁰. De esta manera la interpretación del pasado se vuelve “más justa” y se convierte en una alternativa para mirar el pasado. La historia oral, aunque su término es reciente, tiene un pasado tan antiguo como la forma de hacer historia.

La historia oral beneficia a las formas de hacer historia a ir un poco más allá, adentrarse no solamente a una historia política, económica sino a observar la reacción de los más afectados, a los trabajadores en su cotidianidad, a los grupos “subalternos” y a la pobreza generada⁹¹. La historia oral traspasa fronteras que están determinadas por la historia entre una institución y el mundo externo, entre el investigador y lo investigado.

La oralidad sirve a la Historia en cuanto a la incorporación de los grupos marginados dentro de la Historia Contemporánea. Esta relación entre pasado y presente y del historiador con las colectividades. El papel del historiador como “experto” toma otros matices, en la revisión de acontecimientos “recientes” y en la validación de un documento histórico. Aunque, la historia y otras disciplinas se han centrado en el estudio de los pueblos originarios, son pocos, los generados desde los propios sujetos de memoria y experiencia.

1.5.1 La oralidad como fuente de registro

De acuerdo a la historiadora Perla Chinchilla, la fuente oral, se puede ubicar como un híbrido de debido a su interdisciplinariedad por lo que no se le puede definir en

⁹⁰ Thompson, Paul. *La voz del pasado*, prolog. de Mercedes Vilano, trad. del inglés por Josep Domingo Valencia, Alfons El Magnànim, Institució Valenciana D'Estudis I Investigació, 1988, p.14

⁹¹ *Idem*.

alguna disciplina en particular, aunque para el historiador, se ha vuelto una herramienta que permite, hacer su propia fuente, su propio archivo que en otros momentos de la historiografía era prácticamente imposible de realizar. En este último aspecto, la tecnología se vuelve un factor importante en el registro de la fuente oral. A diferencia del documento escrito, el “registro oral” por llamarlo en términos históricos de “comprobación del pasado”, encuentra su “autenticidad” con la existencia de la grabadora⁹², que hará el trabajo de registro y conservación para poder contar con un documento, en este caso una fuente oral. Esta práctica, en la generación de una fuente oral, mantiene en interacción y diálogo al historiador con el entrevistado, en una escucha reflexiva y también crítica, en una co-participación, entre informante e informador.

En la entrevista, como medio y punto de partida en la elaboración de un registro oral se puede percibir, la conciencia del pasado, del entorno en el que se vivió y de su propia transformación a través del tiempo. La transformación que quedará como registro individual pero también colectivo y que puede ser transmitido como una vivencia histórica. Al mismo tiempo que este registro, le proporciona al historiador, la posibilidad de adentrarse a diferentes memorias.⁹³

El registro de esos hechos narrados de manera oral, de generación en generación no permanece estático o grabado en un documento, sino que es un registro abierto que ha ido de boca en boca, enriqueciéndose, conforme se va transmitiendo con

⁹² A partir de los años sesenta y setenta, la práctica de la historia oral, tomaría otras ventajas en cuanto a su registro y generación como documento. Chinchilla Pawling, Perla. XXVI Taller de Historia Oral, Graciela de Garay (coord.) Instituto Mora, junio 2016.

⁹³ Cuesta, Josefina. *“fuentes para una historia del presente”, op. cit., p.66*

cada individuo que al mismo tiempo interactúa con otros y por lo tanto no solamente transmite lo que ha oído sino el como lo ha percibido. Por otra parte, aquello que se ha transmitido, ha sido lo que se ha querido conservar y por lo tanto es relevante para la comunidad, lo cual nos permite conocer los cambios y por lo tanto, la legitimación de lo que se transmite, pero también la jerarquización de lo que se cuenta y cómo se cuenta⁹⁴.

Dentro de la tradición oral para los pueblos originarios, un ejemplo tangible de práctica y transmisión oral, es la enseñanza de la lengua materna. Pues quienes hablan la lengua materna, continúan con esta práctica que ya por si misma se ha transmitido de manera intergeneracional, al menos de nuestros abuelos a nuestros padres. Para quienes han salido de sus comunidades de origen, hay una especie de interrupción, pero no del todo, ya que en ocasiones los padres se convierten en los reproductores de la cultura hacia los hijos de la manera en que a ellos mismos les llegó, con cambios y su apropiación intergeneracional. Esta cadena de transmisión intergeneracional tiene por punto de partida la “transmisión verbal” como principio aunque de acuerdo a Vansina, se debe examinar el modo de transmisión oral y las alteraciones en su transmisión verbal, en los testimonios, aquella persona que da referencia de un “testimonio indirecto” de aquello que se está dando cuenta⁹⁵. La diferencia radicaría entre lo que se ha aprendido de memoria, lo que se ha visto y lo que se ha escuchado, y como consecuencia, las diferencias entre las narraciones⁹⁶.

⁹⁴ Taller de Historia Oral. Graciela de Garay, *op. cit.*

⁹⁵ Vansina, *op. cit.*, p.35.

⁹⁶ *Idem.*

La oralidad a diferencia de la escritura, aunque paradójicamente la primera termine siendo escritura, se convierte en una posibilidad de acceder a otra forma de registro. De acuerdo a Graciela de Garay, la práctica oral, es una fuente más de registro y que al igual que un documento, también tiene que pasar por un método crítico en su análisis. En el caso de las entrevistas, se consideran los tonos de voz, el lenguaje corporal, el contexto cultural, de manera que se pueda contar con elementos para la comprensión de la narración de la persona entrevistada pero también de las diferencias y similitudes entre una persona y otra⁹⁷. Por otra parte, el entrevistado, tiene que tener el pleno consentimiento de la transcripción, de lo que se publicará e incluso estar de acuerdo en cómo se publicará, aquella “fuente viva”, que habla, que interpela, que no es un documento sin habla. Por lo que, la historia oral, se entiende como una técnica pero también como un método en cuanto al registro de una fuente⁹⁸, sin pretensión de encontrar una sola verdad sino la significación, el cómo se recuerda y qué se recuerda del pasado.

Ante esta “nueva” forma de registro oral y la aparición de la tecnología, como son los medios digitales de comunicación, han facilitado a las comunidades migrantes de *Ñuu Savi*, quienes han encontrado en estos medios una posibilidad de conocer sobre la cultura y lengua “mixteca”⁹⁹.

⁹⁷ *Op cit.*

⁹⁸ *Idem.*, Dentro del taller de Historia Oral, Alan N. Plantea dentro de sus estudios de la historia oral la “objetividad” en la forma de registro en. La utilización de la técnica por medio de una grabadora para registrar la entrevista y también en la metodología utilizada en la entrevista desde distintas disciplinas como la sociología, la antropología y el periodismo.

⁹⁹ La utilización de la tecnología, como medio de interacción cultural al menos desde la cultura “mixteca”, ha sido favorable ya que, para la gente migrante, debido a la distancia, el medio audiovisual en medios digitales ha resarcido la necesidad de conocer sobre la propia cultura, lengua y costumbres, sobre todo de generaciones que han nacido fuera de *Ñuu Savi*. Existen varios medios de interacción en internet que contribuyen a la enseñanza y difusión de la lengua y cultura *ñuu Savi*, entre ellos, *tu'un savi "Ndatiaku"*. Esta organización

1.6 Algunas narraciones sobre la idea del pasado de *Ñuu Ndeya*.

La oralidad como práctica de transmisión de saberes en las comunidades de pueblos originarios, ha sido el medio fundamental para recuperar y significar los relatos y narraciones que han quedado fuera, en este caso, de la disciplina histórica, a pesar de que son las experiencias que construyen las memorias, de la gente del pasado y su experiencia de vida como noción básica de la historia. En este caso, las narrativas que se desprenden de la historia oral de los habitantes pertenecientes a las comunidades de *Ñuu Ndeya*.

La historia entendida como práctica narrativa se remonta a la antigüedad, a formulaciones hechas en tiempos de Heródoto y Tucídides. Desde estas referencias hasta hoy se han formulado múltiples definiciones, pero que, debido a múltiples debates y transformaciones al interior de la disciplina histórica, el marcado método positivista, que pretendía ponderar la objetividad suprimiendo la subjetividad, ha cedido paso a la noción de la historia como construcción. Por tanto, es pertinente identificar a la historia como una elaboración narrativa, que procura la pretensión de verdad. De tal suerte que la ruptura tanto con el historicismo y el positivismo ha permitido novedosas reflexiones y apuestas en el campo de la teoría de la historia. A partir de esto se puede pensar a la historia como una forma narrativa, sin perder de vista la encomienda de la elaboración de la pretensión de “verdad” del pasado.

fundada por un grupo de estudiantes de filología de la universidad de Sevilla en el 2014, para mayor información, en esta página web. <http://dicciomixteco.wixsite.com/ndatiaku>. Consultado el 23 de agosto de 2017.

Las entrevistas realizadas en el municipio de *Ñuu Ndeya*, me dieron la posibilidad de escuchar otras verdades. A partir de la idea de memoria presente en la actualidad: por un lado, aquella noción más lejana en la memoria y por el otro, lo más cercano, en este caso, lo que los abuelos y las abuelas transmitieron y como hoy se conoce, en estas generaciones de hijos y nietos.

Aquellos relatos e historias de vida que se transmiten por la oralidad, están interpelados por la subjetividad, en donde la voz del entrevistado se convierte en el protagonista y en donde la narrativa se vuelve “una forma de construir la realidad”¹⁰⁰ a partir de su transmisión oral. De acuerdo a Vansina esta transmisión mantiene rasgos específicos, entre ellos se encuentran: “el carácter voluntario e involuntario del testimonio, la significación que le está asociada, su forma y género literario al que pertenece, su modo de transmisión y la manera como el testimonio ha sido depositado”¹⁰¹. Considerando que cada generación vive su propio tiempo, pero también se entrelaza con otras generaciones, retoma elementos que le significan, pero también aporta otras, por lo que aquello que se transmite, es una forma de apropiación particular, que al mismo tiempo muestra una relación con los otros, aquellos que forman parte de su contexto. Por lo que, aquello que nos llega por medio de la oralidad tendrá su propia variabilidad en las narraciones algunas veces sin perder principios básicos como aquellos elementos significativos que han quedado en la memoria o han permanecido con mayor firmeza, como el “diálogo”

¹⁰⁰ Fariña, Ayelén. *Narraciones orales y subjetividad: ¿epistemologías alternativas?*, La Trama de la Comunicación, vol. 15, 2011, p.87.

¹⁰¹ Vansina. “*La comprensión del testimonio*”, *op. cit.*, p. 63

en algunas prácticas rituales en relación a la lluvia, con la tierra, la ofrenda a la tierra y la petición de la buena cosecha.

1.6.1 Sobre la laguna y el mito del “águila espantada”.

Este fragmento de historia oral puede ser significado cuando ponemos a jugar la lengua originaria. Pues en *sahin sau*, México se conoce por los habitantes de *Ñuu Savi* como *Ñuu No'yo* o *Ñuu Ko'yo*¹⁰², que traducido significa literalmente “Lugar de la Ciénega o del Pantano”, este sentido que se conecta con la memoria remota de cómo era referida la antigua ciudad de México-Tenochtitlan, hace más de 500 años.

En la primera entrevista que realicé al señor Vicente Mendoza de 63 años, originario de *Ñuu Ndeya*, de la comunidad *Chanaichi*, éste refirió a una historia de los viejos que decía: “Aquí se iba a fundar México, aunque no me lo crea, aquí llegó el águila y se encontró a la serpiente, pero alguien la espantó y se fue volando hasta donde es ahora México”¹⁰³. Podríamos considerar esta narración como una reproducción del mito fundacional azteca en el gran lago de México y la posibilidad de su reproducción en lugares como *Ñuu Ndeya* y posiblemente por otros lugares que contaran con un lago, pero también por la reiteración de la historia nacional y los símbolos patrios que serían reproducidos hasta en los lugares más recónditos.

¹⁰² Variante del municipio de *Yukuhiti*, perteneciente al distrito de Tlaxiaco, Oaxaca.

¹⁰³ Entrevista al Sr. Vicente Mendoza Nicolás, originario de la comunidad de Chapultepec, municipio de *Ñuu Ndeya*, Oaxaca, junio 24 de 2015.

Por su parte, Serafín Ruíz¹⁰⁴, de 30 años, recuerda cómo se veía el lago de *Ñuu Ndeya* cuando era niño, él, iba allá a “corretear a las garzas”, a sacar “charalitos y ranas a la ciénega”. Serafín mantiene este recuerdo, en su memoria ya como un lugar pantanoso, que se fue secando poco a poco. Aunque también es importante mencionar señalar, la intervención humana en la desecación del lago, que fuera en algún momento inducida por uno de los caciques de *Ñuu Ndeya* quien ordenó se sacara el agua¹⁰⁵.

Dentro de la tradición oral, los abuelos de Serafín le contaban que en la laguna existía un nopal grande, al respecto menciona que:

“En la laguna existía un nopal grande, desconozco a que altura estuvo el nopal, supuestamente la gente de antes corrieron al águila porque les dio miedo, vino una vez una águila muy grande y tenían miedo [la gente] de que se comiera a los niños o a la gente, por eso la corrió [la gente], pero si, era una laguna muy bonita, Chalcatongo”¹⁰⁶.

Dentro de esta tradición oral, la narración del señor Vicente, se relaciona con lo que le han contado a Serafín, en éste caso, él, pone énfasis en el “miedo” que causó el águila, que más bien pareciera como un animal enorme que incluso podía “comerse” a sus habitantes. Esta narración, un tanto fantástica, podemos relacionarla, cercanamente, con los mitos fundacionales surgidos durante las primeras celebraciones de la independencia en el siglo XIX. En éste sentido, los desfiles y

¹⁰⁴ Entrevista a Serafín Ruíz, originario de la comunidad de Zaragoza, perteneciente al municipio de *Ñuu Ndeya*, junio 15 de 2016.

¹⁰⁵ Entrevista a Octavio Velasco, originario del municipio de *Ñuu Ndeya*, junio 14 de 2016.

¹⁰⁶ *Idem*.

danzas que se realizaban eran representaciones alegóricas de “personajes mitológicos griegos y romanos e invenciones ideológicas que funcionaban como idealizaciones de valores. La danza culminaba con un gran final con la coronación del águila nacional. [...] el águila, símbolo del imperio mexicana, no el pueblo, surgía como el vencedor absoluto”¹⁰⁷. Un pasado glorificado y reproducido en un símbolo que pudiera ser visto por todos en estas tierras, que estuviera impreso en cada rincón de estas tierras.

Al respecto de la laguna, el profesor Manuel Simancas de 62 años, originario de *Ñuu Ndeya*, cuenta que su abuelo, quien llegó de Tlaxiaco, distrito al que pertenece *Ñuu Ndeya*, le platicaba en las reuniones con la familia, lo siguiente:

“Él nos platicó que cuando llegaron aquí ellos a Chalcatongo, existía una ciénega, pero ya de una manera fangosa, adentro había el islote en donde había unas cruces que estaban en el islote y había mucho duraznal, porque a mí me tocó todavía ir a ese islote. Entonces, ellos para ir ahí, festejaban el tres de mayo y tenían que usar no canoas porque no había ni canoas ni lanchas sino unas tablas para que pudieran pasar porque había mucho bejuco”¹⁰⁸.

El tres de mayo, en la religión católica, es el día de la Santa Cruz, día en que los habitantes de *Ñuu Ndeya*, realizan la petición a la lluvia para las buenas cosechas, en los cuatro pozos que se visitan, quizá como una continuidad de la práctica que

¹⁰⁷ Representación alegórica del día de la independencia. Beezley H, William. *La identidad mexicana: la memoria, la insinuación y la cultura popular en el siglo XIX*, “Para no olvidarse nunca, inmune al juicio o al arrepentimiento”: celebraciones de la independencia, 2008, pp. 80 y 81

¹⁰⁸ Entrevista al profesor Manuel Simancas, originario del municipio de *Ñuu Ndeya*, junio 17 de 2016.

se realizaba en la laguna, como refiere el profesor Simancas respecto de las narraciones de su abuelo. Las cruces en la Ciénega pueden reflejar la presencia religiosa que fue tomando lugares estratégicos de realización de rituales de los pueblos originarios para la imposición del nuevo culto, la fe católica. Sin embargo, al desecarse aquella zona del lago, ya no se practicó la visita a este sitio, incluso para llevar a cabo ciertos rituales practicados por la comunidad de *Ñuu Ndeya*.

1.6.2 *Koo Sau* la “serpiente de lluvia”

La lluvia, el agua, han sido elementos de veneración desde antes de la llegada de los españoles y considerada como una de las fuerzas o energías de la naturaleza más representativas en los pueblos ancestrales y que en la actualidad, aún se realizan rituales y ofrendas en algunos lugares de *Ñuu Savi*¹⁰⁹. Esta fuerza es conocida de distintas maneras, por los pueblos originarios. En la variante de *Ñuu Ndeya*, se conoce como *Koo Sau*, “serpiente de lluvia”, en la variante de *Yukuhiti* como *Koo Savi*, en la lengua náhuatl, se conoce como *Quetzalcoatl*, “serpiente emplumada”, para la cultura maya es *Kukulkan*. sin embargo, es importante mencionar que la lengua náhuatl, ha predominado en la forma de nombrar a la diversidad cultural de los pueblos originarios; por lo tanto, es necesario hacer mención de formas no “reconocidas” desde la homogeneidad de la lengua, en este caso de la lengua náhuatl, con la cual se ha denominado de manera histórica el resto de las culturas.

¹⁰⁹ En la cima de un cerro cerca de Tlaxiaco, en la *Ñuu Savi* Alta, en la comunidad de *Ñuu kuiñi* “cerro del tigre”, aun se realizan rituales en honor a *Koo Sau* en las edificaciones antiguas que se encuentran en la cima de la montaña de esta comunidad conocida como “metrópolis”, mismas que están al resguardo del INAH.

Las prácticas rituales en honor a *Koo Sau*, se pueden reconocer en la actualidad. En el caso de *Ñuu Ndeya*, esta “recuperación” es relativamente reciente. De acuerdo al actual párroco de la Iglesia de Natividad, Serapio López¹¹⁰, la práctica ritual en honor a *Koo Sau* surge a petición de los sacerdotes alemanes de la orden de los capuchinos, quienes llegaron en 1985 a *Ñuu Ndeya*, a solicitud del arzobispo Bartolomé Carrasco quien realizó una petición a la orden en Roma. Los padres alemanes estuvieron varias décadas en la iglesia de Natividad de *Ñuu Ndeya* y se retiraron aproximadamente hace cinco años¹¹¹. Durante su estancia en *Ñuu Ndeya*, “motivaron” a la comunidad a la recuperación de las prácticas del pasado, una de ellas, retomar la petición de lluvia a *Koo Sau*.

El sacristán de la iglesia de Natividad, Octavio Velasco, nos comparte en una de las dos entrevistas realizadas, sobre cómo se concibe a *Koo Sau* y cómo la comunidad lo reconoce en la actualidad, al respecto menciona que:

“A través del lago venía la serpiente que lo llamaban serpiente emplumada, que en mixteco se llama *koo Sau*, como usted sabe, cuando empieza la lluvia, empiezan los rayos, los relámpagos, por ahí aparecía la serpiente emplumada. Y entonces, pues se espantaba mucho la gente, porque venía tirando casas, el maizal que es la milpa, bueno tiraba árboles, todo era posible cuando venía muy fuerte. Y pues había señores que se armaban de valor y le tiraban con sus escopetas y entonces, pues esos animales se fueron muriendo y también otro poco que el agua ya se fue escaseando y ya

¹¹⁰El párroco Serapio López Cruz, de la orden “Hermanos Menores capuchinos”, es el párroco actual de la iglesia de *Ñuu Ndeya*, llegó a la parroquia de *Ñuu Ndeya* en 1998 y pertenece al pueblo *Ngiwa*.

¹¹¹ Entrevista a Serapio López Cruz, febrero 17 de 2017.

no llegó ese animal que se llama serpiente emplumada, en español y en mixteco se llama *koo Sau*, nosotros todavía lo veneramos, es como un dios del agua [...]”¹¹².

Este “dios del agua” como lo refiere el sacristán Octavio y reconocido como *Koo Sau* en lengua *sahin sau*, lo representa como una energía, una fuerza muy grande, pero también como un “animal”, una figura mítica relacionada con la fuerza de la naturaleza que para evitar algún “daño”, tenía que ser abatido prácticamente a balazos. En este último sentido, desde la concepción religiosa, podría interpretarse como ese “mal” que acecha y por lo tanto con el cual se debía terminar. Sin embargo, como lo refiere el sacristán Octavio, la creencia de que la lluvia o el agua son sinónimos de vida, también lo es de muerte, un sentido de dualidad, una manifestación muy presente en las culturas ancestrales. Quizá el equilibrio con las fuerzas de la naturaleza se ha roto y por lo tanto se piense que se pueden “controlar” con mecanismo modernos como el de una escopeta, pero también podría significar una ruptura de identificación de la comunidad con esta fuerza de *Koo Sau*, al relacionarlo con la idea del mal.

Continuando con la entrevista, el sacristán, comentó con alegría sobre la reunión de la comunidad para la petición de agua, aquí, sus palabras:

“Parece que la gente ya empezó otra vez a reunirse ese día, el día primero de mayo hacemos nuestras veneraciones, para tener el agua, para poder sembrar el maíz frijol, el trigo y otras semillas. En ese día nos vestimos como

¹¹² Entrevista a Octavio Velasco, *op. cit.*

se vestían nuestros antepasados, de calzón de manta que le nombraban, se vestían de calzoncitos de manta, camisa de manta y con una red, el cinturón, pues es una faja que le decimos ceñidor, es de hilo que lo teje aquí mismo. Ese día nomás lo recordamos que así se vestían los antepasados e iban a pedir el agua en ciertos lugares [los alemanes] nos dijeron que: porque vamos a perder nuestra cultura mixteca si es muy rica, no lo sabemos aprovechar, entonces nos dijeron: estaría bien que ustedes regresaran a vestirse cómo se vestían sus abuelos”¹¹³.

La vestimenta como lo describe el sacristán, como un reencuentro con el pasado reinterpretado cumple un papel importante en la petición de lluvia, también nos remite a una temporalidad anterior, a la de los abuelos en la que aún se conservaba esta costumbre, que identifica, un “sentido de pertenencia”, a una cultura determinada por su simbología antigua, aunque también con las adaptaciones que sufrieran los textiles posteriores a la llegada de los españoles. La recuperación de una práctica antigua como la petición de lluvia, aparece en su fragmentación, por lo que la vestimenta, como símbolo que liga al pasado con el presente se convierte en un elemento que se concibe como parte de la ritualidad y por lo tanto, a formar parte de esa “reproducción”.

La frase del sacristán en el fragmento de la entrevista anterior, dice: “no lo sabemos aprovechar”, que refiere a la “cultura mixteca”, es visto por los sacerdotes alemanes como si la comunidad fuera la responsable sobre el “desconocimiento” de su cultura.

¹¹³ *Idem.*

Hay que considerar que la iglesia como parte de la empresa de conquista, tuvo que ver con la violencia ejercida a los pueblos originarios y a la pérdida de su memoria pero que con la reflexión y conciencia que ha tomado la iglesia, sobre las deudas históricas pendientes hacia los pueblos originarios, se pueda proponer la práctica de dos creencias, que en principio se contraponen y que fueran reprimidas por la propia iglesia.

Si bien, existió o existe, una iglesia que reafirma su sentido y creencia ideológica ante las propias creencias de los pueblos originarios, al mismo tiempo surge la reflexión por la “recuperación” de prácticas antiguas. Al respecto, el párroco Serapio López, menciona que:

“[...] hemos tenido una cultura que ha sido impuesta, en todos los aspectos, en el aspecto político, cultural, económico, también en el aspecto religioso. Entonces, los hermanos alemanes que estuvieron aquí, yo creo que ellos mostraron, sobre todo a nivel de parroquia se empezó un camino, un camino que nosotros a nivel de parroquia llamamos de inculturación y la inculturación significa que nosotros digamos, tenemos el aspecto religioso, lo central de la vida cristiana es el evangelio, el evangelio que es la persona de Jesús y entonces como este evangelio entra en diálogo con la cultura, de tal manera que no es para que la cultura disminuya, sino al contrario para que la cultura alcance plenitud, llegue a lo más grande que se pueda, entonces este

proceso o camino de inculturación ha sido uno de los trabajos que luchamos por hacer”¹¹⁴.

La imposición a la que han sido sometidos los pueblos originarios como lo menciona el párroco Serapio, resulta ser un “impedimento” ante la propuesta que surge justamente desde la propia iglesia. La “inculturación” que refiere el párroco y que parte desde el propio evangelio, resulta ser una situación ambigua y de difícil comprensión desde que las prácticas y creencias de los pueblos originarios fueran sido sustituidas por la religión católica. Aunque el párroco Serapio, refiere esta propuesta como una posibilidad de llegar a la plenitud de la cultura, es decir donde una y otra convivan. Esta propuesta de “recuperación” impulsada, este caso desde los sacerdotes alemanes, parte de una especie de integración de ciertos ritos del culto antiguo a uno más “reciente” en el caso de *Ñuu Ndeya*.

1.6.3 Sobre el levantamiento del espíritu, “el lugar”.

La práctica ritual de *Koo Sau*, se adhiere a otras que han mantenido una práctica transmisión de manera intergeneracional, una de ellas es, el “levantamiento del espíritu o lugar”. La comunidad de *Ñuu Ndeya* lleva a cabo esta práctica, cuando alguna persona que se encuentra “enferma”, ha padecido algún susto, caída o percance en un determinado sitio, ya sea que las “manifestaciones” de ese percance se presenten de manera inmediata, o posteriormente, al cabo de muchos años.

Esta práctica del “levantamiento de espíritu o lugar”, consiste en acudir al sitio en donde la persona “enferma” padeció el percance. Ahí, se realiza un ritual en ofrenda

¹¹⁴ Entrevista al párroco Serapio López Cruz, *op. cit.*

a la tierra. Para llevar a cabo este ritual, el discurso oral, es un aspecto primordial que funge, como medio de reafirmación de esta costumbre comunitaria para poder “hablar con el lugar” ofrendándole palabras, alimentos y respeto. En este sentido cobra relevancia aquella persona que es elegida para hablar. En *Ñuu Ndeya*, se eligen a estas personas por que son las reconocidas para llevar a cabo esta participación colectiva. Esta acción, es dirigida por aquella persona que va a decir las palabras y los rezos, al lugar acuden algunos familiares y amigos del “enfermo” para acompañarlo.

Con esta práctica, no solamente se contribuye a que la persona “enferma” se sienta mejor sino con ello se reafirma la colectividad y la transmisión oral de un saber que ha pasado de manera intergeneracional.

Esta práctica actual y que se diferencia de la medicina moderna, es una forma que nos remonta a tiempos de los antepasados y a la relación con la tierra y la naturaleza y la forma en que ésta ha sobrevivido y llegado a nosotros en la actualidad. “La redundancia, la repetición, de lo apenas dicho, mantiene eficazmente tanto al hablante como al oyente en la misma sintonía”¹¹⁵. Es así como se está presente en una acción colectiva, en donde se tiene la oportunidad de escuchar y también entablar un “diálogo” con la naturaleza.

A continuación, la señora Marcelina de 54 años, de la comunidad de Zaragoza comparte sobre esta práctica que, conserva en su memoria, aun estando fuera de

¹¹⁵ Walter On, en Garay, Graciela de (coord.). *Oralidad y escritura. Aproximaciones teórico-metodológicas y experiencias empíricas, “Para pensar el tiempo presente”, Instituto Mora, 2007, p. 33.*

la comunidad, a casi 40 años de haber salido de ella para habitar en Chimalhuacán, Estado de México, al respecto menciona que:

“La creencia que tiene la gente de ahí, por decir, si se enferman, ellos creen mucho en el espanto, van en el lugar donde les sucedió algo y recogen su espanto. Para ellos, se curan, llevan su aguardiente, su pulque, o llevan también una vela. Llegan en el lugar, hablan con el lugar, hasta le hacen un rezo, le rezan ahí un padre nuestro y dejan pues lo que llevan o a veces hasta comida llevan y le ofrecen a ese lugar pues esa comida y pues ya. Ellos también se sientan ahí y comen un taco con el lugar, le toca al lugar y ya comparten con la persona que va con ellos, con el enfermo y toman, también comparten el aguardiente, un poco le ponen al lugar, y un poco se lo toman ellos. Le hablan al lugar y le dicen que aquí se espantó esta persona por eso venimos a hablar con ese lugar, que haga el favor de entregar su espíritu, que se asustó ahí y así”¹¹⁶.

Esta forma de presentarse al “lugar” muestra la relación cercana con la naturaleza y la importancia de su existencia en torno a las comunidades como se realiza con esta práctica del “levantamiento del lugar”. En muestra de respeto a la naturaleza, se le pide con ofrendas por la salud del “enfermo”, ahora, se ha involucrado a los santos católicos, aquí una cita sobre el rezo que se realiza en la petición al “lugar”:
“santa Cristina, san Cristóbal, Santo Lugar, entregue Usted el alma de este su pobre

¹¹⁶ Entrevista a Marcelina Quirós Ruíz, originaria de la comunidad de Zaragoza, perteneciente al municipio de *Ñuu Ndeya*, Chimalhuacán Estado de México, marzo 24 de 2017.

y humilde hijo. No se enoje Usted con él. Le faltó al respeto a Usted. Hizo maldad, no le obedeció. Se espantó ante Usted y le agarró Usted”¹¹⁷.

Los santos han tomado los lugares que mantenían las fuerzas de la naturaleza, al ser enunciadas en las prácticas antiguas o rituales, sin duda, de una u otra manera, su presencia está ahí al acudir a un espacio abierto como puede ser una montaña, un río, laguna, un pozo, barranca o un camino.

Capítulo 2: Un acercamiento a la construcción colonial del pasado de los pueblos originarios, desde la escritura como registro.

Hablar del pasado y su reproducción, responde a las formas de interés social de cierta época. Entre esas producciones generadas se encuentra la escritura de la historia, de acuerdo a Paul Thomson, “allá donde no se disponga de historia alguna, se la creará”¹¹⁸. Por lo que, al hablar del pasado de los pueblos originarios, es necesario preguntarse a qué pasado nos referimos, fuera de aquella historia oficial que nos enseñaron desde nuestras infancias, lleno de símbolos patrios y personajes de bronce y acero. Continuar por esta línea, el de una sola historia, la “oficial”, nos obligaría a reproducir la idea de un pasado y su construcción, que tiene como antecedente, la “conquista”¹¹⁹. Esta idea del pasado jugaría un papel primordial, en

¹¹⁷ Pérez, *op. cit.*, p.189

¹¹⁸ Vid. Thompson, *op. cit.*

¹¹⁹ Este concepto, tiene como antecedente el “descubrimiento de Cristóbal Colón de América. El concepto de “conquista” junto con el de “conversión”, “predicación”, “legislación” y “oficios”, Eduardo Subirats, menciona que “comprenden un campo semántico relativamente delimitado”, y articulados entre sí. La bula *Inter Cetera*, cedida por el Papa Alejandro a los reyes españoles, no solamente les concedía el derecho sobre las tierras descubiertas por Colón, sino que también el derecho de la ocupación, el despojo y el avasallamiento, acompañado de la propagación de la fe y la gran tarea civilizadora. Aunque a partir de 1573, este término se sustituyera por el de “pacificación”, es decir la imposición de un orden tanto político como teológico, justificando el sometimiento del indígena y, por lo tanto, al no reconocimiento de su existencia y al abandono

la conformación de la “identidad mexicana”, que reproduciría y hasta reafirmaría la condición subalterna histórica y de avasallamiento de los pueblos originarios, generado desde la “conquista”.

La reproducción y escenificación del pasado dentro del discurso oficial, fue encontrando en cada momento de la historia nacional una imagen “apropiada” sobre los pueblos originarios, que respondiera a intereses nacionalistas. “La «historia» en tanto que sistema de conocimiento se halla firmemente insertada en prácticas institucionales que invocan constantemente al Estado-nación -dan testimonio de ello la organización y las políticas de enseñanza, contratación, promoción y publicaciones de los departamentos de historia [...]”¹²⁰.

Dentro de estas reproducciones, se encuentran, algunos conceptos y términos utilizados hasta la actualidad, como el de “indio”, generado con la “conquista” por los españoles y que se convertiría posteriormente en “indígena” ya en el siglo XIX. Estos conceptos, además de ser anacrónicos y no por eso justificables, están cargados de una imposición colonial como principio¹²¹.

El “descubrimiento” de “América”¹²², término ampliamente debatido dentro de la historiografía contemporánea encontraría su contrapropuesta con el historiador

de su forma de vida, es decir, llevar la paz donde había caos, imponer un orden a los “salvajes” carentes de civilización. Subirats, Eduardo, El Continente vacío, *“La lógica de la civilización”*, Siglo XXI, 1994, pp.53-58

¹²⁰Chakrabarty, Dipesh. Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica, Tusquets, 2008, Barcelona, p.74.

¹²¹ De acuerdo al Historiador Ilán Semo, hay conceptos que permanecen, debido a que han creado sociedades que las sustentan e incluso las reafirman, es así como su vigencia puede ser permanente dentro del discurso oficial y, por lo tanto, en la apropiación social. Clase de Historia social de México III, impartido por el Dr. Ilán Semo Groman, Universidad Iberoamericana, enero-mayo, 2017.

¹²² Responde al proyecto del genovés Cristóbal Colón, quien llegara a América el 12 de octubre de 1492. Este “evangelizador” y “colonizador” tenía como uno de sus principales propósitos, expandir el cristianismo. De acuerdo a Tzvetan Todorov había que “descubrir” una América para la obtención de recursos, sin esta tesis,

Edmundo O 'Gorman, quien defiende la idea de una "invención" y no de un "descubrimiento". Esta propuesta, resulta más que acertada, primero por el nombramiento que los españoles hicieron a este espacio en los que habitaban culturas de miles de años y al cual paradójicamente nombrarán "Nuevo Mundo"¹²³. Al respecto, cabe preguntarse qué, si era un "Nuevo Mundo", ¿por qué se le denominó a los pobladores de estos territorios "indios"?, al notar que no habían llegado a las Indias Occidentales¹²⁴ sino a otro continente. Continuando con la idea de "nuevo mundo", Cristóbal Colón, en su diario de viaje, renombró los lugares a los que llegaba, desconociendo de esta forma, las nomenclaturas existentes y sus formas de autonombramiento en la diversidad de lenguas en cada región "hallada". Esta acción de renombrar para la empresa de conquista puede considerarse como sinónimo de "posesión", situación que, encierra la justificación de que, todo lo que ahí se encontraba, debía ser renombrado y por lo tanto "apropiado", a pesar del nulo reconocimiento del otro y su contexto cultural¹²⁵. En el planteamiento enunciado de O 'Gorman, esta acción se convierte en una "invención", que va acompañada

los reyes de España, no hubiesen accedido al proyecto de Colón. Con esta intención, Colón, no solamente acarrea con preceptos medievales, sino que también con ello inaugura la "era moderna", entendiendo el concepto de moderno y medieval de acuerdo a Todorov, "sin precisión". Todorov, Tzvetan. La conquista de América, Siglo XXI, 2010, p. 19 y 21). La palabra "América", es un término que hace alusión al navegante Américo Vesputio para nombrar al "nuevo continente", ya que a él se le atribuye el descubrimiento que hiciera de la extensión de estas tierras. *Vid.* Rabasa, José. De la invención de América, 2009, México, UIA, p.19.

¹²³ Forma de nombrar las zonas geográficas derivadas del expansionismo europeo en el siglo XVI y XVII. "[...] concepción moderna del mundo que resulta de la exploración del globo [...]". *Ibidem.*, p.19

¹²⁴ Reflexión planteada en clase de posgrado. Semo Groman, Ilán. Historia Social de México III, Universidad Iberoamericana, 24 de abril de 2017.

¹²⁵ Un ejemplo lo consigna Tzevan Todorov, quien afirma que: "El nombre de la provincia de Yucatán, para nosotros símbolo del exotismo indio y autenticidad lejana, es en realidad el símbolo de los malentendidos que reinan entonces: a los gritos de los primeros españoles que desembarcan en la península, los mayas contestaban: Ma c'ubah tahn, 'no entendemos vuestras palabras'. Los españoles, fieles a la tradición de Colón, entienden 'Yucatán', y deciden que ése es el nombre de la provincia" Todorov, Tzevan. La conquista de América, *op. cit.*, p.120.

también de la invención del “otro”, aquel despojado de sus vestimentas, de su lengua, de su historia, aquel que no se podía distinguir de los animales, el “salvaje”. A partir de ese momento, esa acción de nombrar al “otro”, marcaría, las condiciones de desigualdad y de invisibilidad a la que serían sometidos, los pobladores de aquel entonces y de sus descendientes, como si se pronosticara desde ese momento el futuro. Ese futuro que sería aprovechado por la empresa de conquista al momento de registrar y dar cuenta de los hechos de la invasión a partir de la escritura del pasado.

La escritura, como forma predominante de registro de la invasión, se encargaría no solamente de dar a conocer qué era y cómo era ese “nuevo mundo”, sino también como sería. Aquellas escrituras, generadas después de la conquista perdurarían atravesando los límites del tiempo, al respecto, el humanista Tzvetan Todorov, plantea esta permanencia formulando dos propuestas: la primera, una “excusa” y la segunda, una “justificación”. En cuanto a la primera propuesta, Todorov plantea la “imposibilidad” de renunciar a esos primeros registros, como fuentes de registros, aún con la influencia y el peso de los conquistadores ya que estos mismos, se han convertido en referentes dentro de la historiografía mexicana. En la segunda propuesta, Todorov menciona que, una vez plasmado el escrito, la lectura de estos textos, debe considerar siempre, las circunstancias de su enunciación¹²⁶, es decir, el lugar desde donde se está escribiendo, tomando siempre una postura crítica y reflexiva ante ello. Al respecto, Michel De Certeau, señala que la historiografía, es decir, la forma de escribir la historia, supone, escribir/construir en una “página en

¹²⁶ Vid. Tzvetan Todorov. *La conquista de América*. El problema del otro, Siglo XXI, 2010, p.66.

blanco”, escribiendo en un “tiempo nuevo”, construyendo una “razón en el presente”¹²⁷. Para el caso de la conquista, sirvió para crear la propia justificación de guerra que al mismo tiempo borraba lo que le antecedió para dar paso a la escritura de un “tiempo nuevo”. Para De Certeau, la “verdad de la letra y la eficacia del poder”, se vuelven en el discurso, un legitimador del poder. El “hacer historia”, desde la postura del príncipe, donde se organiza la representación del pasado¹²⁸, resulta entonces, que se escribía para dar cuenta al soberano, sobre las conquistas, la anexión de nuevas tierras y sobre las riquezas que en esos lugares se encontraban. La escritura generada por la empresa de conquista, imprimía en ella, su sentido escatológico, forma desde donde los europeos veían la conquista, misma que se encontraba muy lejana de la realidad en el “Nuevo Mundo”.

La paradoja de la semántica que encierra la palabra “humanización”, como aspecto que se pretendió ejercer desde la conquista, de acuerdo a Eduardo Subirats, consistía por un lado en la sujeción a un sistema “racional” y por el otro a “la interiorización del terror como principio de subjetivación¹²⁹, en otras palabras, conseguir la libertad de aquellos que vivían en el caos, en el peligro del abandono del orden cristiano. Esta *lógica de colonización*, es para Subirats, la acumulación del poder y destrucción, es decir, el proceso constitutivo del poder colonial, “la redención de la esclavitud en el orden subjetivo de una identidad vaciada de vida, una identidad instaurada como principio subjetivador, racional y universal, en

¹²⁷ De Certeau, *op. cit.*, p. 19 y 20.

¹²⁸ *Ibidem.* p. 20.

¹²⁹ Subirats, *op cit.*, p. 59.

nombre del mesianismo cristiano”¹³⁰. Bajo estos principios, se tenía entonces el deber e incluso, el derecho divino de la conquista y por lo tanto la justificación a ejercerla de cualquier manera y a cualquier precio.

La ola colonizadora que azotara a continentes como África y América, por parte de los europeos de entonces, dejó marcada una historia, que se reproduciría y perduraría atravesando los límites temporales. Al igual que a los pueblos colonizados en África¹³¹, a los pueblos invadidos en América, se les escribiría su historia, en principio, para dar cuenta a la corona española sobre los territorios conquistados. Por lo que, la expansión territorial, requirió de una historia que justificara y sustentara la presencia de los invasores en los nuevos territorios.

“En nuestro caso, los testimonios indígenas, si testimonios indígenas hubo, producidos como tales, estarían entonces determinados por la finalidad de la documentación que busca producir la orden franciscana: justificar su acción evangelizadora al decir la Verdad de la conquista y a partir de ésta, construir el retrato del vencido como parte de una nueva memoria para la República de Indios”¹³².

En este sentido, para de Certeau, la escritura de la historia, se ha vuelto una forma de validez del pasado, generado desde el discurso del poder, una especie de

¹³⁰ *Ibidem*, p.61.

¹³¹ Terence Ranger historiador inglés, ha realizado diversos estudios sobre África y su invasión por países europeos. Al respecto menciona que, los europeos, fueron colonizando y poblando gran parte de África. Ante esta colonización, los europeos se encontraron en la necesidad de inventar tradiciones, que justificaran su presencia en tierras colonizadas, además de la intención de imponer modelos políticos europeos a los africanos. Terence, Hobswaum, *op. cit.*, p. 220.

¹³² Rozat Dupeyron, Guy. “Doxa y herejía en el relato de la conquista” en *(In) disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, UAM, Siglo XXI Editores, 2016, p. 215.

analogía con un cuerpo que es habitado y perturbado, “[...] lo que se esboza de esta manera es una colonización del cuerpo por el discurso del poder, *la escritura conquistadora* que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco donde escribirá el querer occidental”¹³³. De manera prácticamente automática, el “otro” es categorizado, el otro distinto, distinto en el sentido de no pertenencia, el no “civilizado”.

Para dar cuenta de ese “Nuevo Mundo”, existieron los llamados “cronistas de la Nueva España”, quienes realizaron los primeros escritos, entre ellos, el fraile franciscano Bernardino de Sahagún, el clérigo sevillano Francisco López de Gómara y el soldado, Bernal Díaz del Castillo¹³⁴, por mencionar algunos muy representativos. Cada uno de ellos, aunque partícipes de la empresa de conquista, son ejemplo por sí mismos de contradicción en las formas de dar cuenta de los hechos del pasado, sin embargo, la intención era clara, se escribía desde el “vencedor”, formando así una visión externa de la historia.

La forma narrativa de los cronistas de la Nueva España parte de modelos literarios bíblicos¹³⁵ y apocalípticos, mismas que se basan en los manuales de retórica argumentadas a partir de glosas antiguas grecolatinas. La teología era considerada como la “ciencia” que predominaba en el siglo XVI, por lo tanto, el mismo tipo de

¹³³ De Certeau, *op. cit.*, p.11.

¹³⁴ Fray Bernardino de Sahagún considerado por algunos como el primer antropólogo de la historia en México, escribió su máxima obra “Historia General de las cosas de la nueva España” o código florentino, el cual reúne los saberes, practicas antiguas de los pobladores, recopiladas por medio de una serie de “informantes”. Francisco López de Gómara, por su parte, escribió una obra llamada “Historia General de la Nueva España”, resultando contradictoria, al no haber sido partícipe ni haber estado presente durante la invasión española, simplemente escribió a manera de encargo de Hernán Cortés. Bernal Díaz del Castillo, soldado de Cortes en desacuerdo por la obra de Gómara, escribió la obra “Historia verdadera de la Nueva España”, quien sí estuvo, vio y escuchó a manera de hacer historia de Heródoto.

¹³⁵ Pappe, *op. cit.*, p.90.

narración era parecido al de la Edad Media, una imitación de la biblia y lo que predominaba eran las descripciones morales, la remarcación del bien y el mal¹³⁶. Por lo tanto, esta “imitación” de los autores grecolatinos en donde los buenos modales están presentes, se diferencia de lo “salvaje” y lo “civilizado”, sin duda estos primeros escritos estuvieron cargados de una tendencia medieval, que retomaron aspectos de pasajes bíblicos en donde se colocaba a Hernán Cortés como uno de los elegidos, una especie de mesías, que traía la salvación de los sin alma.

Para de Certeau en cuanto a la escritura de la Historia “moderna” occidental, lo plantea como la que separa el presente del pasado, existiendo una diferencia entre el discurso y lo que él llama el “cuerpo social”, es decir, el que constituye a su “otro”, el “discurso del otro”, ese ser “otro” que se ha dictado en los distintos periodos de la historia y que cada tiempo “nuevo” no es más que un reafirmación del pasado pero de un pasado “muerto”¹³⁷.

2.1 El conocimiento del pasado desde la disciplina de la historia.

Pasado e historia, no siempre van de la mano, al igual que la historia como “campo de estudio” y acontecer “real”, es necesario hacer una distinción precisa en cuanto a quiénes “hacen la historia” y quiénes la escriben, entre el “actor” y “observador”. Historia con mayúscula, se sitúa frente a la historia con minúscula. La primera, se ocupa de “conocer y objetivar el pasado”, mirar el pasado como “objeto de estudio”

¹³⁶ Vid. López Gómara, Francisco. *Historia de la conquista de México*, introd. Joaquín Ramírez Cabañas, tomo I, Editorial Pedro Romero, México, 1993.

¹³⁷ De Certeau, *op. cit.*, p. 11.

y la segunda como la que no está separada del presente, la historia vivida por sus propios actores, más vinculada al acontecer¹³⁸.

La historia generada desde un espacio de poder que no tiene que ver con el pasado sino como mera construcción en el presente, la historia como discurso, en donde historia y pasado no siempre tienen una relación. Al respecto de la historia en relación con el pasado, Keith Jenkins considera que “El pasado se nos ha escapado y la historia no es más que lo que los historiadores hacen de él cuando se ponen a trabajar”¹³⁹. De acuerdo a Jenkins pasado e historia “son cosas distintas”, aquello que se registra del pasado es la historia y el “objeto de interés de los historiadores”¹⁴⁰ y la historiografía como la manera en que se aborda.

El conocimiento sobre el pasado ha transitado por diversas temporalidades en su interpretación. Desde los griegos que enseñaban la historia como retórica, “el arte del buen hablar” a través de una “lógica argumentativa”, esta forma que da inicio en el S. V, se mantuvo hasta el siglo XVIII¹⁴¹. Por otra parte, la forma de hacer historia con Heródoto, tenía que ver con la *doxa*, con la opinión, en este sentido, el oyente era un componente activo, es decir, la historia era leída y escuchada, por lo tanto, se participaba con la opinión. Con Heródoto, se pretendió legitimar al otro, centrándose más en la identidad, para diferenciar más al griego del romano, el “civilizado” del “bárbaro”. Esta historia mantuvo su función didáctica, que con

¹³⁸ Vid. Alfonso Mendiola, Guillermo Zermeño. “De la historia a la historiografía”. Las transformaciones de una semántica, Universidad iberoamericana, Historia y Grafía, Num,4, 1995, p. 246 y 247.

¹³⁹ *Idem*.

¹⁴⁰ Vid. Keith Jenkins. *Repensar la Historia*, Trad. Jesús Izquierdo Martín, Madrid, Siglo XXI, 2009, 113 pp.

¹⁴¹ Duran, Norma. *Historiografía general*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1996, p.20 y 21.

Tucídides, se vuelve una forma pragmática, es decir la historia que debería servir a la ciudad.

Escribir sobre el pasado desde donde ese sujeto que “conoce” y ese objeto por conocer (el pasado), pudiera observarse con un método adecuado y un control sobre él, fue una idea que formó parte de la historia decimonónica, postulándose como “la ciencia del pasado del hombre”, para dar cuenta de lo que “verdaderamente sucedió”¹⁴².

En el siglo XX, aunque la presencia de la objetividad se mantuvo, la postura del historiador con su presente, intentó dar cuenta del “acontecer histórico”. Un mismo hecho, el pasado, de aquello que los historiadores han dicho o analizado, es reflexionado por el “análisis historiográfico” para poder “observar”, las versiones e interpretaciones realizadas en distintas épocas¹⁴³. Es este punto reflexivo desde donde los mismos historiadores cuestionaron las prácticas y la forma de hacer historia y tanto la historiografía como la teoría de la historia, se volverían parte de este pensamiento reflexivo. “Si consideramos algunas de las críticas hechas a la historiografía moderna durante las últimas décadas vemos que una de estas tiene que ver con el carácter etnocentrista adjudicado a la escritura”¹⁴⁴.

Por otra parte, la historia como representación de una “verdad” requiere de la narración, es entonces, en donde el discurso de la historia se une al artefacto

¹⁴² *Idem*.

¹⁴³ Mendiola, Zermeño, *op. cit.*, p. 250.

¹⁴⁴ Zermeño, Guillermo. *La cultura moderna de la historia*. Una aproximación teórica e historiográfica, El colegio de México, México, 2002, p. 114.

literario para llevarla a cabo y de acuerdo a Michel de Certeau, el lugar social desde donde se habla.

La narración histórica en el siglo XIX debía ser “objetiva”, es decir sin que esta fuera afectada por el apasionamiento del propio historiador. En el siglo XX esta idea positivista fue tomando menor relevancia por los cambios dentro de la propia disciplina de la Historia, cediendo lugar al historiador y a su “subjetividad”. Esta ruptura con el positivismo dio cabida a nuevas reflexiones desde la disciplina sobre todo en el campo de la teoría de la historia.

“En las historias generales sobre el género historia, se insiste en la idea herodoteana de la investigación, y es ahí si positivismo hay, que lo vamos a encontrar. La actitud crítica de los sucesores tendrá que escudriñar la validez de lo que contaron esos dueños del tiempo, cómo lo hicieron, si su información y objetividad suficientes, sus juicios pertinentes y originales, pero en esa visión analítica jamás se logra pensar al historiador no es más que un cuentista, una persona que cuenta, un rapsoda, un individuo que sólo interpreta a partir de interpretaciones, y más de interpretaciones de interpretaciones, en una larga cadena casi infinita”¹⁴⁵.

Sobre el discurso de la historia y su transición hacia el siglo XX, Alfonso Mendiola ubica cinco puntos acerca de la práctica de la Historia científica durante ese siglo¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Rozat Dupeyron, Guy. “Doxa y herejía en el relato de la conquista” en *(In) disciplinar la investigación*. Archivo, trabajo de campo y escritura, UAM, Siglo XXI Editores, 2016 p. 212.

¹⁴⁶ Acerca de los cinco puntos: el pasado localizado solo en los libros de Historia, la utilización de un método que suprime la subjetivación, descartando el lugar social del investigador, la representación del tiempo de manera cronológica, el pasado convertido en “cosa”, por lo tanto, sin posibilidad de ser mediado, la ciencia

La segunda mitad del siglo XX¹⁴⁷, trajo consigo fuertes cambios sociales, las “autodescripción” y “autodenominación” aparecen, en un momento de radicalización de medios de comunicación y de la cibernética. Aparecen entonces el termino *post*, postmoderno, postindustrial, como síntomas de una transformación social como resultado de una “autoobservación”¹⁴⁸ social. Si la historia se ha hecho con documentos, estos a su vez son “comunicaciones”, generadas en determinada sociedad que las genera, el documento por sí mismo no otorga el referente externo, es decir el de su contexto, sin que este haya pasado por una “construcción del sistema de comunicación” no habiendo “hechos”, sino “comunicaciones”¹⁴⁹. Lo que a la historiografía le interesa es una “autoobservación” del trabajo del historiador en términos “históricos-sociales”, es decir no solamente centrarse en el “estudio” de los libros de historia sino a todo aquello que tiene que ver con el pasado.

Por otra parte, si “la historiografía destaca, principalmente, que la historia como ciencia, se hace con escritura”¹⁵⁰, es decir, con grafía que produce grafía”¹⁵¹, entonces, a partir de esta teoría, predomina entre los registros o evidencias del pasado la escritura como máximo representante de hacer historia.

de la Historia como ciencia “observacional”, basada en una “teoría de la verdad”. Mendiola, Guillermo Zermelo, *op. cit.*, p. 252-253

¹⁴⁷ A pesar de lo esperanzador del cambio, reconozco la dificultad de una transformación, como lo afirma Chakrabarty: “Ésta es una historia que intentará lo imposible: procurar su propia muerte buscando aquello que resiste y escapa a los mayores esfuerzos humanos por traducir diferentes sistemas culturales y otros sistemas semióticos, para que el mundo pueda imaginarse, una vez más, radicalmente heterogéneo. Chakrabarty, Dipesh. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Tusquets, Barcelona, 2008, p. 80.

¹⁴⁸ Mendiola, Zermelo *op. cit.*, p. 254.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p.255.

¹⁵⁰ *Idem*.

¹⁵¹ *Idem*.

2.2 La nación *Ñuu Savi* y la forma de registro de su historia

Los antiguos *Ñuu Savi*, así como la mayoría de las culturas que tienen su origen anterior a la “conquista” española, llevaron a cabo una tradición de registro de su acontecer, de su experiencia de vida, de su forma de percibir el tiempo y su propia historia. Estos registros fueron diversos, van desde las enormes edificaciones arquitectónicas, los relieves en piedras, la pintura mural, la producción textil, los códices, la cerámica y la orfebrería, entre otros.

Las representaciones ideológicas plasmadas en estos registros, no fueron comprendidas, ni tampoco respetadas. Todo lo contrario, fueron objeto de provocación para la imposición del “nuevo culto” que se avecinaba con la invasión española. Este principio rompería con una tradición milenaria. Dentro de esta diversidad de formas de expresiones “artísticas”, la tradición de la escritura antigua o códices sagrados fue muy representativa en la nombrada “Mesoamérica”. Una enorme cantidad de estas fuentes de registro, fueron generadas antes de la “conquista”, uno de ellos, el “códice Viena”. “Como ningún otro testimonio del periodo posclásico, el Códice de Viena narra en imágenes el origen de estos pueblos, su relación con los dioses y los reinos vecinos, y describe los valores que distinguen a la nación mixteca”¹⁵².

Además, la nación *Ñuu Savi* como muchos otros pueblos originarios, han mantenido una tradición oral, aunque desde la invasión española, la escritura occidental se impuso como forma predominante de registro y autenticidad de la existencia del

¹⁵² Florescano, Enrique. *Historia de las historias de la nación mexicana*, México: Taurus., 2002, p. 68.

“Nuevo Mundo”. Esto no quiere decir que los pueblos asentados en territorios ancestrales, no hayan contado con registros, por el contrario, una muestra de esos registros, se evidencia con los códices existentes en la actualidad, parte de ellos, generados por la nación *Ñuu Savi*.

“En Oaxaca, la transición de los proyectos contra idolatrías de los dominicos a aquellos organizados por los extirpadores seculares ocurrió en el mismo periodo en que los intentos de extirpación seculares iniciaron en la diócesis de México: las dos últimas décadas del siglo XVI. Sin embargo, los primeros intentos de extirpación secular en Oaxaca, se produjeron siguiendo intervalos más sistemáticas y en un contexto territorial con mayor diversidad lingüística y geográfica que en México”¹⁵³.

Los códices existentes a la llegada de los españoles, como máxima evidencia de escritura “antigua”, padecieron una gran destrucción, a cargo del fraile franciscano Juan de Zumárraga. El gran fuego, acabaría y desaparecería, los escritos, testimonios y parte importante de la memoria de los pueblos existentes. Este aniquilamiento cultural, se puede deducir como el principio de la escritura de la historia desde la visión e imposición occidental, aunque, en la práctica de la escritura de códices generados posterior a la conquista se siguiera plasmando de alguna manera, el sentir de los antiguos pobladores que no podía desaparecer sin oponer resistencia.

¹⁵³ Tavarez, David. *Las Guerras Invisibles*. Devociones Indígenas, disciplina y disidencia en el México Colonial, Oaxaca, UABJO, CIESAS, UAM, El Colegio de Michoacán, 2012, p. 187.

La destrucción de estos registros del pasado, aunado a la existencia de un pasado que ha quedado monopolizado por las instituciones oficiales, ha dejado al margen las representaciones reconocidas por la propia comunidad como pueden ser los “usos y costumbres” y con ello, el reconocimiento de su forma de ver el pasado. Aunque la distancia temporal se hace presente, en *Ñuu Savi* existen comunidades en donde hasta el día de hoy se reconocen como parte de la historia plasmada en los códices *Ñuu Savi*, en la “Mixteca Alta” como: Achiutla, Apoala, Tlaxiaco, Tilantongo y Tezacoalco¹⁵⁴. En estos lugares, los pueblos antiguos, mantienen y mantuvieron, esa relación con su entorno y con los “lugares sagrados”, ya que, en el pensamiento antiguo, la existencia del ser, no está apartada de su entorno, ya sea con la tierra, el universo, e incluso el inframundo.

El llamado “arte mixteco” que floreció entre el año 950 d. C y 1520, es considerado por Roland Spores como la “época dorada de los señoríos-estados de reyes y reinas”¹⁵⁵. En *Ñuu Savi*, es notoria la presencia de pequeñas ciudades “estilo Monte Albán” que rodeaban los centros ceremoniales como: San Miguel el Grande, Ñucuiñe en Santa María Cuquila, Yosondua y Chalcatongo¹⁵⁶, sólo por mencionar algunos de los que se cuenta con registro y estudios de la existencia de estos sitios.

La cultura *ñuu savi*, mantuvo una interacción con otros sitios, ya fuera por alianzas matrimoniales, conquistas militares y una red de intercambio comercial generados tanto en *Ñuu Savi* como en otros sitios, por lo que de acuerdo a Spores, su expresión

¹⁵⁴ Spores, Ronald. *Ñuu Ñudzahui. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la independencia*, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca, 2007, p.47.

¹⁵⁵ *Idem.*

¹⁵⁶ *Idem.*

artística y cultural es reconocida. En este reconocimiento artístico-cultural, las actuales catalogaciones museísticas han servido para reconocer tanto, las diferencias y similitudes de estas culturas antiguas a partir de su clasificación, regional y cultural.

La historia de México, la oficial, no recuperó e incorporó la riqueza del pasado de los múltiples pueblos originarios ni su diversidad cultural, sino que hizo evidente solo la historia Mexica como la “grandeza del pasado”, un pueblo recaudador de tributos que mantenía bajo su poder y dominio, diversos pueblos asentados en el territorio que hasta el día de hoy mantiene el nombre de “Mesoamérica”.

En la actualidad existen muchos “centros ceremoniales”, que han quedado al resguardo del Estado, pero también de la incorporación de la iniciativa privada. Ronald Spores y Nelly M. Robles dirigieron entre 2004 y 2010 en la “Mixteca Alta” de Oaxaca el Proyecto Arqueológico Pueblo Viejo de Teposcolula, con el apoyo de la Fundación Alfredo Harp Helú¹⁵⁷. De esta iniciativa, algunos “centros ceremoniales” se convirtieron prácticamente en patrimonio colocando aquellos espacios en un contexto distinto a las formas de apropiación comunitaria y dentro del discurso patrimonial.

2.2.1 *Ñuu Ndeya*, el lugar en donde descansan los “reyes mixtecos”.

Ñuu Ndeya, este nombre, es una referencia a la importante cueva que fue el cementerio colectivo de los “reyes mixtecos” de *Ñuu Savi*, es decir de la “mixteca”. “*Ñuu Ndeya*, fue un *ñuù teyù*, “reino” importante previo a la invasión española

¹⁵⁷ Vid. Spores, Ronald y Nelly M. Robles (coords.). *Yuicundaa. La Ciudad Mixteca y su transformación prehispánica-colonial*, México, Vol. I y Vol. II., INAH, Fundación Alfredo Harp Helú, 2014.

(1521), que incluía varias comunidades que ahora son municipios independientes, como Ñuù Káhnu (San Miguel el Grande) y Nuù Yoò, Yoso Ndua e Itú Ndujja¹⁵⁸. Es desde los ámbitos relacionados con las denominaciones que podemos advertir las tensiones entre las narraciones de la historia oficial, de los habitantes actuales del municipio y de los especialistas.

Apelando a la antigua composición de las tierras antes de la “conquista” y al respecto de los estudios en relación a los “códices mixtecos”, se encuentra la obra *La gran familia de los reyes mixtecos*¹⁵⁹, en donde se describe que, existió en Ñuu Savi, no solamente un “lugar común” de origen, enunciado como, “el árbol de Apoala”, sino también un panteón “común”, e incluso, se reconocía por la población, un “centro religioso” en Achiutla, a donde los “antiguos mixtecos” iban a consultar el oráculo para las resoluciones de conflictos¹⁶⁰.

Esta división que a su vez se deriva del control político y militar que tendrían los “reinos de la mixteca”, relaciona a Ñuu Ndeya con el panteón de los “reyes mixtecos”:

“En la cumbre del Cerro de los Cervatillos, dentro de los límites del reino de Chalcatongo, hubo una gran cueva, un ‘panteón (...) que generalmente veneraban todos los pueblos y señoríos de esta mixteca’. Allí, descansaban los reyes difuntos en: ‘una dilatadísima cuadra...y por los lados puestos

¹⁵⁸ Estos municipios formaban parte de Ñuu Ndeya, por un lado, San Miguel el Grande que fue el primer lugar de asentamiento de Ñuu Ndeya y por el otro Nuù Yoò, Pérez *op. cit.*, p. 15

¹⁵⁹ Aders, Ferdinand, Jansen, Maarten, Reyes García, Luis. *La gran familia de los reyes mixtecos*. Libro explicativo de los códices llamados EGERTON Y BECKER II, p.30.

¹⁶⁰ *Idem*.

poyos (sic) 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, sartales y medallas de oro, y...más adentro como recámara otra estación...con altarcillos a modo de nichos, en que tenían inmensidad de ídolos, de diversidad de figuras y variedad de materias, de oro, metales, piedras, madera y lienzos de pinturas”¹⁶¹.

Una de las acciones a desarrollar por las órdenes religiosas, fue la destrucción de la evidencia cultural de los pueblos originarios, es así como la destrucción fue una práctica cotidiana, como lo hiciera Fray Benito Hernández, con el “contenido del panteón mixteco”, en el siglo XVI¹⁶². Esta destrucción fue el principio de lo que continuaría y rompería con la relación y conocimiento cultural de las evidencias del pasado de los pueblos antiguos. Sin embargo, se conserva parte de esos elementos culturales a través del contenido de los denominados “códices mixtecos”.

2.2.2 ¿Qué es un códice?

La palabra “códice” proviene del latín “codex” y significa “libro”. La enorme producción de este tipo de escritura, ha sido clasificado de acuerdo a algunos investigadores en: zona geográfica, temporalidad, soporte (piel, amate, algodón y papel), forma (biombo, tiras, rollos, lienzos, hojas y libros, así como de sus temas y contenidos¹⁶³.

¹⁶¹ Burgoa, 1934 en Anders, Ferdinand, Jansen, Reyes, *op. cit.*, p.29.

¹⁶² *Idem*, p. 30.

¹⁶³ Ñuu Savi. *La patria Mixteca*. Reina Ortiz Escamilla, Ignacio Ortiz Castro (eds.). Universidad tecnológica de la Mixteca, Huajuapán de León, Oaxaca, 2002 y Rodríguez Cano, Laura. “Códices de la Mixteca Baja de la época colonial”, P.39

En el estado de Oaxaca la producción de códices, se ubica en tres regiones, la primera, en la región Mixteca, la segunda, al este del estado, correspondiente a los códices zapotecas coloniales y la tercera, los códices elaborados en la zona mazateca, chinanteca y Cuicateca¹⁶⁴.

Desde la llegada de los españoles, Hernán Cortés menciona a Carlos V sobre los libros existentes entre los “indígenas”. Bernal Díaz del Castillo, también da cuenta sobre los libros de esta manera: “y hallamos las casas de ídolos y sacrificaderos y sangre derramada e inciensos con que sahumaban y otras cosas de ídolos y de piedra con que sacrificaban y plumas de papagayos y muchos libros de su papel, cogidos a dobleces como a manera de paños de castilla”¹⁶⁵. De aquella destrucción, que tuvo por bien el reconocimiento de la existencia de un tipo de escritura como forma de registro e historia, se encontraba, la sabiduría y la memoria de los pueblos, por lo tanto, según la mentalidad del conquistador, era necesario acabar con ellos para evitar cualquier impedimento de la transmisión de una nueva teología. Se eliminaron entonces a la mayoría de los códices existentes incluso aquella existencia de códices en el altiplano central (mexicas, tlatelolcas y tezcocanos) verdaderas bibliotecas, conocidas como *amoxcalli*, “casa de libros”¹⁶⁶.

Los códices testimonian que en un pasado remoto los pueblos mesoamericanos elaboraron un canon para explicar sus orígenes y conservar y transmitir su memoria. Este modelo integró la fundación primigenia del

¹⁶⁴ *Idem*.

¹⁶⁵ Bernal Díaz del Castillo, en Gutiérrez Nelly. *Códices de México*, historia e interpretación de los grandes libros pintados prehispánicos México: Panorama, 1985, p. 10.

¹⁶⁶ Gutiérrez, Nelly, *op. cit.*, p. 10.

cosmos con el origen y desarrollo de los grupos étnicos que fundaron naciones memorables. Uno de los rasgos notables de los códices es su composición en forma de relato histórico: su trama se desenvuelve en el tiempo, en una sucesión de acontecimientos que corresponden a los desplazamientos del grupo en el tiempo y en el espacio¹⁶⁷.

Como hemos señalado, *Ñuu Savi*, es una de las culturas que generó algunos de los códices que se conservan en la actualidad. Los “códices”, como máxima evidencia de escritura antigua, padecieron una gran destrucción. Posteriormente a esta destrucción, se continuo con la realización de “códices”, en la época colonial temprana, ya con el orden occidental. Estos documentos o “códices”, tendrían otros objetivos, desde el adoctrinamiento religioso, hasta ser registros de tributos que tenían que ser otorgados de los pueblos a la nueva orden de control social-religioso, político y económico.

En el caso de los denominados “códices mixtecos”, en el estado de Oaxaca, se han localizado gran diversidad de manuscritos antiguos¹⁶⁸. “Los códices prehispánicos que sobrevivieron a la conquista española son: *Nuttall*, *Vidobonensis*, *Colombino*, *Becker 1*, *Bodley* y *Selden*; aunque este último fue terminado hacia 1556 lo consideramos de origen prehispánico debido a que conservan una fuerte tradición

¹⁶⁷ Florescano, Enrique. Ensayos fundamentales, México: Taurus, El Colegio de México, 2009, p. 297-298.

¹⁶⁸ Los denominados “códices mixtecos” conforman el número más grande de documentos prehispánicos de origen mesoamericano. El *corpus* está integrado por 6 libros precortesianos, pero al contabilizar tanto el lado anverso como el reverso, suben a 8 documentos. Y aunque se sabe que uno de estos documentos se concluyó a mediados del siglo XVI se considera “precortesiano”, debido a la nula presencia de elementos europeos en su contenido.

indígena en toda la elaboración de sus pictografías, sin ninguna influencia occidental”¹⁶⁹.

“Desde la época Clásica, el libro pintado se había convertido en el instrumento privilegiado para registrar y ordenar la memoria del pasado. Los restos que han quedado de esa tradición gráfica indican que los mayas y los pueblos de la región de Puebla y mixteca sobresalieron en la manufactura de los códices. En esa época, el códice era el instrumento ideal para almacenar la mayor cantidad de conocimientos sobre el pasado, ya que era capaz de sistematizar información especializada sobre cualquier área del ámbito sobrenatural y profano. Reunía las cualidades que hoy apreciamos en el libro: economía de recursos para recoger y ordenar conocimientos diversos, facilidad para actualizar y renovar la información acumulada, variedad de tamaños y formas, y disponibilidad para la consulta y lectura”¹⁷⁰.

Alfonso Caso, uno de los iniciadores del estudio y desciframiento de los códices en México, dentro de sus investigaciones realizadas en los años cincuenta, sostiene que en ningún otro sitio se cuenta con la cantidad de “manuscritos” que los realizados en la “Mixteca Alta”. En la zona maya, por ejemplo, se conservan tres manuscritos: el Dresden, el Madrid y el Paris, también corrieron con la suerte de ser preservados. Del centro de México únicamente se cuenta con un solo manuscrito

¹⁶⁹ Revista Arqueología Mexicana, Códices Colombino y Becker I, Edición Especial 74, julio de 2017, introducción e interpretación de láminas a cargo de Manuel A. Hermann Lejarazu.

¹⁷⁰Florescano, Enrique. *Ensayos fundamentales*, México, Editorial Taurus, Colmex, 2009, p. 297

que “probablemente” sea de origen “prehispánico”, el códice borbónico, el resto, de acuerdo a Caso, fueron ya registros realizados posteriores a la invasión española.¹⁷¹

Alfonso Caso catalogó y contribuyó al desciframiento de los “manuscritos” o “códices mixtecos” que en la actualidad se conservan en distintos lugares del mundo¹⁷².

En la actualidad, dentro de los estudios realizados por el Dr. Maarten Jansen y Aurora Pérez Jiménez con relación a la cultura *ñuu savi*, cabe señalar que la participación de personas pertenecientes a las comunidades *Ñuu Savi*, ha sido primordial dentro de sus investigaciones. Entre ellos, se encuentra la participación de Ubaldo López, quien ha ahondado en investigaciones sobre la cultura *Ñuu Savi*, en relación a la tradición oral, sobre todo desde el estudio del “lenguaje ceremonial”¹⁷³, y de la relación de ese discurso ceremonial con los “códices mixtecos”. En cuanto a la interpretación y descripción de los “códices mixtecos”, además del trabajo de participación comunitaria, ambos investigadores mencionados anteriormente, han recurrido a la teoría interpretativa con la metodología del historiador del arte Erwin Panofsky, un método conocido como tripartita que consiste en la utilización de una secuencia de pasos como: la descripción, interpretación y evaluación, para la interpretación de un manuscrito¹⁷⁴.

¹⁷¹ *Vid.* Artes de México, II edición. Oaxaca, Agustín Yáñez, Alfonso Caso, Francisco Monteverde, et, tal, colaboradores, Artes de México y el mundo, S.A., Numero 70/71 Año XII, 1965, II Edición.

¹⁷² En México sólo se resguarda el códice Colombino. “(...) el Colombino es el único códice prehispánico que se encuentra en México y está en la bóveda de seguridad de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, en la Ciudad de México, con número de catálogo 35-30”.

¹⁷³ López García, Ubaldo. Tesis doctoral: Sa’vi discursos ceremoniales de Yutsa To’on (Apoala), Universidad de Leiden, Holanda, 20 de noviembre 2007. Al respecto, también el trabajo de Jaime García Leyva *ñuu savi* de Guerrero, en el estudio oral como un “lenguaje literario”, son relevantes.

¹⁷⁴ Jansen, Maarten y Pérez Jiménez Gabina Aurora. *The Mixtec pictorial manuscripts. Time, Agency and Memory in Ancient*, Leiden, Boston, 2011, p. 184.

Sin embargo, para su comprensión, los investigadores aclaran, como necesidad la práctica y la experiencia personal, en cuanto a la interacción cultural con las comunidades en la nación *Ñuu Savi*. Ambos investigadores enuncian que para la comprensión de los códices, a partir de la teoría interpretativa o hermenéutica, ha sido una “difícil tarea”¹⁷⁵.

En la época posclásica, como es bien sabido, esta región estaba dividida en diferentes señoríos, designados como *yuvui tayu*, “estera y trono” en *Sahín Sau*. Un conjunto de códices registra la historia de las dinastías que gobernaban estas ciudades-estado¹⁷⁶.

Las explicaciones sobre el contenido de los “códices mixtecos”, en lo histórico-genealógico, son narraciones de las familias gobernantes “mixtecas”, sobre el origen sagrado de los primeros “príncipes” y ceremonias del fuego nuevo, así como para la iniciación del reinado y el registro de la vida del personaje ocho venado “garra de jaguar”¹⁷⁷.

Respecto del reconocimiento de los códices, al hablar del sentido de la memoria de una comunidad en relación con su identificación e incluso sentido de “apropiación”, es hablar de una memoria sin que se pueda omitir la existencia de la construcción

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ Jansen, Maarten y Pérez Jiménez Gabina Aurora. Historia, literatura e ideología de *Ñuu Dzahui*. El código Añute y su contexto histórico-cultural, Fondo Editorial de la IEEPO, Colección Voces del Fondo: Serie Etnohistoria, Oaxaca, México, 2007, P. 85.

¹⁷⁷ Dentro de las investigaciones de Alfonso Caso sobre los códices, él, catalogó los “manuscritos” que en la actualidad se conservan en distintos lugares del mundo, en dos clases, en el anverso del vindobonensis: el primero que da cuenta de los dioses y ceremonias y el segundo en códices como el Nuttall, Bodley y Selden que dan cuenta de las genealogías de los señores y el reverso del Vindobonensis. Artes de México, colaboradores, Agustín Yáñez, Alfonso Caso, Francisco Monteverde, Andrés Henestrosa, Armando Nicolau, II edición, núm. 70/71, Año XII, 1965. P.7.

del “pasado” colonial y posteriormente ya como nación mexicana. Estas formas impuestas en distintos momentos históricos, han generado un desconocimiento del pasado, con el desplazamiento de la voz del propio pueblo, los mitos, las creencias, la tradición oral y costumbres antiguas de los pueblos.

“La historia registrada en los códices mixtecos es en este sentido una recordación de los ancestros: la memoria que legitimaba la antigüedad del linaje mediante el relato de las hazañas y logros de la estirpe gobernante. Es decir, el culto a los ancestros y el registro de su memoria se tornaron funciones exclusivas de la dinastía en el poder. De este modo el culto a los ancestros vino a ser uno de los principales ritos públicos y privados de la dinastía gobernante”¹⁷⁸.

Los pueblos originarios, encontraron formas de reproducción de sus prácticas ancestrales, pero también, se les fue negando el conocimiento sobre sus propias culturas y sus representaciones. Sin embargo, las investigaciones realizadas sobre todo fuera de México¹⁷⁹, contribuyen al acercamiento cultural y científico para quienes descendemos de lengua hablantes, sobre todo aquellas investigaciones y estudios que han involucrado a la comunidad participante y también generados desde la gente perteneciente a las comunidades *Ñuu Savi*.

¹⁷⁸ Florescano Enrique. *Memoria mexicana*, México: Taurus, 2001, p. 192.

¹⁷⁹ Existen aparte de la escuela mexicana, que inicia sus estudios con Alfonso Caso, la escuela norteamericana y la holandesa.

2.2.3 El glifo del “templo de la muerte” como símbolo de representación de *Ñuu Ndeya*

Al observar el símbolo que reconoce al municipio de *Ñuu Ndeya* que tiene relación con los “códices mixtecos”¹⁸⁰, entramos en tensión con la idea del pasado, ya que la presencia de elementos pertenecientes a los códices *ñuu savi*, no son del todo reconocidos por la comunidad de *Ñuu Ndeya*.

Respecto de los “códices” o documentos antiguos, estos, han quedado al resguardo de bibliotecas, museos y archivos en distintas partes del mundo. Por lo tanto, cabe preguntarse al respecto sobre, qué identificación podría tener una comunidad, con ese elemento de su pasado, llamado “código mixteco”, ¿hoy en día? En *Ñuu Ndeya* y su relación con el panteón de los “reyes mixtecos”. Esta “apropiación” se ha dado más bien en el ámbito de la investigación académica, desde donde se ha tenido el “acceso” al pasado.

Los “códices mixtecos”, hay que considerar que, casi en su totalidad, se encuentran en países europeos, fuera de los lugares en donde fueron generados siglos atrás, en los territorios que hoy habita “la gente de la lluvia”.

En *Ñuu Ndeya*, en la actualidad sigue usando como topónimo¹⁸¹ el glifo¹⁸² que se estilizó y se pintó en los distintos “códices mixtecos”. Como lo indica la siguiente

¹⁸⁰ “Por ejemplo, la Señora 9 Hierba del Lugar de la Calavera (Chalcatongo) lucha activamente en la Guerra del Cielo y después la consultaran regularmente los gobernantes de Tilantongo, Jaltepec y su círculo, especialmente el Señor 8 Venado, la Señora 6 Mono y el señor 4 Viento. Por consiguiente, aparece en el Bodley, el Colombino-Becker, el Selden y el Zouche-Nuttall” Boone, Elizabeth. *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*, México: FCE, 2010, p.117.

¹⁸¹ El término topónimo hace referencia a un nombre e imagen derivado de un lugar específico.

¹⁸² Un glifo, es un signo escrito o pintado. Encontramos tres tipos de formas de representar los glifos: Los glifos se utilizaban para representar, animales, objetos, personas o dioses. Los glifos ideográficos que representan

cita, fue “representado en los antiguos manuscritos pictóricos como un tablero de grecas (ñuu) con un cráneo o como un gran templo con forma de cráneo”¹⁸³.

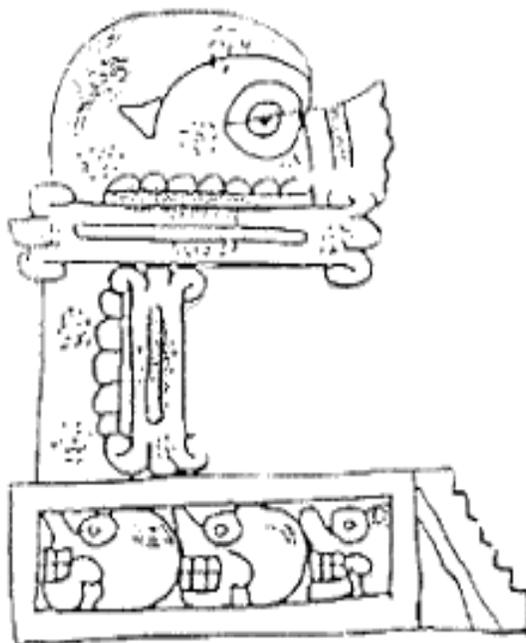


Imagen 2: Figura que representa al templo de la muerte de perfil, decorado con cráneos, pág. 14

de Códice *Selden* o *Añute*. Tomado de

<http://pueblosoriginarios.com/meso/oaxaca/mixteca/selden.html>

En la representación siguiente, podemos observar, también el templo de la muerte, que se encontraría cerca del pueblo de la muerte, es decir de *Ñuu Ndaya* “lugar de la muerte”, además de la referencia de *ñuu* que se traduce como “pueblo”. En la

ideas, por medio de un símbolo ejemplo: la noche, movimiento o fuego. Glifos fonéticos: por lo general representan sonidos silábicos Este último punto resulta complejo de entender, pero Miguel León Portilla ejemplifica su utilización fonética entre los nahuas, menciona que: “se empleó principalmente para representar nombres de personas y lugares”. Semejante al tipo de escritura llamada Rebus, consistente en la relación de un dibujo de alguna cosa, cuyo nombre, representa un sonido y al conjugarse constituyen una palabra. León Portilla, Miguel, en Gutiérrez, Nelly. *Códices de México*, p. 22.

¹⁸³ Pérez, *op. cit.*, p.15

reproducción se puede ver a la Señora 6 águila que “se fue a pedir ayuda a la Señora 9 Hierba”¹⁸⁴.

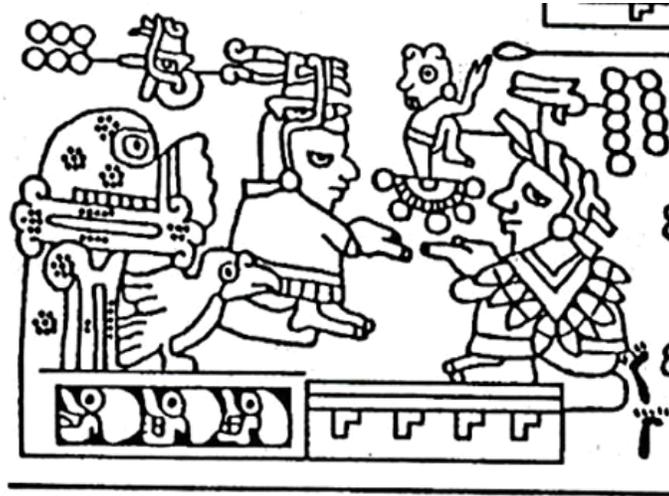


Imagen 3: En el templo de la muerte, la señora 6 águila visita a la señora 9 yerba en el códice *Selden*. Figura tomada de <http://www.pueblosantiguos.com/2013/02/aluxes-los-duendes-mayas.html>

Si bien esta representación cambia en los distintos códices *ñuu savi*, es importante resaltar que en la mayoría de ellas conserva elementos significativos. Recordemos que la “escritura” antigua que se desarrolló en *Ñuu Savi* actualmente es consignada como pictográfica¹⁸⁵ y, que a su vez, contiene tres elementos¹⁸⁶. La generación de

¹⁸⁴ Jansen y Jiménez, *op. cit.*, p.207.

¹⁸⁵ La escritura de origen *Ñuu Savi*, se considera pictográfica “porque gran parte de la información es transmitida representativamente”. Boone Hill, Elizabeth. *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecos y mixtecos*, México, FCE, 2010, 312 pp.

¹⁸⁶ 1) La pictografía como representación de la realidad y que en este caso se puede identificar en el topónimo al observar un basamento en el que descansa la estructura de un templo visto de perfil. 2) la ideografía que sería la representación gráfica de una idea o concepto; en nuestro ejemplo la ideografía se presenta tanto en el basamento donde aparecen unas grecas en forma de cráneo, en este sentido, las grecas significan que es una ciudad o un centro urbano, pero también aparece en la estructura del templo con un cráneo de mayores dimensiones, que nos da la idea de que es un templo consagrado a la muerte y 3) la fonética que en esta ocasión no aparece.

códices en Mesoamérica, se dio desde épocas muy tempranas, lo cual puede indicar el reconocimiento de símbolos y signos ya “establecidos”.

El acercamiento al glifo que representa en la actualidad a la comunidad de *Ñuu Ndeya*, es un indicio para conocer la relación y la importancia del lugar con su pasado, un pasado que se remonta a fechas anteriores a la invasión española.

Los códices por sí mismos, no resultaban suficientes para su interpretación, es el momento en que la tradición oral se vuelve fundamental al dar lectura de este tipo de textos. Esta lectura era ejercida e interpretada por algún personaje que tenía conocimiento, no solamente de la realización de la escritura pictográfica, sino también del contexto histórico de su momento. El “Parangón”, la “antigua palabra”¹⁸⁷, o el discurso, lo ejercía quien tenía el conocimiento necesario para su realización, esta misma actividad, formaba parte de la tradición oral.

Existe una ruptura entre el conocimiento de los códices y la idea del “pasado”, que la nación *Ñuu Savi*, experimentó, por lo que, es cada vez más importante, realizar un trabajo en conjunto con las comunidades, sobre todo con las nuevas generaciones, en la recuperación de aquello que forma parte y pertenece a las comunidades despojadas de memoria. A través de la participación de las comunidades en las investigaciones en torno a los códices, la difusión de estos elementos por medio de pláticas a la comunidad y talleres, como posibilidades de acercamiento de la comunidad con aquello que forma parte de su pasado.

¹⁸⁷ Jansen, Maarten y Pérez Jiménez Gabina Aurora. La lengua señorial de *Ñuu Ndzahui*. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial, CSEIIO, México, 2009, p. 23, pp. 485.

2.3 El espacio público como expresión y “representación” del pasado, en relación con los “códices mixtecos”.

¿Qué nos dicen los espacios sobre la interacción comunitaria? ¿Cómo se visualiza el espacio y su transformación a través de la memoria? De acuerdo a Halbwachs, los espacios pueden considerarse como reflejo de la estructura de vida de una sociedad, que de alguna manera, “consciente” identifica su relación con un determinado espacio¹⁸⁸.

Con relación a lo mencionado anteriormente, refiriéndonos a la propuesta de Pierre Nora sobre los “lugares de memoria”, estos espacios pueden considerarse como: “aquellos donde la memoria está selectivamente encarnada y que por la voluntad de los hombres y el transcurrir del tiempo han perdurado como símbolos más destacados”¹⁸⁹ y también para destacar como un “lugar de memoria es toda unidad significativa, momento, lugar, vestigio, emblema, documento, rito, forma, institución, y otros objetos naturales y o artificiales, donde la voluntad de los hombres y el trabajo del historiador han hecho una cuestión simbólica viviente y patrimonial de la nación o de una colectividad”¹⁹⁰.

El territorio donde se encontraban asentados los antiguos pobladores *ñuu savi*, a la llegada de los españoles, sufrió cambios. Una de las primeras tareas de la nueva composición, sería la concentración de la población alrededor de la iglesia, ya no dispersos, aspecto que puede plantearse como la parte central, que regía las actividades relacionadas con la comunidad y el pensamiento religioso. Por lo que,

¹⁸⁸ *Vid.* Halbwachs, *op. cit.*

¹⁸⁹ Pierre Nora en Josefina Cuesta. “Historia del presente”, *op. cit.*, p. 61.

¹⁹⁰ *Idem.*

aquellos referentes de identificación colectiva serán los que habiten en la memoria, aquellos espacios en donde se ha mantenido la interacción con la comunidad, esta interacción, regida por la iglesia.

Esta “nueva composición”, ha perdurado en cuanto a su importancia e identificación con una práctica comunitaria, no solamente es su aspecto religioso sino de interacción, en cuanto al ejercicio de la lengua y la expresión de prácticas y costumbres y hasta de un sentido de colectividad.

Por otra parte, la emergencia de nombrar lugares o espacios como “nuevos”, resulta ser un símbolo de transformación de regímenes políticos, con tendencia a instaurar en los lugares públicos, una forma de transmisión de ideas, conceptos, desde esa “memoria organizada”, desde proyectos del estado-nación, que Josefina Cuesta nombra *“los lugares de memoria y las conmemoraciones”*¹⁹¹. En este sentido la adecuación de los espacios como “la plaza” de *Ñuu Ndeya* muestra esa apropiación de la memoria que está en litigio, por un lado, la apropiación que la comunidad hace de los espacios de interacción comunitaria y por el otro, la apropiación oficial de los espacios, una especie de pugna por la memoria. La instauración de la iglesia dentro de la nueva composición habitacional, derivó en ser el referente y el “centro” de encuentro de las comunidades de *Ñuu Ndeya*, sin embargo, “la plaza”, además de la iglesia, es otro lugar central debido a la enorme relevancia como punto de encuentro y de comercio hasta la actualidad. Por tal motivo en los siguientes subcapítulos ampliaré esta interpretación de la iglesia y de la plaza de *Ñuu Ndeya*.

¹⁹¹ Cuesta, *op. cit.*, p. 62.

Por otra parte, el museo como “espacio público” que resguarda la memoria de *Ñuu Ndeya*, muestra dentro del palacio municipal, la relación de los “códices mixtecos” con el “lugar de la muerte” que, al estar dentro del palacio municipal, adquiere inmediatamente “oficialidad”, es decir insertado dentro de un discurso institucional y también académico. La memoria que resguarda este museo consiste en imágenes con reproducciones de los “códices mixtecos”, la presencia de los “códices mixtecos” están a su vez conectadas con las “nueva” imagen de “la plaza”, que se encuentra frente al palacio municipal.

2.4 La iglesia al resguardo del pasado

Al llegar a *Ñuu Ndeya* uno se encuentra con una iglesia muy antigua, fundada por los dominicos, orden que llegó alrededor de 1526 como una de los primeros grupos religiosos que se encargarían de la evangelización en tierras *Ñuu Savi*¹⁹². Esta iglesia dedicada a la Virgen de Natividad no solamente ha sido el espacio del culto católico impartido por las diversas órdenes que desde la presencia española se han asentado en territorios de la *Ñuu savi* y que han permanecido durante el proceso de transformación, pero también de recuperación de ciertas prácticas comunitarias. Acerca de la fundación de la iglesia de Natividad en *Ñuu Ndeya*, el párroco Serapio López, refiere algo muy interesante que nos acerca a la fecha de su posible fundación:

“[...] En el techo se encontró una monedita del año 1750, entonces, posiblemente pensamos que el templo se empezó a construir, porque son

¹⁹² Los primeros dominicos, llegaron al área mixteca, así como a la región zapoteca entre 1528 y 1530. Este grupo, fue uno de los más grandes que llegaron a la “Nueva España”. Spores, *op. cit.*, p. 170.

como en tres etapas al parecer. Posiblemente la primera etapa comenzaría hacia finales del XVII, 1650 hacia adelante, porque digamos, más o menos fue la etapa de las construcciones de este tipo de templos grandes y posiblemente su acabado fue hacia el 1750 más o menos. No tenemos datos, pero es muy posible que los datos estén en Puebla¹⁹³.

Esta iglesia como espacio de culto católico, ha sido muy importante para *Ñuu Ndeya* y sus habitantes. La presencia de los sacerdotes alemanes, en tiempos recientes, contribuyó a “impulsar” y “valorar” la cultura *ñuu savi*, de acuerdo al párroco de esta iglesia. Una tarea difícil a realizar, por un lado, la reafirmación de la fe católica y por el otro, la recuperación de prácticas antiguas de la comunidad, que a la vez encierra la idea del ejercicio de prácticas y rituales antiguos.

La señora Enedina de 85 años de edad, ha vivido en el centro de *Ñuu Ndeya*, frente a la plaza, mujer que conozco desde que yo era una niña. Al respecto de la tradición oral sobre la iglesia, la señora Enedina refiere en la entrevista realizada que, “hasta la puerta de la iglesia era panteón” es creíble, considerando que el panteón actual, se encuentra muy cerca de la iglesia, alrededor de 10 minutos a pie. Pero también, la misma iglesia fungió en su momento como espacio en donde depositar a los muertos.

La relación con la muerte está presente, por un lado, el panteón común de los habitantes de *Ñuu Ndeya* y por el otro el lugar considerado que el panteón de los “reyes mixtecos”, tiene relación con los espacios “sagrados”, ambas ideas y están

¹⁹³ Entrevista a Serapio López, *op., cit.*

implícitas en la forma en que se conoce *Ñuu Ndeya*. Desde la tradición oral se ubica como el pueblo que abunda, al “pueblo de la muerte”, por las investigaciones académicas. Esta dualidad del sentido de vida- muerte, es un tema que se vuelve sagrado para los pueblos originarios, quienes expresan respeto y cuidado al lugar en donde se encuentran “sus muertos”. Es importante también, hacer mención de *Ñuu Ndeya* como un lugar de tránsito, en relación a lo que cuenta la señora Enedina sobre los muertos que fue dejando la Revolución, aquellos que se iban quedando al paso. A los “muertos”, se les rinde culto y respeto, por lo que en donde aparezcan restos óseos, se considerarán lugares “sagrados” y de respeto, incluso la comunidad mantiene la creencia de que estos no se deben mover de sus lugares en donde se encuentran. Las posibilidades de significación de *Ñuu Ndeya* como “lugar de la muerte”, pueden ser acertadas, también por ser lugares sagrados, donde se realizaban rituales, se enterraban a los muertos o se depositaban ofrendas.

Al llegar los españoles a estas tierras, una de sus primeras tareas para dar inicio a la evangelización, era, la construcción de una iglesia como espacio de culto, estas eran construidas en su mayoría, en estos “lugares sagrados”, es decir en lugares de culto antiguo o en lugares en donde descansaban los antiguos dioses. De acuerdo a la señora Enedina, en cuanto a la existencia de restos óseos, e incluso de cerámica como ollas y figurillas que fueron localizados en la puerta de la iglesia, de tales vestigios, no se conoce su paradero y la gente “no habla de eso”¹⁹⁴. Aunque ya existen coincidencias que refieren a la presencia de restos óseos frente a la

¹⁹⁴ Entrevista a Enedina Martínez, *op.*, *cit.*

iglesia, es un tema del cual casi no se habla. Al respecto, el sacristán Octavio Velasco, nos comparte su narración en torno a aquello de lo cual casi no se habla. Él, se acerca por recomendación a la iglesia por sus trabajos de albañilería, para trabajar con los sacerdotes alemanes en *Ñuu Ndeya*. Dentro de sus primeras labores a realizar en la iglesia, nos narra que, en las columnas de la iglesia, se localizaron, esqueletos humanos, dos en cada columna, el sacristán dice:

“Cuando se empezó a poner la banqueta aquí, me tocó ahí en la puerta, en cada columna esta un muerto ahí tirado, me tocó escarbar para meter el registro del desagüe [...], el sacerdote alemán dijo: no, no lo toques, al contrario, vamos a hacerle una oración. [...] En las dos puertas, yo encontré, dos acá y dos de aquel lado, con la cabeza junto a la columna [...], yo trabajé y lo descubrí, cuando yo empecé a descubrir, corría a avisarle al padre alemán”¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Entrevista a Octavio Velasco, *op.*, *cit.*



Imagen 4: Iglesia de la Virgen de Natividad de Ñuu Ndeya. Foto: Luis Ruíz, 3 de febrero, 2010.

<http://www.panoramio.com/photo/31780448>

Estos restos o estos guardianes colocados en cada torre de la iglesia de Natividad en *Ñuu Ndeya*, no fueron movidos de su lugar, por el contrario, los protegieron y ahí permanecieron, incluso con una protección religiosa de acuerdo al actual párroco, Serapio. La tradición oral señala que en una de las columnas de la torre de la iglesia no terminaba de componerse, requería de una especie de “ofrenda”, por lo que una familia “ofreció” a alguien para “cuidar la torre”, de acuerdo al sacristán Octavio, una familia dio a su hija de ofrenda, es lo que le han contado sobre la construcción de la iglesia y la existencia de restos óseos allí.

2.4.1 “La plaza” y la memoria en litigio

En *Ñuu Ndeya*, los espacios de identificación comunitaria, se conjugan, por un lado, se encuentra la iglesia principal, a un costado, se encuentra “la plaza”, que oficialmente se llama “Plaza de la Constitución” y que se encuentra frente al palacio municipal. “La plaza”, a pesar de pintarse de un nuevo color durante cada trienio, a partir de que la comunidad ya no se rige por “usos y costumbres”, la comunidad ha mantenido un sentido de apropiación, de este lugar. En este aspecto es relevante mencionar que aunque la comunidad ya no se rige en su totalidad por “usos y costumbres” es decir, la decisión de la comunidad a elegir su propia forma de gobierno, situación que hace aproximadamente dos décadas, ya no se lleva a cabo en *Ñuu Ndeya*, a pesar de ello, en la práctica, las comunidades continúan con dinámicas internas de diálogo, consenso y apoyo mutuo, como si escapara a la figura oficial de una representación institucional como, es la figura de los presidentes municipales. Las comunidades también se reúne con sus alcaldes o agentes para delegar sobre distintos aspectos que atañen a la comunidad, en estas comunidades

pertenecientes a *Ñuu Ndeya*, es en donde, la costumbre y prácticas antiguas están más arraigadas, se cultiva la tierra, se habla la lengua con mayor presencia a diferencia del “centro” de *Ñuu Ndeya*, que ya más bien ha adquirido un sentido de vida más moderno, debido quizá a su importancia por ser un centro de encuentro comercial, en este lugar, se compran la mayoría de los alimentos y no se cultiva tanto la tierra, a diferencia de las comunidades aledañas.

Esta plaza es reconocida por la comunidad como “la plaza grande”. Un espacio que desde décadas atrás, ha sido el centro de reunión, de tránsito y de comercio de las 18 comunidades de *Ñuu Ndeya*. “la plaza grande”, también es un espacio de manifestaciones afectivas entre la gente que solo se puede ver en el “día de plaza”. Este espacio se vuelve primordial, al significarlo como espacio social de interacción colectiva en la vida cotidiana, pero sobre todo el día jueves de cada semana es el más importante para el municipio de *Ñuu Ndeya*. Este día llega la gente de distintos lugares para realizar sus compras y proveerse de alimentos principalmente. Al lugar llegan comerciantes desde Tlaxiaco, Ciudad de México y hasta de la costa de Oaxaca. Este día, es aprovechado para la venta y compra de animales como toros para la yunta, caballos, burros, borregos, gallinas, cerdos entre otros, sobre todo para solventar algún “compromiso” adquirido con la comunidad, en distintas celebraciones religiosas.

Hasta hace alrededor de tres décadas, la actividad principal en la “la plaza grande” era el intercambio de productos a través del trueque, es decir, no se utilizaba el dinero para “comprar”, sino que se intercambiaba una cosa por otra de acuerdo a

su necesidad, por ejemplo, maíz por azúcar o panela y sal, trigo por frutas o verduras, alimento para animales, entre otros productos.

“La plaza” como lugar de encuentro comercial, social y cultural, generó redes y lazos comunitarios, donde se conoce al otro y se intercambia con el otro. La práctica de “trueque” se realizaba por siglos, como forma de intercambio tradicional milenario, además como forma de sustento comunitario ante la falta de moneda fraccionaria, mismo que debió de ser escaso, por lo tanto, el trueque, pudo sobrevivir en algunas zonas alrededor de *Ñuu Ndeya*, hasta hace poco tiempo y continúa de una u otra manera.

El trueque, se llevaba a cabo, con productos que venían de diversas zonas, que en *Ñuu Ndeya* no había. Sin embargo, el intercambio de productos ya no se ejerce aproximadamente desde los años noventa. Esta situación, generó también un cambio en la interacción comunitaria y también una reducción en el diálogo interno, entre la gente que ofrecía sus productos y los intercambiaba por otros, en la práctica y ejercicio de la lengua, así como del consumo y elaboración de diversos productos, tanto de la comunidad de *Ñuu Ndeya*, como de otras comunidades cercanas. La interacción en la plaza de *Ñuu Ndeya* continúa, sin embargo, el trueque ya no es ahora la forma predominante de comercio.

Al intentar acercarnos al pasado de *Ñuu Ndeya*, la señora Enedina, comenta sobre la historia que no conoció, ya que sus abuelos murieron en la Revolución. En este sentido, es evidente la ruptura de la transmisión intergeneracional debido a la baja poblacional que dejó este acontecimiento dentro de la historia mexicana. Por otra parte, los abuelos que aún viven, ya no recuerdan, su memoria se ha distorsionado

por la edad y, por lo tanto, su transmisión se dificulta. Al buscar a uno de los abuelos de mayor edad en el centro de *Ñuu Ndeya*, me encontré con un abuelo en silla de ruedas, ya no escuchaba y también se le dificultaba hablar, aquel que quizá podía contarnos mucho sobre el pasado y la memoria de *Ñuu Ndeya*, por desgracia, ya no se encontraba en las condiciones de realizar un registro de su sabiduría.

En el caso de la señora. Enedina, cabe preguntarse, sobre ¿qué recuerda ella de su pasado? al saber que sus papás, quedaron huérfanos, por lo tanto, no hubo transmisión de la memoria de los abuelos hacia ella. Aunque su madre murió a los 94 años.

Para la señora Enedina, existe, sin embargo, una memoria “reciente”, que está basada en su experiencia de vida con la comunidad de *Ñuu Ndeya* y principalmente con su vida en el “centro”, es decir, en el municipio de *Ñuu Ndeya*. Respecto de lo que ella recuerda de la plaza, ella cuenta como era “antes” y como es ahora. Esta plaza, Enedina, la recuerda como lugar de reunión, de concentración de gente y de productos de diversos lugares. La gente llegaba al día de la plaza aún con sus ropas “típicas”, calzones de manta, enaguas, es decir faldas sostenidas por un sollate o ceñidor, una especie de cinturón hecho de palma¹⁹⁶.

De acuerdo a la señora Enedina, el punto de encuentro era en “la plaza”, la gente se juntaba alrededor del kiosco hecho de piedra, ahí las “cocineras” preparaban sus productos, para vender panela, es decir azúcar sólida, quienes venían de Zaragoza, petates, maíz, chilacayote, pulque en cuero de chivo y papás, capulín y duraznos eran otros productos que ahí se podían encontrar.

¹⁹⁶ Algunas comunidades lo usan por fuera de la falda, y otras como en *Ñuu Ndeya* lo utilizan por dentro de la falda.

A “la plaza”, también llegaba gente de San Esteban¹⁹⁷, quienes también asistían con su traje tradicional, huaraches, calzones, camisas de manta y chanclas de “pata de gallo”¹⁹⁸.

El sistema de comercio, como práctica ya establecida antes de la llegada de los europeos, continúa de alguna manera con la dinámica de movilidad entre las zonas de la “Mixteca Alta”. A estas zonas frías de las montañas de *Ñuu Ndeya*, vienen incluso gente de la costa de Oaxaca a vender sus productos como el pescado o el coco, productos bastante apreciados dentro de la comunidad de la montaña.

Por otra parte, los relatos de algunas entrevistas realizadas para este trabajo, refieren en su mayoría, a la escasez de maíz que *Ñuu Ndeya* padeciera en varias épocas. Esta escasez de alimento, de acuerdo a Enedina, se dio hasta épocas “recientes” en la comunidad, por lo que, a esta plaza, “llegó maíz de Puebla y hasta de Cuba”. Posiblemente esto haya sido una de las primeras causas de migración, que también deviniera con la sequía que padeciera la laguna que era el principal proveedor de alimentos, como los abuelos todavía lo cuentan y como lo conocen entre algunos jóvenes en la actualidad en la comunidad de *Ñuu Ndeya*.

Esta situación de escasez de alimento, podría relacionarse con las primeras salidas de la comunidad hacia otros sitios en busca de trabajo, aunque existen muchos otros factores más dentro del fenómeno de la migración. De acuerdo a la señora Enedina, “el maíz no se daba”, pero se comía el trigo y la cebada. El trigo se consumía mucho, con ello, se tomaba atole de trigo, así, la gente fue creciendo con

¹⁹⁷ Un poblado que queda pasando San Miguel el Grande rumbo a Santa Catarina Yosonotú, “Mixteca Alta” de Oaxaca.

¹⁹⁸ Entrevista a Enedina Martínez, *op., cit.*

trigo, recordemos que el trigo llegó con los españoles, quienes comenzaron a sembrarlo y a enseñar a los habitantes a cultivarlo. Además, el trigo resultó ser adecuado para los climas fríos, probablemente este grano sirvió como parte del pago de tributo a la corona española y después pudiera ser que las comunidades lo incorporaran a la dieta diaria. Es claro que si en *Ñuu Ndeya*, el maíz escaseaba, se haya optado también por retomar la práctica de la siembra de trigo, como complemento de alimentación junto con el maíz. En *Ñuu Ndeya*, el trigo sirvió, para el intercambio comercial ante la escasez de maíz.

Posiblemente en algunos lugares de la “Mixteca Alta”, después de la llegada de los españoles, el trigo formara parte de la dieta de la gente *Ñuu Savi*. El cultivo “prehispánico” del maíz, se mantuvo a nivel de costumbre y práctica que luego con el cultivo europeo, esos aspectos culturales milenarios, fueron transformándose en sus localidades.

Dentro de este contexto comercial y de intercambio cultural, en la plaza de *Ñuu Ndeya* se encontraba un kiosko, que ya no existe desde hace varios años, el espacio ha quedado “vacío”. En su lugar se encuentran unos círculos de concreto, de dimensiones considerables, representando algunas figuras en relieves de piedra incrustada, mismos que al mirarlos, por primera vez, yo no sabía qué significaban, pero tenía la noción de que formaban parte de los “códices mixtecos”; aunque ya había tenido un pequeño acercamiento a los “códices mixtecos”, en un curso para niños¹⁹⁹, aun así no conocía sobre su interpretación o su posible significado.

¹⁹⁹ Este curso fue impartido en la *Ve'i Ñuu Savi*, “casa de la nación de la lluvia”. *Vid. Infra*.

Al abordar el tema de las “figuras” que se muestran en “la plaza grande”, la señora Enedina, se encontró con algo que nunca había visto antes.

En la época del exgobernador de Oaxaca Ulises Ruíz²⁰⁰, originario del municipio de *Ñuu Ndeya*, se construyó en “la plaza”, unas figuras de grandes dimensiones, que abarcan gran parte de la plaza, ahora ya sin su kiosko.

“Cuando fue gobernador Ulises Ruíz, le pregunté al ingeniero que vino, oiga por qué están [haciendo], ay señora, siendo usted de Chalcatongo y no sabe, pues sí, le digo, pero yo soy joven todavía le dije, porqué mis abuelitos, pues murieron cuando los zapatistas, los carrancistas, los porfiristas [...], no señora, este pueblo se llama, el pueblo de la muerte”²⁰¹.

Esta cita de la señora Enedina describe la posible identificación y relación de las figuras que se construían en aquel momento con el sentido de la memoria, al morir sus abuelos, ella refiere que ya no tuvo la oportunidad de conocer sobre el pasado y por lo tanto a la apropiación de este espacio como un “lugar de la muerte”, sino de “abundancia” como comúnmente se conoce el lugar.

A manera de acercamiento a una primera lectura sobre el desconocimiento de los códices, la señora Marcelina, quien radica en el Estado de México, refiere el lugar en donde se encontraba el kiosco de *Nuu Ndeya* como “la plaza grande”, en donde se podía encontrar de todo y los productos se encontraban en lugares predestinados para cada tipo. Al preguntar a la señora Marcelina sobre la plaza y las figuras que en ella se encuentran, ella refiere: “no sé porque el presidente hizo esas figuras, él

²⁰⁰ Exgobernador del Estado de Oaxaca del 2004-2010.

²⁰¹ Entrevista a Enedina Martínez, *op. cit.*

fue el que construyó esas figuras, pero pues antes se veía mejor con su kiosco, se veía más original”²⁰². Esta respuesta, nos remite prácticamente a una acción ejercida desde la presidencia municipal, desde la “autoridad”, desde lo “oficial”. Es importante pensar que el kiosco se toma como lo “original”, cuando este es un artefacto porfiriano del siglo XIX, pero para la señora Marcelina, el kiosco le representa como algo “originario”, como si fuera este referente un principio de memoria, es decir, aquellos símbolos occidentales, ahora reconocidos como lo original.

A manera de orientación sobre la existencia de estas figuras en “la plaza” y ante mi inquietud de conocer sobre su existencia, no delimité mi pregunta sobre este aspecto al Dr. Jansen. Al respecto, me comentó que las figuras tienen que ver con un proyecto turístico que consistió en la “recuperación” de referentes históricos en determinados lugares de la Mixteca Alta, que funcionarían como paradores turísticos, en el proyecto conocido como “Ruta Dominica”²⁰³.

Siendo gobernador Ulises Ruíz, su hermano Víctor Hugo Ruíz Ortiz, Doctor en Arqueología por la Universidad de Leiden formó parte del proyecto turístico conocido como “Ruta Dominica”. Este proyecto consistió en la restauración de antiguas construcciones dominicas como el convento de Achiutla²⁰⁴. Al igual que en *Ñuu*

²⁰² Entrevista a Marcelina Quirós, *op. cit.*

²⁰³ Felipe Calderón inauguró junto con el gobernador de Oaxaca, Ulises Ruíz en Santo Domingo Yanhuitlán en 2008, el proyecto turístico “Ruta Dominica”. Este proyecto que requirió de una inversión de 30 millones de pesos, sin embargo, no continuó con el gobernador siguiente, Gabino Cué. Periódico en línea Nacional, El Diario MX. Consultado el 23 de mayo de 2017. http://diario.mx/Nacional/2014-07-13_f94342f4/lucen-abandonadas-en-oaxaca-obras-inauguradas-por-calderon/

²⁰⁴ Es preciso aclarar que, el Dr. Maarten Jansen, es invitado como experto e investigador de la historia y cultura *Ñuu Savi* por el arqueólogo Víctor Hugo Ruíz Ortiz al convento de Achiutla, para ofrecer una plática sobre historia y cultura mixteca, una vez restaurado dicho edificio, durante el sexenio de Ulises Ruíz.

Ndeya, en estos lugares, se fueron creando, monumentos y representaciones de la historia “mixteca”. Como parte del proyecto turístico se colocaron las figuras de personajes que aparecen en los “códices mixtecos” como bien se muestra en la plaza de *Ñuu Ndeya*. Una de las figuras representativas en la plaza es el glifo del templo de la muerte, de acuerdo a las investigaciones académicas, “La Señora 9 Hierba es un personaje sumamente importante, asociada con el Templo de la Muerte en el Sur” esta figura, es la que representa el lugar como lugar de la muerte o panteón de los “reyes mixtecos”²⁰⁵.



Imagen 5: Este bajo relieve, representa el “templo de la muerte” con la señora nueve Yerba sentada sobre el templo de cráneos. Foto de la autora.

²⁰⁵ Localizado en la página 15 del código Vidobonensis. Códices mexicanos I. Origen e historia de los reyes mixtecos, Texto explicativo del código vindobonensis, Ferdinand Anders (viena), Maarten Jansen (Leiden), Luis Reyes García (México), Comisión técnica investigadora, Sociedad Estatal quinto centenario (España), Akademische Druck und Verlagsanstalt (Austria), Fondo de Cultura Económica, 1992, pp.258, p.98 y 126.

Sin embargo, no se dio sensibilización a la comunidad por parte de las autoridades sobre las figuras en la plaza principal. Los códigos como “un saber” guardado, dejado a los académicos especialistas no como algo vivido, compartido con la comunidad, la existencia de un divorcio entre uno y otro, un pasado borrado y olvidado.

Acorde con la idea del pasado como posibilidad de múltiples pasados, en tensión y donde no hay homogeneización. Hoy en día, el nombre del lugar *Ñuu Ndeya* toma distintas lecturas, las figuras representadas en la plaza y el glifo que representa actualmente a la comunidad de *Ñuu Ndeya*, son una muestra de que el pasado no se puede homogeneizar. Una plaza que cambia constantemente nos muestra la actualización de elementos que están ahí para ser reconocidos, en el caso de los *Ñuu Ndeya*, aunque la misma comunidad “no conozca” de que se trata, su presencia está ahí, como esperando a ser reactualizados, pero, ¿cómo se da este proceso de reactualización de un elemento que no se reconoce del todo por las comunidades del municipio de *Ñuu Ndeya*? ¿Cuál es el sentido que hoy se les concede a estas figuras, que esperan en el centro de la plaza? La apropiación de lo que pertenece a la comunidad en su dinámica de vida, su entorno, es arrebatado nuevamente por la institución, por el estado y que ha generado el poco reconocimiento cultural, sobre todo hacia las nuevas generaciones, quienes se enfrentan a la inmediatez de la manera en la que se está interviniendo en la memoria e historia de los pueblos originarios con propósitos políticos y hasta económicos por parte del sistema capitalista y de gobierno.

2.4.2 El museo

Una de las formas desde la oficialidad, de elaboración de un discurso del “pasado glorioso” de México, ha sido la creación de museos, éstos generados no solamente como “resguardo de la memoria” de los mexicanos, sino que están vinculados con la idea de patrimonio cultural.

La idea de patrimonialización está ligada a la existencia del museo y surge durante el porfiriato; esta apuesta generaría la existencia del museo en donde se pudiera exhibir la gran riqueza del México prehispánico. Las políticas del Estado por insertar a la nación dentro de la modernidad dieron un pie al inicio de una patrimonialización de lo “indígena”. Ningún rincón del país escapó a esta dinámica de patrimonialización, con la existencia de museos que mostraban la riqueza histórica y cultural, ¿pero en dónde se encontraba la voz de quienes aún habitan los alrededores de los centros ceremoniales? De esos “vestigios” que son parte de la comunidad, que se encuentran ahí y que incluso no se pretenden mover. En algunas comunidades, existe la creencia de no mover los objetos enterrados cuando estos son localizados, incluso se vuelven a enterrar, o simplemente se guardan en la casa. Esta creencia muestra el cuidado que se mantiene en las comunidades de pueblos originarios sobre los restos del pasado, evidencias que encontraron otro destino al ser tutelados por el Estado-Nación y ser catalogados, taxonomizados y clasificados en espacios museísticos en donde se resguarda el pasado, el que interesa conservarse para formar parte del discurso de la historia e identidad nacional.

Es pertinente preguntarse por qué un espacio como es *Ñuu Ndeya*, que tiene relación con los “códices mixtecos”, no cuenta con un museo como otros lugares

cercanos, generados por la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca, la UMCO²⁰⁶; considerando que esta asociación ha tomado presencia en varios sitios de la nación *Ñuu Savi*²⁰⁷.

La intención de la UMCO con la generación de museos comunitarios es que la comunidad preserve su memoria y la identificación con aquello perteneciente a su pasado, en primera instancia con los objetos “prehispánicos” pero también, con la expresión y preservación de su lengua, aunque la presencia textil, también es relevante en estos museos. La existencia de un Museo que refleje no solamente la memoria del pasado de los habitantes, sino que se fomente la participación comunitaria como un centro de aprendizaje del pasado y de la transmisión de esos saberes, pero dentro de la narrativa museística. En *Ñuu Savi*, en la zona alta, se pueden contar con algunos museos comunitarios que actualmente forman parte de “patrimonio” de la comunidad, aquello que se quiere conservar por la comunidad, de acuerdo a la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca.

En el palacio municipal de *Ñuu Ndeya*, se encuentra un museo, en la entrada un cartel que lo anuncia como “un verdadero museo comunitario”. Antes de adentrarme a este pequeño espacio utilizado como lugar de exhibición del pasado, me vino a la mente un sinfín de material, información u objetos que ahí pudieran resguardarse,

²⁰⁶ El incentivo para la emergencia de los museos comunitarios en México fue la creación del Programa Nacional de Museos Comunitarios en 1983. Con este antecedente se fundaron los primeros museos comunitarios en los Valles Centrales de Oaxaca, entre los años de 1986 a 1988. En 1991 inicia sus actividades la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca, A. C. (UMCO). La Unión está integrada por comités que se generaron a partir del sistema de cargos de las comunidades para planear los proyectos museísticos.

²⁰⁷ La UMCO tiene registrados en el distrito de Tlaxiaco, donde pertenece el municipio de Chalcatongo, los siguientes museos: museo comunitario *Yucuhiti*, en el municipio de Santa María *Yucuhiti*, museo comunitario *Ñuu Kuiñi*, “Lugar del Tigre” en la comunidad de Santa María Cuquila, museo comunitario *Note Ujia*, “Siete Ríos” en el municipio de San Miguel del Progreso y el museo comunitario *Hitalulu*, “Flor Bonita” en el municipio de Huamelulpan.

sin embargo, mi sorpresa fue el haber observado la preponderancia de imágenes de los “códices mixtecos”, imágenes que ni yo misma sabía de que se trataban con precisión. Mi visita por primera vez al museo, me generó una serie de preguntas, sobre cómo surgió la idea de un Museo y cómo se dio la participación comunitaria para su realización, conociendo de antemano, la existencia de figurillas que incluso mi propia familia en *Ñuu Ndeya* conserva en sus casas hasta la actualidad.

Ñuu Ndeya, como lugar que tiene relación con los “códices mixtecos”, a pesar de ello, cabe preguntarse ¿por qué no se ha integrado a esta Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca? si *Ñuu Ndeya* es considerada dentro de los “códices mixtecos” cómo un lugar de gran importancia en relación a los gobernantes mixtecos.

El museo, puede llegar a ser un lugar de memoria, pero también de olvido, al anteponer un discurso externo u oficial sobre otros saberes. Tiene sentido citar al Bonilla López, quien estudio dos museos comunitarios en *Ñuu Savi* y la idea de patrimonio que se entrelaza con las propuestas generadas desde la comunidad como el “proyecto que selecciona un elemento cultural local para elevarlo a nivel nacional, que por definición negará y excluirá a otro elemento cultural”²⁰⁸, en una relación asimétrica. Está propuesta, puede verse reflejado en este museo a nivel local, al cuestionarse sobre la presencia, preponderante de las imágenes de los “códices” *ñuu savi*, dentro del museo, por lo que cabe preguntarse sobre quiénes participaron en esta propuesta?, ¿Qué sentido tiene hoy en día para la comunidad?

²⁰⁸ Bonilla López, Fabián. *La construcción de sentidos de la memoria y del patrimonio cultural en dos museos comunitarios ñuu savi, Oaxaca*. Tesis doctoral en Ciencias Sociales, México, UAM, 2015, pp.247. Sobre el autor, se ahondará más adelante.

y ¿Cómo legitimar su presencia allí?, desde el presente, existen muchas interrogantes que este trabajo no alcanzaría a intentar dar una respuesta, pero si, un acercamiento al sentido de apropiación comunitaria.

Ante la presencia de las figuras de los “códices mixtecos”, tanto en el museo, como en “la plaza central”, desconozco si antes de colocar esta serie de representaciones o símbolos se haya consultado a la comunidad con anterioridad. *Ñuu Ndeya*, es un sitio en donde se han encontrado objetos, que pueden remontarse a la época “prehispánica” como, figurillas, restos de vasijas en diversos sitios, casas, campos o en las montañas, ¿por qué no fueron “donados” para el museo?²⁰⁹ El pasado aparece entonces en un litigio desde la idea de lo que se tiene que conservar y cómo se conserva, la institución oficial desde quienes dictan la memoria de lo que se conserva o se olvida en oposición a los sentidos de apropiación de las comunidades de pueblos originarios. Aunque la comunidad preserva sus objetos, estos, no están presentes en el museo.

Los grandes basamentos piramidales, los códices, las tumbas antiguas, son y han sido resguardados desde el siglo pasado por la institución oficial desde el Estado. Para los gobiernos posrevolucionarios, surge un gran interés por la conservación y preservación de los vestigios arqueológicos en la búsqueda de las raíces del pasado para sustentar una identidad nacional y así a partir del surgimiento del INAH Instituto

²⁰⁹ Algunos museos emiten convocatorias a la comunidad para reunir objetos para su museo, cuando la comunidad tiene participación o se ha hecho un trabajo en conjunto, aquí, se nota al centrar la atención en los “códices mixtecos” la escasa o casi nula presencia de objetos que la comunidad conserva consigo. Al respecto cabe mencionar sobre lo que la Sra. Enedina recuerda de la iglesia cuando se realizaron excavaciones y los objetos encontrados allí.

Nacional de Antropología e Historia en 1938, la necesidad de preservar el patrimonio nacional.

La investigación antropológica, nace en el siglo XIX, con la finalidad del estudio del otro, el no occidental. Conocer la alteridad, diferenciarlo para usar ese saber como herramienta de tutelaje. Uno de los intereses principales sería el trabajo de campo, con la ejecución de la observación participante, el establecimiento de una especie de diálogo, del europeo, antropólogo y el “nativo” como el informante. Desde la antropología como un saber colonialista, el “diálogo” con el “nativo” o informante, en la narrativa de la historia, el informante desaparece dentro de este saber colonialista, por lo tanto, esta forma dialógica, es registrada únicamente a manera de monólogo.

La gran tarea de adentrarse a conocer sobre el pasado en una comunidad hablante de la lengua *ñuu sau* o “mixteca”, es buscar, indagar de entre los documentos oficiales, entre aquello generado también desde la oficialidad e incluso desde los documentos generados desde épocas coloniales. La existencia de distintas disciplinas que se han encargado del “estudio” de las “culturas antiguas”, como la antropología y la propia historia, han dado cuenta de las culturas desde una forma científica, la catalogación y clasificación fueron métodos que se aplicaron a las culturas de México. Estos primeros estudios sobre las culturas, generaron una forma de pensar conformada y basada en el estudio del “otro”, más como objeto que como sujeto.

La antropología como un tipo de conocimiento que forma parte de la expansión colonialista²¹⁰, dentro del periodo colonial se da un “reconocimiento” de la diferencia y culturas diversas siempre con la idea de salvación de los dominados bajo tutela de la corona a los súbditos. La conquista quiso obtener conocimiento del “otro”, para negar al otro (relación de poder) con la intención de acabar con la cultura del “otro”.

2.3.3 Sobre la apropiación comunitaria de los códices

La memoria, encuentra su diferencia, entre lo que ha quedado registrado, la existencia de evidencias, como bien son los códices y lo que se ha transmitido de manera oral en la cultura *ñuu savi*.

En mi memoria, dentro de las historias que recuerdo escuchar de los abuelos y mis padres en la comunidad, nunca escuché algo relacionado con los “códices mixtecos”, y lo que aquello significaba. Fue hasta realizar estudios universitarios que los fui conociendo poco a poco. Tuve la oportunidad de acercarme e iniciar el camino en el aprendizaje de la lengua *tu'un savi* en el Centro Cultural José Martí con el maestro Kalu Tatyisavi y a partir de ello, con el Colectivo *Ve í Ñuu Savi*, “Casa de la Nación de la Lluvia”, a acercarme a los “códices mixtecos”. Este colectivo está conformado por personas en su mayoría de origen *Ñuu Savi* pero también de otras culturas como la ñahñuu o diidxazá. Los integrantes de este colectivo comparten sus saberes desde sus propias experiencias de vida y formas diversas de aprendizaje, pero también desde las distintas disciplinas académicas como el cine, la literatura, la comunicación, la lingüística y la historia. El colectivo *Ve í Ñuu Savi*

²¹⁰ Agudo Sanchíz, Alejandro. “perspectivas críticas de la violencia”, curso impartido en el Departamento de Ciencias Sociales y Políticas, UIA, enero-mayo, 2017.

imparte desde estas diversas experiencias la enseñanza y aprendizaje de la lengua y cultura, no solamente desde la cultura *ñuu savi* sino también de otras culturas que componen la diversidad de México. Dentro de estas actividades, el académico Fabián Bonilla López²¹¹ de origen *ñuu savi*, con gran dedicación se adentró no solamente al “estudio” de los “códices mixtecos” sino a transmitir su aprendizaje impartiendo clases para niños dentro de las actividades realizadas con el colectivo *Ve’i Ñuu Savi*. Compartiendo con ese grupo de niños, aprendí la importancia de esos manuscritos antiguos y sobre la relación de los *Ñ++n ii* con mi comunidad, al menos desde la lectura que se le ha otorgado desde las investigaciones académicas. Fue entonces cuando conocí que la mayoría de los *Ñ++n ii* existentes en la actualidad provenían de la nación *Ñuu Savi* y que estos, en su mayoría se encuentran también fuera del país y de sus lugares de origen.

La existencia de los *Ñ++n ii*, se dan a conocer a partir de las investigaciones académicas recientes, ya que de otra manera no se tenía acceso a ello, debido a que la mayoría de estos, se encuentran fuera del país. Tener el acceso a ellos, a sus formas, a sus posibles orígenes y significados, se da a partir de estos estudios²¹². Sin embargo, cómo llega a la comunidad esta información ¿cómo es apropiada la idea de que aquello forma parte de su pasado y memoria? De acuerdo

²¹¹ Fabián Bonilla López, es de origen *ñuu savi* y académico de la UNAM. Aquellas enseñanzas transmitidas a los niños, fue para nosotros los adultos un principio fundamental para el interés de los códices. Esta metodología utilizada con los niños, consistió en utilizar medios visuales como el cómic, que facilitarían la comprensión no solamente del aspecto visual de las figuras, sino que por medio de ello facilitar el acercamiento de los niños a una narrativa histórica que a su vez fuera divertido a los niños. El taller fue impartido en el Centro cultural *Ve’i Ñuu Savi* en 2015. Entre los asistentes, estuvieron aquellos nietos de gente de la nación de la lluvia, quienes tuvieron con este curso, su primer acercamiento a la cultura de sus abuelos.

²¹² En México con la creación del INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia, da inicio una serie de registros sobre el pasado de México. Con Alfonso Caso, inician los estudios “formales” de los “códices mixtecos”, que han fungido como referentes de estudios posteriores.

a las entrevistas realizadas en *Ñuu Ndeya*, esta comunidad no los reconoce del todo, sobre todo la gente adulta mayor porque algunos jóvenes si hablan de ello como parte de su pasado porque lo han leído y les han contado.

Al preguntarle al señor Abundio Mendoza Soria de 86 años de la comunidad de *Chanaichi* sobre si reconocía las figuras de los códices, mostrándole al mismo tiempo una copia de uno de los “códices mixtecos” y la figura del “templo de la muerte”, el glifo que identifica a *Ñuu Ndeya*, el refirió lo siguiente: ¿“Esto qué es?”, en donde estaba esto? Su expresión fue de enorme sorpresa, tanta que yo misma no encontré manera de explicar aquella figura del códice y me limite a describir que es la figura que representa a *Ñuu Ndeya*, misma que se encontraba en los taxis, negocios, palacio, etc. Sin poder llegar a alguna otra explicación sobre lo que le mostraba, decidí no insistir más al respecto.

Por otra parte, Serafín Ruíz quien es transportista, en su sitio de taxi tiene la figura del “templo de la muerte” al preguntarle sobre su significado, narró lo siguiente:

“Mi sitio, es sitio El Calvario, A.C., trae un códice mixteco, ese códice mixteco significa, un panteón o una tumba sagrada, que tienen los “reyes mixtecos”, el cual consiste en tres cráneos, esos tres cráneos son los tres reyes mixtecos más importantes que tuvo la región mixteca, no me sé los nombres de los reyes mixtecos, pero si tengo más o menos noción que es una tumba, el códice que porta mi taxi”²¹³.

En el caso de Serafín, hubo un reconocimiento de la relación de los códices y de su presencia visual en *Ñuu Ndeya*. Sin embargo, no existe una idea o memoria sobre

²¹³ Entrevista a Serafín Ruíz, *op. cit.*

esta parte de la historia *ñuu savi* en relación a la existencia de los *Ñ++n ii* por la comunidad de *Ñuu Ndeya*, como fue en el caso del señor Abundio, una persona mayor que vive en una comunidad alejada de *Ñuu Ndeya*. La idea de la transmisión de la memoria encuentra su vacío ya que los *Ñ++n ii* fueron alejados de su lugar de origen, por lo que, en algunos lugares de *Ñuu Savi*, este conocimiento se puede considerar como “reciente”, por los estudios realizados y que son reintroducidos de alguna manera en la memoria de sus habitantes ya que por generaciones e incluso por siglos esta información o conocimiento de su existencia, no fue transmitida.

El desconocimiento de nuestro pasado como pueblos originarios, tuvo su ruptura, la historia negada, tuvo sus efectos posteriores. De ahí que, el reconocimiento, desciframiento e investigación, de las culturas antiguas ha quedado en manos de investigadores quienes presentan sus descubrimientos e interpretación a una audiencia científica y académicamente limitada al resto de la población. No habiendo acceso directo de la comunidad con los códigos. Para los pueblos actuales, el conocimiento de la existencia de este tipo de registro, que pertenece a su cultura, es poco.

El registro de las culturas de México se ha generado, desde la academia e investigación, en su mayoría desde el exterior, por lo que el acceso a ello, no siempre es viable, ya que incluso se generan en otras lenguas distintas al español. Existe aparentemente un desconocimiento sobre el aprendizaje o enseñanza de los *Ñ++n ii*, al menos en las escuelas de educación básica como lo refiere el señor Vicente Mendoza en esta entrevista, al respecto de las figuras que se encuentran en “la plaza”, pertenecientes a los códigos mixtecos menciona que: “No reconozco, eso ahorita, es nuevo, antes no había nada de eso, ni en la escuela nos explicaban

eso, bueno los que estuvieron más tiempo en la escuela, yo estuve, que será, dos años en la escuela y dejé de estudiar”²¹⁴.

Lo “nuevo” que el señor Vicente refiere, tiene que ver con la presencia de estas figuras en la plaza de *Ñuu Ndeya*, que antes no había escuchado hablar sobre ello. El señor Vicente relaciona el conocimiento sobre los *Ñuu Ndeya* con la escuela, con lo institucional, pero no con la memoria o con la tradición oral de la comunidad, sino como un saber que viene de la historia oficial, desde la institución educativa. Por lo tanto, ha suscitado interés o curiosidad (oportunidad de vislumbrar algo de su pasado).

La presencia visual de los “códices”, se ha vuelto en la actualidad parte de una imagen representativa del centro de *Ñuu Ndeya*, aspecto que se conjugan muy bien entre “la plaza”, el museo, los centros de comercio y los medios de transporte. Esta imagen visual predominante, podemos relacionarlo con el impulso turístico que se pretendió dar a *Ñuu Ndeya*, en el proyecto “Ruta Dominica” durante el gobierno de Ulises Ruíz, recordando que el exgobernador de Oaxaca es originario de este lugar. Los “códices” fueron expropiados como reliquias de una cultura vencida, conquistada y arrumbada largo tiempo en el olvido y resucitado por interés de la arqueología en el siglo XIX y ahora por el interés de estudios actuales. Como puede una comunidad recuperar los “objetos” ¿cómo parte de su memoria histórica?, quizá realizando una labor de difusión de la cultura a partir de cursos para niños, cursos en el museo, proyección de documentales y visitar los sitios “sagrados”, para lograr un primer acercamiento al sentido del pasado y su sentido ahora.

²¹⁴ Entrevista a Vicente Mendoza, *op.cit.*

Capítulo 3: Ruptura y continuidad en la transmisión de la memoria y la práctica comunitaria trastocada por la experiencia migratoria.

En su desplazamiento²¹⁵, hacia el “norte” los *Ñuu Savi* de Oaxaca²¹⁶, se fueron quedando a lo largo del país. Baja California²¹⁷ podría considerarse un punto de referencia debido a la concentración de población migrante en el valle de San Quintín, aunque el estado de México, también se vuelve representativo como punto de destino. Al respecto, expondré algunas líneas sobre mi experiencia de llegada al Estado de México, en este caso al municipio de Chimalhuacán, lugar al que mi familia y yo llegamos, hace un poco más de dos décadas, pero también la experiencia de quienes ya se encontraban ahí. A manera de conocer sobre el proceso de continuidad, pero también de ruptura de la transmisión oral de la memoria, el ejercicio de lengua materna y práctica comunitaria fuera de la comunidad de origen.

²¹⁵ Es histórica la milenaria trayectoria de la migración *ñuu savi*. Algunos trabajos la han denominado como la “ruta mixteca”.

²¹⁶ “Las fronteras étnicas, dinámicas y permeables, se están reestructurando mientras que, a su vez, la reproducción etnopolítica de las comunidades indígenas de la ruta mixteca es afectada. Las nuevas circunstancias laborales, la experiencia de la discriminación racial, lingüística y cultural y las distintas realidades socioculturales a las que están expuestos los migrantes, se constituyen en un nuevo y amplio bagaje cultural que incide de manera sustancial en las relaciones sociales intra e inter-comunales, así como en la relación de la comunidad indígena con el Estado”. Varese, Stefano y Sylvia Escárcega (coords.) *La ruta mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, UNAM. México, 2004, p.16.

²¹⁷ “Hacia finales de la década de 1980 y principios de la década de 1990 se publicaron estudios sobre los migrantes mixtecos en las zonas de agricultura industrial del país, particularmente en los estados norteros, así como en las grandes ciudades fronterizas, como Tijuana en Baja California”. Lestage, Françoise. *Los mixtecos en Tijuana*, UAM, COLEF, CEMCA, El Colegio de Michoacán, Tijuana, 2011 pág. 21-22.

Este apartado se centra en la población “mixteca” residente de *Ñuu Ndeya* en Chimalhuacán. Los migrantes de *Ñuu Ndeya*, se encuentran localizados en Chimalhuacán, en la zona oriente en el Estado de México.

A partir de los años ochenta, dentro de los procesos de desplazamiento hacia el “norte”, los *Ñuu savi* de Oaxaca, se han ido asentando, a lo largo del país, son representativos los asentamientos en la Ciudad de México y San Quintín en Baja California por su alta concentración de migrantes, “(...) en 1999 tan sólo en San Quintín se registraron 60,000 jornaleros agrícolas, la mayoría de ellos mixtecos” ²¹⁸. Además, en el noreste de México, pasando por Guadalajara, Culiacán, Hermosillo (la costa), Nogales, Tijuana, Ensenada y la Paz Baja California, hasta llegar a los Estados Unidos de Norteamérica²¹⁹.

En la actualidad, ya no se puede hablar únicamente de los tres estados en donde de manera inmemorial están asentados la gente de la lluvia, *ñuu savi*, sino de aquellos lugares a donde se han desplazado y las adversidades que conlleva la migración. El caso de los jornaleros agrícolas en San Quintín Baja California, es un ejemplo, la población allí asentada de diversos pueblos originarios del Estado de Oaxaca, generó un movimiento de lucha por exigencia de sus derechos laborales y mejoras en las condiciones de vida. Este movimiento, evidenció las precarias condiciones de vida de los jornaleros y la explotación laboral a la que eran sometidos los pertenecientes a pueblos originarios²²⁰. El 16 de marzo de 2015, en

²¹⁸ Velasco Ortiz, Laura. *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos*, México: Colmex, El Colegio de la Frontera Norte, 2002. P. 18.

²¹⁹ Periódico en línea, La Jornada <http://www.ejournal.unam.mx/dms/no06/DMS00608.pdf> . Consultado el 20 de febrero de 2017, pp. 16 y 17

²²⁰ *Ibidem*.

el valle de San Quintín, Municipio de Ensenada Baja California, los jornaleros agrícolas procedentes del estado de Oaxaca, de comunidades “triqui”, “mixteca” y “zapoteca”, aunque también del Estado de Guerrero, Veracruz y Chiapas, exigieron a los empresarios y al gobierno mejoras en las condiciones de ingresos laborales, así como de asistencia social de la cual han carecido prácticamente desde su llegada como jornaleros a estos sitios²²¹. Lo que hizo evidente el problema de los trabajadores migrantes y agrícola itinerante ante la falta de sus derechos laborales y sociales.

En el Estado de México, en la zona oriente, existen lugares de concentración de migrantes provenientes de la nación *Ñuu Savi*, principalmente, concentrados en Nezahualcóyotl, Chalco y Chimalhuacán, aunque también se encuentran en la delegación de Iztapalapa, esta última perteneciente a la Ciudad de México. De acuerdo a las entrevistas realizadas en este municipio, gente de *Ñuu Ndeya* llegó a este sitio en los años setenta. A su llegada, la mayoría de ellos no contaba con ningún lugar en donde habitar y tampoco contaban con un trabajo.

Chimalhuacán, es uno de los 29 municipios que conforman el Estado de México, uno de los centros de mayor urbanización de las últimas décadas²²². Este, es un lugar de referencia de migrantes provenientes de la *Ñuu Savi* Alta, y en este caso de *Ñuu Ndeya*.

²²¹ Periódico en línea *La Jornada*, Suplemento mensual *Ojarasca*, n°216, abril, 2015, consultado el 23 de mayo de 2017.

²²² Moreno-Sánchez, Enrique, Espejel-Mena, Jaime. Zona Metropolitana del Valle de México. Chimalhuacán en el contexto local, sociourbano y regional, Gobierno del Estado de México/COESPO, Quivera, vol. 15, núm. 2013-1, enero-junio, 2013 [2009], p.78

Chimalhuacán, colinda al norte con Texcoco, al sur con La Paz y Nezahualcóyotl, al oriente con Chicoloapan y Texcoco, y al poniente con Nezahualcóyotl²²³.

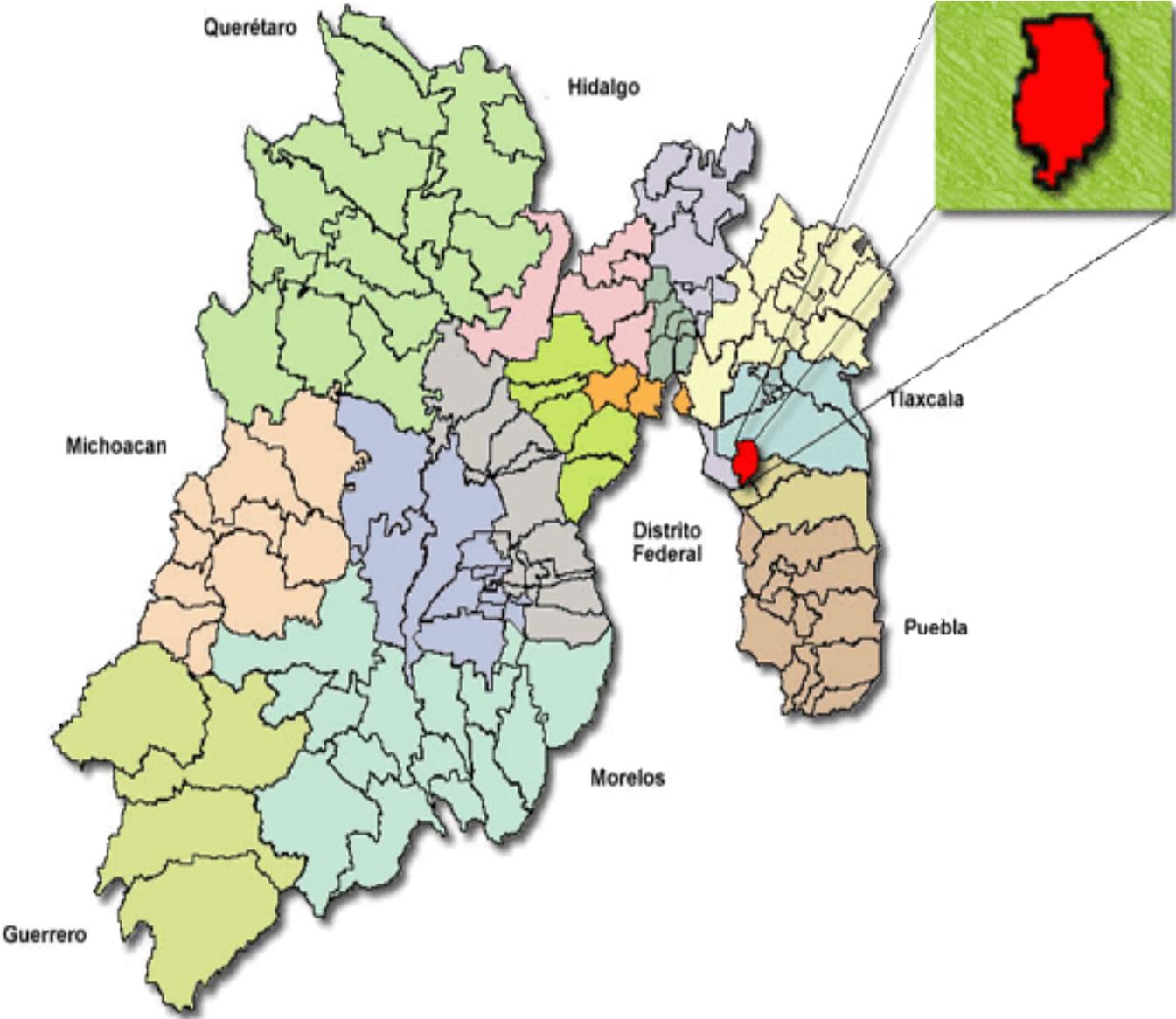


Imagen 6: Localización del municipio de Chimalhuacán Estado de México. Tomado de <http://www.codigopostal.org/mobile/chimalhuacan-cp-57710/>.

²²³ *Ibidem.*, p.79

El Estado de México, es un lugar de concentración de población proveniente de diversos pueblos originarios tanto del norte como del sur del país, estos pueblos, forman parte de los habitantes del Estado de México²²⁴.

A partir de los años setentas, la población de Chimalhuacán fue aumentando de 19,946 habitantes, a 614,453 habitantes, para el año 2010, acorde con el Censo de Población y Vivienda, aspecto que coloca este municipio como uno de los lugares con mayor densidad poblacional del Estado de México²²⁵. Desde la década de los setentas existen colonias como la de San Agustín Atlapulco, San Lorenzo, Las Palomas, Los olivos y San Agustín son comunidades en donde se han asentado los *Ñuu Savi*, sobre todo provenientes de *Ñuu Ndeya*. A estos lugares han llegado desde la década de los setentas, cuando esta zona, se encontraba con poca población y era un lugar “más rural que urbano”²²⁶.

A pesar de las desventajas económicas, políticas y sociales en su condición de migrantes, los *ñuu savi* han sabido sobrellevar las condiciones adversas en su trayecto. La distancia y lejanía con el lugar de origen, la comunidad inmigrante ha reconstruido lazos comunitarios y la interacción social y cultural, aunque esta sea

²²⁴ Las estadísticas de población del año 2015, del Consejo Estatal de Población del Estado de México, COESPO, considera que de los 16,187, 608 habitantes del Estado de México, sólo se considera el 17% perteneciente a un grupo “indígena”. El grupo “mixteco” en un 7.52%, está ubicado en el cuarto grupo de mayores hablantes de la lengua mixteca, de acuerdo a las estadísticas del COESPO. Consultado el 23 de mayo de 2017. <http://coespo.edomex.gob.mx/indigenas>.

²²⁵ Moreno-Sánchez, Espejel-Mena, *op. cit.*, p. 85 y 86.

²²⁶ *Idem*.

dentro de los grupos de familia que se fueron conformando a su llegada al Estado de México.

El desplazamiento que ha tenido desde décadas atrás la comunidad *Ñuu Savi*, ha preparado de alguna manera el “terreno” a los lugares a los que el resto ha llegado. La conformación de “grupos” de lengua hablantes, de una misma región o identificación cultural ha enriquecido y retroalimentado las costumbres con las cuales se llega, generando con ello un sentido de identificación colectiva y la continuidad de prácticas ejercidas con gran organización y responsabilidad con sus comunidades de origen.

Los “radicados”²²⁷ en el estado de México, desde su llegada, ejercieron siempre el sentido de colectividad, unirse con otros, asentándose cerca de familiares, amigos, o conocidos, son principios que señalan un hacer con el otro, pensarse en colectividad. Se genera amistad, vecindad, se reafirman lazos de parentesco y rasgos culturales específicos de la cultura *Ñuu Savi*.

3.1 La migración desde una experiencia personal

Mi familia y yo salimos de la comunidad de *Ñuu Ndeya*, en el estado de Oaxaca, cuando yo tenía ocho años en 1983. Nuestro andar como migrantes provenientes de un pueblo originario, no fue fácil, esta experiencia me llevaría a conocer quién es el “mixteco”²²⁸, el *ñuu savi* migrante, pero también me ayudaría a comprender

²²⁷ Forma en que se conoce por la comunidad de *Ñuu Ndeya* a las personas que salieron de las comunidades y habitan en la actualidad en el estado de México.

²²⁸ Es pertinente aclarar en este punto el sentido político de la palabra mixteco, como la forma de nombramiento desde los aztecas a esta nación y posteriormente, por el peso de la conquista y la nahuatlización de las formas particulares de autodenominación, homogeneizándolos en la lengua náhuatl, desde donde sus sentidos toman otras dimensiones de significación.

la dinámica del pensamiento hacia el “otro”, el “indígena”. Muchos años después de mi salida de la comunidad, esta misma experiencia, me llevaría a una reflexión en torno a la resignificación de mi pasado, un pasado que en la distancia se fue convirtiendo en un motivo de discriminación, marginación y diferenciación por ser “mixtecos”. Esta cita del escritor Kahlu Tatyisavi, ilustra esta diferencia: “Nava kuvi Ñuu Savi je nava kuvi misteko? Ñuu Savi kuvi da ñ+v+ xita taty ne nuun kunu ini-daa sa iñ+-daa Ve'i Ñu'un Ñuu Savi. En español puede traducirse de esta manera: “¿Cuál es la diferencia entre Ñuu Savi y mixteco? El primero trata de respirar profundamente desde un Centro Ceremonial”²²⁹.

El migrante transita por espacios de los que va aprendiendo formas diversas de hacer y pensar, pero también va alejándose de su lengua, de su memoria, enfrentándose a un desencuentro y a una desorientación en torno a su pasado. Dentro de esta experiencia de vida, es desde donde me surgen preguntas del porqué de la condición del “indígena” y del indígena migrante, del que busca abrirse espacio entre la sociedad, aquella que mira lejanamente al otro porque lo desconoce o porque simplemente no quiere reconocerlo. Este hecho no solamente es una herencia colonial, sino la reafirmación de esta condición generada desde el discurso oficial, y la exclusión de los pueblos originarios ante la falta de reconocimiento de su existencia y diversidad.

Ante esta exclusión y marginación histórica, la práctica de identificación a la cultura a la que se pertenece, la lengua, las manifestaciones comunitarias, solo puede

²²⁹ Tatyisavi. Kahlu. *Sukua'a Tu'un Ñuu Savi*, México, 2016, p. 4-9

darse en un principio, dentro de los grupos reducidos de "mixtecos", al interior de ellos, siempre buscando al otro, a su semejante.

Dentro de nuestra trayectoria como migrantes (mi familia), aunque lejos de la tierra en donde nacimos, el sentido comunitario se hizo presente en estos "nuevos lugares", a los que llegábamos, como "nuevos paisanos". Una de las primeras manifestaciones fue, insertarnos al grupo que se encontraba ya establecido, entre conocidos, familiares o gente perteneciente al municipio de *Ñuu Ndeya*, o a sus 18 comunidades. Nuestra llegada al Estado de México, a Chimalhuacán no fue la excepción, ahí, se encuentra un grupo grande proveniente de *Ñuu Ndeya*. A esta concentración de originarios de *Ñuu Ndeya*, la comunidad de origen los conoce como "radicados", aquellos que salieron fuera de sus comunidades de origen.

La práctica de la identificación a la cultura a la que se pertenece, solo puede darse en un principio, dentro de los grupos reducidos de migrantes provenientes de *Ñuu Ndeya*. Además de los lazos familiares, las celebraciones religiosas, se vuelven un lazo de unión fuerte de la práctica comunitaria fuera de las comunidades de origen, esta, responde a una forma de expresión "libre", es decir una forma de expresión cultural interna que el que el grupo identifica esa pertenencia, entendiendo la "identidad cultural" como: "el conjunto de repertorios interiorizados (representaciones, valores, símbolos, etc. mediante los cuales los actores sociales (individuales y colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores [...]"²³⁰. Más que una distinción ante los demás, es una forma

²³⁰ Magistrales 3. *Historia Memoria y sus lugares*. Lecturas sobre la construcción del pasado y la Nación en México. Estudio introductorio: Mario Alberto Magaña Mancillas y José Eduardo Cerda González, Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, 2014, p.11

de expresión que identifica al sujeto como parte de una comunidad y una lengua en común, en mi caso, escuchar el *sahin sau* como una práctica lingüística que se ejerce desde una colectividad, desde su propio interior más que exterior. Estas formas internas de expresión, resultan también ser una postura de adaptación y resistencia por la permanencia y continuidad de expresión cultural²³¹. Pero, ¿cómo llevar esta práctica desde el sentido de colectividad “interno” de la cultura *Ñuu Savi* a una forma de reconocimiento de la lengua, las costumbres y exteriorizarlo? Esta pregunta es una de las primeras que me formulé dentro de mi proceso de resignificación como *ñuu savi* de aquello que lleva a exteriorizar quién se es, del acercamiento a la práctica de la lengua y al reconocimiento con la cultura. Estos cuestionamientos traen consigo la intención de un retorno "simbólico" al lugar en donde nací, a la lengua, al conocimiento de aquello que ha sido, sumergido en una sola realidad, el ser "indígena" y lo que este concepto ha acarreado históricamente. Esta condición como perteneciente a un grupo originario y su denominación desde la oficialidad como "mixtecos" de este proceso asimétrico a partir de la denominación, se vuelve el motivo de cuestionamiento de la condición del "indígena", que se mantiene al margen, en desventaja por su propia condición de marginación histórica.

Al llegar a una gran ciudad como la Ciudad de México uno se “convierte en indio”, en el marginado, concentrado en las orillas de la Ciudad. A la orilla de ese gran lago donde se fundó Tenochtitlán. En donde se asentaron grupos que venían de un lugar “mítico” del norte de México y que según su mitología, guiados por su Dios

²³¹ *Idem.* p. 11

Huitzilopoztli, se asentaron en el lago de Texcoco y que en la actualidad, ese pasado, en la actualidad, se encuentra en las calles de la gran ciudad, lugar al que grupos de migrantes continuaron llegando de distintas partes del país, de zonas cálidas, de zonas frías, está aquí, cabe preguntarse, ¿en dónde viven, cómo celebran sus costumbres, cuáles son los espacios disponibles para su expresión cultural y artística?.

Para los pueblos originarios, la experiencia migratoria tiene relación con un pasado que lleva a cuestras, que resiste, que insiste con las diversas manifestaciones de la propia cultura. Este pasado tiene su razón de ser en su memoria, en la transmisión de sus saberes en la experiencia de vida en colectividad.

Dentro del contexto cultural de *Ñuu savi*, en la actualidad, existen sujetos que se encuentran inmersos en procesos de significación y resignificación de su memoria y de su pasado. Resulta por lo tanto necesario contar con un soporte y antecedente que permita a otros sujetos un acercamiento a su pasado desde la mirada de la comunidad. En mi caso, la experiencia migratoria ha sido un detonante para el cuestionamiento de mi propio pasado, la distancia geográfica con la comunidad, la lejanía con la práctica de la lengua, son elementos fundamentales dentro del proceso de mi reivindicación con la cultura *sahin sau*.

3.2 Migrantes de *Ñuu Ndeya* en Chimalhuacán, Estado de México

El municipio de Chimalhuacán ha sido una de las zonas que hasta hace poco tiempo, no contaba con todos los servicios sanitarios ni con medios de transporte accesibles ni viviendas “dignas”, lo que muestra la desigualdad social que existe en los alrededores de la Ciudad de México, el centro del país. Esta población que se vislumbra entre la urbanidad y lo rural, es un lugar de concentración de migrantes que han llegado y se han asentado ahí, en busca de mejores condiciones de vida.

Para conocer un poco más sobre algunas familias pertenecientes a *Ñuu Ndeya* que migraron a este sitio, realicé algunas entrevistas a personas con quienes tenía mayor cercanía en Chimalhuacán. Una de ellas fue la señora Marcelina Quiroz²³², de la “ranchería” de Zaragoza, y al Sr. Vicente Mendoza de la comunidad de Chapultepec.

Los *ñuu sau* de *Ñuu Ndeya*, han tenido la práctica y costumbre de llegar a un lugar en donde ya se encuentran asentados los “conocidos”. Este aspecto, resulta favorable, ya que la mayoría, llega sin trabajo, sin casa y pasan algunos años en las viviendas de familiares o conocidos antes de contar con una casa propia. Aunque en desorientación, en su andar migrante, los *ñuu savi*, no se encontraran “solos” y en la mayoría de los casos, recibirán el apoyo de los “paisanos” como recién llegados de la comunidad. Resulta importante estos lazos de solidaridad y apoyo mutuo de la comunidad *ñuu sau*.

²³² Entrevista a Marcelina Quirós, *op. cit.*

De *Ñuu Ndeya* y las comunidades que lo componen, salieron, hombres, mujeres y jóvenes en busca de trabajo. En algunos casos, salieron primero los hombres que ya contaban con familia en la comunidad, es decir, esposa e hijos, posteriormente, ya establecidos en México, el resto de la familia llegaba.

Después de la llegada, la búsqueda de empleo es una de los principales objetivos, por lo general, el padre de familia es quien sale a trabajar, pero también los hijos más grandes. Las mujeres al acceder a un trabajo llegan al servicio doméstico. En este espacio y con esta relación laboral intentan recuperar algunos aspectos de su cultura, sin embargo, en la mayoría de los casos, la referencia a la cultura queda marginada de allí que, en su momento, desde la antropología, se pensó a las lenguas originarias y su condición migratoria como “lengua de la cocina” que intenta pensar la condición privativa y acotada de las lenguas originarias en contextos urbanos.

En el caso de la señora Leonarda de 66 años, originaria de la comunidad de La Paz, cuenta que al llegar a la Ciudad de México fue llevada a su primer lugar de trabajo. En donde ella se tendría que instalar en una habitación que la antigua trabajadora doméstica había desocupado. Razón por la cual ella llegaba a suplir esa vacante laboral. En donde se encontraría con la experiencia confrontante con el trabajo doméstico en la Ciudad de México. Ella lo cuenta de esta manera:

“La señora no me dejaba salir porque tenía miedo de que me perdiera, no entendía muy bien, pero quería hablar idioma, pero con quien iba a hablar, la señora como iba a hablar idioma conmigo sino sabe. [...] tenía muchas ganas de aprender pero me daba mucho miedo estar con la señora porque ella tenía

muchos pájaros, gatos, conejo y me daba mucho miedo con ese animal, cuando llegue, pues en medio de esos animales, estaba una caja grande [...], saco la caja, encontré ropa sucia, y adentro estaba un bebesito, ya estaba seco la cara”²³³.

Es evidente la condición de vulnerabilidad, sin hablar la lengua, siendo prácticamente menor de edad, la señora Leonarda se encuentra con esta experiencia, lo cual muestra la condición de desventaja de las mujeres que llegan a la ciudad, exponiéndose a todo tipo de situaciones, entre ellas, enfrentarse a la muerte misma. Entre aquellas historias de mujeres que llegaron para emplearse como trabajadoras domésticas, podemos imaginar un sinnúmero de historias que no se han contado y quizá nunca se contarán, la búsqueda de mejores condiciones de vida para quienes migran no siempre resulta así.

En el caso de las mujeres de mi generación, han sido pocas las que han contado con acceso a la educación o han logrado realizar estudios universitarios, en la mayoría de los casos, concluyeron al menos el nivel de secundaria y/o preparatoria pero la mayoría de ellas se han casado y han tenido hijos. Las mujeres que decidieron y contaron con acceso a la educación, de alguna manera, este aspecto señala una especie de ruptura de una tradición que mira a la mujer como alguien que tiene que quedarse en casa y prepararse para el matrimonio o en el caso, permanecer como trabajadoras domésticas. Son pocos los casos de las mujeres que decidieron “salir” de ese papel social en el que la mayoría de las mujeres de

²³³ Entrevista a Leonarda Mendoza, originaria de la comunidad de La Paz, perteneciente a *Ñuu Ndeya*, febrero 17 de 2017.

pueblos originarios debían o tenían que ejercer debido al rol de género dentro de la dinámica comunitaria.

Los hombres por su parte, se emplean en trabajos de limpieza de vidrios en los edificios o casas sobre todo en la Ciudad de México. Esta labor la aprendieron de la gente ya asentada, de los “radicados”, quienes enseñaron de alguna manera a sus paisanos o familiares recién llegados, el trabajo que aquellos ya realizaban y así se fue transmitiendo esa práctica laboral. Este aspecto se puede considerar como la transmisión de una “nueva costumbre” o práctica laboral u oficio, que ha pasado incluso de padres a hijos, y de esta manera, asegurar el trabajo para su subsistencia, al menos durante los primeros años. Esta deducción la realizo de acuerdo a mi conocimiento directo de personas que vivieron esta experiencia en su migración a Chimalhuacán.

La señora Marcelina narra sobre su llegada a Chimalhuacán en 1971, señala que:

“[en México], vivía mi hermano y mi cuñada y una finada que era una comadre, como era comadre, pues no teníamos en donde vivir, pues nos fuimos a rentar allá en su casa. Y después nos fuimos a vivir con mi hermano y ya después dijimos, vamos a comprar un cachito para ya no andar así, de una vez, nos quedamos aquí o ¿qué hacemos?, preferimos quedarnos aquí”²³⁴.

²³⁴ *Idem.*

La señora Marcelina, era muy joven a su llegada a Chimalhuacán, en este lugar nacieron todos sus hijos, ocho en total. Ella menciona que llegaron a México ella y su esposo porqué “en el pueblo no había trabajo”.

Respecto de la práctica o transmisión de la lengua, ella comenta que sus hijos ya no hablan la lengua porque, “aquí no lo escuchan”, sin embargo, aunque no hablan la lengua, están cercanos con la cultura del pueblo de sus padres como es, escuchar la música tradicional con violines y cantos en lengua *sahin sau*.

La señora Marcelina y su esposo si hablan la lengua entre ellos, sin embargo, esta práctica de la lengua se redujo en la nueva generación que nació en México. De acuerdo a la señora Marcelina, el hecho de que no escuchan sus hijos la lengua, los ha limitado a aprenderla, sin embargo comenta sobre la posibilidad de haberse quedado en el pueblo: “si estuviéramos allá en el pueblo, cuando las personas grandes hablan, y ellos escucharían y a lo mejor les estarían contestando o aprender, pero aquí como no lo escuchan pues no”²³⁵.

Por otra parte, en una entrevista con el señor Vicente Mendoza, narra que, desde muy pequeño, ya se encontraba en lugares como Veracruz, la costa de Oaxaca, Michoacán, Chiapas y finalmente su llegada a Chimalhuacán:

“Yo salí a la edad de 9 años, había salido a trabajar en Veracruz, en el corte de caña, pero nada más duré ocho meses por un accidente, por un piquete de serpiente. De allá, me recogió mi papá, me trajo al pueblo y así comencé a migrar. Había estado un mes al pueblo, me fui a trabajar en la costa chica

²³⁵ *Idem*.

de Oaxaca, fueron por mí, por ser menor de edad, me regresaron a la casa, pues tampoco me quise quedar mucho tiempo, un mes, dos meses y me volví a regresar a la costa o través fueron por mí, me volví a escapar. Fue así como llegué a México, a trabajar, a los quince o 16 años yo ya estaba aquí en México, pero nada más una temporada de dos meses, tres meses. De aquí me llevaron a Michoacán a trabajar, ahí en Michoacán duramos cuatro años, de ahí, de Michoacán me mandaron a Chiapas, de Chiapas, duramos 13 años en Chiapas. Trabajaba con Comisión Federal de Electricidad. Ya tenía 20 años”²³⁶.

Aunque el señor Vicente llegó por primera vez al estado de México a los 16 años, él regresa ya con su familia en el año de 1989, como lo narra en este párrafo:

“Llegué a México en el año de 1989, regresé acá porque según me liquidaron en Chiapas, yo no quise seguir [trabajando] con Comisión Federal, me iban a mandar muy lejos, hasta Valladolid, Quintana Roo y ya no quise ir para allá, por lo mismo de que mi padre, estaba enfermo, yo no quería alejarme mucho porque a lo mejor no iba poder regresar a verlo, por eso”²³⁷.

El señor Vicente, suelta el llanto al relatarme sobre el porqué de su llegada México y su pretensión de no alejarse del pueblo del radicado que mantiene relación con su comunidad. En su andar migrante, comienza a formar a su familia en Michoacán, donde conoció a una *ñaa ñuu sau* y nace su primer hijo de ocho que tendría. Ya en

²³⁶Entrevista a Vicente Mendoza, *op. cit.*

²³⁷ *Idem.*

el altiplano llegó a asentarse en Chimalhuacán, él relata sobre la gente que ya se encontraba ahí viviendo, también de *Ñuu Ndeya*:

“Había varios, en aquel entonces, había como unas diez personas en el lugar en donde estábamos viviendo [...] con un familiar de mi esposa, viviendo acá en San Lorenzo Chimalhuacán, llegamos con ellos, pagamos renta unos 6 meses en esa casa, entonces nos cambiamos porque la familia en esa casa, eran bastante de familia, no podíamos estar todos allá, entonces buscamos una casa aparte sola donde pudiéramos vivir, nos quedamos a vivir un poco más lejitos de donde estaba la familia de mi esposa, entonces de ahí poco a poco nos hicimos de un terrenito y ya fincamos provisionalmente y así es como nos quedamos a vivir en México”²³⁸.

Esta narración, nos ubica que, al momento de su llegada, ya se encontraban otros familiares o conocidos, lo cual ejemplifica, el sentido de comunidad, al llegar a donde otros ya estaban instalados, aunque fuera sin la certeza de cómo sería la forma de vida en su nuevo espacio.

Hablar de memoria, es abordarlo desde su sentido cultural pero también personal. Ante cualquier investigación que involucre a otro sujeto difícilmente se puede negar la subjetividad del “investigador “en su propia experiencia con lo que investiga. Al referirse a la memoria como “categoría social”, automáticamente hablamos del sujeto o sujetos que están a su vez cargados de emociones, de recuerdos. Por lo que es inevitable la expresión emotiva al escuchar los distintos relatos sobre la

²³⁸ *Idem.*

salida de la comunidad y enfrentarse a una nueva vida cargada de incertidumbre más que de certeza. Para los *ñuu savi*, las ganas de obtener una vida mejor económicamente hablando y la fuerza para el trabajo, son elementos que contribuyeron a mantener el paso en su andar.

Los hijos de esta generación que migró y nacieron en Chimalhuacán, mantienen contacto con la comunidad, pero ya no hablan la lengua. La mayoría de los hijos se han casado y han formado una familia, una vivienda y han obtenido un lugar de trabajo, por lo que resulta difícil, al menos para ellos, regresar con sus padres a las comunidades de origen, sin embargo, los padres, sí pretenden regresar a sus comunidades de origen ya de adultos mayores²³⁹.

Los “radicados” en el municipio de Chimalhuacán, mantienen la práctica de visita al “pueblo”, prácticamente desde dos a cuatro veces al año. Esto se debe a varias razones: las fiestas patronales, la visita a sus padres, quienes son los abuelos del pueblo ya de edades entre 80 y 90 años. Estos abuelos y abuelas son los padres y madres que vieron salir a sus hijos hace décadas atrás, esperando quizás siempre su retorno.

Las condiciones sociales de grupos pertenecientes a pueblos originarios, son colocadas en desventaja, al insertarse al lugar al que llegan. El desarraigo de sus lugares de origen, genera la búsqueda, con el otro, al semejante, el que habla la lengua, el que se reconoce porque reconoce a los otros, búsqueda y reconocimiento aspectos que pueden considerarse como principios del ejercicio comunitario.

²³⁹ Entre las personas que respondieron a esta pregunta fueron, la señora Marcelina Quiroz, Vicente Mendoza.

3.3.1 La práctica comunitaria fuera del lugar de origen

Al preguntarse por las prácticas que mantienen vivo el sentido de colectividad, es de importancia enunciar el aspecto religioso, en cuanto a la continuidad de celebraciones que involucran la participación comunitaria. En Chimalhuacán, las celebraciones religiosas, más allá de su importancia litúrgica, contribuyen a la participación, al apoyo mutuo entre la comunidad y a generar un sentido de colectividad en su realización de manera más cercana a la que se ejerce en la comunidad de origen.

La preparación de las celebraciones religiosas adquiere enorme relevancia y son muy parecidas a la forma en cómo se realiza en el “pueblo”, la diferencia consiste en el tiempo de duración de las mismas, es decir, en menos días. El proceso de preparación de las celebraciones es tan importante como el “día principal” de la fiesta, es entonces cuando se intercambian los saberes y la práctica de la lengua se hace presente en colectividad.

El apoyo mutuo, se evidencia cuando la persona que está a cargo de los festejos, llamado “mayordomo”, “busca” a sus acompañantes o a la gente que le apoyará con las actividades principales como la realización de la comida, colocar los adornos en los altares, o iglesias. Estar a cargo de la atención a la gente que se da cita, así como de cuidar los mínimos detalles, de manera que esa celebración concluya con buenos comentarios de la gente asistente. Este “acompañamiento”, involucra a los hijos de los “acompañantes” o padrinos, quienes, a su vez, participan de estas celebraciones de manera “indirecta”, es decir sin saberlo del todo, se está participando de una práctica de colectividad, lo que refuerza en cierto sentido la

integración a la comunidad de los padres. En este sentido, tenemos lo que Aróstegui nombra como la existencia de una sucesión generacional y una interacción “entre generaciones vivas y coexistentes”. De ahí que podamos hablar de una “historia en común”, de las transformaciones sociales que son experimentadas por estas dos generaciones, de acuerdo a Aróstegui, esta “interacción” delimita la participación social, lo cual puede devenir en “solidaridades” o “rechazos”²⁴⁰.

Una de las formas que distinguen el ejercicio de colectividad en las comunidades de pueblos originarios y en el caso de *Ñuu Ndeya*, es la práctica del *saha* o “gesa”, es decir “llevar” algo a quien lo necesite. Esta consiste en brindar apoyo económico o en especie a la persona encargada de algún compromiso de relevancia comunitaria o simplemente a aquella que se encuentra en alguna situación inesperada como lo es el fallecimiento de algún familiar. En cualquiera de las situaciones, este apoyo es considerado de gran seriedad, ya que incluso se mantiene un control y registro del apoyo otorgado, mismo que se devolverá cuando la otra persona lo requiera. Sobre el conocimiento de la práctica y preparación de una festividad religiosa, tenemos la narración de la señora Marcelina Quiroz:

“El que se encarga de la fiesta pues él es que busca a su gente quien va a ser las cosas, busca sus dispenseros, cocineras, cafeteros. [...] ahorita pues ya ha crecido mucho la fiesta, porque ahorita ya buscan de todo, ya buscan hasta una persona que se encarga de ir a la iglesia a pedir por ellos, que salga bien la fiesta. Ya le dan su veladora, su vela, y ya se limpian las ollas, la cazuela, ahí donde va a estar el dispensero y ya la persona se va a la

²⁴⁰ Aróstegui, *op.*, *cit.*

iglesia a pedir por ellos y ahí deja esa vela ardiendo y otra que lleva. Ahí pide al altar, pide a los ángeles y ya regresa y toda la gente se persigna con esa vela que regresó que llevó y pidió allá en la iglesia y ya regresa y lo presenta y ya la gente que están ahí presente, todos los que estén presente se persignan con esa vela y ya lo dejan prendido en el altar”²⁴¹.

Esta descripción por la señora Marcelina señala parte de las actividades de la fiesta, el primer día de tres. El segundo día, la gente ya comienza a llegar con su *saha*, o “*gesa*”, aquel apoyo en especie o económico que se ofrece a los realizadores de la fiesta, el cual es considerado de gran seriedad ya que se lleva incluso un registro de lo que se ofrece, mismo que se regresará cuando aquella persona lo necesite. A los invitados se les ofrece, alimentos y bebidas, el festejo es a su vez acompañado de música tradicional del pueblo, es decir, grupos que son originarios de las comunidades de *Ñuu Ndeya* y que cantan en la lengua *Sahin Sau*. El tercer día, se hace una misa en honor a la Virgen de Juquila, la santa patrona de la iglesia de *Ñuu Ndeya*.

Estas celebraciones religiosas, se llevan a cabo en la casa del mayordomo, pero también se hacen en la calle debido a la gran cantidad de gente que asiste. A estos festejos, se invita a la gente de todas las comunidades pertenecientes a *Ñuu Ndeya*, sin importar de donde sean y por lo general, acuden la mayoría de ellos, de manera

²⁴¹ El dispensero es la persona que se encarga en una celebración o fiesta en la comunidad, es quien recibe a la gente y reparte bebidas y comida, una especie de anfitrión ya que el dueño de la casa, no podrá hacerlo solo, siempre necesitará de la ayuda de los demás. Las cocineras por su parte, se encargan de hacer toda la comida que se necesite tanto en los días de preparación de la fiesta como el día “principal” de la celebración. Los cafeteros, son quienes se encargan de hacer y repartir el café y el pan por la mañana y por la noche. Entrevista a Marcelina Quirós, *op., cit.*

que cuando otra comunidad perteneciente al municipio de *Ñuu Ndeya*, le toque realizar su festejo, acudirán el resto de las comunidades.

La participación de la familia en la preparación de los festejos que tienen que ver con la comunidad, muestra a las generaciones siguientes, que ya nacieron en México, un antecedente cultural y una práctica que se ha pasado de generación en generación. La mayoría de los padres de familia de esta generación que organiza los festejos religiosos, hablan en la actualidad la lengua y conocen las prácticas religiosas y su proceso para que cada actividad relacionada con la comunidad se lleva a cabo.

Estar al frente de la preparación de las festividades religiosas, es un compromiso “grande” para quienes radican en el Estado de México. Incluso, los años subsecuentes a los festejos, se encuentran “apartados” para ejercer la mayordomía y por lo tanto estar a cargo de la organización, planeación y gastos de la misma.

Esta práctica “religiosa”, es una muestra de la continuidad de lo que se aprendió en los pueblos de origen y se trajeron consigo, como bagaje cultural de las personas entrevistadas. Además de esta práctica de colectividad extracomunitaria, los “radicados”, también han contribuido a la transformación del propio entorno comunitario de sus lugares de origen, manteniendo así un vínculo prácticamente permanente con la comunidad originaria de *Ñuu Ndeya*. La organización de un consejo de atención a la comunidad conocida como “Mesa Directiva”, compuesta por “radicados”, se lleva a cabo con la intención de proporcionar asistencia y apoyo de diversa índole a las comunidades respectivas en sus necesidades comunes. Estos apoyos van desde cooperaciones monetarias, hasta proporcionar apoyo para

arreglos de áreas comunes como plaza, iglesias, espacios para el deporte, entre otros. Las acciones generadas por los migrantes, en este caso de *Ñuu Ndeya*, en la zona de Chimalhuacán y sus alrededores, se mantiene hasta la actualidad y el contacto con la comunidad no se ha perdido.

Conclusiones:

Buscar mirar el mundo desde la propia comunidad es una tarea que cada uno de nosotros, quienes nos cuestionamos e interrogamos por el pasado de los pueblos y su condición marginal histórica, en casi todos los ámbitos sociales, nos coloca ante una gran responsabilidad de cómo y qué decimos desde donde estamos colocados.

Las primeras preguntas planteadas para este trabajo sobre el conocimiento del pasado de la comunidad en donde nací y también sobre mis propias interrogantes generadas por el desplazamiento fuera de la propia comunidad, resultaron más complejos al acercarme a *Ñuu Ndeya*. Lugar al cuál desde mi salida a los 8 años, he visitado frecuentemente, sin embargo, esta experiencia de retorno al lugar en donde nací, con interrogantes planteadas, no solamente para realizar este trabajo sino por una necesidad de conocer desde este lugar, lo que había dejado años atrás, desde nuestra salida de *Ñuu Ndeya*.

Mi experiencia, fue redescubrir esos lugares que guardaba en la mente pero que ya habían cambiado, por lo que, para mí, fue muy notoria esta transformación, pero al mismo tiempo me generó incertidumbre, al menos de aquella presencia predominante de los elementos de los “códices mixtecos”, aspecto que me llamó mucho la atención a primera vista. Por lo que, en los capítulos de este trabajo, intenté acercarme a posibles respuestas sobre aquella transformación y el sentido de la memoria que la comunidad guardaba de su pasado y de la forma de apropiación de aquellas imágenes que me impresionaron.

Al hablar con la gente adulta con relación al conocimiento de los “códices mixtecos”, acercándome desde lo que había visto tanto en la plaza como en el museo y otros sitios en el centro de *Ñuu Ndeya*, al preguntar sobre las figuras que se encuentran en “la Plaza”, la mayoría de las respuestas mostraron poco reconocimiento con la “nueva” imagen del “centro” de *Ñuu Ndeya*, como si ese espacio hubiera sido tomado para ya no ser retornado a su dinámica y apropiación comunitaria que se practicaba décadas atrás. Tal es el caso de la señora Marcelina Quirós, quien vive en Chimalhuacán, no se había dado cuenta que, algunas figuras se encontraban en la plaza, por lo que después de mi pregunta, las observaría cuando fuera a su comunidad. Por el contrario, el caso del transportista serafín Ruíz, incluso refiere acerca de *Ñuu Ndeya* como el lugar conocido como “panteón de los reyes mixtecos”, una especie de “memoria reciente”. En el caso de la existencia del museo y de las figuras en la plaza, ambos espacios muestran únicamente los “códices mixtecos” y la poca o nula presencia de objetos relacionados con la historia en este sitio, aspecto que se puede interpretar como la falta de participación de la comunidad en la realización de estos dos proyectos, quedándose sólo en una propuesta quizás académica e institucional.

Por otra parte, es importante que exista una sincronía y relación entre las investigaciones que se están realizando y la propia comunidad, no como dos objetos que se encuentran de espaldas, sino que se puedan encontrar de frente, escuchando al otro, desde su propio saber y pensar que aun habita en la memoria de los pueblos originarios, que se transmite por la lengua milenaria, por las costumbres ancestrales. En mi caso, considero, que quienes pertenecemos a

comunidades de pueblos originarios, mantenemos una responsabilidad al conocer sobre, el pasado de la cultura a la que pertenecemos sobre todo por la carga histórica de invisibilidad que han padecido los pueblos originarios en la reproducción y expresión lingüística y cultural.

A pesar de esta invisibilidad histórica, las prácticas tradicionales colectivas, son llevados consigo al lugar al que se llega cuando se migra, ahí son reproducidos, incluso, podría aseverar que fuera de la comunidad, se “recupera” la práctica de la lengua, se ejerce la gesa, el apoyo mutuo, la colectividad. Es necesario considerar la forma de apropiación y reproducción desde otros espacios geográficos, incluso, otros climas, factores que por sí mismos impactan las formas de hacer y reproducir prácticas y costumbres aprendidas.

Resulta ser una gran tarea intentar adentrarse a su propia cultura, desde esas fracturas, esos vacíos que han dejado no solamente la migración sino desde las invenciones de la escritura de la historia, desde el exterior, desde otros pensamientos, otras dinámicas de vida y de pensar, es por lo tanto que aquella que desconoce porque se le ha inventado otra, la del “indio” el “indígena”. Se vuelve necesario mirar desde los puntos de vista, analíticos y reflexivos dentro de un espacio de concentración e impartición del conocimiento, es decir que, desde la academia, desde la investigación, se abran espacios para indagar, reconstruir y deconstruir una historia única que no ha dado opción a un dialogo, es decir una escucha al “otro”. Por otra parte, la experiencia de vida funge como punto de partida dentro del proceso de reflexión del pasado, de un pasado presente día a día, que en mi caso y seguramente en el caso de muchos migrantes de mi generación

quienes han tenido una lucha incansable con las implicaciones de ser migrante de pueblos originarios y que se preguntan por su propio pasado.

Bibliografía

Alfonso Mendiola, Guillermo Zermeño, "De la historia a la historiografía". Las transformaciones de una semántica, Universidad iberoamericana, *Historia y Grafía*, Núm., 4, 1995, pp. 245-261

Aceves, Jorge (comp.). *Historia Oral*, México, Instituto Mora, México, 1993, 286 pp.

Aguiluz Ibargüen, Maya, Waldman M., Gilda. *Memorias (in)cognitas: contiendas en la historia*

UNAM, 2007, 517 pp.

Aróstegui, Julio. *La historia vivida*, Madrid, Alianza, 2004, 445 pp.

Bartolomé, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón*. Las identidades étnicas en México, Siglo XXI, 2006 [1997], 201pp.

Boone Hill, Elizabeth. *Relatos en rojo y negro*. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos, México, FCE, 2010, 312 pp.

Bhabha, Homi . *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos, Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, 220 pp.

Barth, Fredrik (comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*; trad. por Sergio Lugo Rendón, México, FCE, 1976, 204 pp.

Beezley H, William. *La identidad mexicana: la memoria, la insinuación y la cultura popular en el siglo XIX. Capítulo 2. "Para no olvidarse nunca, inmune al juicio o al arrepentimiento": celebraciones de la independencia*, El Colegio de San Luis/ El Colegio de la Frontera Norte, 2008, pp. 73-125´

Cerda García, Alejandro. "El potencial descolonizador de la memoria indígena. Elementos para su problematización", Revista Tramas, México, UAM-X, 23 diciembre, 2012 número 38, pp.179-205.

Delgado Carranco, Susana. *Los mexicanos en el espejo del imperialismo*. Primera mitad del siglo XIX, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, 2010, 89 pp.

Florescano, Enrique. *Ensayos fundamentales*, México, Taurus, El Colegio de México, 2009,

François Hartog. *Regímenes de historicidad*, trad. Norma Durán. México, Universidad Iberoamericana, 2007, 243 pp.

François Hartog. "Historia, memoria y crisis del tiempo". ¿Qué papel juega el historiador?, Departamento de Historia, Historia y Gráfica, núm. 33, 2009, pp. 115-131.

Garay, Graciela de (coord.). *Para pensar el tiempo presente: aproximaciones teórico-metodológicas y experiencias empíricas*. México, Instituto Mora, 2007, 412 pp.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, España, Gedisa, 2006, 387 pp.

Ginzburg, Carlo. "*Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales*", Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia, trad. Carlos Catroppi, Barcelona, Editorial Gedisa, 1994, pp. 138-175.

Gutiérrez Solana, Nelly: *Códices de México: historia e interpretación de los grandes libros pintados prehispánicos* México, Panorama, 1985, 166 pp.

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México: FCE, 2013 [1988], 310 pp.

Halbwachs, Maurice. *Memoria Colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, 192 pp.

Jansen, Maarten y Jiménez Pérez, Gabina Aurora. *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzauí. El códice Añute y su contexto histórico-cultural*, Fondo editorial de la IEEPO, Colección Voces del Fondo: Serie Ethnohistoria, Oaxaca, México, 2007, 207pp.

Jansen Maarten y Pérez, Gabina Aurora. *La lengua señorial de Ñuu Dzauí, Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación*, México, 2009, 485 pp.

Kahlu, Tatyisavi, sukua'a tu'un Ñuu Savi (Estudio de la lengua del país de la lluvia), México, 2013, 69 pp.

Keith Jenkins. *Repensar la Historia*, Trad. de Jesús Izquierdo Martín, Madrid, Siglo XXI, 2009, 113 pp.

Maya Aguiluz Ibarquén y Gilda Waldman M. (Coords). *Memorias (in) cognitivas. Contindas en la historia, "Memoria versus Historia, desencuentros en los espacios de poder"*, México, UNAM, CEIICH, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2007, pp. 83-97.

Pérez Taylor, Rafael. *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Plaza y Valdés, 2002, 287pp.

Pérez Jiménez, Aurora. *Curso de lengua mixteca* (variante de Ñuu Ndèyà), Universidad de Leiden, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, 2011 [2008]. 239 pp.

Pujadas Muñoz, Juan José. *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*, "Los usos del método biográfico", Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, Colección: Cuadernos metodológicos, 1992, Núm. 5, 100 pp.

Rabasa, José: *De la invención de América: la historiografía española y la formación del eurocentrismo* /José Rabasa; traducción Aldo Mazzucchelli México, Universidad Iberoamericana, 2009, p.40-56.

Rozat Dupeyron, Guy. "Doxa y herejía en el relato de la conquista" en *(In) disciplinar la investigación*. Archivo, trabajo de campo y escritura, 2016, UAM, Siglo XXI Editores, pp. 204-226

Rozat, Guy Rodríguez Tomp, Rosa Elba, Rufer, Mario, Rogelio E. Ruíz Rios.

Magistrales 3. *Historia, Memoria y sus lugares*. Lecturas sobre la construcción del pasado y la nación de México, conferencias por Instituto de Investigaciones Culturales- Museo, Universidad Autónoma de Baja California, 2014, 154 pp.

Rufer, Mario. *La comunidad melancólica: Etnicidad, patrimonio comunitario y memoria en México*, working paper n° 12, Kompetenznetz Lateinamerika-Ethnicity,

2014, texto en línea. [http://www.kompetenzla.uni-](http://www.kompetenzla.uni-koeln.de/fileadmin/WP_Rufer.PDF)

[koeln.de/fileadmin/WP_Rufer.PDF](http://www.kompetenzla.uni-koeln.de/fileadmin/WP_Rufer.PDF), consultado el 25 de julio de 2017.

Revista Arqueología Mexicana, Códices Colombino y Becker I, Edición Especial 74, julio de 2017, introducción e interpretación de láminas a cargo de Manuel A. Hermann Lejarazu.

Stefano Varese, Stefano y Escarcega Sylvia (coords.) *La ruta mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, UNAM. México, 2004, 423 pp.

Tavarez, David. *Las Guerras Invisibles*. Devociones Indígenas, disciplina y disidencia en el México Colonial, Oaxaca, UABJO, CIESAS, UAM, El Colegio de Michoacán, 2012, 556 pp.

Zermeño, Guillermo. *La cultura moderna de la historia*. Una aproximación teórica e historiográfica, El colegio de México, México, 2002, 275 pp.