

Se está secando todo porque ya no hay Savi. Memoria del despojo de esculturas en México (Mixteca, s. XX-XXI)

Everything is drying because there is no longer Savi. Memory or the dispossession of sculptures in Mexico (Mixtec, 20th-21st C)

RESUMEN: Debido a un saqueo arqueológico que tuvo lugar durante el siglo XX en el pueblo mixteco de San Juan Mixtepec, Juxtlahuaca, Oaxaca, sus habitantes fueron despojados de la casi totalidad de sus esculturas llamadas *Yuu Savi*, literalmente "Piedras-Lluvia" en español. El objetivo del presente artículo es comprender las representaciones contemporáneas de estas estatuas ausentes a las que los pobladores rendían culto, principalmente para pedir buenas lluvias. Abordamos en primer lugar sus orígenes, denominaciones y caracterizaciones, así como los rituales y los santuarios. Nos adentramos después en los efectos del despojo sobre los diferentes elementos simbolizados por las esculturas desaparecidas. El análisis se basa en los discursos en mixteco de ancianos que tuvieron la oportunidad de verlas cuando eran muy jóvenes. Las entrevistas se realizaron entre 2016 y 2018, principalmente con personas monolingües. El trabajo antropológico sobre las relaciones contemporáneas entre mixtecos y la lluvia se ha ido multiplicando en las últimas décadas, como el de la investigadora Esther Katz (2008) sobre la representación de la lluvia y el clima, o las varias publicaciones del antropólogo Samuel L. Villela (1999, 2006, 2008, 2009) sobre la ritualidad en Guerrero. Con este artículo se desea contribuir a esta área de estudio en la cual aún queda mucho por explorar, particularmente en el ámbito de la narrativa en lenguas indígenas.

PALABRAS CLAVES: Mixtecos, Savi, saqueo arqueológico, despojo, meteorosímbolos.

ABSTRACT: Due to an archaeological looting that took place during the 20th century in the Mixtec town of San Juan Mixtepec, Juxtlahuaca, Oaxaca, its inhabitants were dispossessed of almost all of their sculptures called *Yuu Savi*, literally "Stone-Rain" in English. The objective of this article is to understand the contemporary representations of the absent statues, which the locals worshiped, mainly to ask for good rains. We will address the origins first, the denominations and characterizations, as well as the rituals and sanctuaries. Later we delve into the effects of dispossession on the different elements symbolized by the missing sculptures. The analysis is

María Angélica

García Hernández

maria-angelica.garcia-herman-
dez@univ-rennes2.fr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6219-7871>

ERIMIT 4327/ Univ. Rennes 2,

Francia

Jimena Paz

Obregón Iturra

jimena.obregon-iturra@univ-
rennes2.fr

ERIMIT 4327/ Univ. Rennes 2,

Francia

Recibido: 28/05/2021

Aceptado: 15/09/2021

VERBUM ET LINGUA

NÚM. 19

ENERO / JUNIO 2022

ISSN 2007-7319

based on the Mixtec discourses of the elderly who had the opportunity to see them, when they were very young. The interviews were conducted between 2016 and 2018, mainly with monolingual people. Anthropological work on contemporary relationships between Mixtecs and rain has multiplied in recent decades, such as that of the researcher Esther Katz (2008) on the representation of rain and climate, or the various publications of the anthropologist Samuel L. Villela (1999, 2006, 2008, 2009) on ritual in Guerrero. With this article we want to contribute to this area of study in which there is still much to explore.

KEYWORDS: Mixtecs, Savi, archaeological looting, dispossession, meteorosymbols.

Introducción

El presente artículo indaga la relación que existe entre los habitantes del municipio de San Juan Mixtepec, Juxtlahuaca, Oaxaca y la desaparición de esculturas indígenas -llamadas *Yuu Savi* - a las que rendían culto hasta el siglo XX, cuando fueron despojados de éstas.

El concepto de despojo, “más que trascender cierta evidencia de facto, lo que hace es explicitar condiciones de desigualdad” (Arias Vanegas & Caicedo, 2016: 10). Recientemente, varias instituciones nacionales e internacionales como el INALI o la ONU han reconocido las condiciones de desigualdad en las que viven los pueblos indígenas, incluidos los de México, así como los factores históricos que las originaron. “El despojo no es un concepto neutral. Al ser un producto histórico, su uso ideológico está mediado por marcos morales que determinan lecturas particulares de lo que se considera justo y legítimo” (Ibid.: 10). Este artículo se focalizará sobre todo en la narrativa y la memoria de los despojados, pero antes se abordarán ciertos elementos ligados a las reconfiguraciones de la valoración cultural, de la legislación y del marco de las instituciones, que ayudarán a comprender

mejor las implicaciones socio-históricas de la situación de despojo analizada.

El tema del saqueo arqueológico¹ es muy conocido en México y ha tenido continuidad desde la invasión europea, conocida como Conquista, aunque con transformaciones en los modos de operar. A lo largo del siglo XX, varios países de América Latina fueron víctimas de una situación dramática que denunció, entre muchos otros, la antropóloga Clemency Coggings en la década de los sesenta:

En los últimos diez años ha habido un incremento incalculable de la cantidad de monumentos sistemáticamente pillados, mutilados e ilícitamente exportados de Guatemala y México para alimentar el mercado internacional. Desde el siglo XVI América Latina no había sido tan despiadadamente saqueada² (1969: 94).

¹ El Estado Mexicano distingue dos grupos de bienes culturales: “las piezas consideradas como arqueológicas pertenecientes al periodo prehispánico y el segundo, él de las piezas históricas, se refería al periodo posterior” (Cordero, 2013: 20).

² La traducción es nuestra.

Este flagelo se incrementó en función de la demanda del mercado internacional. Su progresión se explicaría en parte por las tendencias mundiales de valorización artística que se dieron durante el siglo XX: “[...] el mercado del arte europeo añadió a sus criterios de valoración estética la autenticidad y originalidad de la obra y puso “en boga” objetos provenientes de culturas lejanas” (Cordero, 2013:11).

Esta moda vino a reforzar una dinámica, que se había establecido en México, de glorificar el pasado precolombino, apoyándose en parte en el patrimonio arqueológico, como lo señala el abogado Jorge A. Sánchez Cordero (2013), que explica cómo con la Independencia y la Revolución, México instituyó el proyecto de una “identidad nacional”, de la cual un sustrato importante era la profundidad histórica y el pasado glorioso de sus civilizaciones prehispánicas. Así, la elite “se apoderó del pasado indígena, soslayó la cultura colonial y vedó la cultura viva y las tradiciones religiosas de los indígenas contemporáneos.” (Cordero: 19). Adoptando el concepto evocado por la antropóloga Cristina Oehmichen-Bazán (2018: 149-158), diríamos que se implantó un proceso de *valoración selectiva*³. Las piezas arqueológicas prehispánicas, se volvieron “bienes culturales de la nación”, símbolos de autenticidad, formando parte de un proyecto nacional político y educativo. La arqueología y las instituciones culturales como los museos, fueron propulsadas en este sentido y se empezaron a constituir

³ Ella lo emplea en un contexto más reciente vehiculado a las estrategias para atraer el turismo con los argumentos de la autenticidad y la ancestralidad de los pueblos indígenas.

las colecciones previstas para la exhibición pública. El Estado desarrolló un marco jurídico con el fin de proteger su patrimonio arqueológico del ya mencionado comercio ilícito, lo que le permitía además gestionar el manejo de las piezas dentro del país. (Cordero, 2013: 1-72).

Recientemente, México se ha dado a la tarea de solicitar la restitución de una parte del patrimonio que le fue robado. El 17 de septiembre de 2019, la Embajada de México en Francia “deplora la subasta de más de 120 piezas de arte precolombino organizada [...] en el Hotel Drouot en París”.⁴ Se habló de objetos provenientes de Teotihuacán, Guerrero y Oaxaca. En enero de 2021, se da otro ejemplo cuando México pidió la anulación de otra subasta parisina, organizada por Christie’s el 9 de febrero de 2021, y solicitó además, sin éxito, la restitución de 33 piezas.⁵ El director del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Diego Prieto, declaró al respecto “El Gobierno de México no está ni estará nunca de acuerdo con el saqueo y el comercio ilegal del patrimonio de las naciones” (Boletín INAH, 2021). La situación es muy compleja, debido en parte a las nociones mismas de legalidad y propiedad. Contrarrestar apropiaciones, por particulares o museos, de patrimonio adquirido legalmente - en subastas por ejemplo - resulta para los gobiernos una tarea controversial y poco exitosa, por lo menos hasta ahora.

Sin duda conectado al contexto internacional y nacional ya referido, nuestro estudio se centra específicamente en el caso de la comunidad de San Juan Mix-

⁴ Embajada de México en Francia.

⁵ Europe1.

tepec, Juxtlahuaca, que cuenta con 6941 habitantes. El 87,69 % de ellos habla una lengua indígena (muy mayoritariamente el mixteco), de los cuales 22,67 % no habla español⁶. Nos focalizamos en este grupo monolingüe y analizamos sus discursos contemporáneos (entrevistas realizadas entre 2016 y 2018) en cuanto a sus *Yuu Savi* desaparecidas⁷. El corpus incluye entrevistas con 13 personas mayores de 72 años y una de 60, de las cuales 8 son mujeres y 6 son hombres. Pertenecen a 5 de las 62 localidades con las que cuenta el municipio: Río Verde, Arenal, Tierra Blanca, San Pedro y la Cabecera municipal.

Los entrevistados cuentan haber visto a las *Yuu Savi* cuando eran muy jóvenes o niños. Las generaciones más recientes no tuvieron esta oportunidad. Casi todos los que hablan de la desaparición usan expresiones que indican un robo [*skuima*] o un despojo⁸, que se dio progresivamente en las diferentes localidades. Un hombre de Río Verde declaró que fue en los años sesenta la última vez que las vio. Otro entrevistado de Arenal dijo: “fue hace ochenta años que vinieron los *katziti*⁹ gringos y se llevaron todas las *Yuu Savi*” [*yehe kumi xiko kuia ku an nikitzi an*

katziti gringu ga ntaki'in nti'a Yuu Savi]. Otros tres entrevistados y el testimonio colectado por el antropólogo Federico Besserer afirman lo mismo. Esto se debe al hecho de que entre 1910 y 1940 operó en el pueblo la Compañía Minera de Oaxaca S.A., filial de la Texas Minig & Smelting Division of National Lead Co., y estadounidenses se desplazaron hacia Mixtepec. Según varios testimonios, la llegada de estos coincide con el comienzo de una serie de robos de *Yuu Savi*. Además, llegaron trabajadores de otras regiones y estados, a los que algunas personas atribuyen también robos.

Al comentarle a un entrevistado de la Cabecera que queríamos saber si quedaban *Yuu Savi* en *Kuasa*, pidió que se tuviera cuidado. Él acompañó a un antropólogo estadounidense para que las estudiara y poco después desaparecieron estatuas de ese lugar. Los otros habitantes los designaron como culpables, inclusive a él por haber ejercido de guía y le guardaron rencor durante mucho tiempo. Su esposa agregó sobre el dicho antropólogo “¿para qué iba él a necesitar piedras?”, evidenciando que muchas veces los habitantes no imaginaban que sus esculturas podían tener valor en el mercado. Con este ejemplo, se comprende

⁶ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2020.

⁷ La escritura del mixteco que aparece en este artículo incluye apostrofes que implican un saltillo vocálico. También se usan guiones para ligar un prefijo o sufijo a la palabra que caracterizan. La presencia de una vocal doble indica que ésta tiene una pronunciación larga.

⁸ La idea del despojo se manifiesta con diferentes formas lingüísticas como “se las llevaron” [*ntaki'an ra ku'ain*], “las juntaron y se fueron” [*ntastaki ra ku'ain*], entre otras, que en las narraciones implican acciones indebidas, incorrectas a los ojos de los entrevistados.

⁹ Insulto. Otros entrevistados los emplean también.

Figura 1
Ubicación del municipio (en rojo)



que algunos habitantes digan que fueron los mixtepeques quienes las mostraron o las vendieron. Se evidencia una desigualdad de conocimientos sobre los mercados de arte indígena entre los desposeídos y los fuereños que se aprovecharon de esta situación.

El antropólogo alemán Leonard Shultze-Jena fue a nuestro entender uno de los primeros en escribir sobre ellas. Su publicación (1938) “nunca se ha traducido al español, es una obra poco conocida en México”, como lo indicó la antropóloga Johanna Broda (2008: 118). El artículo de esta última (2008) es muy valioso para descubrir el trabajo de Shultze-Jena.

En el pueblo estudiado, entre los años ochenta y los años noventa, el investigador estadounidense Steven Edinger colectó algunos testimonios sobre rituales relacionados con el agua (2004). Por su parte, el antropólogo mexicano Federico Besserer documentó en la década de los ochenta el tema de las “Piedras de lluvia”, que abordó en al menos uno de sus artículos (1999). Su trabajo se centra en el concepto de lugar más que en las esculturas.

El tema de los lugares ligados a las creencias¹⁰ – que abordaremos también – y las *religiones étnicas*, han sido profundizados por la antropóloga argentino-mexicana Alicia Barabas, que ha trabajado en la Mixteca. Sin embargo, las publicaciones que más se focalizan en los rituales y representaciones de las *Yuu Savi* son seguramente las del antropólogo mexicano Samuel Vilella Flores (1998, 2006, 2009, 2018) sobre los “san Marquitos” en la mixteca de Guerrero. Por su parte, Esther Katz es una

¹⁰ Frecuentemente abordado con conceptos como etnoterritorios o geografías simbólicas.

investigadora que se desempeña académicamente en Francia y que practica una *antropología del clima*, estudiando la relación de los humanos con los fenómenos meteorológicos. Su trabajo en torno a los mixtecos, el agua y las lluvias es significativo (2008).

La primera parte de este artículo explorará las representaciones de los entrevistados en torno a los orígenes de las *Yuu Savi*, así como sus características intrínsecas y las denominaciones específicas que permiten identificarlas y caracterizarlas. Continuaremos indagando en el recuerdo de los rituales que se efectuaban en los santuarios, cuando aún estaban presentes las Piedras-Lluvia en las cimas y los ríos. En última instancia consideraremos la multiplicidad de elementos simbolizados por las *Yuu*, indagando sobre los efectos del despojo y reflexionando a partir de los *geosímbolos* y de los meteorosímbolos.

Representaciones de los orígenes, características y denominaciones de las *Yuu Savi* *Savi*¹¹ significa “lluvia” y es epónimo la deidad de ésta. *Yuu* se traduce literalmente por “piedra”¹². Esta materia tiene un

¹¹ Empleamos la ortografía que corresponde al mixteco local. Se pueden encontrar otras muy utilizadas como *Dzahui* *Dzau*.

¹² Precisamos que algunos autores emplean la palabra “ídolos” al referirse a estas esculturas. Nuestras observaciones muestran que es un concepto que puede ser problemático, puesto que en ocasiones se emplea en Mixtepec para los “falsos dioses”. Alberga un contenido que se forjó en el contexto de la Colonización: “La única entrada para la palabra española “ídolo” en el *Vocabulario* de Alvarado 1593 es “*dzavui*”. Pero esta no era la palabra para un ídolo. Más bien, *Dzavui* o *Dzahui* era la primera imagen que

alto contenido simbólico derivado de las historias cosmogónicas. Numerosos habitantes cuentan que antes de nuestra era, otros seres vivían en un mundo oscuro, sin sol ni luna: “La piedras hablaban en aquel tiempo digamos. Hagamos de cuenta que las piedras estaban vivas [...] Entonces iba a subir el sol [...] Entonces las piedras no llegaron, allí fue donde se endurecieron, se endurecieron los peñascos”. (*Ntzika’an yuu ga ta tiempo nakacho. Tono sa’a kuenta ña chaku yuu lu ga. [...] Ika ra un ntatzinu nikanchi [...] Ika ku an ma ni kitzia yu’u nu, ika ku an ntzitzza yuu ga, ntzitzza ntuhu kaba, ña*) Hombre, 85 años, San Pedro Centro.

Así, se considera que los ancestros de las piedras eran seres vivos, con características humanas como la capacidad de hablar o de caminar. Edinger escribió otro testimonio de un mixtepequeño: “sacó un amuleto de piedra, tres centímetros de largo y de cara cuadrada. Lo había encontrado en el terreno de su papá. ‘Los abuelitos dicen que antes, las piedras eran vivas’, recordó, ‘pero que se murieron cuando salió el sol’” (2004: 16).

Durante esta primera elevación del sol, este amanecer primordial¹³, las *Yuu* se soli-

venía a la mente en respuesta a la categoría española [...] algunos españoles de Yanhuítlan se referían a *Dzahui* como “diablo de agua y del pan”. (Terraciano, 2008: 410).

¹³ Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez (2009), hablan del amanecer primordial en Mesoamérica, encontrando puntos comunes al analizar documentos prehispánicos y coloniales de aztecas, mixtecos y mayas: “En los tiempos anteriores a la edad presente vivían diversos seres extraños, que, al acabarse su tiempo y al salir el nuevo sol de la edad siguiente, se perdieron y se convirtieron en piedras, animales, etc.,

dificaron, modelando el paisaje actual con los peñascos y otras formaciones rocosas¹⁴.

Entre los seres que fueron petrificados, algunos habitantes mencionan a los *T’a* - Señores antiguos que “la gente adoraba [porque] descendían de ancestros sagrados” (Terraciano, 2013: 409): “... *Kaba-Yoko*¹⁵ se llama. Allá venía [el *T’a*] arriando a las piedras, entonces apareció el sol. Se terminó, ese es el tiempo en que se cuenta que subió el sol. [...] Se transformaron, como en lo que decimos que son los *Tachuku*”. (“... *Kaba Yoko nania. Ika tatzira yuu ga vatzira, ika ra ntzinu Nikanchi ra. Ntzinu, san ku tiempo ku tu’un an ntzinu Nikanchi. [...] Ra, ntuhura tono in kacho ku Tachuku*”) Hombre, 83 años, San Pedro.

El entrevistado agrega que estos seres antiguos se transformaron en *Tachuku*¹⁶, que son considerados Dueños, Protectores o Señores de las montañas, los bosques y los ríos. Podemos encontrar muchos otros testimonios, a veces con versiones muy diferentes, del amanecer primordial, de la petrificación de los habitantes de esta era anterior y el origen de las *Yuu Savi*. Otro entrevistado de Río Verde afirma: “Son

cuando se trataba de seres de poder divino, también en objetos de culto” (28). Citan por ejemplo el Popol Vuh: “Y luego cuando salió el Sol se alegraron todos los animales, chicos y grandes. Y luego se secó la tierra por el Sol... Y luego se hicieron piedra” (93).

¹⁴ Cabe señalar que en el *Vocabulario en lengua mixteca* (1593) de fray Francisco de Alvarado, aparece un rico léxico ligado a la piedra, con 27 entradas.

¹⁵ *Yoko* significa “calor”.

¹⁶ Es una forma compuesta por *tachi* - que se traduce literalmente por “aire”- y por *yuku*, “los bosques”. Cabe señalar que *tachi*, al usarse solo, implica una idea de “demonio” o “diablo”.

Yuu nti-Xi'ina [...] son *Yuu* demasiado antiguas”, siendo *nti-Xi'ina* el nombre de los “difuntos primeros” ancestros.

Al preguntarle de dónde vinieron las *Yuu Savi* a una mujer de Tierra Blanca, ella señala: “en algún lugar habrán cavado hoyos en la tierra allá, o en algún lugar, y aparecieron aquellas *Yuu*” [*a nchi ni kahan na yavi titzi ñu'u ga, a nchi, ra nteta yuu lu ga*]. Su suposición de encontrarlas dentro de la tierra es lógica si tomamos en cuenta las narraciones de su creación: “En aquel tiempo fue que apareció el calor del sol y se quemaron. Los que fueron ágiles se metieron dentro de la tierra, dentro de las cuevas, allá están. Y el resto quien sabe para dónde se fueron”. (“*San ku an ntza'a yoko Nikanchi yo ra ni kai ra. Cha ni ku ñama ni ki'ivi titzi ñu'u, titzi kaba ra, ika inkara. Sava cha kutzini nchi ku'an*”). Hombre, 83 años. San Pedro.

La pregunta fue entendida en estos casos, no a propósito de la creación de dichas *Yuu Savi*, que de manera evidente se remite a tiempos primordiales, sino sobre la manera en que fueron desplazadas por los habitantes hacía los altares, en que “aparecieron” [*nteta*] en la tierra, en que “las juntaron” [*satutu na / ntasatutu na / ntatutu na*] o “las acomodaron” [*ntachinte ba'a na*].

De acuerdo con ciertos testimonios, una parte de las *Yuu Savi* se transformó en los lugares de sus santuarios y no fue desplazada por los humanos: “nadie las puso, es *Savi* mismo quien se transformó, se transformó allá”, [*ko ni tzaki an, tono me Savi lu ga ntuhu, ntuhu mehe ya ika*]¹⁷ (mujer, Río Verde). Esto está relacionado con una

¹⁷ La narradora usa el pronombre *-ya*, reservado a las deidades y seres sagrados. Desarrollamos este punto más adelante.

clasificación en dos categorías: se diferencian las *Yuu Savi* grandes [*ka'anu* o *na'anu*] de las pequeñas [*kuachi*]¹⁸. En un testimonio colectado por Besserer en Mixtepec (1999), un narrador cuenta: “Luego fui allá y juntamos las piedras y todo. Luego la piedra grande de agua la puse en medio y junté las chiquitas, junté todo y lo deje así...” (38).

En el artículo de Broda, aparece esta misma categorización en la región mixteca de Guerrero: “La petición de lluvia va dirigida al “Señor de la Lluvia” (*Sávi ká'no*)¹⁹. Además de la imagen grande del Señor de la Lluvia, Schultze-Jena describe el uso de pequeños ídolos de piedra que también recibían culto.”, (2008: 65-67).

Una mujer de Río Verde nos dijo “uno era el Señor Savi y había pequeñas, aquellas que juntaron” [*in cha ku cha Savi-lu. Cha ntee ña kuachi lu, ña ntee satutu na ni*]. Los habitantes se refieren a todas de manera generalizada como *Yuu Savi*, pero diferencian las esculturas pequeñas de las grandes, que tienen el estatus de Señores.

Podríamos decir que los mixtecos desarrollaron su propia tradición de gestión arqueológica: cuando una *Yuu Savi* era encontrada, ésta se incorporaba a un santuario con sus “compañeros” [*nierru*]²⁰ para rendirles culto. Estos métodos tradicionales no incluían registros escritos ni ninguna otra documentación que permitiera rastrearlos. Los lugares de los santuarios pudieron haber sido definidos por la presencia de una *Yuu* grande. Subsecuentemente al pillaje, esta tradición se desvanece.

¹⁸ Seis narradores hacen esta distinción.

¹⁹ Salvo algunas variaciones, es la misma palabra que usan nuestros entrevistados: *ka'anu*, “grande”.

²⁰ Entrevistada de Río Verde.

Figura 2



Yuu Savi resguardadas en una casita de adobe comunitaria a las que se les ofrendaron veladoras. Sobre ellas se observan figurillas (en color verde claro), que según una de las personas que nos acompañó, pusieron los niños de la escuela de la localidad, como si buscaran remplazar aquellas que se fueron. Estas parecen ser reproducciones (en cerámica o en plástico) de diversas divinidades mesoamericanas. Autoría propia.

Figura 3



Yuu Savi resguardada por un particular en su domicilio. Agradecemos al propietario el haber permitido fotografiarla. Pese a habernos autorizado a señalar su nombre, visto el contexto, por precaución preferimos omitirlo. Autoría propia.

Más tarde, se imaginaron estrategias para protegerlas, como conservarlas bajo llave en lugares comunitarios. (Ver figura 2). Algunas han integrado la colección del Museo municipal²¹. El arribo de la museología influiría también en nuevas formas de gestión y de conservación. Cabe señalar que varios entrevistados afirmaron que no quedaba ninguna *Yuu Savi*. Esto hace pensar que no conocen la existencia de aquellas que se encuentran en estos lugares.

²¹ Creado a principios de la década de los noventa y gestionado con el INAH. Después de una breve reapertura a finales de 2018, hoy el acceso al público es limitado debido a que está frecuentemente cerrado.

Algunos habitantes las preservaron en sus domicilios para evitar que fueran extraídas del pueblo y comunican difícilmente su existencia. Por ejemplo, un entrevistado afirmó que él encontró y resguardó una en su casa, pero se negó a mostrarla porque según dijo “*no se salvan*”, refiriéndose a los robos. Esta estrategia para protegerlas, generada en los casos observados por la expropiación sufrida, hace que, por un lado, las *Yuu Savi* no se encuentren ni en sus altares ni en los museos, ni en otros espacios públicos. Por otro lado, se instauró una desconfianza que impide difundir libremente sus localizaciones.

Las características físicas que más predominan son las antropomorfas: una en-

entrevistada de Río Verde se exclamó: “¿son como nosotros!” [*¡Tono kaha-go nimi!*]. Un narrador de Arenal explicó que tenían una forma “alargada” [*ntizichi*] y que algunas “estaban como una mano o rodillo de metate” [*tono nta’a yoso ntzikai*]. Esta forma alargada correspondería a la forma humana con tronco. Otros aspectos muy aludidos son el rostro [*nuhu*] o la cabeza [*ximi*], y “las manos” [*nta’a*] o brazos. Los entrevistados de Río Verde hicieron gestos mostrando diferentes posiciones: cruzadas o pegadas sobre el pecho, brazos en los costados. Los tamaños, según las indicaciones irían de 15 hasta 90 cm aproximadamente.

Otras formas que se mencionan muy poco y que figuran entre las muy raras piezas que quedan, son aquellas que representan únicamente la cabeza. También se encuentran piedras esféricas. Al respecto, Schultze-Jena anotó que “estas bolas de piedra simbolizan las gotas de la lluvia.” (Broda, 2008: 65-67). Las personas que nos llevaron a verlas, también lo mencionaron²². Sobre las que se salvaron de la expoliación, una entrevistada de Tierra Blanca declaró: “Quedan de esas mismas *Yuu*, las que no tienen interés o las que no están bellas, esas nada más”. Es probable que tuvieran un rol menos importante que aquellas con tronco. En todo caso, cabe destacar que numerosas de estas características corresponden a las descripciones de Schultze-Jena (1938) y de Villela (2006).

Otra manera de designarlas es “San Marcos” [*Sa Marcu*], el nombre del santo católico. En cualquier caso, no hay ambi-

²² En una fotografía de Samuel Villela Flores (2018: 22) se observan estas piedras formando parte de los corrales de los altares.

Figura 4

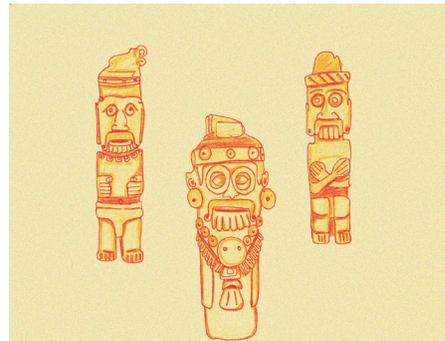


Ilustración basada en esculturas mixtecas que forman parte de la colección del Museo Nacional de Antropología

a. Dibujo de autoría propia.

güedad, se trata de las mismas esculturas y de los mismos personajes sagrados. No profundizaremos aquí sobre la complejidad de las religiones indígenas contemporáneas²³ que combinan creencias de origen europeo y de raíces prehispánicas. Solamente podemos decir que para varias personas, Savi y San Marcos se funden en un solo ser sagrado y, al mismo tiempo, se vuelven plurales.

Otro aspecto relevante en la designación son los sufijos. El que más se usa por todos los narradores es *-lu*, que caracteriza algo apreciado o amado y forma también el diminutivo. De una manera más irregular entre los narradores encontramos *-ra*, que pronominaliza al “agua”. Este se usa de una hasta veinte veces por persona, en segmentos de más o menos el mismo tamaño. *-ra* es fonéticamente casi idéntico al pronombre sujeto que se usa comúnmente

²³ Que algunos autores - como Alicia Barabas - llaman las *religiones étnicas*.

Tabla 1

Designaciones con el nombre del santo

Entrevistados	Nombres con San Marcos	Nombres sin mención a San Marcos
Mujer, 83 años, Tierra Blanca	<i>Nñ*</i> <i>San Marcos</i> [X1]	<i>Kue**</i> <i>Yuu Savi</i> [X3] <i>Yuu</i> [X9] <i>Yuu Savi</i> [X1] <i>Savi</i> [X6]
Mujer, 85 años, San Pedro,	<i>San Marcos</i> [X9] <i>Yuu San Marcos</i> [X1] <i>Kue Yuu San Marcos</i> [X3]	<i>Yuu Savi</i> [X2] <i>Yuu yuku</i> [X2]
Mujer, (s/d), Río Verde	<i>Yuu San Marcos</i> [X1]	<i>Yuu</i> [X1] <i>Yuu Savi</i> [asiente]***
Hombre, 72 años, Río Verde	<i>San Marcos</i> [2]	<i>Yuu Savi</i> [X2] <i>Yuu</i> [X8] <i>Kue Yuu</i> [X1] <i>Yuu nti xi'ina</i> [X1]
Hombre, 79 años, Río Verde	<i>San Marcos</i> [X1]	<i>Yuu Savi</i> [X1] <i>Kue Yuu Savi</i> [X1] <i>Yuu</i> [X3] <i>Yuu yata che'e</i> [X1] <i>Savi</i> [X3]

* Prefijo para los difuntos y ancestros. ** Kue es la marca del plural. Todos los narradores hablan de ellas en plural, indicando que en cada santuario había varias. *** Cuando preguntamos si las ha visto.

Cinco de los catorce entrevistados citaron a San Marcos, pero emplearon también otras designaciones en mixteco, que aparecen separadas en esta tabla.

para los hombres adultos, los señores²⁴. Su uso podría vincular o fusionar al agua con los Señores del agua y la lluvia. También encontramos el pronombre sujeto *-ya*, que se destina a las deidades y otros seres sagrados. Su empleo es común al referirse a los dioses y santos católicos, incluso hemos registrado casos en cuanto a sacerdotes²⁵.

²⁴ Cabe señalar que en mixteco, el género se marca generalmente con sustantivos como "hombre" o "mujer" o con el contexto. No disponemos de ejemplos femeninos.

²⁵ Esta tendencia se observaba ya en tiempos

La antropóloga Evangelina Arana Osnaya considera que "puede venir de *yya*, señor, quizá relacionado con *yaya*, cabeza", (1960: 219). En todo caso, solamente dos mujeres de Río Verde lo usan. Esto llama la atención puesto que se usa frecuentemente con las deidades católicas. Las explicaciones podrían ser varias: *-ra*, a diferencia de *-ya*, es abundante en lo cotidiano puesto que

coloniales: "En ningún lugar es más notable esta terminología que en la Doctrina, que emplea este vocabulario reverencial al referirse a cualquier personaje cristiano" (Terraciano, 2013: 122).

se emparenta al agua. Dado que la lengua en cuestión no permite acumular dos pronombres sujetos, los locutores podrían elegir aquel más habitual. Asimismo, es posible que reserven *-ya* para los Señores Savi y no se use para las *Yuu Savi* en general. El uso muy asimétrico de los sufijos por parte de los entrevistados podría así mismo indicar una fragmentación del discurso colectivo sobre las *Yuu*.

Al analizar las características físicas, la materialidad y las denominaciones, entendemos que las esculturas están cargadas de contenidos simbólicos de gran importancia como los ancestros y las deidades del agua. Son una herencia sagrada de los antepasados, un patrimonio material así como espiritual, que persiste pese al saqueo sistemático que ha despojado al pueblo de sus *Yuu Savi* tutelares.

Ritualidad y geografía en torno a las *Yuu Savi*

Para pedir buenas lluvias “festejaban” [*ntzisa'a na viko*]²⁶ a *Savi*. Los rituales son una interrupción al “sueño” de las cosas, como bien lo documentó Edinger, con un mixtepequense que contó durante una jornada de trabajo comunitario para crear un canal de riego: “Allá arriba donde hay un pozo grande, allí tiene sueño el Río... Se dice que uno nomás debe hablarle. Parece como un loco que habla solo. Pero está hablando con la pura agua. [...] Sí, tenemos que darle aguardiente. Porque el árbol también tiene su sueño. Todo tiene su sueño.” (2004: 23-24).

²⁶ Es curioso que la palabra “fiesta” [*viko*] sea homófona de nubes [*viko*], “hacer nubes”, es “hacer fiesta”.

Este es otro tipo de ritual a *Savi* que se realiza en las parcelas y en las actividades conexas. Pero ya sea en los santuarios o en las parcelas, los habitantes hacen ofrendas para interrumpir el descanso del agua o de la lluvia. Casi todos afirman que llevaban veladoras. Un habitante de Río Verde explicó que se les llevaba una flor en particular: “*Itanuni*, no hay en cualquier parte. Solamente en las *kaba*²⁷ hay. [...] Entonces puras flores *itanuni* son las que ponían. Porque hay lugares específicos en donde hay esas flores. Aquí, aquí no hay. En las *kaba* es en donde hay”. (“*Itanuni, koi nchi ni ku. Mehe-so kaba yihi. Koi nchi ni ku [...] San ra me so itanuni ga ntzitzakina. Vari yehe kankun nu yehe itanuni ga. Yo'o ra koi yehe yo. Nu yihi ku nu ku'an kue kaba ga*”).

La traducción literal de *itanuni* es “flor de maíz”²⁸. Se le conoce en español como flor de mayo. La presencia de la palabra maíz no es anodina si tomamos en cuenta que los rituales y el inicio del temporal de lluvias corresponden al periodo de la siembra de la milpa. Asimismo, el mismo entrevistado evocó las ofrendas de animales, de pollos precisamente: “Había veladoras prendidas y se veía que habían matado a un pollo, sobre todas las *Yuu* se veía. [...] Estaba rojo de sangre, sangre seca. Sí, estaba rojo de sangre seca”. (“*Kai veladora, san ra na'a tzanina chun, niki nuhu Yuu ga na'a. [...] Ncheun ka ku'a so nui, nui ntaya. Nui ntaya ka ku'a so nuhu*”).

²⁷ Cuevas o peñascos.

²⁸ Hermann Lejarazu menciona un dato relacionado, al analizar un códice: “Bulto de Dzahui [...] Este bulto está directamente asociado con otro que, al parecer, contiene una flor de maíz” (2008: 83).

Al respecto, Broda expone los rituales en la Mixteca de Guerrero: “Los ofrendantes matan un pollo y esparcen la sangre sobre la ofrenda; luego colocan las partes del pollo, junto con copal, encima de los manojos de hojas” (2008: 122-128). Otro narrador de Río Verde declaró que las incensaban. De igual manera, durante este tipo de rituales es común que se ofrezcan bebidas y alimentos.

Los entrevistados ya no van a las cimas para efectuar estos rituales dado que ya no tienen a quien ofrendar. Esta tradición se ha desdibujado y ahora las *Yuu Savi* que quedan están en museos o bien escondidas por particulares que las protegieron del saqueo y devinieron sus guardianes. Subrayamos que la relación de los ancianos con los museos no parece haberse consolidado y menos orientado hacia una posible apropiación de estos nuevos lugares de las estatuas, donde podrían dar continuidad a los rituales y a la transmisión de sus saberes y haceres en presencia de las *Yuu* que quedan. No obstante, la experiencia sagrada y la experiencia intelectual podrían cohabitar. Villela nos ofrece el sorprendente ejemplo del “*museo vivo*” de Zoyatlán (Guerrero) en donde actualmente los habitantes practican sus rituales a los “*san Marquitos*” (2006: 62-65).

Geográficamente, los ancianos entrevistados identificaron santuarios donde practicaban sus ritualidades en localidades precisas: Río Verde [*Yuchatukui*], Arenal [*Yuhu Yuti*], en Mesón [*Méso*], en Tierra Blanca [*Nuatinta*] y Barrio Lado [*Tzío*]. Se mencionaron también algunas montañas. La tipología de los lugares incluye las cimas [*tziki, loma, xini, lo'onto*] mencionadas por todos. Dos entrevistados de Río Verde

evocaron las “cuevas o peñascos” [*kaba*]. Una mujer también de Río Verde mencionó una laguna y otra de San Pedro habló de “donde estaban los sabinos grandes” [*nuhu yehe tiuku na'anu*], precisando *Tzío*, que bordea el río principal que atraviesa el municipio.

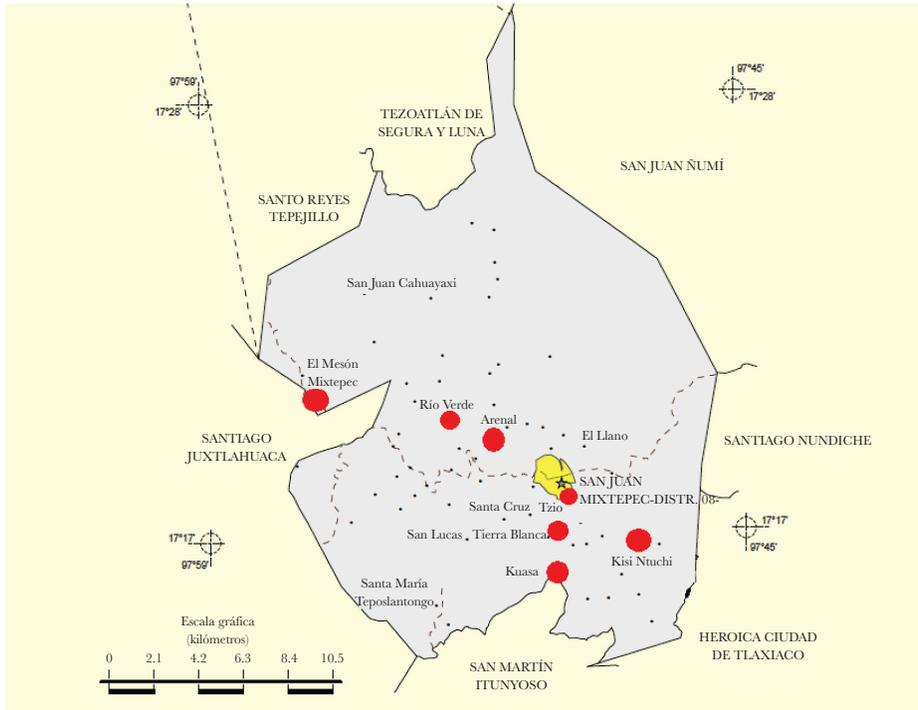
Entre los lugares citados, hay puntos muy elevados: Mesón, *Kisi Ntuchi* y *Kuasa*. Este último es mencionado por habitantes de todas las localidades, quizás por ser el más cercano a la cabecera. Así como entre las *Yuu Savi* hay pequeñas y grandes, es posible que entre las montañas exista también esta idea, como lo sugiere Alicia Barabas: “Pueden establecerse jerarquías entre el dueño principal, representado por el cerro más alto, y los otros dueños delegados en otros lugares” (2008: 123). Esther Katz colectó testimonios de San Pedro Yosotato (Oaxaca) en los que “[a]lgunas personas, en especial los más viejos, mencionan que las nubes se forman en el interior de los cerros más altos” (2008: 175)

Dos narradores (Arenal y Río Verde) afirmaron que había *Yuu Savi* en todas las cimas. Nos parece que nuestra cartografía estaría condicionada a los domicilios de las personas y a algunos puntos muy altos. La hija de una entrevistada de San Pedro especificó que su padre hacía un recorrido solamente a las montañas cercanas. Es muy probable que si se hubiera entrevistado a habitantes de otras localidades, estos hubieran mencionado otros santuarios.

Por otro lado, también indicaron que había altares con estructuras de piedra que llaman “corrales” [*corra*]. Una mujer de Tierra Blanca menciona que su padre encontró *Yuu Savi* en los corrales de sus tierras. Estas estructuras han sido observadas

Figura 5

Mapa del municipio. * En rojo se han agregado los santuarios mencionados



* INEGI. (2005). *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. San Juan Mixtepec -Distr. 08-, Oaxaca*. Recuperado de <http://www3.inegi.org.mx/>

en otros pueblos de la Mixteca: “*A estos santuarios, llamados ‘corral de piedra’, suelen concurrir los habitantes de un pueblo para pedir buenas lluvias*” (Bartolomé y Barabas, 2008: 71). El antropólogo Hermann Lejarazu menciona en su análisis del Mapa mixteco de Teozacualco: “la presencia del Señor de la lluvia es significativa sobre la estructura o terrazas que caracterizan el sitio, pues refiere a la deidad principal del asentamiento o bien [...] la ubicación de un santuario dedicado a Dzavui.” (2019: 23).

Otro aspecto, es la presencia de la cruz que mencionaron dos personas, en las cimas o al pie de los sabinos grandes. En ambos casos se les asocia en el mismo santuario. Cabe destacar que cuatro de las ocho personas que dan fechas de los rituales mencionan el 3 de mayo, que es el día de la Santa Cruz. Las otras fechas citadas son el 25 de abril, día de san Marcos y el 15 de mayo, día de san Isidro Labrador²⁹.

²⁹ Eduardo Merlo indica que estos Santos y la cruz

Todas estas fechas están relacionadas con el comienzo del temporal de lluvias y de la siembra del maíz. Durante estos días, las personas hacían un itinerario hacia los santuarios. En seis de las ocho entrevistas dijeron que se “hablaba” [*ka'an na*] durante el ritual. Un hombre de Arenal precisó que las personas pedían lluvia, diferenciando aquellos que hablaban de aquellos que “oraban” [*kue na tu'a ka'an*], que según los indicios eran ancianos.

Los santuarios así como los rituales que hemos descrito estaban dirigidos a las esculturas. El despojo conlleva que parte de estos también estén desapareciendo.

Simbolismo y memoria viva de las Yuu Savi desaparecidas

Entrevistadora:

¿Ha visto a las Yuu Savi?

Entrevistada, Río Verde, 2018:

¿Aquellas Yuu Savi que se robaron?

Las esculturas que remitían a ancestros sagrados y a las deidades de la lluvia, aluden hoy en día a un despojo. Pero las esculturas no son lo único que se ha perdido. Ciertos “análisis dan cuenta de las múltiples dimensiones del despojo, de su densidad como objeto y de sus efectos en la vida de quienes son despojados” (Arias Vanegas & Caicedo, 2016: 9). En esta parte nos adentraremos precisamente en las complejas consecuencias de la desposesión.

La Mixteca se denominaba originariamente es *Ñuu Savi*, que se traduce generalmente como Pueblo de la lluvia o de Savi,

fueron asociados a las deidades del agua prehispánicas durante la colonia (2009: 64-68).

Figura 6



Panorama desde los Tejocotes. Autoría propia. La mayoría de los santuarios estaban en las cimas, desde donde se puede tener la impresión de estar cerca de las nubes. Desde los puntos más bajos, las nubes parecen estar en las cimas de las montañas.

Figura 7



La neblina. Panorama desde Tierra Blanca. Autoría de Fabián Cruz. (Cortesía del autor). Una narradora de Río Verde cuenta que: “Cuando iba a llegar Savi, se venía la neblina. Es decir que se llamaban” [*Ta un kitzi Savi ra ntítzi viko nuhu. Tono ntake-ra*].

Dios de la lluvia. Estas deidades³⁰ han tenido como morada estas tierras desde tiempos primordiales. Han sido tutelares en la construcción identitaria de la comunidad. Como lo indica también el nombre en

³⁰ Los entrevistados hablan de ellas en plural.

mixteco del pueblo, *Xnuwiko*, que se traduce literalmente como “Cerro de las nubes”. Las nubes [*viko*] y la neblina [*viko nuhu*] son fuertemente asociadas a Savi y a esta zona montuosa que oscila entre los 1600 y 3000 m s. n. m.

Las esculturas robadas encarnaban a la lluvia misma. Esto representa sin duda el aspecto más dramático para los ancianos entrevistados: “... antes caía muy bien Savi [...] pero ahora ya no hay Savi ¿Dónde?, ya no hay nada. Se está secando todo, porque ya no hay Savi, ya no hay Savi ¿A dónde hicieron que se fueran?” (“...*ba’a nchu’a ntzi-kuhun Savi [...] cha vichi koka Savi, ¿nchi? Niña’a-ga ko. Un ntyaha so ri ko Savi-lu, koka Savi ¿nchi ku’an-ra sa’a-na?*”) Mujer, Tierra Blanca, 83 años.

Así como esta narradora, varios otros testimonios precisan que se han robado a la lluvia. En este sentido, la expoliación tiene como consecuencia una transformación en la percepción del entorno.

Se podría hablar de meteorosímbolos —por analogía a los *geosímbolos* descritos por Joël Bonnemaïson: “un marcador espacial, un signo en el espacio, que refleja y forja una identidad [...] anclan las iconologías en los lugares. Limitan el territorio, lo animan, le dan sentido, lo estructuran”³¹ (2000: 55), al referirse a los fenómenos meteorológicos que se consideraban animados por la presencia de los Señores Savi, como una manifestación misma de estos seres. Con el despojo, estos meteorosímbolos han sido vaciados de la presencia de sus Señores y han adquirido nuevas significaciones. La lluvia sigue existiendo, pero varios habitantes hablan de ella marcando un antes

y un después. Las deidades parecen haber estado más encarnadas en las esculturas que en la lluvia misma.

De acuerdo con el investigador José Contel, las deidades del agua y de la lluvia como Savi “encarnan todos los fenómenos meteorológicos relacionados con la lluvia y la tormenta. Son nubes, lluvia, rayos, relámpagos, truenos y corrientes de agua a la vez” (Contel, 2009: 21). Nuestras observaciones muestran efectivamente que se les atribuían también el fuego y los rayos, como lo testifica una mujer de Río Verde: “sí, hubo un lugar donde estuvieron las *Yuu Savi* cuentan, y pegaba, cuando venía la lluvia le pegaba a las *Yuu* que hasta giraba el fuego de la lluvia en el cuello de las *Yuu*. Eran de fuego los cuellos de las *Yuu*”. (“*Ajan ni, ntzio nuhu ntzinte ña ku Yuu Savi-lu-ga kachina ra kani-ta, ta vatzi Savi, kani-ta-ra ña Yuu-lu-ga ra nche tzikonuhu so kue ñu’hu Savi-ga suku hue Yuu-lu-ga. Ñu’hu so kue suku kue Yuu-lu-ga*”)

Fuego y rayos aparecen como atributos físicamente enlazados al cuerpo de la lluvia, en un claro procedimiento de antropomorfismo en el cual el rayo rodea el cuello de las *Yuu Savi*, como si de un collar se tratara. Otro aspecto que llamó la atención de los entrevistados fue la interacción física entre las *Yuu Savi* y el rocío. Algunos entrevistados de Río Verde recuerdan su efecto sobre ellas: “Se les escurría el rocío” (“*Toho yuyu*”) o “Les caía agua del ombligo, del ombligo se le escurría una por una [gota]” (“*Xa’antu li ga kana chikui lu, xa’antu lu ra koyo koyo in ni, in ni*”).

En un estudio realizado en la comunidad mixteca de Nuyoo se indica: “Las gotas de lluvia, que en contexto ritual son consideradas sagradas y curativas, son una manifestación de la divinidad misma, que

³¹ La traducción es nuestra.

al mismo tiempo les da forma y substancia” (Jiménez & Posselt, 2016: 465). Todos estos meteorosímbolos ligados a Savi constituirían una *multiplicidad de las deidades*, según la expresión de Contel (2009: 21). La expoliación no afectó únicamente las representaciones de la lluvia, sino también múltiples elementos que las *Yuu* objetivaban.

Al hablar del despojo, los entrevistados mencionaron las malas lluvias, la sequedad, entre otros efectos del cambio climático. Este es visto por varios ancianos a través del prisma de la desaparición e infiltra numerosos aspectos de la vida cotidiana, como la alimentación o la salud. Como John Monaghan lo reitera: “La gente otorgaba a la lluvia un rol sin equivalente en el crecimiento de las plantas y en la creación de sustentabilidad de la vida en general”³² (1995: 105). Un ejemplo repetido en varias entrevistas son las malas cosechas del maíz, la base de la alimentación³³. Un narrador agrega que las personas se ven obligadas a usar abonos químicos y así llegan las enfermedades. Otro hombre habló de un empobrecimiento del pueblo. Los Señores Savi tenían entonces un rol preponderante en el equilibrio climático, en las actividades agrícolas y en la subsistencia en general.

Coincidiendo con Barabas, la representación que se tiene de estos efectos podría leerse desde la perspectiva de la ética del don:

³² La traducción es nuestra..

³³ Todos los entrevistados son campesinos, y aunque algunos tienen remesas de familiares migrantes u otras formas de ingresos, siguen cultivando al menos una parte de sus parcelas.

[...] conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada [...] si se cumple con la exigencia del don se obtiene bienestar y el equilibrio de la vida, si no, tal como muestran los mitos de privación, se pierde la protección de lo sagrado y también la “suerte” y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación, animales y agua” (2008: 122).

El *don* se concretizaba en las ofrendas y rituales que se dirigían a los Señores Savi por medio de las esculturas. De esta manera los ancianos garantizaban, por ejemplo, los despertares y venidas de sus deidades durante el periodo de lluvias. Esto como parte de un contrato internalizado de reciprocidad y de respeto. Con el despojo queda truncada una parte importante en la interacción entre los habitantes y sus Señores Savi.

El investigador José Contel agrega que las deidades de la lluvia son “fertilizadores, guardianes de los campos” (2009: 21). De cierta manera, sus roles se entrelazan con aquellos de los Señores de la Tierra, también llamados San Cristóbal en el pueblo. En su texto Edinger escribió: “Permiso Santo San Cristóbal, San Marcos’, dijo el añoño Macedonio, echando el aguardiente.” (2004: 23-24), sobre una ofrenda dirigida a las dos entidades. Ambas en una misma espacio-temporalidad. Una entrevistada de San Pedro dijo de las *Yuu Savi*: “son como *Yuu* silvestres, son guardianes de los *yuku*” (“*tono Yuu yuku lu kui, ña ncha yuku lu kui*”).

Yuku significa “monte”, “bosque”, “cerro” o “montaña”. Con este tipo de indicios entendemos que las *Yuu* están asociadas al

*yuku*³⁴. Este último se suma a su multiplicidad. Federico Besserer lo ilustra con otro ejemplo local en el cual el entrevistado narra el enojo que le provocó al cerro al arrojar a las *Yuu Savi*: “las aventé todas. No pude dormir esa noche. En las mañanas, me levantaba, iba de un lado, iba del otro y tengo miedo... No podía ir a la milpa. Verá... era un chingado miedo, las piernas se me doblaban de miedo.” (1999: 38).

Su hija explicó que el cerro hizo que le salieran unas víboras. Al respecto, Besserer plantea “la experiencia mixteca”, donde “los lugares tienen vida propia [...] la geografía se convierte en un tema que causa una inquietud y un temor constantes” (1999: 38). Lo que Barabas nombra de manera más general los *etnoteritorios* de Oaxaca: “Los énoteritorios se conciben como espacios poseídos por poderosas entidades anímicas territoriales, llamadas dueños, señores, padres o reyes de lugares [...] [donde] las personas deben realizar rituales, ofrendas y sacrificios para aplacar sus estados de enojo.” (2008: 122-123)

Los Señores Savi forman parte importante de la simbolización que se hace de los lugares, de lo que le da vida a la geografía. Son protectores de la milpa, del *yuku* y probablemente del territorio del pueblo. Los santuarios mencionados en las montañas más altas, alejadas de los domicilios de los entrevistados, se encontraban en los límites del pueblo. Por su posición y su rol de “guardianes” pudieron haber fungido como *marcadores territoriales*, según el concepto de Hermann Lejarazu (2018: 15-25), puesto que estos “cerros emblemáticos marcan fronteras” (Barabas, 2008: 131).

³⁴ Ambas palabras se constituyen de la misma raíz.

Por todas estas características de los santuarios, podríamos considerar que constituían *geosímbolos*, de acuerdo con la noción de Bonnemaïson que ya explicitamos. Hoy en día, se están borrando las huellas de lo que fueron sus santuarios. Los Señores Savi estaban corporizados en las *Yuu Savi* más que en las montañas o en las cruces ya mencionadas. Aunque estas siguen ahí, estos espacios están siendo abandonados. Una mujer nos contó sobre Río Verde: “Ya no hay nada [...] creo que la cruz-*lu* se ha podrido. Ya nadie se acuerda de aquella cruz-*lu*” (“*Koka ña’a [...] ra vichi ti ncha’i nti’i cruzi lu ga. Koka na’a an ku Cruzi lu ga*”).

Otro hombre de esa localidad corroboró que la gente ya no va a limpiar. Con la desaparición en estos lugares del elemento central en la simbolización siguió el abandono de las prácticas de conservación, de los itinerarios y de los rituales ya descritos. Los lugares de los santuarios ya no se viven o se apropian de la manera en que solía hacerse cuando sus Señores Savi moraban en ellos. Aunque no se despojó al pueblo de sus tierras, sí se le robó parte del significado simbólico de estas. La ausencia de las *Yuu Savi* debilita y vacía drásticamente los *geosímbolos* y a la vez colma de incertidumbre los *meteorosímbolos*.

Reina la interrogante sobre el paradero de las *Yuu Savi*. Algunos ancianos imaginan que se encuentran en el estado o país de los que las robaron: “...ahora ya no hay. Ya no hay me dicen los pobres ancianos, les pregunto y me dicen que ya no están [...] por eso es que anda mucho [Savi] por allá en el Norte cuentan, allá en el Norte hay mucha lluvia cuentan”. (“...*vichi ra koki. Koi ga ka kachi kue cha nta’vi-ga, ntakatu’un ra kochi-ra [...] ña tza ña ku’a tziki. Norti kachi, ika*”).

san nche yehe Savi Nortiga kachi-kui”) Hombre, Arenal, 90 años.

De manera similar, un narrador de Río Verde supuso que se las habían llevado a Veracruz, porque allá hay buenas lluvias. Las nuevas lecturas que se hacen de fenómenos meteorológicos no se limitan entonces a la Región Mixteca.

No podemos profundizar en este artículo sobre las emociones ligadas a la pérdida, pero podemos citar algunas que se manifestaron entre los ancianos entrevistados: enojo, desconfianza, incertidumbre e inquietud. Todas negativas.

Los más jóvenes que nunca las vieron se cuestionan sobre qué eran y cómo eran. La hija de una entrevistada suponía que sus padres iban a las montañas a rendir culto a cruces de piedra³⁵, porque iban el día de la Santa Cruz. La pérdida de estos saberes relativos a la historia local representa otra dimensión dramática del despojo. Sin las esculturas, los mayores tienen dificultades para transmitir los conocimientos correspondientes. Una parte de las raíces mixtecas de la comunidad, que se había conservado durante siglos, se fragiliza, se fragmenta. Estas mismas raíces que la nación había colocado en el estandarte de su identidad nacional.

Conclusión

Las *Yuu Savi* portaban en sí un alto contenido simbólico vehiculado por las narraciones cosmogónicas, los ancestros o el territorio. Ellas materializaban la presencia de los Dueños y Señores de la lluvia,

³⁵ Las cruces de piedra pudieron haber existido en el pueblo, pero su madre se refería a las *Yuu Savi* que hemos descrito.

las nubes, la neblina, el rocío y los rayos en la región. Sus santuarios eran los lugares donde moraban, numerosas montañas que ellos protegían. Al ser robadas se considera que ya no viven en el pueblo y que sus favores ya no pueden ser obtenidos. Así, con el despojo, los contenidos simbólicos de los *geosímbolos* y meteorosímbolos a los que estaban vinculados han sufrido una transformación. Son asociados hoy en día a múltiples fenómenos negativos, entre ellos el cambio climático. El conjunto de prácticas que inducían las *Yuu Savi* objetivaban también diversos aspectos de la cultura y de la identidad de los entrevistados. Al no poder cuidar, festejar, ofrendar y hablar a sus Señores Savi, la experiencia concreta, visible y vivida con todos los sentidos se apaga, aunque queda la memoria. Una memoria marcada por el despojo. Podemos preguntarnos si algún día sus Señores del agua y la lluvia les serán devueltos, si podrán restituir las experiencias simbólicas y concretas que ellos generaban. Si por acaso volvieran, quedará la difícil cuestión de definir el lugar al que serían reintegrados: a los museos o bien a las cimas de las montañas, donde las *Yuu Savi* llaman a la neblina y ésta las baña de rocío. Allá donde las personas pueden ver las gotas de agua deslizarse sobre sus cuerpos.

Referencias bibliográficas

- Alvarado, F. de. (1593). *Vocabulario en lengua mixteca*. México; Casa de Pedro Balli.
- Anders, F., Jansen, M., & Pérez Jiménez, G. A. (1992). *Origen e historia de los reyes mixtecos: Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. México; Fondo de Cultura Económica.
- Arana Osnaya, E. (1960). El idioma de los señores de Tepozcolula. *Anales del Instituto*

- Nacional de Antropología e Historia*, 42(8).
- Arias Vanegas, J., & Caicedo, A. (2016). Aproximaciones al despojados de Colombia. Despojo y antropología hoy. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 52(2), 7-15. Recuperado de <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/issue/view/6>
- Barabas, A. M. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda*, N° 7, Julio-diciembre.
- Bartolomé, M. A., & Barabas, A. M. (2008). El pueblo ñu savi. Los mixtecos. *Arqueología Mexicana*, 15(90), 68-73.
- Besserer, F. (1999). Lugares paradójicos de la Mixteca. *Alteridades*, 9(17), 29-42.
- Bonnemaison, J. (2000). *La géographie culturelle: Cours de l'Université Paris IV-Sorbonne, 1994-1997*. Editions du C.T.H.S.
- Broda, J. (2008). Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la montaña de Guerrero. *Anales de Antropología*, 42, 117-145.
- Coggins, C. (1969). Illicit Traffic of Pre-Columbian Antiquities. *Art Journal*, 29(1), 94-98.
- Contel, J. (2009). Los dioses de la lluvia en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, 96, 20-25.
- Edinger, S. T. (2004). *Camino de Mixtepec: Historia de un pueblo en las montañas de la Mixteca y su encuentro con la economía norteamericana*. México; Asociación Cívica Benito Juárez.
- Embajada de México en Francia. (2019). *Le Mexique déplore la commercialisation de pièces archéologiques préhispaniques en France*. Recuperado de <https://embamex.sre.gob.mx/francia/index.php/fr/communiques/728-le-mexique-deplore-la-commercialisation-de-pieces-archeologiques-prehispaniques-en-france>
- Europe1 (03 février 2021). “Le Mexique réclame 33 objets archéologiques à la France, accusée de ‘pillage’”. Europe Matin-International. Recuperado de <https://www.europe1.fr/international/le-mexique-reclame-33-objets-prehispaniques-mis-aux-encheres-en-france-4022848>.
- Hermann Lejarazu, M. A. (2008). Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica. *Desacatos*, 27, 75-94.
- (2019). El entorno simbólico-territorial del Mapa de Teozacoalco: Representación del paisaje y sus linderos. *Anales de antropología*, 53(2).
- INEGI. (2021). *Panorama sociodemográfico de Oaxaca: Censo de Población y Vivienda 2020*. Recuperado de www.inegi.org.mx
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), (2021), *Boletín N° 37. Las subastas de patrimonio son inadmisibles: Diego Prieto*. Consultado el 14 de junio de 2021 en <https://www.inah.gob.mx/>
- Jansen, M., & Pérez Jiménez, G. A. (2009). *La Lengua Señorial de Ñuu Dzauí. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*. México; CSEIIO.
- Jiménez Osorio, L. I., & Posselt Santoyo, E. (2016). Thesacctuaries of the Rain God in the Mixtec Highlands, Mexico: A review from the present to the precolonial-past. *WaterHistory*, 8(4), 449-468.
- Katz, E. (2008). Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la “Tierra de la Lluvia” (Mixteca alta, Oaxaca). En Lammel, Goloubinoff y Katz (dir.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. México; CIESAS.
- Merlo Juárez, E. (2016). El culto a la lluvia en la Colonia. Los santos lluviosos. *Arqueología Mexicana*, 96, 64-68.

- Monaghan, J. (1999). *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Society*. Oklahoma; University of Oklahoma Press.
- Oehmichen-Bazán, C. (2020). La valoración de las culturas indígenas en el mercadoturístico: ¿apropiación, despojo o resignificación? *Anales de Antropología*, 54(1), 149–158.
- Sánchez Cordero, J. (2013). *Patrimonio cultural. Ensayos sobre cultura y derecho*. México; Instituto de Investigaciones Jurídicas - UNAM.
- Terraciano, K. (2013). *Los mixtecos de la Oaxaca colonial: La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*. México; Fondo De Cultura Económica.
- Villela Flores, S. L. (1998). Simbolismo y ritual en la Montaña de Guerrero. *TRACE, Revue du Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines (CEMCA)*, 33.
- (2006). Ídolos en los altares: La religiosidad indígena en la montaña de Guerrero. *Arqueología mexicana*, 82, 62–67.
- (2009). El culto a las deidades de la lluvia en la Montaña de Guerrero. *Arqueología Mexicana*, 96, marzo-abril, 69–72.
- (2018). Altares y ritualidad agrícola en la Montaña de Guerrero, México. *Dimensión Antropológica*, 72, 7-31.