



Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 2007-0675
revista.iberoforum@ibero.mx
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Gabayet, Natalia; Bonilla Valencia, Solange
Filosofía atmosférica ñuu savi. And#v# o mundo en Huazolotitlán
Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales, vol. 5, núm. 1, 2025, Enero-Julio, pp. 1-29
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
Distrito Federal, México

DOI: <https://doi.org/10.48102/ibf.2025.v5.n1.385>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211081434011>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Filosofía atmosférica ñuu savi. Andiví o mundo en Huazolotitlán

*Atmospheric Philosophy of the Ñuu Savi. The
Andiví or World in Huazolotitlán*

Fecha de recepción: 31/08/2024

Fecha de aceptación: 03/01/2025

Fecha de publicación: 10/03/2025

<https://doi.org/10.48102/if.2025.v5.n1.385>

Natalia Gabayet*

ngabayet@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0241-1781>

Doctora en Antropología Social y Etnología

Investigadora independiente

México

Solange Bonilla Valencia**

solange.bonillav@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9432-019X>

Magíster en Construcción de Paz

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

México

* Etnóloga por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), maestra y doctora en Antropología Social y Etnología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Autora del libro *El tigre escondido. Memoria ritual de los pueblos negros de la Costa Chica* (2020) y de múltiples artículos en revistas científicas. Se ha enfocado en el arte ritual y la vida ceremonial de los pueblos indígenas y afro de México. Como realizadora de documentales, ha participado en cerca de veinte producciones sobre la diversidad cultural de México. Curadora de guiones museográficos como *Arte, mito y subsistencia. Ipáa Uña'/ La Gente del Camino* (2018) en el zócalo de Ciudad de México y la *Fiesta de las Culturas Indígenas*, además de *Kixpatla, cambiar de vista, cambiar de rostro. Arte y cosmopolítica* (2021) en el Antiguo Colegio de San Ildefonso.

** Socióloga por la Universidad del Valle y magíster en Construcción de Paz por la Universidad de los Andes. Doctoranda en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana. Ha publicado varios artículos sobre ritual, performance y construcción de paz en Colombia, y violencia de género, feminismo decolonial y antirracista en ese país. Actualmente, forma parte de un equipo de investigación sobre los efectos “invisibles” del cambio global en hogares rurales de población indígena en México. En su tesis doctoral, estudia danzas y ceremonias de pedimento de lluvia en la Costa Chica de Oaxaca, entendidos como tecnologías de las comunidades afro ñuu savi que plantean epistemologías y respuestas al Antropoceno, distintas al paradigma racional-moderno.

Resumen

Este artículo analiza la filosofía atmosférica de Santa María Huazolotitlán, pueblo ñuu savi de la Mixteca de la Costa. Explora las relaciones cosmológicas que estas personas sostienen con algunas entidades que habitan y recrean el *andiví* o cosmos, así como la memoria y conexión con algunos “lugares mundo” que conforman el paisaje ritual. El estudio se centra en tres lugares mundo: Yuu Kuiti (la Piedra Redonda), Ve'e ñu'u chanu (el Templo Viejo) y Yuku Chakuaa (Cerro Oscuro), los cuales son protagonistas de eventos ocurridos en un tiempo anterior a la llegada de los colonizadores europeos. Un tiempo en el que los *raa* y *ña'a nyityi iñi* —hombres y mujeres con dones de lluvia, viento, nube y sueño— pelearon con los sabios de Tututepec. En el contexto actual de crisis climática y Antropoceno en México, la Mixteca de la Costa, por su ubicación próxima al océano Pacífico, la constante amenaza de eventos como ciclones y huracanes, el aumento de la sequía y la relación particular que tienen sus pobladores ñuu savi con el entorno, puede aportarnos algunas ideas sobre otras formas de abordar la crisis.

Palabras clave

Ñuu savi, Huazolotitlán, filosofía atmosférica, lugares mundo, crisis socioambiental

Abstract

This article analyzes the atmospheric philosophy of Santa María Huazolotitlán, a Ñuu Savi people from the Mixteca de la Costa. It explores the cosmopolitical relationships that these people maintain with some entities that inhabit and recreate the andiví or cosmos, as well as the memory and connection with some place-worlds that make up the ritual landscape. The study focuses on three place-worlds: Yuu Kuiti (the Round Stone), Ve'e ñu'u chanu (the Old Temple) and Yuku Chakuaa (Dark Hill), which are protagonists of events that occurred at a time prior to the arrival of the European colonizers. A time in which the raa and ña'a nyityi iñi —men and women with gifts of rain, wind, cloud and sleep— fought with the wise men of Tututepec. In the current context of climate crisis and Anthropocene in Mexico, the Mixteca de la Costa, due to its location near the Pacific Ocean, the constant threat of events such as cyclones and hurricanes, its condition of high seismicity, the increase in drought and the particular relationship that Ñuu Savi people have with the environment, can give us some ideas about other ways to address the crisis.

Keywords

Ñuu Savi, Huazolotitlán, atmospheric philosophy, place-worlds, socio-environmental crisis

Los ñuu savi, el pueblo de la lluvia

La región cultural y geográfica Mixteca o ñuu savi,¹ que en lengua originaria tu'un savi significa “tierra o pueblo de la lluvia”, es un vasto territorio que comprende la zona oeste del estado de Oaxaca, una ligera franja del este de Guerrero y el extremo sur del estado de Puebla. Se divide en tres áreas: Mixteca Alta, Mixteca Baja y Mixteca de la Costa. En la época prehispánica, la Mixteca era una de las áreas más pobladas e ilustres de la llamada región Mesoamericana. En el periodo Posclásico (1100-1522 d. C.), los señoríos ñuu savi habían alcanzado grandes niveles de expresión artística e influencia político-cultural; las ruinas arqueológicas y códices mixtecos dan testimonio de su esplendor (Spores, 2018).

Uno de los rasgos más importantes que comparte actualmente la gente que puebla esta región, aparte de la lengua,² el trabajo de la milpa y la organización cívico-religiosa en consejos de ancianos o tatamandones³, es la importancia que da a los fenómenos atmosféricos como la lluvia, los rayos, las nubes y la sequía, entendidos no como eventos naturales sino como personificaciones de los *ñuhu* (Jansen, 1982) o *ñu'un* (Monaghan, 1995): seres no humanos con capacidad de pensamiento, voluntad y agencia. Para los ñuu savi, el cosmos o *and'vi*⁴ es un lugar complejo y variado, poblado por seres de diversa índole con los que deben mantener relaciones

1 En el presente texto, empleamos el término “Mixteca” para referirnos a la región o el territorio; “ñuu savi” para aludir a las personas, dado que es el etnónimo que la gente originaria usa en Huazolotitlán y la Costa, y “mixteco” o “tu'un savi” para hablar de la lengua.

2 Aunque cada pueblo, incluso cada barrio, tenga su respectiva variante.

3 El cuerpo de tatamandones es la autoridad cívico-espiritual ñuu savi. En el caso de Huazolotitlán, es conformado por alrededor de una decena de hombres grandes que han dedicado su vida al servicio de la comunidad y al cuidado de las tradiciones que dejaron “los sabios”, sus ancestros. Se encargan de movilizar el ciclo ceremonial anual, es decir, las mayordomías o fiestas de los santos y vírgenes. igualmente, de los pedimentos de lluvia en mayo.

4 En el presente artículo, empleamos la escritura de la variante del tu'un savi de Huazolotitlán. La maestra Agustina Gómez Torres ha sido la traductora principal. Al ser una lengua tonal y sin una escritura estandarizada, entre la gente hablante pueden existir algunas discrepancias en la interpretación y escritura de algunas palabras.

de interdependencia y mutuo respeto. En cada pueblo ñuu savi, hay una piedra, un árbol o cerro de importancia mítica, percibidos como cosas vivas que sienten (Monaghan, 1995). La gente los visita periódicamente o en momentos especiales; por ejemplo, cuando finaliza la temporada de sequía o *vico ka'ñi*, que se traduce como “fiesta o tiempo del calor/fiebre”; igualmente, al finalizar la época de lluvia, *vico savi* o “fiesta de la lluvia”, para dar gracias por el agua sagrada (*nduya ñ*).

En la antigüedad, Dzahui era la deidad tutelar ñuu savi de la Mixteca, una vigorosa “fuerza sagrada asociada al rayo y al relámpago” (Terraciano, 2013, p. 410) equivalente a Tláloc para los nahuas y Chaac para los mayas. Dzahui era la deidad de los labradores, de aquéllos que dependían de la lluvia para el crecimiento de las milpas y la regeneración del *andivi*. Sin embargo, este ser no era el único *ñuhu*: el sol era la deidad de los guerreros; los cerros, los ríos, el fuego, el hogar también tenían su propia deidad (Terraciano, 2013). Posteriormente, durante el virreinato, la gente siguió sosteniendo comunicación e intercambios con estas entidades en lugares como cuevas, cimas de cerros o altares privados; y, de manera creativa, adoptaron a seres sagrados del catolicismo, atribuyéndoles cualidades de los *ñuhu* antiguos o nuevas (Jansen, 1982; Terraciano, 2013).

Es así como, en la actualidad, aún persisten los *ñuhu* en la forma de *ndosi* o santos. Por ejemplo, en el municipio Alcozauca, estado de Guerrero, San Marcos es denominado Savi, la deidad de la lluvia (Casas et al., 1994); en Santiago Yuco Nuyoó, Mixteca Alta, San Cristóbal es el *ñuhu* de la tierra seca y la Virgen de la Luz es el *ñuhu* de los baños de vapor o el temazcal (Monaghan, 1995); mientras que, en Santa María Huazolotitlán (Ñuu Tyend'ndí), Mixteca de la Costa, la Virgen de la Asunción es una entidad asociada a las nubes.

En este artículo, nos interesa analizar la filosofía atmosférica de este último pueblo, a partir del trabajo etnográfico realizado en la zona entre noviembre de 2022 y febrero de 2024. En dicho periodo, hicimos entrevistas a varios integrantes del Consejo de tatamandones, autoridad cívico-religiosa ñuu savi, sobre las memorias ancestrales del pueblo a fin de ser plasmadas en un libro-reliquia bilingüe según la petición del Consejo.⁵

5 Las reuniones con el Consejo de tatamandones en pleno tuvieron una duración de cinco días; en éstas, ellos exponían lo que consideran la historia de su pueblo y respondían las preguntas antropológicas que suscitaba dicha narrativa.

Además, realizamos alrededor de veinte entrevistas y múltiples conversaciones informales colectivas e individuales, visitamos varios lugares que se mencionaban en la narrativa y registramos las fiestas y las ceremonias. En este texto, exploramos las relaciones cosmopolíticas⁶ que la gente ñuu savi sostiene con algunos existentes que habitan y recrean el mundo o *andivi*, así como la memoria y conexión con algunos lugares mundo (Basso, 2016). Abordamos tres: Yuu Kuiti (la Piedra Redonda), Ve'e ñu'u chanu (el Templo Viejo) y Yuku Chakuaa (Cerro Oscuro). Los dos primeros lugares fueron protagonistas de eventos ocurridos en un tiempo anterior a la llegada de los colonizadores europeos, en el que los *raa* y *ña'a nyityi iñi* —hombres y mujeres con dones de lluvia, viento, nube y sueño— pelearon por Yuu Kuiti con los sabios de Tututepec, la capital de uno de los señoríos ñuu savi más importantes del periodo Posclásico (Joyce y Levine, 2008).

Hemos decidido utilizar el término “filosofía” como un posicionamiento político que nos aleja de la folclorización de los universos indígenas en los Estados nación latinoamericanos. Para ello, seguimos las ideas de Raúl Trejo (2019), quien expone que la reflexión de problemas de índole filosófico ocurre en las cosmologías, pues en ellas se ponen en juego conceptos como “conciencia”, “espíritu”, “poder”, “esencia”, y “acción” (p. 6). La tradición oral, las danzas, las peregrinaciones o las ceremonias, por poner algunos ejemplos, son contextos en los que se problematiza y experimenta con los saberes sobre las cosas del mundo en los que se entrelazan este tipo de conceptos. En las conversaciones con los tatamandonnes, percibimos la existencia de discusiones y ciertamente opiniones opuestas sobre los temas trascendentes de su existencia como pueblo, además de variaciones en el corpus sobre la historia o mitología del pueblo, es decir, una sociedad que piensa y discute sobre su propia existencia y su entorno.

Huazolotitlán y la Mixteca de la Costa, en general, son las zonas menos estudiadas de la región ñuu savi. Los estudios arqueológicos y antropológicos sobre el clima, las relaciones con el entorno, las costumbres, entre otros, se han concentrado en la Mixteca Alta y Mixteca Baja por haber sido

6 Entendemos la cosmopolítica en términos de Isabel Stenger (2014) como fricciones y negociaciones entre mundos divergentes y “las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces” (p. 21).

los centros de civilización del periodo Clásico y Posclásico (Dalghern, 1954; Jansen, 1982; Spores, 2018; Monaghan, 1995; Katz, 2008; Terraciano, 2013; Jimenez y Posselt, 2016; García y Obregón, 2022). Sin embargo, en el contexto actual de crisis climática y Antropoceno, la Mixteca de la Costa, por su ubicación próxima al océano Pacífico, la constante amenaza de eventos como ciclones y huracanes, la inestabilidad climática y la relación particular que tienen sus pobladores ñuu savi⁷ con el lugar, puede aportarnos algunas ideas sobre otras formas de abordar la crisis socioambiental causada por el llamado Antropoceno.

Paul Crutzen y Eugene Stoermer (2000) definen el Antropoceno como la nueva era geológica de origen antropogénico que inició desde la Revolución Industrial y se ha intensificado tras la Segunda Guerra Mundial. Señalan que empresas humanas como la deforestación, la expansión de la agricultura, la ganadería y la urbanización, así como la dependencia de combustibles fósiles han incrementado los gases de efecto invernadero en la atmósfera, provocando cambios climáticos y transformaciones socioecológicas globales que ponen en riesgo la vida en el planeta (Danowski y Viveiros, 2014). Sin embargo, este discurso catastrofista y apocalíptico, replicado por organismos internacionales, medios de comunicación y otros científicos responsabiliza a todos los humanos sin reparar en el rol que han tenido ciertas sociedades, el colonialismo, el capitalismo y el paradigma racional moderno en la crisis (Latour, 2014; Haraway, 2016; Moore, 2016).

Por lo anterior, intelectuales como Kyle Whyte (2018), Heather Davis y Zoe Todd (2017), Silvia Rivera Cusicanqui (2018), entre otros, llaman a alejarnos de futuros de ciencia ficción catastrofistas y reconocer que ya ha habido otros fines del mundo causados por el colonialismo y otras formas de dominación, los cuales transformaron los entornos y culturas de sociedades originarias. El cambio climático actual no es más que “la llegada de las reverberaciones de esa onda sísmica a las naciones que introdujeron los procesos coloniales y capitalistas en todo el mundo durante el primer medio milenio [sic] (“la llegada de las reverberaciones de esa onda sísmica a las naciones que introdujeron los procesos coloniales

7 Huazolotitlán es un territorio diverso, la gente ñuu savi o indígena comparte el entorno con personas mestizas y afrodescendientes. Por cuestiones de espacio, en este artículo nos concentraremos en la cosmología y la ritualidad ñuu savi.

y capitalistas en todo el mundo en el último medio milenio”) (Davis y Todd, 2017, p. 774). Así pues, en lugar de imaginar futuros apocalípticos, conviene adaptarnos, conocer de y generar encuentros con quienes han tenido que adaptarse de manera forzada durante siglos, sosteniendo negociaciones en medio de fricciones con mundos o seres divergentes tanto humanos como más que humanos.

Paisaje ritual y *andiví*

Las narraciones de los tatamandones están orientadas no en una cronología, sino en una concepción espacial. Su noción del tiempo histórico superpone y forma bucles en lo que los y las antropólogas occidentales consideramos un tiempo lineal. Esa concepción espacial del tiempo da cuenta del *andiví* o cosmos. Para entender la noción de su *andiví* nos son útiles las discusiones que se han desarrollado en torno al concepto de paisaje cultural. Por un lado, la propuesta de Tim Ingold (1993) sugiere que la temporalidad inscrita en el paisaje con base en las tareas humanas sobre el territorio son una “perspectiva de ocupación” que llama “tareaje” (taskscape), el cual construye un medio ambiente lleno de pasado a partir del trabajo de las personas sobre una geografía dada.

Por otro lado, Leopoldo Trejo (2023) propone, releyendo la propuesta de paisaje antes descrita, que “se trata de un área determinada por la replicación geográfica de específicas relaciones entre ciertos fenómenos medioambientales y algunos discursos mitológicos de los pueblos que la habitan” (p. 17), y le da otro giro más interesante cuando incluye en el tareaje de Ingold (1993) “un proceso vital que implica a todos los seres, sean humanos o no” (p. 20). Por su parte, Alessandro Questa (2023) describe el paisaje viviente para los maseual de la sierra norte de Puebla como “un mundo marcado de intensa proximidad, en ocasiones incluso un apilamiento de espacios confluyentes”, en los cuales son protagonistas los desastres climáticos, “entendidos localmente como manifestaciones de agencias de otros seres conscientes” (p. 36) con los cuales se establece una relación de interdependencia.

En el *andiví* (mundo), las personas cohabitan con entidades de otros tiempos y de distintas materialidades que desafían el tiempo lineal y continuo de la historia kantiana, abriendo la posibilidad a historias de mundos plurales o cosmohistorias (Navarrete, 2021). En los caminos de los cerros, los encierros ganaderos, los maizales, el monte o el pueblo mismo,

hay lo que define Keith Basso (2016) como “lugares mundo”. Dicho autor considera que la creación de topónimos constituye:

[...] una herramienta universal para la imaginación histórica. [...] El recuerdo que guardamos de un lugar particular —notablemente la narrativa y la descripción visual que producen— determina y circunscribe la manera en que ese lugar será imaginado estableciendo un campo de posibilidades alcanzables. (p. 28; todas las citas de Basso son traducciones propias)

Para Basso (2016), los lugares mundo marcan un país anterior en el que los antepasados son guías fundamentales, pues son aquellos quienes crearon esos lugares y a través de ellos “definieron la vida social” (p. 55). Los topónimos vistos de esta manera “se convierten en una forma de arte narrativo, un teatro histórico en el que el pasado abona su carácter revuelto y donde los eventos inmemoriales son presentados como si se estuvieran desarrollando frente a nuestros ojos” (p. 56). Los lugares mundo o topónimos demuestran que pensar la historia es una actividad diversa y variable. Esta propuesta de Basso, inspirada en Vine Deloria y planteada para el caso de los apaches, da cabida a concepciones espaciales de la historia en oposición a las concepciones temporales (p. 57).

En el caso de Huazolotitlán, Yuu Kuiti (la Piedra Redonda), Ve'e ñu'u chanu (el Templo Viejo) y Yuku Chakuaa (Cerro Oscuro), entre otros, son lugares mundo, portales a la vivencia y a la mirada de los ancestros que los nombraron. Un territorio marcado por hechos convertidos en topónimos, donde residen y se relacionan distintos seres de la naturaleza, quienes establecen las condiciones de verdad de una filosofía atmosférica. Dicho de otro modo, las personas de este pueblo dotan de presencias con agencia y voz política, como diría Isabel Stengers (2014), a lugares como Cerro Oscuro, sitio en el que se pide la lluvia y en el que les fueron dadas las semillas básicas del sistema alimentario de la milpa; o Cahuazachan, macizo de piedra que antecede a manantial que nutre de agua limpia al pueblo, pensado como una de las entradas al territorio bajo la tierra, morada de los nahuales, donde hay una laguna y túneles que son brazos del mar en los que reina la abundancia.

Todos estos lugares no son creados por un ritual que los hace sagrados, más bien son sitios de permanente actividad de seres de diversa mate-

rialidad con los que los ñuu savi viven y negocian cada día. Lo sagrado o el espacio de lo ritual es todo el territorio, el cielo, la tierra, el mar, el pueblo y el mundo subterráneo, que constituyen una filosofía atmosférica cotidiana e imaginativa. Los topónimos son utilizados en el habla cotidiana, pero además, como dice Basso (2016) para el caso de los apaches, la manera en que las personas aprehenden y construyen el espacio:

[...] está profundamente anclada a otras esferas culturales como la concepción de la sabiduría, las nociones de moralidad, de cortesía y de tacto en forma de discursos orales, además de varias convenciones relativas a la imaginación y a la interpretación de su pasado tribal. [...] (2016, p. 20)

Siguiendo a Basso (2016), la creación de los lugares mundo sobrepasa la experiencia situada geográficamente de la historia local. Así en filosofía atmosférica que da forma a las prácticas comunitarias de Huazolotitlán se refiere a un conjunto de saberes que explican las condiciones del conocimiento sobre la realidad de principio climatológica, pero en este conjunto de saberes está implícito el contexto de la transmisión de los conocimientos, las condiciones en que fueron dados y el mecanismo que supone la experimentación reflexiva de éstos. De esta manera, los lugares mundo incluyen premisas y prácticas originadas en lo que en las ciencias occidentales llamamos historia, geografía, religión, chamanismo, rituales, coreografía o danzas, ecología, problemas socioambientales y relaciones comunitarias e interétnicas, pero que están definitivamente enmarcadas en la relación de lo atmosférico con el sistema agrícola que le da fundamento.

La definición de Luis Madrigal (2019) sobre la filosofía como la acción trascendente de los dioses (p. 22) nos permite inferir que, en las condiciones del mundo cuando fue creado, se sentaron las bases de la sabiduría atmosférica, pues “la forma de filosofar se centra fundamentalmente, en el *verbo*, es decir, en la acción; entonces, filosofar no será solamente un proceso abstracto donde se expliquen ‘las causas últimas del ser’ o el ‘amor a la sabiduría’, sino que también abarcan las acciones trascendentes de la existencia” (p. 23), como veremos que sucede en los lugares mundo de Huazolotitlán. Cabe decir que lo fundamental de estos lugares mundo radica en su influencia climatológica, ya sea en el devenir de la épica de la Piedra

Redonda o en el subsuelo acuático del Templo Viejo, y, por supuesto, en Cerro Oscuro, lugar principal de negociación de las lluvias.

Entramos a la posibilidad de mundos diversos en los que es necesario antes que nada imaginar, sin que sea necesario cambiar de contenidos en el proceso, pero sí “en el modo en el que la acción, la intención y la identidad están dispuestos” (Fausto, 2020, p. 18). Lo que imaginamos a partir de la mirada del ancestro enfoca su importancia no en lo que estas imágenes significan, sino en lo que las imágenes hacen e impactando de cierta forma al observador, es decir, en lo que implica una relación personal y/o colectiva con, dígame, una pared de piedra, un ojo de agua, una montaña, una gran selva, las cuales son imágenes que disparan la imaginación o, como diría Carlo Severi (2007), provocan el desciframiento visual por proyección de las partes faltantes, es decir, un objeto quimérico que permite evocar (p. 86). Stépanoff (2019), a partir de su idea de que el chamanismo es antes que nada un ejercicio de desplazamientos, propone que los trayectos de un parque mental cuando imaginamos son similares al viaje del alma en las tradiciones chamánicas (p. 15), pues el chamanismo es uno de los métodos más eficientes para transmitir imágenes invisibles y proyectarse colectivamente en mundos virtuales distintos del aquí y el ahora (p. 18).

Si Cahuazachan, la morada de los nahuales, tiene la forma física de un macizo de rocas pensada como una puerta a la que se le ha puesto un candado, pero se infiere que ahí adentro los nahuales de los ancestros siguen residiendo, dicho proceso mental imaginativo echa mano del conocimiento sobre la guerra prehispánica contra Tututepec, las capacidades de transformación y desplazamiento de *raa* (hombres) y *ña'a* (mujeres) *nyityi iñi*, guerreros semidioses que se trasladaban bajo esos brazos de mar a grandes distancias. Dice el mismo autor que el ejercicio mental produce vastas geografías invisibles, reproduciendo sueños, cantos y figuras efímeras que son el mismo ejercicio que hacemos en los museos o en el arte occidental de fijar imágenes en soportes materiales (Stépanoff, 2019). En este caso, nombrar un lugar se convierte en una imagen que funciona como un artefacto mnemónico. Esta producción de los lugares mundo o artefactos imaginativos permite explorar las subjetividades de animales, árboles, montañas y fenómenos atmosféricos, lo que posibilita una serie de interacciones o lo que Questa define como “interdependencia ambiental”.

Para entender estos lugares mundo y el *andivi* o cosmos, es necesario revisar las formas de nombrar que se utilizan en tu'un savi; por ejemplo,

las palabras *ñuu savi*, etnónimo de esta población. “Ñuu” tiene un espectro amplio de significados; Terraciano (2013) menciona que:

[...] las fuentes en la lengua *ñudzahui* muestran que todos los asentamientos eran llamados *ñuu*. El término implicaba el concepto de lugar en su sentido más amplio, como un asentamiento o incluso una región. La mixteca, por ejemplo, era conocida como *ñuu dzahui*, “el lugar de la lluvia”. (Terraciano, 2013. p. 160)

Este autor traduce *ñuu* como “ciudad estado mixteca; poblado y tierra adyacente propia de dicho estado; equivalente al nahuátl *al-tépetl* y al maya *cah*” (p. 597). Por su parte, Hermenegildo López (2019) traduce *ñuu* como “‘es el pueblo’, ‘es el lugar’ que nos remite a un origen; como sabemos, el pueblo es el origen de alguien, es el lugar de nacimiento, es la procedencia de una persona o de algo” (p. 154). Así, *ñuu* implica lugar, ciudad-estado, tierra adyacente, pueblo, nación, gente, origen, procedencia y nacimiento. Por otro lado, *savi* es lluvia y se utiliza además para nombrar a la región *ñuu savi*, así como a su lengua –*tu'un savi*–, la palabra lluvia y al dios Dzahui (Terraciano, 2013, p. 400), que en Huazolotitlán es denominado Savi Ka'nu (“Lluvia Grande”). John Monaghan (1995) cuenta que, en el pueblo Santiago Nuyoo de la Mixteca Alta, usan las palabras *ñu'un savi* para referirse a los santos de la lluvia, *koo savi* para serpiente de la lluvia, y *ve'i savi* para casas de la lluvia, otorgando diversas materialidades y agencias a algo tan inasible pero contundente como el agua que cae del cielo. Tal énfasis en la palabra *savi* y sus acepciones al parecer no se han tomado en serio, en el sentido en que Viveiros de Castro (2002) da a esta expresión, por lo que nos proponemos abordar la propuesta de una filosofía atmosférica.

Otro término importante es *ñu'un*. Monaghan (1995) describe a la tierra como *ñu'un*, algo constante y eterno (p. 98) que no se refiere a la tierra como planeta, sino a una manera de utilizar el término en la que se enfatiza la presencia física de algún rasgo sobresaliente del paisaje y, a partir de inferencias corpóreas, un referente inmediato como una roca o ríos, que en el pueblo Nuyoo refieren a los huesos y la sangre de la tierra, respectivamente. Pero el término *ñu'un* también atañe a ciertas entidades que se identifican según el referente que se les adjudique, pues toda cosa que emite un sonido, incluidas las piedras, tiene un principio de vida:

[...] si los santuarios de la tierra están localizados en los campos y en las bases de las montañas, entonces los santuarios del cielo están en las cuevas de las montañas o en las cimas de las mismas montañas, si las deidades de la tierra o las *nu ñu'un* están sentadas en la tierra, entonces las deidades de la lluvia, las *ñu'un savi* conducen [*ride* en el texto] las nubes de lluvia. (Monaghan, 1995, p. 97; traducción propia)

El termino *ñu'un* en Huazolotitlán, según la entonación, significa “tierra” y “lumbre” o “luz”. Por otro lado, Terraciano (2013) menciona los *ñu'u* o *ñuhu*, en la variante del mixteco que analiza, como “gentes de la tierra” o “gente sagrada”: [...] “representaban fuerzas particulares de la naturaleza, como la lluvia, el viento y el sol, pero estas fuerzas eran imaginadas también como hombres y mujeres con distintos rasgos, vestidos, nombres calendáricos, orígenes e historias personales” (p. 409). Por su parte, Monaghan (1995) ofrece un panorama sobre las entidades llamadas *ñu'u*, personificación de los elementos del paisaje. Algunas de ellas tienen nombres de santos o de vírgenes; estas entidades sagradas de tiempos remotos administran áreas bajo su control que son llamadas sus casas y pueden causar enfermedades; éstas algunas veces son simplemente llamadas “una enfermedad en la tierra”, pues castigan las faltas de los humanos, quienes deben ofrendar a los *ñu'u* para mantenerlos contentos en su presencia ausente, es decir, en su forma material presente pero la voluntad depredadora ausente.

En este sentido, *andivi* contiene las relaciones cosmopolíticas entre humanos y *ñu'u* entendidos éstos como seres atmosféricos y lugares mundo del territorio como Yuu Kuiti (la Piedra Redonda), Ve'e *ñu'u* chanu (el Templo Viejo) y Yuku Chakuaa (Cerro Oscuro). Los aportes de autores como Terraciano y Monaghan sobre las cosmologías de otras regiones de la Mixteca nos son útiles para contextualizar la propuesta que hacemos de una filosofía atmosférica.

Ñuu Tyend'ndi, los seres atmosféricos y sus lugares mundo

Santa María Huazolotitlán es el nombre, nombre de origen náhuatl, de uno de los municipios *ñuu savi* de la Mixteca de la Costa; Santa María por la Virgen de la Asunción, patrona asignada por los dominicos durante la evangelización cristiana, y Huazolotitlán porque desde tiempos antiguos en sus tierras y arroyos merodeaban los guajolotes. En lengua *tu'un savi*, el pueblo se llama *Ñuu Tyend'ndi*: *ñuu* significa poblado o gente, y *tyend'ndi*,

calvo. Huazolotitlán colinda al norte con los municipios ñuu savi San Andrés Huaxpaltepec (Xiñi Tityi) y Santa Catarina Mechoacán (Ñuu Chaca), al sur con el océano Pacífico, al oriente con Santiago Jamiltepec (Casandoo) y al occidente con Pinotepa Nacional (Ñuu Yoo), el principal centro urbano de la región.

La Costa está sometida a la alternancia inestable durante la temporada seca entre los meses de noviembre a abril, y la estación de lluvias correspondiente a los meses de mayo a octubre (Katz, 2008), aunque el clima siempre es cálido: la temperatura media es 27° C. El municipio está conformado por la cabecera municipal y ocho agencias, pobladas mayoritariamente por gente afrodescendiente. La cabecera, ubicada entre cerros, se divide en tres barrios en los que habitan personas originarias y mestizas y, en menor medida, negras. La gente ñuu savi es eminentemente campesina; en sus milpas siembran maíz, frijol, calabaza y árboles frutales, cultivos que dependen del temporal, por lo que la continuidad de las temporadas de sequía y lluvia es fundamental para el mantenimiento de la vida. Por su parte, las personas mestizas y especialmente negras, suelen dedicarse a la agricultura intensiva y extensiva de papaya y limón con mecanización y riego, ya que habitan en zonas planas próximas a ríos o cavan pozos; también son ganaderas.

En la época prehispánica, la Mixteca de la Costa, incluida el área donde se encuentra hoy Huazolotitlán, estaba bajo el dominio del reino ñuu savi de Tututepec (Yucu Saa, Cerro de los Pájaros): [...] “poderoso estado que no sólo resistía a la hegemonía de los mexicanos [imperio azteca] sino que estaba en el proceso de extender sus fronteras hacia el este y el norte” (Gerhard, 1986, p. 389). La ciudad de Tututepec fue fundada por el legendario gobernante 8 Venado, Garra de Jaguar⁸ en el siglo XI (Spores, 2018). El señorío se extendía a lo largo de 200 km de la costa oaxaqueña, incluyendo asentamientos ñuu savi y de otros grupos etnolingüísticos, tales como amuzgo, chatino, zapoteco y náhuatl. Pese a su poderío militar y político, el reino de Tututepec resistió sólo un mes la invasión de los españoles: fue derrotado en marzo de 1522 por Pedro de Alvarado y su ejército, integrado por doscientos españoles y millares de zapotecos (Joyce y Levine, 2008). Desde esos tiempos, la gente ñuu savi ha diseñado formas

8 Sus hazañas son narradas en los códices mixtecos: Colombino-Becker, Nuttall y Bodley.

propias de adaptación a las transformaciones socioecológicas que condujo la colonización europea y a la llegada de personas de otros mundos al paisaje, con quienes coexisten y negocian en medio de fricciones. De igual forma, resignificaron antiguos lugares mundo y se apropiaron de nuevos, reactualizando así el *ethos* local.

Ve'e ñu'u chanu: el Templo Viejo

En Barrio Grande, justo en el centro de la cabecera, se ubica el Templo Viejo o Ve'e ñu'u chanu, que se traduce como “casa de luz vieja”: “una de las pocas muestras de arquitectura religiosa Neoclásica de finales del siglo XVIII en nuestro estado. [...] se compone por una nave rasa de 52.00 mts de longitud, la cual se encuentra dispuesta de oriente a poniente” (Departamento de Estudios Históricos e Investigaciones-INPAC, 2014, pp. 5-6). Aunque desde hace décadas se encuentra abandonado, es un lugar que se sigue considerando con *#*, “potencia divina”; según cuenta Josué Ibarra (conversación personal, febrero de 2020), artista local, ahí están enterrados en espacios divididos los antepasados de los ñuu savi y los afrodescendientes, quienes llegaron a la región en la época colonial.

En 2013 y 2014, funcionarios del Instituto del Patrimonio Cultural del Estado de Oaxaca restauraron el techo y algunas de sus fachadas. Fidel Quiroz, tatamandón, comenta que “los ingenieros encontraron huesos cerca del altar”, pero el Consejo impidió que los sacaran porque “los huesos sostienen la iglesia”: son los huesos de personas que se sacrificaron de manera voluntaria para sostenerla (conversación personal, agosto de 2023). En otras palabras, son la fuerza vital que permite que se mantenga erguida, pese a los grandes sismos que en distintas ocasiones han estremecido al pueblo, más el incendio provocado por los carrancistas en la época de la revuelta, la Revolución mexicana.

Las historias sobre los huesos de antepasados que yacen en la iglesia nos hablan de distintos momentos históricos que se entrelazan en la memoria: el primero, previo a la colonización, y, el segundo, posterior a ésta. Terraciano (2013) cuenta que los dominicos, orden religiosa que lideró la evangelización en la Mixteca, al llegar a los poblados ñuu savi, destruían los templos y construían las iglesias encima o al lado de éstos. Dichos templos eran los lugares donde se desarrollaban los *huico* o fiestas a los *ñuhu*, en las que se hacían ofrendas y sacrificaban aves y humanos. Posiblemente, Ve'e ñu'u chanu era uno de esos templos: los huesos son un

recordatorio de esos tiempos; igualmente, la Piedra Redonda, Yuu Kuiti, un ñuhu o lugar mundo era de gran importancia para los huazolotecos por el que pelearon con Tututepec:

[...] la piedra [Yuu Kuiti] estaba debajo de la iglesia antigua en tiempos inmemoriales. La iglesia era de zacate, tenían una iglesia muy grande y ahí estaba la piedra redonda, sobre ella se reunían y tocaban la flauta y el tambor que era de Dios, por el sonido que emitían era la voz de Dios. (Consejo de tatamandones, 2024, p. 28)

Actualmente, esta entidad se encuentra a unos 3 km del pueblo hacia el este; allá la escondieron los sabios después de la guerra. Así pues, en el lugar donde actualmente se erige el templo los ancestros, se reunían sobre la piedra a festejar, hacer ofrendas y sacrificios.

Por otra parte, los tatamandones cuentan que “el templo está sobre el mar, ahí hay un brazo de mar” (Consejo de tatamandones, 2024, p. 28), es decir, un río subterráneo que conecta el mar con lugares mundo como el templo, Itya Cosecha o el Pozo de Cahuazachán y el sitio donde hoy yace Yuu Kuiti. Esta historia es aparentemente contradictoria, pues el pueblo se ubica en la cima de un conjunto de cerros a 300 m s. n. m., a una distancia de 30 km de la playa. Sin embargo, evidencia el conocimiento que la gente ñuu savi tiene desde tiempos inmemoriales sobre el mundo que lo rodea y del que forma parte.

Las personas grandes narran que antes, en temporada de lluvia, las paredes del templo se humedecían y salían cangrejos: “sabemos que hubo ese camino grande de agua, antes estuvo muy bonito, porque habitaron puros hombres sabios, salían los cangrejos en la Cosecha y debajo de la iglesia vieja, puros cangrejos buenos que venían del mar” (Consejo de tatamandones, 2024, p. 37). Los cangrejos, peces, sapos, serpientes de agua y otros animales acuáticos se asocian a la lluvia, pero también al mantenimiento de los agujeros y arroyos. Estos animales, igual que otros del paisaje, muchas veces resultan ser tonos o nahuales, términos que, en Huazotitlán, refieren al animal compañero de los humanos con el que comparte destino. Aunque vale aclarar que algunas personas también tienen dones o nahuales atmosféricos: son lluvia, nube, aire caliente. Maarten Jansen, en el contexto de Tlaxiaco, Mixteca Alta, indica que los nahuales tienen una función en la naturaleza: ayudan al dios de la lluvia a generar el agua y traer las aguas:

La gente se vuelve (nahual) porque así lo dispuso Dios, para ayudar y trabajar juntos. Por sí lo mandó a Dios. Viene para que puede [sic] ayudar la gente para que venga la lluvia, para trabajar. [...] la gente se vuelve (nahual), nuestros tonos van muy lejos a trabajar allí donde viene la lluvia. Si no hubiera gente, si la gente no volviera (nahual) no viniera la lluvia, no viniera. (Jansen, 1982, p. 313)

Esta concepción también la comparten las personas ñuu savi de Huazolotitlán:

Ahí [en Cahuazachán y el templo] están los que cuidan, ahí hay de todo, nubes y animales hay de todo, hoy están aquí y mañana allá; pueden ir por abajo o por arriba, tienen su comunicación entre ellos, quedaron los caminos que hay por abajo. (Consejo de tatamandones, 2024, p. 28)

Los nahuales que habitan en los agujajes se desplazan por los brazos de mar, así “trabajan” por la generación y circulación del agua por todo el pueblo y más allá de él. Sin embargo, algunos tatamandones y otras personas señalan que desde hace varios años la lluvia ya no llega en mayo o junio como antes; ahora espera hasta julio o agosto para regar los campos y caseríos, a veces de manera insuficiente, otras en forma de huracanes, lo que afecta las milpas y los monocultivos, así como el sostenimiento de los agujajes, los animales y los humanos. Según la exégesis local, la inestabilidad ambiental se debe a la tala indiscriminada de árboles como parotas y ceibas, entidades que también “trabajan” por el mantenimiento del agua. Uno de los tatamandones explica que el desmonte por la expansión de los monocultivos frutales ha generado que los animales buenos o nahuales se hayan ido hacia pueblos como Chayuco o San Juan Colorado, en los que todavía abunda el monte viejo⁹ (Cristian Sánchez, conversación personal, agosto de 2024). Otro motivo son las tensiones comunitarias por distintas adscripciones a partidos políticos y envidias que desencadenan peleas a través de nahuales atmosféricos: se daña al enemigo tumbando sus milpas con aires calientes o inundando sus campos y pueblos con vientos huracanados (Aldegundo Gallegos, conversación personal, agosto de 2024).

9 El monte viejo refiere a las zonas boscosas del entorno, que no han sido taladas para sembrar milpas, pasto y otros cultivos. Es el lugar donde habitan los animales nahuales.

Todas estas fricciones entre seres de distinta naturaleza enojan a Raa Savi, “el jefe”, quien decide no mandar la “lluvia buena”, es decir, la necesaria para la reproducción del mundo. Así pues, los cambios ambientales en esta zona no se deben a un fenómeno natural, sino a “una crisis moral” (Questa, 2018, p. 133), a una ruptura de las relaciones de reciprocidad y respeto entre distintos existentes: humanos, árboles, nahuales y Raa Savi.

Yuu Kuiti: la Piedra Redonda

Una hermosa y maciza piedra negra, bien pulida por los elementos naturales en su circunferencia oval, de una altura de 5 m por 13 de largo, representa en su interior el centro de la tierra, eje del territorio; una suerte de rosa de los vientos que contiene el poder de los ñuu savi de Huazolotitlán. Enmarcada en sus orillas norte y sur por dos inmensas higueras, desde su cima puede verse la pendiente que baja hasta el río de la Arena que pasa por Pinotepa Nacional. También se observan los bajos costeros hasta el océano Pacífico, así como Yuku Chakuaa, cerro donde empieza en mayo el ceremonial de petición de lluvias que culmina con el rito de regreso de las lluvias a su cima en el mes de octubre.

Los tatamandones distribuyen así los significados de las direcciones de la piedra:



Ilustración 1. Yuu Kuiti y los puntos cardinales

Basso (2016) señala que nombrar un punto en el espacio implica la presencia de un observador que inscribe su propia presencia invisible en la descripción verbal del lugar, pues transcribe su mirada a lo que agregaríamos su relación con el espacio y lo acontecido; así, los nombres de lugar “son la presencia de un ancestro fundador que hereda el nombre y el lugar” (p. 9). El nombre de los objetos del paisaje como si fueran una imagen construida activan la potencia de un trazo de memoria a través de una descripción verbal.

El testimonio con el que Cristian Sánchez, tatamandón, comenzó en una ocasión la narrativa sobre la piedra revela varios elementos que nos permiten enriquecer la propuesta sobre una filosofía atmosférica:

La mitología de la Piedra Redonda es el objetivo de los nativos ñuu savi; fueron ellos los que en su formación como pueblo encontraron una reliquia; aparte de ser sabios, encontraron una piedra que les llamó la atención, de que era la que tenía el poder de ellos. Esto es lo que ellos rendían culto: a la lluvia, al aire, al sol y al trueno. (Cristian Sánchez, 23 noviembre de 2022)

Estas palabras, en primer lugar, muestran el anclaje a un tiempo remoto gracias al vocablo “reliquia”, término que en otra ocasión fue mencionado por otra persona en el contexto de la siguiente frase: “somos la reliquia de nuestros antepasados”, lo que hace referencia a la herencia de las tradiciones y cómo eso los constituye en ñuu savi, que se hace palpable en algún tipo de materialidad y que contiene cierta potencia o sacralidad #. Segundo, la identificación de las capacidades especiales de algunos hombres y mujeres llamados *raa* y *ña'a nyityi iñi* (*raa* “señor”; *ña'a*, “señora”; *nyityi*, “parado” o “elevado”, e *iñi*, que se traduce como “alma”, “conocimiento”, “memoria” o “corazón”), que puede entenderse como “sabio” en español. No está demás decir que es recurrente en la narrativa sobre esos tiempos afirmar que en ese pasado había muchas personas que eran *raa* y *ña'a nyityi iñi*.

En general, se reconoce a los antiguos ñuu savi como sabios (López, 2019; Consejo de Tatamandones, 2024); según los diversos testimonios, las personas llamadas así tenían la capacidad de transformarse, controlar esa transformación y dirigirla para realizar acciones precisas en su forma animal o de fenómeno atmosférico; además, tenían capacidades diferentes

como una visión más allá de la humana y algunos podían controlar el sueño de los otros. Así, el conocimiento sobre la transformación de los cuerpos y las cosas otorga la visión sobre la verdadera naturaleza de los entes de los mundos, lo que constituye el poder de los *raa* y *ña'a nyityi iñi*. Un conocimiento sobre lo que aparentemente es inanimado, como las piedras, en este caso la Yuu Kuiti, un objeto de la naturaleza que concentra los elementos del medio ambiente del que depende la vida campesina de los ñuu savi de este pueblo y, por ende, su poder.

Otra de las características fundamentales de la piedra es que transmite o expande el sonido: emite no sólo las tonalidades de los elementos naturales que son en sí mismos personificación del poder de la naturaleza, sino también los sonidos de la flauta y el tambor de la danza de los Chareos, acompañados de la yegua blanca de Santiago Apóstol, que personifica las nubes y la lluvia; esta danza en honor a la Virgen de la Asunción es bailada en su fiesta, el 15 de agosto, cuando sale la mazorca en la planta de maíz. Dicen que la piedra “estaba viva; gritaba, pues” (Cristian Sánchez, conversación personal, noviembre de 2022). Monaghan (1995), en su etnografía, aduce que lo que define a los seres vivientes y los diferencia unos de otros es el sonido que hacen: “la gente hace unos sonidos, los animales hacen otros, y las rocas hacen aun otro sonido, con este criterio no hay casi nada en el mundo que no esté vivo” (p. 98), resaltando la importancia del sonido y, por lo tanto, de la comunicación como característica de los seres animados.

Yuu Kuiti contiene el principio de vida, es el eje del mundo de Huazotitlán. Reverberaba la música del flautista y del tamborilero, mientras los Chareos bailaban en una festividad que antecede al fin del ciclo agrícola, cuando el maíz por fin nace.

La guerra con Yucu Saa

En el Templo Viejo, “estaba la piedra redonda; sobre ella se reunían y tocaban la flauta y el tambor que era de Dios; por el sonido que emitían, era la voz de Dios” (Cristian Sánchez, conversación personal, noviembre de 2022); la música se escuchaba a lo lejos, en los otros pueblos, quienes empezaron a sentir envidia, ya que “el señor de los vientos se llevaba los sonidos”. Ante el poder de la Yuu Kuiti, los vecinos de Tututepec o Yucu Saa se sintieron ofendidos y se robaron la piedra, se la llevaron a su pueblo; entonces, comenzaron las batallas en las que se atacaban trasladándose de un pueblo a otro.

Como estrategia militar, “hicieron una reunión, llamaron al Señor del Sueño, Señor Viento, el Señor Lluvia y Señor Luz” (Cristian Sánchez, conversación personal, noviembre de 2022) y recuperaron la piedra, pero la guerra siguió y los sabios trasladaron la piedra a donde se encuentra ahora, a unos 3 kilómetros del pueblo:

[...] la movían con la fuerza del aire y la aventaban con la cadera,¹⁰ pero pensaron que estaba suelta, así que tomaron una cadena y la amarraron al fondo del mar. Así ya no se la pudieron llevar y mantiene el poder de los ñuu savi de Huazolotitlán. (Cristian Sánchez, conversación personal, noviembre de 2022)

En los paisajes dibujados a través de la palabra sobre los lugares mundo, el fondo del mar es nombrado *ĩni*, que se traduce como “alma”, “corazón” y “memoria”; expresiones que dotan al océano de una entidad con agencia y pensamiento. Así, en estos procesos narrativos no desarrollados en contextos rituales, las condiciones de verdad y el análisis de la realidad de la filosofía atmosférica están implícitas; con esto queremos decir que estas narraciones están fundamentadas a partir de la mirada reflexiva sobre las relaciones entre los seres del mundo y su ontología.

La Guerrera Águila

Cuentan los tatamandones que, después de amarrar la piedra en el corazón del mar, los sabios tenían una fiesta y se habían emborrachado, pero la guerra seguía. En ese momento del relato, aparece un personaje central de la mitología local: la Guerrera Águila, una mujer recién parida que se anticipa a defender al pueblo del nuevo ataque de los enemigos, quienes venían bajo tierra como una serpiente para destruir Huazolotitlán. La mujer, que era viento y tomaba forma de águila, anduvo recogiendo todos los sonidos del pueblo y los echó en un tenate: el ruido del guajolote, de los niños, de los perros, de las campanas de la iglesia. Luego, los llevó a una loma para crear un espejismo auditivo y direccionar la batalla hacia Yuku *chiki ta'vi koo* (“cerro de la colina donde la víbora se partió”). Al reventar la loma, salió la cabeza de la serpiente; la mujer con las garras de águila le

10 Lo cual, por supuesto, nos hace pensar en el juego de pelota prehispánico.

sacó los ojos y la aplastó; con ello terminó la guerra con Yuku Saa. Esta narrativa es un ejemplo de cómo los topónimos emergen de un evento mítico.

Aunque era una mujer sabia, *ñ'a'a nyityi iñi* falleció debido al esfuerzo de llevar a cabo la pelea estando en cuarentena todavía. Demostró su poder en su capacidad nahualista de transformación como guerrera águila que controlaba el sonido.

Nace la reina indígena

Sin embargo, la mujer águila no desaparece: como gran heroína del pueblo que fue y con tanto poder, renace como la reina indígena, la Virgen de la Asunción, según la narrativa de los tatamandones. Ellos definen este renacimiento así: “se transformó en otra nueva mujer”, como “la raza indígena, originarias del pueblo *ñuu savi*” (Cristian Sánchez, conversación personal, noviembre de 2022). En este punto, resuena lo dicho por Terraciano (2013) frente a la transformación de los *ñuhu* en *ndosi* en el proceso de evangelización católica liderado por los dominicos, es decir, la mujer sabia con dones de águila, viento y sonidos devino en esta figura del catolicismo.

Los dominicos, para acomodar el trabajo que estaban haciendo en Huazolotitlán, fijaron el 15 de agosto la fiesta de la Virgen de la Asunción con el nacimiento del elote, para con ello hacer una fiesta de agradecimiento e implorar el poder de la naturaleza y así luchar contra la canícula:

[...] en nombre de dios lluvia, dios aire, dios agua, eso es lo que veneraban, poco a poquito fueron dándose las cosas, los aceptaron pues eran sabios al mismo tiempo, aceptaron el valor de la mujer que se fue, por eso cabe en el relato de una mujer con poder, con virtud, porque la Virgen es madre: cuánto dolor y cuánto valor agarró para que ella diera todo, así como la mujer *ñuu savi*. (Consejo de Tatamandones, 2024, p. 91)

En este momento de los relatos, se presenta la inflexión radical de la conquista y cómo la capacidad de los pueblos de cambio y negociación con otros mundos se dio en términos de paisaje, historia local y sistemas relacionales. Así como el mundo es inestable, también la identidad de los personajes rituales que oscilan entre la Guerrera Águila, la reina indígena y la Virgen. En la propuesta de esta filosofía atmosférica, hemos visto cómo el lugar mundo de la *Yuu Kuiti* y su poder en relación con los fenómenos natu-

rales provee las condiciones de verdad de un discurso propio que se sigue dibujando en la temporalidad del ciclo ritual anual. Hoy en día, la Virgen encabeza la peregrinación en el mes de mayo al santuario de la lluvia, Yuku Chakuaa, pues antes de la época de temporal hay que trabajar, negociar, hacer sacrificio para el Savi Ka'nu, el dios de la lluvia, quien, como expresamos anteriormente, está enojado por las empresas humanas que perturban el *ethos* local.

Yuku Chakuaa: Cerro Oscuro

Yuku Chakuaa es la casa de Savi Ka'nu, la deidad más poderosa, y su nombre se traduce literalmente como “Lluvia Grande”. El cerro es la elevación más pronunciada del municipio: su cima se ubica a un poco más de 500 m s. n. m., a 12 km en línea recta de la cabecera. El cerro tiene varios nombres: en español, le llaman comúnmente Cerro Grande; en tu'un savi, Yuku Chakuaa, que traducen como “Cerro Oscuro”. La interpretación sobre esta última designación es imprecisa, pero es recurrente desviar la conversación a la cualidad de que es todavía monte virgen que nunca se ha talado, con árboles viejos y cañadas impenetrables. Veronique Flanet (1977), en su obra sobre la violencia en Jamiltepec, reconoce a este macizo de selva baja subcaducifolia como Yuku Chanu, término que se usa en general como figura del monte viejo; los describe como montañas sagradas con vestigios de los antiguos (p. 118).

Yuku Chakuaa tiene un montículo de lajas de piedra en la planicie de su cima, sobre la que reposan diez cruces orientadas en línea norte sur; dicen que más abajo hay una cueva y brota un aguaje. Como hay monte alto, se sabe y se comenta que ahí habitan los tigres, guardianes del cerro. Así, el monte viejo, tupido y oscuro puede ser el origen del nombre, pero otra versión sobre esta oscuridad es que ahí se forman las nubes, por lo que en su cúspide se asientan las nubes negras cargadas de agua en temporada de lluvia. Las dos opciones ayudan a definir las características analíticas de un mundo que conserva las condiciones necesarias para la reproducción de la vida cultural ñuu savi.

El pueblo de Huazolotitlán está en una especie de valle rodeado de pequeños cerros donde también se llevan a cabo pedimentos de lluvia, además de otros fuera del valle como Yuku Chakuaa. Las cruces en las cimas de los cerros son la protección del territorio que el Consejo de tatamandones colocó cuando este órgano de gobierno estaba conformado por los

raa nyityi ñi, hombres y mujeres sabios, quienes [los] cuidaban con sus nahuales (Fidel Quiroz, conversación personal, noviembre de 2024). Se dice también que en las cruces viven seres que “son como dioses” (Consejo de tatamandones, 2024), los cuales tienen características parecidas a las entidades mencionadas por Monaghan (1995), Terraciano (2013) y López (2019): los ñuhu o ñu'u. Las cruces son la “salvación del pueblo”, pues, aunque la guerra terminó hace mucho, sigue habiendo enemigos que vienen en forma de vientos para destruir las cosechas de maíz: “perder la cosecha, perder el mundo” (Consejo de tatamandones, 2024).

Sobre esos lugares donde reposan las cruces hay diversas historias que les dan características propias, pero lo que los define es que a todos ellos se les pide lluvia, que no venga la enfermedad y que el pueblo se salve de los ataques. “Los sabios cuidan las cruces con sus nahuales y pelean con los otros pueblos; es entonces que relampagueaba el cielo, por las batallas con sus cuerpos de rayo” (Fidel Quiroz, conversación personal, 2024). En Yuku Chakuaa está la cruz más importante, pues quien vive ahí es llamado “patrón”, “el mero jefe de todos”:

Por eso es que la Santa Cruz es la que manda como patrón, la de Cerro Grande o Cerro Oscuro, y tienen esa comunicación con todas las cruces de todos los cerritos; él se da cuenta que ya viene algo y avisa a los demás; son guardias que se comunican que ya viene algo. Se pide la lluvia, pero también se pide que no pase nada, que no haya daño; si viene el huracán, que no haga mucho daño. (Fidel Quiroz, conversación personal, febrero de 2024)

Yuku Chakuaa es también el lugar de los mantenimientos: bajo la cima hay una cueva que sólo abre a personas que tengan mucho “milagro” (Fidel Quiroz, conversación personal, febrero de 2024). Un señor visitó la cueva después de siete años de sequía; al entrar, Savi Ka'nu o Raa Savi le entregó pequeños puñados de maíz, chile, calabaza y frijol; luego le prometió buena lluvia y cosecha. En otra versión de la misma historia, se describe al señor de la lluvia como un ser sentado sobre una silla de víboras (Luis López, conversación personal, febrero de 2023). Llama la atención el personaje sentado, pues dice Monaghan (1995) que “la idea de sentado en algún lugar connota para los hablantes de mixteco, su residencia permanente o lugar propio. Los ñu nu'un protegen y administran el área bajo su control, llamadas sus casas

y nunca las dejan” (p. 100, traducción propia) como es posible verlo en diversos códices. Así lo describe también Danièle Dehouve (2007) para los tlapanecos de la montaña de Guerrero, quien dice que se ofrenda a las potencias sentadas quienes detentan así su autoridad (p. 62).

Dice Fidel Quiroz que “como hay un dios que vive dentro del cerro se sigue venerando esa cruz [...]; allá quedó esa reliquia que estamos cuidando” (conversación personal, febrero de 2024). El cuidado consiste en seguir visitando la cruz en mayo, la cual está en una pequeña plaza arbolada de cien metros de hojarasca a la que llegan los peregrinos tras dos días de camino en compañía de la Virgen de la Asunción. En este lugar se reúnen seres de distinta naturaleza y mundos divergentes, para negociar la lluvia: humanos, la Virgen, naguales, la cruces y Raa Savi. Al llegar, el Tata Cabecilla pronuncia un parangón¹¹ frente a la cruz que detalla las instrucciones de cómo se debe hacer el ritual, una descripción de las acciones fundamentales de la tradición. Así, la transmisión del conocimiento no se da sólo a nivel interpretativo de la doctrina, sino también de la acción misma:

Están bien ustedes hermanos mandones, ya hicimos bien el trabajo dentro de esta casa de trabajo, donde están el alcalde y los señores mandones para el milagro que pediremos en nuestra visita con nuestra madre, donde empezaremos a caminar con ella, saldremos con ella el día martes, ustedes hermanos mandones, ustedes señores fiscales, ustedes señores mayordomos, ustedes señores mayores, hoy ya caminamos, este largo camino en el llano, largo el camino ya caminamos con nuestra madre y ya llegamos donde está nuestro padre donde nosotros le llamamos El Cerro de la Oscuridad, venimos con nuestra madre porque queremos agua para beber, queremos agua para bañarnos, queremos agua para que tomen nuestras vacas, queremos agua para que tomen nuestros burros, queremos agua para que tomen nuestras mulas, para todos los pájaros de nuestro

11 El parangón “es un tipo de discurso ritual que se remonta a los códices de la época prehispánica y que se continúa recitando en algunas comunidades mixtecas como parte de la tradición oral [...] un anciano orador forma figuras retóricas y figuras de comparación como es la metáfora. Éstas están arregladas en líneas paralelas, formando así pares de frases o de palabras que están relacionadas u opuestas entre sí, para expresar una misma idea” (Nieves, 2012, p.1).

padre de la lluvia, sus iguanas, que se quede el agua en los hoyos de las ramas de los árboles para que puedan tomar sus iguanas. (Consejo de tatamandones, 2024, p. 84)

Las palabras de Tata Cabecilla construyen un discurso político religioso, que contiene una descripción del territorio y las responsabilidades de diversas entidades atmosféricas, además de sus jerarquías y la composición de la persona ñuu savi:

[...] ustedes hermanos mandones, ustedes hermanos, muy bien porque ya vamos a entrar al rosario con el señor cantor, con el señor músico, donde venimos arrodillarnos [sic] ante la imagen de nuestra santa cruz pasión, el [sic] que está arriba de la iglesia de nuestro padre de la lluvia, pero, está muy bien para que no desaparezca y no se acabe [sic] nuestras costumbres que dejaron nuestros abuelos, nuestras abuelas, ustedes hermanos mandones, ustedes señores mayores, ustedes señores músicos que estamos [sic] en este lugar donde está nuestro padre, pero pido con palabra grande del alma a nuestro padre que es Dios, nuestro padre de la lluvia, porque yo también ya llegué a este lugar con nuestra madre, ella ya está en la gloria con nuestro padre de la lluvia y nosotros ya estamos donde está nuestro padre la Santa Cruz que está en medio de la cabeza de nuestra iglesia, nuestro padre Dios la lluvia. (Consejo de tatamandones, 2024, p. 84)

Esta ceremonia en la montaña donde vive el patrón, jefe de todas las santas cruces y la “pasión”, el dios Lluvia Grande —que sentado ostenta su autoridad, controla y mantiene comunicación con los nahuales, cerros y cruces de toda la región de Huazolotitlán— se asemeja a aquello que narra Monaghan (1995) para Nuyoo: “asambleas vespertinas de *nu ñu'un* en la toma de decisiones sobre cantidad del maíz o el agua, lo que define las ofrendas sacrificiales” (p. 101, traducción propia). El sacrificio no sólo es caminar durante varios días a cuarenta grados bajo el sol de la costa cargando a la Virgen de la Asunción para subir al Cerro Oscuro, sino también se trata de las fiestas de las mayordomías.

Consideraciones finales

Empezamos este texto pensando en la composición del *andivi*, el cosmos de los ñuu savi de Huazolotitlán, y a partir de éste trazamos la existencia de los lugares mundo y cómo estos son *ñuhu*, entidades protagónicas tanto del mito como de la ritualidad y la vida cotidiana sin que sean ámbitos desconectados. Partimos de la idea de paisaje, pero nos parece pertinente terminar escalando al cuerpo ñuu savi; para ello, analizaremos algunas palabras enunciadas por el especialista ritual en la cima de Yuku Chakuaa: “hay una persona que va a sostener el trabajo con el viento sagrado, que dio nuestro, a mí que soy también, que soy gente de este mundo, que soy gente de tortilla, gente de agua” (Consejo de tatamandones, 2024, p. 84).

Tata Cabecilla se define como la persona que sostendrá el trabajo con el viento sagrado. Recordemos que en apartados anteriores, mencionamos que los nahuales ayudan a Raa Savi a generar el agua; en este sentido, el tata se suma a esta labor como nahual y humano. Pero ¿qué significa sostener el trabajo? Pensando en la crisis socioecológica en la región, reflejada en la creciente sequía, la disminución del monte viejo, la desaparición de los agujajes y la intensidad de los huracanes, la noción de trabajo refiere a las negociaciones cosmopolíticas entre mundos divergentes —humanos, nahuales, la Virgen, las cruces, Raa Savi— para lograr la “buena lluvia”. Posteriormente, el tata dice: “soy gente de este mundo”, definiendo su ontología como persona que se compone de maíz cocido, que ha pasado por la lumbre, pues se nombra: “soy gente de tortilla”. Por último, menciona su composición líquida: “soy gente de agua”, el principio eje de su filosofía atmosférica. Así, trabajar por el agua en el contexto de crisis socioambiental refiere a sostener el *andivi* y, además, la existencia del cuerpo ñuu savi, que es maíz y agua.

De esta manera, la filosofía atmosférica, pensada y experimentada en la vida ceremonial del pueblo ñuu savi, es pensamiento y acción trascendente de las entidades del *andivi*. De extrema potencia estética, los lugares mundo son los escenarios de la fricción y negociación cosmopolítica que otorgan el sentido territorial a la filosofía atmosférica local. En éstos, se encuentran entidades de tiempos y orígenes distintos, ya sean históricos u ontológicos, mostrando un principio de organización en el que la jerarquía piramidal es presidida por Raa Savi, quien, sentado en la cúspide de la montaña, otorga y controla, recibe ofrendas y florece el mundo. Así, la dimensión arquitectónica del cosmos crece potencialmente del altar

del templo a la cima del cerro, al que las huestes del apoderado, los ñuu savi, reconocen como el contenedor de las riquezas del *andiví*; ahí se negocia por las semillas y el agua de este territorio agrícola.

Bibliografía

- Basso, K. (2016). *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. University of New Mexico. (Obra originalmente publicada en 1996)
- Casas, A., Viveros, J. L., y Caballero, J. (1994). *Etnobotánica mixteca. Sociedad, cultura y recursos naturales en la montaña de Guerrero*. Instituto Nacional Indigenista.
- Consejo de Tatamandones de Santa María Huazolotitlán. (2024). *La historia de Ñuu Tye'ndí. Santa María Huazolotitlán*. Consejo de Tatamandones.
- Crutzen P. J., y Stoermer E. F. (2000). The “Anthropocene”. *IGBP Newsletter*, 41, 17-18. <http://www.igbp.net/news/opinion/opinion/haveweenenteredtheanthropocene.5.d8b4c3c12bf3be638a8000578.html>
- Dalghern, B. (1954). *La Mixteca: Su cultura e historia prehispánicas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Danowski, D., y Viveiros de Castro, E. (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos y os fins*. Desterro, Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental.
- Davis, H., y Todd, Z. (2017). On the importance of a date, or, decolonizing the Anthropocene. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 16(4), 761-780. <https://doi.org/10.14288/acme.v16i4.1539>
- Dehouve, D. (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. Universidad Autónoma de Guerrero, CEMCA, INAH, Plaza y Valdés.
- Departamento de Estudios Históricos e Investigaciones-INPAC. (2014). Restauración del templo de santa María Huazolotitlán. Recuperación del Patrimonio Edificado en la Costa Oaxaqueña. *Gaceta del Instituto del Patrimonio Cultural del Estado de Oaxaca*, 10(28), 4-15. <http://todopatrimonio.com/pdf/GacetaINPAC/Gaceta28.pdf>
- Fausto, C. (2020). *Art Effects Image, Agency, and Ritual in Amazonia*. University of Nebraska Press.
- Flanet, V. (1977). *Viviré, si Dios quiere: Un estudio de la violencia en la Mixteca de la costa*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- García, M. A., y Obregón, J. P. (2022). Se está secando todo porque ya no hay savi. Memoria del despojo de esculturas en México (Mixteca, s. XX-XXI). *Verbum et Lingua: Didáctica, Lengua y Cultura*, (19), 75-94. <https://doi.org/10.32870/vel.vi19.173>

- Gerhard, P. (1986). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821. Volumen 1 de Espacio y tiempo*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Haraway, D. (2016). Anthropocene, Capitalocene, Cthulucene: Staying with the trouble. En J. W. Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism* (pp. 34-76). PM Press.
- Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152-174. <https://doi.org/10.1080/00438243.1993.9980235>
- Jansen, M. (1982). *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus 1. Volumen 1*. Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika.
- Jiménez, L. I., y Posselt, E. (2016). Las casas de lluvia en el paisaje sagrado de la región ñuu savi. *Cuadernos del Sur*, 21(40), 92-118. <https://cuadernosdelsur.com/wp-content/uploads/2017/01/Las-Casas-de-Lluvia-en-el-Paisaje-sagrado-de-la-region-de-Nuu-Savi.pdf>
- Joyce, A. A., y Levine, M. N. (2008). Tututepec (Yucu Dzaa). Un imperio del Posclásico en la Mixteca de la costa. *Arqueología Mexicana*, (90), 44-47.
- Katz, E. (2008). Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la “Tierra de la Lluvia” (Mixteca alta, Oaxaca). En A. Lammel, M. Goloubinoff y E. Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México* (pp. 283-322). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Latour, B. (2014). *Anthropology at the time of Anthropocene*. Distinguished lecture American Association of Anthropologists (AAA), Washington DC.
- López, H. F. (2019). *Nahuales, tonos y curanderos entre los mixtecos de Pino-tepa Nacional (Oaxaca)* [tesis doctoral]. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://ru.dgb.unam.mx/handle/20.500.14330/TES01000784445>
- Madrigal, L. (2019). Filosofía como acción trascendente, una mirada desde el Popol Vuh. En R. Trejo (comp.), *Filosofía de los pueblos originarios* (pp. 21-24). Universidad Autónoma de Chiapas.
- Monaghan, J. (1995). *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Sociality*. The University of Oklahoma Press, Norman.
- Moore, J. W. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*. PM Press.

- Nieves, M. M. (2012). El Parangón en San Juan Mixtepec, Juxtlahuaca: El Día de la Boda y El Día del Cambio de Autoridades. *SIL-Mexico Electronic Working Papers*, (14), 1-16.
- Navarrete, F. (2021). La cosmohistoria: Cómo construir la historia de mundos plurales. En M. I. Martínez y J. Neurath (coords.), *Cosmopolítica y cosmohistoria: Una anti-síntesis* (pp. 23-39). Sb.
- Questa, A. (2018). Montañas en resistencia. Cosmo-paisajes masewal ante el cambio climático y el extractivismo. *Revista Cuicuilco*, 25(72), 123-143. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/13178>
- Questa, A. (2023). *Montañas que danzan. Laboratorios maseual para el mantenimiento del mundo*. Sb México.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Severi, C. (2007). *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*. Musée du Quai Branly.
- Spores, R. (2018). *Ñuu Ñudzahui: La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la independencia*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, 14, 17-41. <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>
- Stépanoff, C. (2019). *Voyager dans l'invisible. Techniques chamániques de l'imagination*. Les Empêcheurs de penser en rond.
- Terraciano, K. (2013). *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*. Fondo de Cultura Económica. (Obra originalmente publicada en 2001)
- Trejo, L. (2023). *Paisaje de tormenta: Etnografía del huracán en el Totona-capan* [tesis doctoral]. Universidad Nacional Autónoma de México. https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/8372
- Trejo, R. (2019). *Filosofía de los pueblos originarios*. Universidad Autónoma de Chiapas.
- Viveiros de Castro, E. (2022). *A Inconsttlnca da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac y Naify.
- Whyte, K. (2018). Indigenous science (fiction) for the Anthropocene: Ancestral dystopias and fantasies of climate change crises. *Nature and Space*, 1(1-2), 1-18. <https://doi.org/10.1177/2514848618777621>