

Araceli Rojas  
Martínez Gracida\*

*Resumen:* En un pueblo de la zona ayöök (mixe) del estado de Oaxaca se usa desde tiempos inmemoriales un calendario de 260 días para conocer pronósticos sobre enfermedades, sueños, presagios, viajes, próximos matrimonios y, en el pasado reciente, de recién nacidos, así como para pedir fortuna, trabajo y salud, entre otras cosas. Este artículo ofrece datos etnográficos que describen ese sistema mántico-ritual, en un contexto social e histórico particular, y se propone que, además de servir como un auténtico calendario al contar y nombrar el paso del tiempo, su naturaleza es pronosticadora y prescriptiva, siendo esos órdenes mutuamente alimentados para fines religiosos, medicinales y terapéuticos.

*Palabras clave:* calendario, Mesoamérica, mixes, adivinación, ritual.

*Abstract:* In a town of the Ayöök (Muxe) area, of the State of Oaxaca, a calendar of 260 days is used to know the prognostications of sicknesses, dreams, presages, journeys, future marriages and, up to recently, of newly born children. It also aids at asking for fortune, work, and health, among other things. This article offers ethnographic data which describes this mantic-ritual system in a particular social and historical context. It also proposes that this count worked as an authentic calendar due to its function of counting and naming the passing of time, besides its prognosticative and prescriptive nature, in which these two orders mutually nourish for religious, medicinal and therapeutic purposes.

*Keywords:* calendar, Mesoamerica, Mixes, divination, ritual.

# Un calendario de 260 días entre los ayöök de Oaxaca

A 260-day Calendar Among the Ayöök People of Oaxaca

En Mesoamérica, lo que hoy es el centro y sur de México y gran parte de Centroamérica, existió un calendario de 260 días que otorgó notación al paso del tiempo y fue fundamental para formar otras cuentas temporales. Al momento de la invasión española, en 1519, se encontraba extendido por todo su territorio (Kirchhof, 1981 [1943]: 6); sus orígenes están en la cultura olmeca, hace más de tres mil años (Pohl *et al.*, 2002). La información colonial ha sido la principal fuente para quienes han estudiado este calendario (por ejemplo, usando a Sahagún, 2006; Durán, 1967; así en Ayala Falcón, 1994; Sejourne, 2004; Caso, 1967). Entendemos así, de manera muy general, que esta cuenta programaba festividades, ritos y peticiones a los dioses, guiaba el mejor momento para viajes y guerras, constituía la base para la observación astronómica y tenía un vínculo con el orden del espacio. No obstante, dado el oscurantismo de los misioneros y que su agenda colonizadora implicaba instaurar un nuevo orden, esta cuenta fue poco y mal entendida, sesgada, perseguida, condenada y destruida. En palabras de fray Bernardino de Sahagún:

Esa cuenta muy perjudicial y muy supersticiosa y muy llena de idolatría [por las] fiestas y sacrificios idolátricos que en ella se contienen [...] y los indios no entendiendo que esta cuenta no alcanza a todo el año porque no tienen más de 260 días [...] no puede ser calendario [...] y esto ignoraron los que dicen que esta arte adivinatoria es calendario [...] para que donde quiera que alguno le viera sepa que es cosa muy perjudicial a nuestra fe católica y sea destruido y quemado (Sahagún, 2006 [1569]: 248).

A pesar de cinco siglos de discriminación, explotación y exterminio de los pueblos y sus maneras de entender el mundo, esta cuenta logró sobrevivir en algunas comunidades, a veces con sólo reminiscencias, como entre los ayöök (mixes), k'ichés, binizaa' (zapotecos), ha shuta enima (mazatecos), tsa juj mí (chinantecos), totonacos, ixiles, sots'il y batz'il winik (tzeltales) y, por supuesto, nahuas. Su documentación representa una va-

Postulado: 12.01.2020  
Aprobado: 11.08.2020

\* Universidad de Varsovia, Polonia. Correo electrónico: <araceli.rojas@wn.uw.edu.pl>.

liosa oportunidad de lograr un mejor entendimiento de éste y los demás calendarios, por supuesto, considerando siglos de imposición cristiana y embates del colonialismo persistente y dominio globalizante. Sin embargo, es innegable la fuerza resiliente de aquel sistema cuyo estudio puede ayudar a corregir prejuicios y malos entendimientos al respecto. El siguiente texto intenta contribuir en ello, para lo cual presenta una síntesis de la investigación realizada desde 2007 a propósito de uno de esos calendarios de 260 días, aún en uso en el pueblo de Poxoyëm (San Cristóbal Chichicaxtepec), en la sierra mixe del estado de Oaxaca.<sup>1</sup> Con ello, la propuesta consiste en concebir esa cuenta como una verdadera cuenta del tiempo, la cual otorga nomenclatura a los días, y además posee un carácter intrínseco mántico y ritual debido a sus funciones pronosticadoras y prescriptivas en el ámbito religioso, medicinal y terapéutico.

Los datos aquí vertidos no pretenden un análisis teórico exhaustivo; el riesgo de que estos conocimientos desaparezcan es tal, que una documentación en su contexto social resulta imperante. Su supervivencia significa así un acto de resiliencia por más de quinientos años en un contexto de despojo, explotación, racismo y destrucción de los pueblos y culturas indígenas que el colonialismo ejerce sobre ellos hasta hoy en día (Bonfil Batalla, 1990; Galeano, 1971; Quijano, 2000; Mignolo, 1995). Además, dado que esos conocimientos en Poxoyëm se conservan solamente entre mujeres, la presente documen-

tación representa una contribución que da cuenta de su papel como protagonistas en el manejo de la sabiduría del calendario y sus asociaciones, dignas “guardianas del tiempo” (*timekeepers*, en inglés) de conocimientos elevados y filosofías milenarias que han resistido y que, en gran parte, se debe a ellas su transmisión y continuidad en la sociedad.

### La vida en el pueblo

Gracias a los trabajos de Walter Miller (1952), Alfonso Villa Rojas (1956), Charles Mann y Robert Chadwick (1960), Pedro Carrasco, Walter Miller y Roberto Weitlaner (1961), Irmgard y Roberto Weitlaner (1963), Anne Marie Beulink (1979) y Frank J. Lipp (1991), entre otros, ya se conocía el uso y continuidad de esta fascinante manifestación cultural entre los mixes, o mejor dicho, la nación ayöök.<sup>2</sup> En Poxoyëm, el nombre con el que se autodenomina el pueblo, había ya registros de esta cuenta (Ballesteros y Rodríguez, 1974: 62; Torres Cisneros, 2004: 33; Duinmeijer, 1996). No obstante, el registro de esos calendarios careció de una documentación del contexto social donde estas cuentas funcionan. Otros trabajos, en otras comunidades, como el de Lipp (1991) y más recientemente el Juan Carlos Reyes Gómez (2017), sí elaboraron tales contextualizaciones, y en algunos otros casos se pueden encontrar datos del entorno ritual en Villa Rojas (1956), Mann y Chadwick (1960), Carrasco, Miller y Weitlaner (1961), Weitlaner y Weitlaner (1963) y Cecelia Andrade (1995). Las siguientes líneas tratan de dar cuenta del uso de la cuenta de 260 días en un contexto social; en específico, la asociación de este calendario con nociones del tiempo, los actos religiosos, aspectos medicinales, y la adivinación (ver los resultados en extenso de esta investigación en Rojas, 2014).

Poxoyëm es un pequeño pueblo al noreste del estado de Oaxaca, en la región mixe alta. Colinda al

<sup>1</sup> Los datos formaron parte de los proyectos *Keeping the Days: Time and identity in Middle America*, dirigido por el Dr. Maarten Jansen y el Dr. Nikolai Grube, y financiado por el Netherlands Wetenschappelijk Onderzoek (NWO); y *Time in Intercultural Context: The Indigenous Calendars of Mexico and Guatemala*, dirigido por el Dr. Jansen, y financiado por el Consejo Europeo de Investigación (núm. proy. 295434). Además, estas líneas se deben al apoyo de la Comisión Europea a través de la beca Marie Skłodowska-Curie Grant (IF) 2017, Horizon 2020, “Oracles of the Other World: Using Ethnography to Study Depictions of Human Remains in Mexican Precolonial Codices”, proyecto 800253. Mi profundo agradecimiento al pueblo de Poxoyëm, en especial a las mujeres y *xëë maypë*, quienes me reciben siempre con cariño y compartieron conmigo enormes lecciones de sabiduría sobre el mundo en que vivimos y al que vamos cuando moriremos. Mitstë oy jâyë, dios tekojoyëp.

<sup>2</sup> La escritura en idioma ayöök que empleo en este texto corresponde a la variante de San Cristóbal Chichicaxtepec, siguiendo la propuesta para su escritura del lingüista Juan Carlos Reyes Gómez (2005).

poniente con la zona zapoteca, el municipio de Villa Hidalgo Yalalag. Su geografía es propia del área montañosa de la Sierra Norte. Chichicaxtepec es un nombre de origen nahua que quiere decir “cerro de chichicastles” (lo cual ya nos dice que los aztecas lo ubicaron desde tiempos prehispánicos). Poxoyem es el nombre del pueblo en lengua originaria, el ayöök, el cual significa “lugar o llano aplanado”. Esto remite a la historia de fundación, cuando un grupo de personas, liderados por adivinos del calendario, después de varias vicisitudes y al ver una señal de buen augurio, decidieron asentarse en este sinuoso sitio, al que cortaron los árboles del bosque para crear una superficie nivelada.

Poxoyem tiene poco más de 600 habitantes. Muchos de los hombres adultos, con mayor frecuencia en el pasado, han emigrado para trabajar en las ciudades de México, Monterrey, Saltillo y a Estados Unidos. Por esa razón las mujeres dominan las actividades económicas y sociales, y han ganado lugares en los cargos políticos comunitarios que antes eran exclusivos para hombres. Las labores caseras, como hacer el nixtamal y las tortillas, cuidar aves y animales de carga, limpiar el hogar y lavar la ropa, son todas practicadas por mujeres. El trabajo del campo y traer leña del monte, también lo desempeñan ellas. Algunas, además se dedican a alguna actividad comercial y otras manejan el calendario, conocen sus simbolismos y los pronósticos asociados a los días; son especialistas en procedimientos medicinales, son parteras, sobadoras o expertas en hierbas curativas. Estas mujeres, con vidas rurales, poseen una sabiduría elevada y ancestral.

En el aspecto religioso, el pueblo se encuentra dividido entre dos religiones: católicos y adventistas. Entre los católicos se preserva el calendario de 260 días y sus asociaciones a la medicina, el culto a los cerros y ancestros, y la adivinación, por supuesto, sin estar exentos de sincretismo con la ideología cristiana. Este corpus de conocimientos ha demostrado ser muy eficiente a lo largo de siglos, pero también con alto grado de adaptación a los cambios históricos. Antes de la llegada de la religión adventista, hace

más de treinta años, había más expertos del calendario y la adivinación, tanto hombres como mujeres. Ahora, debido a los cambios ideológicos y el avance de la modernización y globalización, existen pocos y sólo quedan mujeres.

Las mujeres en Poxoyem que conocen y llevan la cuenta sagrada de 260 días la usan para curar enfermedades y pedir a la Tierra, Dios y los ancestros por el bienestar, la salud y la buena fortuna en el trabajo o en los cargos de servicio. Estas sabias mujeres analizan sueños, angustias, problemas con terceros, síntomas, dolencias físicas, y conectan tal información con el tiempo, con las fechas de esos sucesos para ofrecer remedios. La lectura del maíz se acompaña en la consulta, un verdadero sistema de adivinación cuya técnica implica lanzar semillas de maíz sobre una tela o servilleta y la cual ayuda en el diagnóstico preciso para el cliente o paciente para después otorgar una prescripción o mejor solución a lo que aqueja o aflige a la persona.

### Otras cuentas del tiempo

**E**n Mesoamérica, como en otras partes del mundo, la creación de un sistema matemático para medir el tiempo, predecir fenómenos naturales y orientar el comportamiento humano requirió de la observación cuidadosa de los astros y de la naturaleza durante muchos años y muchas generaciones (Broda, 1996: 453). En ese contexto, donde ciencia y religión estaban íntimamente ligadas, se desarrollaron la cuenta de los días de 260 unidades junto con otros calendarios que sirvieron para medir el paso de las estaciones, todos imbuidos con aspectos culturales y cosmogónicos particulares. La supervivencia de calendarios nos permite entender mejor estos aspectos.

En Poxoyem, el calendario de 260 días tiene múltiples asociaciones; además de otorgar notación al transcurso del tiempo, los días tienen dos funciones principales: de pronóstico y de prescripción. De ahí que la calidad de sagrado, más que ritual, sea apropiada, pues esta cuenta reúne lo esencial e incuestionable de lo que constituye el mundo y las

vidas de las personas, y a la vez, impulsa actos que son de respeto hacia las entidades divinas (ver definición de *sagrado* en Rappaport, 1999).

Para el caso mesoamericano, poner atención a los ciclos agrícolas es fundamental para una mejor comprensión de cómo se percibe el tiempo y cómo se maneja la vida social. En Poxoyem, como muchas comunidades mesoamericanas, el sustento diario proviene del maíz, y por ello el trabajo en el campo y el ciclo propio de crecimiento y cosecha del maíz dicta mucho del ritmo social. Entender así el ciclo agrícola es fundamental para entender cómo los ciclos naturales y culturales se entrelazan y se generan percepciones y nociones del tiempo. De esta experiencia, me permito una analogía entre el maíz y el tiempo, ambos siendo aspectos naturales, sagrados, bondadosos, cíclicos, secuenciales y eternos, mientras así se procure con cuidados, respeto, sacrificios y ofrendas.

Cabe señalar que en esta comunidad no existe la división del año de 365 días en 18 veintenas y 5 días adicionales, sistema mesoamericano que sirve, entre otras cosas, para programar las actividades agrícolas, y que podemos encontrar en otras comunidades mixes como en San Juan Mazatlán y San Juan Guichicovi (Villa Rojas, 1956: 49-50; Lipp, 1991; Mann y Chadwick, 1960; Weitlaner y Weitlaner, 1963; Reyes Gómez, 2017). Por ende, en Poxoyem no existe persistencia de cargadores del año, los cuales resultan de combinar los calendarios de, 260 días y 365 días. Para recapitular, en Mesoamérica existieron varios tipos de calendarios. Además de la cuenta de 260 días, llamada *tonalpo-hualli* entre los aztecas, había el *xihuitl*, que consistía en 18 grupos de 20 días, o veintenas, más cinco días adicionales, nombrados *nemontemi*. Al combinar estos dos calendarios, de 260 y 360 más 5 días, se formaba una tercera organización del tiempo, el *xiuhpohualli*, el cual duraba 52 “años”, o 52 ciclos de 365 días o 73 ciclos de 260 días. Esa combinación de dos calendarios propiciaba la selección de cuatro signos (de los 20 posibles), los cuales servían para dar nomenclatura a cada ciclo

de 365 días, o 18 veintenas y 5 días adicionales. A los cuatro signos se les llama “cargadores del año”, y en el caso azteca son los signos: Casa, Conejo, Caña y Cuchillo. Para el caso de los ayöök, donde este calendario aún se conserva, los signos son Jow (Palmera), Naan (Venado), Kapy (Caña) y Tap (Humo o Nube) (Reyes Gómez, 2017).

Así, dado que el calendario de 360 días más cinco adicionales no se encuentra más en Poxoyem (y seguramente existió) no es posible comentar, no sólo sobre los cargadores del año, pero sobre la presencia o ausencia de ajustes calendáricos, como el año bisiesto, el cual haga coincidir estaciones y ciclos anuales a lo largo del tiempo, lo cual ha sido tema de álgidos debates (Caso, 1959, 1967; Tena, 1987; Graulich, 1987, 2002; Jiménez, 1961). El calendario de 365 días, además de su función de otorgar nombre, tuvo un estrecho vínculo con festividades programadas a los dioses y con el transcurso de las estaciones y el ciclo agrícola. Ampliamente demostrado por Johanna Broda (1970, 2004, 2016), al desaparecer este calendario estacional, agrícola y festivo con la invasión española, los pueblos mesoamericanos adoptaron el calendario occidental-gregoriano, siguiendo la coherencia del ritmo estacional que a su vez dictaba las labores agrícolas en los campos, y las fiestas fueron transformadas de forma (y no de fondo) dedicándolas a la devoción de santos, vírgenes, e íconos cristianos.

Esta coherencia del ritmo estacional, agrícola y festivo (cristiano) sí persiste en Poxoyem, aún sin la nomenclatura de 365 días o 18 veintenas más cinco adicionales, y a la par del calendario occidental-gregoriano. Es decir, sí se conserva el conocimiento y la programación para el cultivo, cosecha y cuidado de la milpa, las bases para la división del tiempo que organizan el trabajo en el campo, y algunas festividades cristianas que podrían tener sus antecedentes en fiestas precoloniales. En Poxoyem, destacan las fiestas para el cambio de servicios o cargos municipales, el inicio de cuaresma, Semana Santa, el 10 de mayo o Día de las Madres, la celebración de mitad del año, el fin del ciclo escolar,

la fiesta patronal a San Cristóbal (25 de julio), Todos Santos o Día de Muertos (Ap Xëë -Fiesta de los Abuelos), las posadas y festividades del 24 y 25 de diciembre o Navidad, y el fin de año, con el cambio de mayordomo. La percepción del tiempo está íntimamente ligado a aspectos sociales y la ideología materializada en instituciones civiles, políticas y religiosas (Broda, 1996: 455).

### La cuenta de los días

La tabla de la figura 1 presenta los veinte signos del calendario de Poxoyëm los cuales, al combinarse con una serie de 13 números, forman 260 días diferentes. Esta cuenta corre de manera constante y secuencial. Cada día inicia a medio día. Cada día tiene un nombre específico, por lo que este sistema otorga nomenclatura al tiempo, lo organiza y contabiliza basándose en un fenómeno astronómico —la aparición, movimiento y desaparición del sol por el horizonte dando vida al día y la noche—, aplicando así la función de un auténtico calendario. Cabe decir que esa cuenta es la más básica, y lo fue también en el pasado, en época precolonial (Urcid, 2001). Es decir, a diferencia del entendimiento de misioneros y varios estudiosos contemporáneos (Tena, 1987; Boone, 2007), ésta fue la cuenta fija y constante. Los demás calendarios, como el de 360 días más cinco adicionales, el de 52 “años”, y otros más, como la Cuenta Larga entre los mayas, se construían a partir de aquél. Desde esa perspectiva, los demás son “móviles” pues irán fluctuando en distintas fechas dentro del ciclo de 260 días (Rojas, en preparación). Al no encontrarse en Poxoyëm la cuenta calendárica de 18 veintenas y cinco días (365 días), la cuenta de 260 días simplemente corre a lo largo del tiempo, los días y los años, y obviamente cae en distintas fechas en correspondencia con el calendario occidental-gregoriano, el cual se rige por el movimiento del sol. En otras palabras, en Poxoyëm, el calendario solar, estacional de 365 o 366 días y el de 260 son calendarios que corren separadamente y paralelamente.

Poxoyëm		Zona baja mixe (Reyes Gómez, 2017)		Azteca/mixteco
Tëjk	Casa	Jukpii	Raíz	Lagarto
Xaaw (Xaw)	Cascada	Xa'aw	Viento	Viento
Jow	Magullado, algo que comienza a madurar	Jow	Palma	Casa
Jöö'n	Algo macizo, duro y fuerte	Juun	Iguana	Lagartija
Tsaan	Serpiente	Tsa'any	Culebra	Serpiente
Oj	?	Uj	Tierra	Muerte
Naj	?	Koy	Conejo	Venado
Wiptsy	?	Naan	Venado	Conejo
Nëën	?	Në'ën	Agua	Agua
Jo'	?	Jo'o	Perro	Perro
Jëm	Algo que vuelve a encender fácil, como las cenizas	Jamy	Mono	Mono
Tëëts	Diente	Tëëts	Diente	Hierba
Käp	Carrizo	Kapy	Carrizo	Carrizo
Kaa	*Vaca o toro, probablemente: gato salvaje	Kaa	Jaguar	Jaguar
Ju'uk	Tabaco	Ju'uky	Tabaco	Águila
Paöw (Paw)	?	Paa	?	Zopilote
Ojx	Temblor	Ujx	Temblor	Movimiento
Tap	?	Tap	Humo o nube negra	Cuchillo
Mëëy	Pasto	Mëëy	Pasto o zacate	Lluvia
Kükën	?	Jëkéëny	Flor	Flor

Figura 1. Tabla de comparación del calendario de Poxoyëm con otros calendarios: mixe, azteca y mixteco. Fuente: elaboración propia.

En la tabla se incluye también el valor semántico de los signos, apegados a lo que mencionan las conocedoras del calendario, lo cual, si se compara con otros calendarios mixes (Carrasco, Miller y Weitlaner, 1961; Lipp, 1991: 63; Mann y Chadwick, 1960; Torres, 2004; Villa Rojas, 1956: 60; Weitlaner y Weitlaner, 1963; Reyes Gómez, 2017), se encontraran discrepancias. Durante las entrevistas que sostuve con las sabias adivinas del calendario, pregunté específicamente si las palabras fonéticamente iguales o similares registradas previamente en otras comunidades mixes tenían el mismo significado que para ellas se publicó; en algunos casos coincidieron (e. g., Joo'n, Ju'uk y Ojx), pero en otros

negaron (e.g., Xaaw, Paw o Kükën) que hubiera correspondencia, y asignaron otro o admitiendo un desconocimiento de su contenido semántico. Por eso este registro provee nuevos datos y prefiere mantener en interrogantes los datos que así se documentaron en Poxoyëm. Es probable que esos vocablos sean reminiscentes de palabras antiguas.

Cabe señalar que Tëjk no es considerado el primer día del calendario; de hecho, como Tedlock (1982: 96) reporta en el uso actual del calendario en Momostenango, Guatemala, no lo es ninguno, pues la cuenta se considera constante, sin principio ni fin. El hecho de empezar con el día Casa facilita las comparaciones con otros calendarios mesoamericanos. Los que se señalan con asterisco (\*) poseen un valor semántico distinto al original; por ejemplo: Kaa, el cual actualmente representa “vaca o toro”, pero es probable que provenga, como en los casos de la zona baja mixe, de los vocablos que refieren a gatos salvajes, cuyos términos poseen la partícula *kaa*, como el *mistëkaa*, que es tigrillo o más probable, *ujtskaa*, que es león de montaña o puma, con un poderoso simbolismo en la comunidad, muchas veces considerado un *tso'ok*, entendido como el *nahualli*, entre los aztecas y otras comunidades mesoamericanas. De hecho, en otros calendarios mesoamericanos como el mixteco y azteca, Kaa coincide con la posición del signo Jaguar, el cual a su vez sigue de Carrizo también. El caso de Nëën también es intrigante, pues si bien actualmente se desconoce su semántica, fonéticamente es similar al término Nëë, que en Poxoyëm se traduce como agua o río lo cual también coincide con los calendarios de la zona baja y los casos mixteco y azteca.

Los signos Xaaw, Jow, Jöön, Oj, Jo' y Jëm, son similares en fonética con los signos de los calendarios de la zona baja, en algunos casos con semántica diferente. Ocho signos: Serpiente, Agua, Diente, Carrizo, Gato Salvaje, Tabaco, Temblor y Pasto, coinciden en fonética y semántica entre Poxoyëm y la zona baja. Serpiente, Agua, Carrizo, Gato Salvaje (Kaa) y Temblor coinciden en semántica y en posición con los calendarios de la zona baja, mixteco y azteca

(Reyes Gómez, 2017; Caso, 1967). Agua, Carrizo y Temblor también corresponden con el calendario zapoteco (Urcid, 2001), uno de los primeros registros de la cuenta de 260 días documentado en Mesoamérica. Serpiente, Diente y Carrizo ocurren igualmente en varios ejemplos de la zona maya k'iche' e ixil (Caso, 1967; Tedlock, 1982). El signo de Gato Salvaje concurre en el calendario cakchiquel y Cenizas (Jëm) es similar al de Fuego en los casos pokonchí y zotuhil (Caso, 1967).

El caso de Diente resulta interesante pues coincide en los casos mixteco y azteca con la posición del signo Hierba y, si recordamos su representación gráfica en el centro de México y Oaxaca (e.g., *Códice Borgia*: 1; Féjerváry-Mayer; 1), ésta incluye una mandíbula descarnada con dientes (así ya señalado por Urcid, 2001). El día Casa, aun cuando existe en estos otros calendarios, no coincide en su posición, lo cual en conjunto demuestra la variabilidad entre calendarios mesoamericanos (Caso, 1967).

También, a diferencia de los calendarios de la zona baja y el calendario mixteco, donde la numeración de los días es fonéticamente diferente a la numeración cotidiana (Anders *et al.*, 1992: 45; Reyes Gómez, 2017), en Poxoyëm, los números para el calendario son los mismos que para la vida común. En la variante ayöök de esta comunidad los números del uno al trece son: *to'k*, *mëjtsk*, *toojk*, *maktaaxk*, *mukoxk*, *toojtëk*, *wixtoojtëk*, *totoojtëk*, *taxtoojtëk*, *majk*, *majk to'k*, *majk mëjtsk* y *majk toojk*.

El calendario provee mucha información y posee muchas asociaciones. Los manuscritos que funcionaron como manuales para sabios y adivinos del pasado prehispánico, como los códices del grupo Borgia, revelan el vínculo de esta cuenta de los días con augurios, pronósticos, rituales (algunos con ofrendas contadas), dioses, aves, puntos cardinales, colores, etc. En Poxoyëm las relaciones con augurios, pronósticos, sueños y rituales se preservan, información que tiene potencial para clarificar aspectos aún no bien entendidos de esos manuscritos y de los escritos heredados por las primeras etnografías coloniales.

## Las *xëë maypë matsyopë* y la naturaleza del calendario

Las señoras que conocen y manejan el calendario en Poxoyëm se les llama *xëë maypë matsyopë* (*xëë*= día; *maypë*= que adivina; *matsyopë*= que cuenta); literalmente se traduce como “las que adivinan y llevan la cuenta de los días”. Ellas conocen los días y los van contando en su mente día tras día. El día Tsaan es una referencia; sólo hay que recordar en qué día del mes cayó éste y de ahí se comienza a contar. Es interesante que ese signo aparezca en muchos calendarios mesoamericanos y se presente en la misma posición (Caso, 1967). Algunas señoras registran los días en una publicación calendárica gregoriana, de tipo litúrgica (e. g., el *Calendario del más Antiguo Galván*) que compran en Yalalag o en la ciudad de Oaxaca.

Son muchas las razones por las que se consulta a la *xëë maypë matsyopë* y, según el caso, ella indica a qué lugar sagrado acudir y qué procedimiento realizar. Entre los motivos están el prevenir o aliviar las enfermedades como el susto; solicitar por la fortaleza del cuerpo y el espíritu (*jawiën*), sobre todo en niños recién nacidos o pequeños; pedir por el bienestar de los familiares que están fuera de casa; evitar que un mal sueño (aquellos que tienen imágenes con simbolismos de anuncios de peligro) afecte el porvenir; recordar (y alimentar) a los ancestros; pedir respeto y permiso para obtener animales en cacería; pedir por una buena siembra y abundante cosecha; desear un buen año, al inicio y mitad del mismo; desear un buen matrimonio; y pedir por un buen periodo en el servicio de cargos y festividades comunitarias.

Las expertas en el calendario son consejeras y auténticas terapeutas que con su experiencia de vida, intuición y conocimiento sobre este y el Otro Mundo, proveen respuestas para poder superar los conflictos o curar enfermedades que no cesan. A partir de la inquietud o preocupación, hacen preguntas que les permiten conocer el tiempo, el día, en que comenzaron síntomas, malestares, sueños, presagios, anuncios y conflictos con terceros. Ese día también arroja

información muy relevante del estado y posible solución al problema. Por ejemplo, soñar en un día Tëëts indica que los difuntos están intranquilos, pidiéndonos que terminemos sus promesas inconclusas pues de lo contrario, seguirán manifestándose y podríamos caer enfermos. Si una dolencia fuerte —que no ha podido ser curada— inicio en Jëm, entonces es probable que haya sido provocada por un tercero y que sea difícil de curar.

Con estos datos, la *xëë maypë matsyopë* toma maíces para leer y verificar aspectos no muy claros en las respuestas del paciente; como por ejemplo, si la enfermedad fue causada por alguien que quiere ocasionar sustos, si un ancestro está mandando anuncios para terminar una promesa o porque está desatendido, si se encontrará trabajo, si el matrimonio será bueno, si habrá un buen periodo de servicios comunitarios. La lectura de semillas de maíz es sumamente útil en este punto, pues revela cosas que se desconocen o se es inconsciente (Rojas, 2014). El maíz, producto de la madre tierra, es testigo viviente y omnipresente de la vida de cada ser humano y, por ende, puede representar el mensajero perfecto de la Tierra y lo que pasa en el Otro Mundo para avisar de peligros, resolver dudas y avistar una luz en el destino.

Así, con toda la información indagada, en la que el paciente también se involucra en lo expuesto, se recomienda un tratamiento curativo a practicarse en un día específico del calendario sagrado, en “buen tiempo”, y en un lugar sagrado adecuado, el cual varía según sea el caso. En Poxoyëm, entre los lugares sagrados, están los cerros Kuwo’okp, Ipxiokp y el Zempoaltepetl o Mëj Kopk’am; éste el lugar más importante y sagrado para los ayöök. Otros lugares importantes para curarse o pedir por salud y buena fortuna son el panteón (Kamisantë), la Iglesia (Tsajptëjk) y el lugar de fundación del pueblo (Joontajëm). Cada cerro tiene un dueño distinto, hombre o mujer, a quien se le debe constante respeto, acudiendo a él o ella para también respetar a la Tierra, Naaxwiin. Las ofrendas a los cerros, a Joontajëm y los difuntos varían según la ocasión y pueden in-

cluir: la sangre de gallos o guajolotes, huevos, mezcal, tepache, tamalitos de frijol (*xëjk mü'üt lëën*), polvo de maíz (*weijy*) comida de maíz cocido: *pinëk* y *xëts*, éstos últimos agrupados en una cuenta especial (un paquetito de 112 y otro de 114, o de 103 y 106; o cuando es una emergencia, el número es de 49 y 51 o de 54 y 59), flores, veladoras, cigarros y rezos, en lenguaje ceremonial y de respeto (Rojas, 2017). La *xëë maypë matsyopë* dirigirá los actos de respeto y el día de visita, incluyendo posiblemente una serie de días de ofrendas o abstinencia en la casa, según sea el caso. Estos actos religiosos son comúnmente llamados en español, como en otros pueblos mesoamericanos, “costumbres” (Barabas, 2006). En idioma ayöök se dice: *wintsë'ëkë*, lo cual literalmente significa “dar respeto”, en este caso a la Tierra, Dios (creador), el santo patrono y otros santos, la Virgen María y los ancestros.

En general, la principal fuente de pronóstico de los días la provee el signo. Éstos califican al tiempo como “bueno” o “no bueno”. En ayöök se dice: *oy xëë*, buen día, o *ka' oy xëë*, no buen día; se enfatiza aquí la carencia de “algo malo” o “maldad” intrínseca en el tiempo, pues todos los días tendrás tanto cosas buenas como no tan buenas, dependiendo de lo que suceda o las preguntas de consulta. Los números señalan niveles de intensidad; por ejemplo, si alguien enfermó en un día de número dos, la dolencia será leve y cederá en poco tiempo, sucediendo lo contrario si fue en una cifra diez, once, doce o trece. El niño que nació en un día trece Kaa sería sumamente valiente y testarudo. Los números pares se consideran buenos y los impares malos. Cuatro, seis, ocho, diez y doce son buenos para pedir algo.

Tsaan puede considerarse el mejor signo de todos, es bueno y es efectivo para ir a pedir cualquier cosa a los cerros, es el día por excelencia para visitar el Zempoaltepetl. Tëjk es un buen día para hacer “la costumbre” en la casa y pedir por la protección de la familia y el hogar, para que no entre el “mal aire”. Xaaw, Wiptsy y Tap tienen buen augurio y son indicados para ir al cerro o, en el caso de los dos últimos, para ir al panteón, pedir a los difuntos, y recordarlos

con respeto. Jöö'n es un signo que refiere a la fuerza de alguna enfermedad o anuncio. Junto con Ju'uk y Kükën, éstos de pronóstico bueno, son indicados para una petición a Naaxwiin, la madre tierra, para la protección y fortaleza de una persona, para evitar que la enfermedad, el peligro o la maldad o un “mal aire” llegue a nuestra vida, casa y cuerpo. Naj, Káp y Kaa tienen un carácter relativamente indefinido, pero son días oportunos para hacer una “costumbre” o iniciar una promesa, para poner una veladora e ir a la Iglesia. Jow, Jëm y Paöw son días no buenos, cuyos sueños y presagios que ahí sucedan avisan de peligros o señalan la posibilidad de mala fortuna o una fuerte enfermedad. Nëën, Tëëts y Mëëy no son días tan buenos; soñar en este tiempo puede indicar que los difuntos están intranquilos y no terminaron por cumplir una promesa.

Sobre la puesta en práctica de una serie de actos religiosos, ésta suele suceder cuando se hacen promesas a algún santo, e implican trece o veinte días de procedimientos, según lo que se quiera pedir. Esos actos se consultan y los guía la *xëë maypë matsyopë*, y si es algo particular y sencillo como pedir el éxito en un negocio o la obtención de un trabajo, se siguen trece días de ayunos, abstinencia sexual, rezos y ofrendas (e.g., flores y veladoras) en el altar de la casa y en la Iglesia. La promesa se debe comenzar en un día Káp (Carrizo) para culminar en un día Tsaan (Serpiente), cuando se acude al Zempoaltepetl o Mëj Kopk'am para sacrificar un ave y llevar las ofrendas propias (figura 2). Si la promesa implica una petición más fuerte o es a propósito del inicio de cargos comunitarios, se deben cumplir 20 días de “costumbres”, empezando y terminando en día Tsaan (Serpiente).

En tiempos pasados, cuando nacía alguien también se consultaba a la *xëë maypë matsyopë*. Ella, además de dar consejos a la madre (muchas de ellas fueron parteras cuando eran más jóvenes), les indicaba el día del calendario que había nacido el niño o niña. Este día ofrece virtudes, defectos o peligros en su vida y personalidad, los cuales no son absolutos ni fatales. Por ejemplo, el bebé que nacía en el signo Jow, tendría el riesgo de sufrir muchas enfer-

medades; si era Tap o Kükën iba a ser una persona tranquila y pacífica; y si era Kaa, tendría un temperamento fuerte, sería valiente, audaz y atrevido. Esto también apoya la idea que Kaa corresponde a un gato salvaje.

El idioma ayöök revela la importancia del día del nacimiento en la cosmovisión y su conexión con el sol y temas festivos. En ayöök, al preguntar: “¿Cómo te llamas?, se dice: *¿Tii mits m'xëë?*, literalmente traducido como: “¿Cuál es tu día, sol o fiesta?”.



Figura 2. Altar en la cima de Mëj Kopk'am. Fuente: fotografía por la autora.

Esas prácticas remiten a épocas del pasado mesoamericano, cuando el día del nacimiento determinaba el nombre de esa persona y a su vez lo conectaba de por vida con otro ser, animal o fenómeno natural (fenómeno que se conoce en Mesomérica con distintos nombres, entre ellos *tona* o *nahual*). En Poxoyëm, el día del calendario no determina el *jawien* (*tona*) o que alguien sea un *tso'ok* (*nahual*), es decir, nacer en un día Serpiente no quiere decir que éste sea el animal compañero o que tenga la capacidad de experimentar la vida de ese animal, respectivamente, pero sí existe la creencia que en el mismo día de nuestro nacimiento, nace nuestro *tona*, que puede ser un insecto, culebra, pájaro o animal pequeño.

Relacionados con el nacimiento, aún se preservan algunas prácticas religiosas como acudir al cerro Ipxiokp (“Veinte Picos”) después de veinte días del alumbramiento, justo en el día del mismo signo en el que nació. Ahí, con las ofrendas adecuadas, se pide por la salud y protección del bebé. Éste es un evento

en el que se otorga fortaleza al recién nacido, sobre todo a su *jawien* o *tona*, el cual es frágil y susceptible de “susto” y desprendimiento. Después de este evento, el mismo día, se acude a la iglesia para rociar con agua bendita al niño o niña.

Ipxiokp es un lugar sagrado y efectivo para aliviar de susto, y todavía es frecuente que algunos padres acudan durante los primeros años de sus hijos, en la fecha de sus cumpleaños, para fortalecerlos. En el pasado, también se acostumbraba presentar una ofrenda de respeto al temascal donde se “alivió” la madre, a los tres días de nacido el bebé.

### Reflexiones finales

La descripción y discusión anteriores son escuetas y dejan a un lado análisis más profundos en el ámbito social con respecto a teorías sobre concepción del tiempo y el ritual. No obstante, estos datos nos permiten concluir que este ciclo de 260 días otorga nomenclatura al paso del tiempo, del trayecto del sol por el horizonte, día tras día. Una de sus funciones es la de contabilizar los días, por lo que la cuenta califica como un auténtico calendario. No sólo eso: el calendario tiene además funciones de pronóstico y prescripción, las cuales operan intrínsecamente. Los signos de los días son los que principalmente tienen el potencial de pronosticar la buena o no tan buena fortuna de enfermedades, sueños, anuncios, viajes, matrimonios u otros eventos, y también, señalar cuáles son los momentos más adecuados para curar, celebrar fiestas, hacer viajes, pedir por algo a la Tierra, los dioses, y ancestros. Los números otorgan intensidad a esos dos ámbitos. Se enfatiza la falta de pronósticos fatales o tajantes absolutos. Al contrarios los caracteres del calendario son ambivalentes, lo que quiere decir que un pronóstico afortunado para algún evento de la vida no necesariamente lo hace un día bueno para realizar rituales. Destaca en estas dos funciones el as-

pecto terapéutico y medicinal del calendario, pues el objetivo, lejos de un carácter fatalista o absoluto, es ofrecer alivio en el caso de casos graves, incluyendo enfermedades, soluciones ante problemas y angustias, y aminorar pronósticos no tan favorables. Un último caso, relacionado con el aspecto de pronóstico, es el de otorgar indicios de la personalidad, carácter y salud de los recién nacidos. Si bien es también una dimensión de pronóstico, tal está íntimamente ligado a la concepción de la persona social y su destino.

La cuenta de 260 días es, sin duda, un sistema elevado tanto de conocimiento matemático como cosmogónico y medicinal. El calendario no debe considerarse como una simple lista de atributos, simbolismos, pronósticos y ritos. Es un sistema polisémico en el cual un atributo sale a relucir según sea la problemática o petición en cuestión. Además, posee una fuerte trascendencia en la sociedad, la familia y lo emocional. Existe también gran variabilidad en el contenido del calendario y sus asociaciones semánticas y religiosas, que difieren entre familias e incluso individuos. La experiencia religiosa es un acto personal y por ello resulta difícil establecer generalizaciones. Sin embargo, la seria religiosidad en la comunidad representa una valiosa oportunidad para comprender y aprender más del género humano como ser simbólico y religioso, al emplear el calendario como una manera para desahogar angustias, ayudar a los demás y aliviar enfermedades. Esos datos contribuyen a una mejor comprensión de cómo fue usada y concebida esta cuenta, de la cual conocemos principalmente por las fuentes históricas coloniales que, como ya se dijo, no sólo no comprendieron del todo, sino que condenaron, discriminaron y trataron de eliminar. Si bien no se puede soslayar 500 años en las que este calendario seguramente se reelaboró y adaptó a nuevas circunstancias, igual que lo hicieron los antiguos mesoamericanos en más de 2000 años de existencia de la cuenta, el uso contemporáneo del calendario puede darnos luces de cómo funcionó en un contexto social, y nos obliga a una comprensión más humanitaria del mismo. Por último, las presentes líneas esperan promover el rescate de este siste-

ma elevado de conocimientos, el cual se encuentra en riesgo de desaparecer. Espero que ellas honren la sabiduría y vida de las mujeres *xëë maypë matsyopë* y el pueblo de Poxoyëm en su fuerte resistencia por preservar estos conocimientos. Mitstë oy jâyë.

## Bibliografía

- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN y Gabina Aurora PÉREZ JIMÉNEZ (1992), *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, México, FCE.
- ANDRADE, Cecelia (1995), “*Xëë Tun: O caminho do sol. Um estudio sobre os mixes do México*”, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de Sao Paulo.
- AYALA FALCÓN, Maricela (1994), “La escritura, el calendario y la numeración”, en Linda MANZANILLA y Leonardo LÓPEZ LUJÁN (coords.), *Historia antigua de México, vol. III, El Horizonte Posclásico*, México, INAH / UNAM / Miguel Ángel Porrúa, pp. 383-417.
- BALLESTEROS R., Leopoldo y Mauro RODRÍGUEZ E. (1974), *La cultura mixe. Simbología de un humanismo*, México, Jus.
- BEULINK, Anne Marie (1979), “Quítame un retrato: una etnografía de la región mixe, Oaxaca” [manuscrito para el INI], Oaxaca, Biblioteca del CIESAS Istmo.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1990), *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo.
- BOONE, Elizabeth Hill (2007), *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press.
- BRODA, Johanna (1970), Tlacaxipeualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16<sup>th</sup> Century Sources, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 5, pp. 197-273.
- \_\_\_\_ (1996), “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en Sonia LOMBARDO y Enrique NALDA (eds.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH / Conaculta, pp. 427-469.
- \_\_\_\_ (2004), “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna BRODA y Catherine GOOD (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH, UNAM, pp. 61-81.
- \_\_\_\_ (2016), “Fiestas del ciclo agrícola del maíz: la herencia mesoamericana”, en Enrique FLORESCANO y Bárbara SANTANA ROCHA (coords.), *La fiesta mexicana*, tomo II, México, FCE (Biblioteca Mexicana), pp. 287-354.

- CARRASCO, Pedro, Walter MILLER y Roberto J. WEITLANER (1961), “El calendario mixe”, en Herman Beyer (ed.), *El México Antiguo*, t. IX, México, Sociedad Alemana Mexicanista.
- CASO, Alfonso (1959), Nuevos datos para la correlación de los años azteca y cristiano. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1: 9-25.
- \_\_\_\_\_ (1967), *Los calendarios prehispánicos*, México, IIH-UNAM.
- DUINMEIJER, Bob (1996), “Ayuuk Ja’yët Jëts Xyëbëye’ebý. De Mixe Kalender van Oaxaca, Mexico”, tesis inédita, Doctoraal Scriptie, Archeologie, Cultuur en Geschiedenis van Indiaans Amerika, Universidad de Leiden.
- DURÁN, fray Diego (1967) [1570-1581], *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 tt., México, Porrúa.
- GALEANO, Eduardo (1971), *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI.
- GRAULICH, Michel (1987), *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie Royal de Belgique.
- \_\_\_\_\_ (2002), “Acercas del problema de ajustes del año trópico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 33: 45-56.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto (1961), “Diferente principio del año entre diversos pueblos y sus consecuencias para la cronología prehispánica”, en Herman BEYER (ed.), *El México antiguo*, t. IX, México, Sociedad Alemana Mexicanista pp. 137-152.
- KIRCHHOFF, Paul (1981)[1943], “Mesoamerica: Its geographic limits, ethnic composition and cultural characteristics”, en John A. GRAHAM (ed.), *Ancient Mesoamerica*, Palo Alto, California Peek Publications, pp. 1-4.
- LIPP, Frank J. (1991), *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual, and Healing*, Austin, University of Texas Press.
- MANN, Charles, y Robert CHADWICK (1960), “Present-day use of ancient calendars”, *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, núm. 19, pp. 1-9.
- MIGNOLO, Walter (1995), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- MILLER, Walter (1952), “Algunos manuscritos y libros mixes del Museo Nacional”, *Tlalocan*, núm 3, vol. 2, pp. 179-183.
- POHL, Mary E.D., Kevin O. POPE y Christopher von NAGY (2002), “Olmec Origins of Mesoamerican Writing”, *Science*, vol. 298, núm. 5600, pp. 1984-1987.
- QUIJANO, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo LANDER (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, pp. 122-151.
- RAPPAPORT, Roy (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- REYES GÓMEZ, Juan Carlos (2005), *Aportes al proceso de enseñanza aprendizaje de la lectura y la escritura de la lengua ayuuk*, Oaxaca, Centro de Estudios Ayuuk, Universidad Indígena Intercultural Ayuuk.
- \_\_\_\_\_ (2017), “Tiempo, cosmos y religión del pueblo ayuuk (México)”, tesis de doctorado, Facultad de Arqueología-Universidad de Leiden, Leiden.
- ROJAS MARTÍNEZ GRACIDA, Araceli (en prep.) Aportes a la inexistencia del año bisiesto en los calendarios precoloniales con base en observaciones sobre el uso actual del calendario entre los ayöök.
- \_\_\_\_\_ (2014), *El tiempo y la sabiduría: un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*, Oaxaca, Secretaría del Gobierno del Estado / Conaculta / Fundación Alfredo Harp Helú.
- \_\_\_\_\_ (2017), “Wintsé’ëkë: el calendario sagrado y los actos de respeto a la Tierra entre los ayöök de Oaxaca, México”, en Florencia TOLA y Andrés DAPUEZ (eds.), *El arte de pedir*, Córdoba, Eduvim, pp. 59-86.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de (2006) [1569], *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.
- SEJOURNÉ, Laurette (2004), *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, México, Siglo XXI.
- TEDLOCK, Barbara (1982), *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- TENA, Rafael (1987), *El calendario mexica y la cronografía*, México, INAH (Científica).
- TORRES CISNEROS, Gustavo (2004), *Mixes, Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI.
- URCID, Javier (2001), “Zapotec Hieroglyphic Writing”, *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, núm.. 34. Washington D. C., Dumbarton Oaks.
- VILLA ROJAS, Alfonso (1956), “Notas introductorias”, en Walter MILLER, *Cuentos mixes*, México, INI.
- WEITLANER, Irmgard y Roberto WEITLANER (1963), “Nuevas versiones sobre calendarios mijes”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 19, pp. 41-62.